

УКРАЇНСЬКЕ БУТТЯ У СЛОВІ Й ТЕКСТІ

◆ СТУДІЇ З ЛІНГВОУКРАЇНОЗНАВСТВА ◆



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Харківський національний педагогічний університет
імені Г. С. Сковороди

Харківське історико-філологічне товариство

УКРАЇНСЬКЕ БУТТЯ У СЛОВІ Й ТЕКСТІ

◆ **СТУДІЇ З ЛІНГВОУКРАЇНОЗНАВСТВА** ◆

Присвячено 300-річчю від дня
народження Григорія Сковороди
й 10-річчю кафедри українознавства
і лінгводидактики

Харків
ХНПУ – ХІФТ

2022

УДК 811.161.2'0

Рецензенти

Анатолій Нелюба, доктор філологічних наук, професор; Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

Олена Семенов, доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри української мови і літератури; Сумський державний педагогічний університет імені А. С. Макаренка.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК №3281 від 18.09.2008

У 41 Українське буття у слові й тексті : Студії з лінгвоукраїнознавства : [колективна монографія] / за заг. ред. О. О. Маленко. — Харків : ХНПУ; ХІФТ, 2022. — 288 с.

Ухвалила до друку вчена рада Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди
(протокол №6 від 2 вересня 2022 року)

Зміст колективної монографії з лінгвоукраїнознавства становлять статті, у яких науково відрефлексовані аспекти вербалізації різних сфер українського буття в словах, пареміях, звичаєвих обрядах і ритуалах, фольклорних і літературних текстах. Український простір омовлений насамперед у топонімах і ключових концептах, якими насичена національна поетична картина світу (на зразках мови поезій українських романтиків, поетів ХХ ст.). Художній світогляд українців репрезентований у метафорах, що відтворюють міфопоетичне мислення українців в його традиції й динаміці; аксіологічний компонент української лінгво-свідомості виявлено в зразках фольклорної й поетичної творчості, де найвищими духовними цінностями українців постають християнські чесноти й прагнення волі як основи повноцінного особистого й колективного буття. Ці буттєві характеристики мають вияв і в літературному моделюванні українського національного характеру. Важливим інформаційним джерелом української народної культури є вербальні моделі звичаєвості й представлені у фольклорі та літературі описи народного одягу, традиції і культури повсякдення. У паремійному корпусі закодovanі ментальні рівні української свідомості, яка відбиває характер колективного освоєння й сприймання світу українцями.

Для мовознавців, культурологів, аспірантів і студентів філологічних спеціальностей, учителів-словесників.

ISBN 978 – 966 – 1630 – 56 – 6

© Автори матеріалів, 2022
© Обкладинка, макет Т. Лисиченко, 2022

Передмова	5
РОЗДІЛ І. УКРАЇНА Й УКРАЇНЦІ	7
УКРАЇНСЬКИЙ ПРОСТІР У ХУДОЖНІЙ КАРТИНІ ХАРКІВСЬКИХ ПОЕТІВ-РОМАНТИКІВ (ПОЕЗІЯ МИКОЛИ КОСТОМАРОВА Й МИХАЙЛА ПЕТРЕНКА)	
Богданова Ірина	8
ТОПОНІМИ ЯК МАРКЕРИ ПРОСТОРОВОГО ОБРАЗУ УКРАЇНИ (МОВОСВІТ ХАРКІВСЬКИХ ПОЕТІВ-РОМАНТИКІВ)	
Василенко Яна, Лебеденко Юлія	20
ОБРАЗ-КОНЦЕПТ УКРАЇНА В ХУДОЖНЬОМУ ІДІОСТИЛІ ОЛЕКСАНДРА ОЛЕСЯ	
Голобородько Костянтин	29
УКРАЇНСЬКА МОВА: ШЛЯХИ ФОРМУВАННЯ В НАЦІОНАЛЬНОМУ УНІВЕРСУМІ	
Єрмоленко Світлана	39
ХУДОЖНЯ СВІДОМІСТЬ УКРАЇНЦІВ: МЕТАФОРА ЯК СЛОВЕСНО-ОБРАЗНА ФОРМА ОСВОЄННЯ СВІТУ (НА МОВНОМУ МАТЕРІАЛІ ПОЕЗІЇ ХХ СТ.)	
Кравець Лариса	53
УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНІ ТА ЕТНОКУЛЬТУРНІ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ СВОГО Й ЧУЖОГО У ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА	
Петрова Озель Лілія	71
ТИПИ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ: ЛІНГВОХУДОЖНЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В ЛІТЕРАТУРНОМУ ДИСКУРСІ	
Нестеренко Наталя	93
ВОЛЯ / СВОБОДА У СВІДОМОСТІ УКРАЇНЦІВ: БУТТЄВА ЦІННІСТЬ, СВІТОГЛЯДНИЙ ІДЕАЛ, ПОЕТИЧНИЙ ОБРАЗ	
Маленко Олена	105

УКРАЇНСЬКИЙ ПОЕТИЧНИЙ ТЕКСТ: САКРАЛЬНА ПРЕЦЕДЕНТНІСТЬ ЯК ЛІНГВОКОД ХРИСТИЯНСЬКИХ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ	
Сюта Галина	130
РОЗДІЛ II. УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА	147
УКРАЇНСЬКІ КОЛЯДКИ Й ЩЕДРІВКИ: МОВНЕ ВІДБИТТЯ АРХЕТИПНОГО МИСЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ (УНІВЕРСАЛЬНІ ЗНАКОВІ КОМПЛЕКСИ ТА БІНАРНІ ОПОЗИЦІЇ)	
Скоробогатова Олена	148
УКРАЇНЦІ Б'ЮТЬ І СВАРЯТЬ: ФРАЗЕОЛОГІЧНИЙ ЛІНГВОКОД (ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ І СТИЛІСТИЧНИЙ АСПЕКТИ)	
Поповський Анатолій	163
ВІД БАЖАНЬ ДО ЗДІЙСНЕНЬ: ОПТАТИВНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ЛІНГВОМЕНТАЛЬНИХ КОДІВ УКРАЇНЦІВ У ПАРЕМІЯХ	
Умрихіна Любов	173
УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА ЗВИЧАЄВОСТІ КРІЗЬ ПРИЗМУ ЛІНГВІСТИЧНИХ ЗНАКІВ ГЛЮТОНІЇ (НА МАТЕРІАЛІ ГЛЮТОНІМА КАША)	
Руденко Світлана	182
ВЕРБАЛЬНІ ТРИГЕРИ УКРАЇНСЬКИХ РОДИЛЬНИХ ОБРЯДІВ У СУЧАСНИХ УМОВАХ НЕСТІЙКОГО СВІТУ	
Варич Наталія	224
ХУДОЖНЬОМОВНА ВЕРСІЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДНОГО ВБРАННЯ В ТЕКСТАХ ПИСЬМЕННИКІВ-КЛАСИКІВ	
Марцин Світлана, Полозова Олена, Ткач Ольга	235
УКРАЇНСЬКЕ РОДИНОЗНАВСТВО: ЛІНГВОАКСІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ	
Семеног Олена	262
ЕТИКЕТНІ МОВЛЕННЄВІ ЖАНРИ В УКРАЇНСЬКІЙ І ПОЛЬСЬКІЙ МОВАХ	
Піддубна Вікторія	275
Авторський колектив видання	284

Шановні друзі, пропонована вашій увазі монографія присвячена двом датам, важливим для колективу авторів, — 300-річчя від дня народження Григорія Сковороди й 10-річчя заснування кафедри українознавства і лінгводидактики Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Ці дві події — загальноукраїнського й університетського значення — надихнули науковців на творчий проєкт, у якому віддзеркалилася провідна дослідницька тема кафедри: «Лінгводидактичні аспекти викладання мовознавчих й українознавчих дисциплін у системі філологічної освіти».

Відлік свого університетського життя кафедра українознавства розпочала 1992 року, коли незалежна держава Україна почала впроваджувати в закладах вищої освіти українську мову як навчальну дисципліну і як мову освітнього середовища. Засновницею кафедри стала професор Ольга Георгіївна Муромцева — відома мовознавиця, громадська діячка, патріотка. Завдяки її зусиллям серед дисциплін загального циклу з'явилося «Українознавство», у зміст якого була закладена інформація про культуру народного буття українців від давнини до сучасності, про традиції й звичаї народного повсякдення та святкування важливих подій, про звичаєву обрядовість у багатьох сферах українського життя. Тож маємо вже 30 років продуктивної науково-педагогічної діяльності викладачів, які в 90-ті роки ХХ ст. формували основні стратегії й тактики впровадження у вишівський освітній простір предметів українознавчого циклу.

У 2012 році внаслідок університетських реорганізацій кафедра отримала нову назву — українознавства і лінгводидактики, що розширило межі предметного складника філологічної освіти на українському мовно-літературному факультеті ХНПУ. І хоча зараз кафедра має десятки дисциплін різного спрямування, українознавство є вагомим змістовим компонентом, закладеним у всі теоретико-практичні курси, що читають викладачі кафедри, які й стали авторами пропонованої колективної праці. До співавторів книги ми долучили й наших однодумців, українських колег-мовознавців, з якими кафедрі пов'язують довгі роки плідної й, головне, результативної наукової та викладацької взаємодії.

Українське буття як світоглядний феномен відображено в багатьох артефактах культурної й мистецької діяльності — у предметах народного побуту й хатнього вжитку, в українському вбранні, вишивках, виробах традиційних народних ремесел, у народній харчовій культурі. Важливим компонентом українського буття є словесна творчість — від фольклору (паремії, народні пісні, думи, казки) до текстів класичної й сучасної літератури. І в цих багатомірних зразках закарбована українська картина світу в динаміці її духовних, ментальних, свідомісних, ціннісних складників, тобто вірувань, уявлень, міфів, символів, образів, знань, що формують потужний патерн, матрицю української національної культури — унікальної й самодостатньої серед інших світових культур. Досліджуючи українське слово й текст, реконструюємо цю картину світу, дізнаємося більше про наші корені й витоки, про наші омріяні ідеали й цінності, про наше минуле й сьогодення.

Пропоновані розвідки, укладені як статті монографічного видання за двома тематичними розділами, містять цікаву й пізнавальну українознавчу інформацію, наукове вивчення якої здійснене крізь призму лінгвістичної дослідницької аналітики. Сподіваємося, що ця книга стане в пригоді викладачам-мовознавцям, учителям-словесникам, аспірантам, студентам, учням у відкритті багатьох феноменів українського буття, закодованого в слові й тексті.

Олена Маленко

завідувачка кафедри

українознавства і лінгводидактики

УКРАЇНА Й УКРАЇНЦІ



Простір

Мова

Світогляд

Ідентичність

Ментальність

Характер

Цінності



**УКРАЇНСЬКИЙ ПРОСТІР У ХУДОЖНІЙ КАРТИНІ
ХАРКІВСЬКИХ ПОЕТІВ-РОМАНТИКІВ
(ПОЕЗІЯ МИКОЛИ КОСТОМАРОВА Й МИХАЙЛА ПЕТРЕНКА)**

Ірина Богданова

Велику роль у розвитку української літературної мови 20–40 років XIX століття й формуванні художньої картини світу відіграла творчість українських поетів-романтиків харківської школи — Л. Боровиковського, А. Метлинського, М. Петренка, М. Костомарова, Із. Срезневського. У праці «Нариси з української словесності» відома українська мовознавиця С. Я. Єрмоленко відзначає, що «завдяки творчості українських поетів-романтиків Л. Боровиковського, М. Костомарова, М. Петренка усталюється писемна традиція відображення народнописемних джерел. Значні масиви фольклорних текстів впливали на вироблення норм української мови, передачі її усної форми та закріплення цих норм в усталеній писемній практиці» [Єрмоленко 1999, с. 132].

Д. Чижевський убачав заслугу поетів-романтиків у тому, що вони почали писати для освічених верств українців, створюючи передумови для інтелектуалізації й стильової диференціації української мови. Говорячи про мову поезії харківських поетів-романтиків 20–40 років, він підкреслював, що «це була перша спроба утворити мову для освіченої людини» [Чижевський 1994, с. 380]. Л. Лисиченко підкреслювала, що «поети цього напрямку велику увагу приділяли формуванню українського інтелігентного читача, заохоченню його до української поезії» [Лисиченко 2011, с. 54]. Тож романтична поезія була спрямована до читача-інтелігента, який не тільки розуміє українську мову й знає українську народну ліричну поезію, але й обізнаний із кращими зразками світової, зокрема німецької літератури. Слід підкреслити прагнення харківських поетів-романтиків теоретично обґрунтувати й практично довести здатність української мови до розширення стилістичних можливостей у художній літературі, зокрема й у поезії.

Поети-романтики харківської школи створювали нові, порівняно з попередниками, мовні засоби художнього вираження в українській літературі, бо новий зміст, який поети втілювали у своїх творах, потребував нової естетики слова, нових виражальних засобів, які існували в глибинах мови і які слід було звідти видобути. Естетизація українського слова виявлялася насамперед в очищенні літературної мови від елементів просторіччя, певних шарів побутової, згрубілої лексики, а також у доборі естетично позначених і художньо вартисних із погляду естетики романтизму словесних образів.

Особливо розгорнуто представлений у художній картині світу романтиків образ українського географічного топосу, який охоплює всі просторові реалії, властиві українському ландшафту: степ, поле, нива, ліс, гай, річка, гори, а також універсалії земля, край, світ. При цьому мова харківських поетів-романтиків 20-40 років XIX століття попри єдність художніх принципів, спільність вихідних умов (середовище, культурні традиції, освіта тощо) не є однорідною: кожен з авторів вибудовував свій художній образ світу, що відбилося й у мові їхніх поезій. Тож моделювання українського простору як поетичного образу в кожного з романтиків позначене власними художньо-естетичними вподобаннями.

Для зіставлення просторових образів, властивих естетиці романтизму, візьмімо поетичні тексти Миколи Костомарова й Михайла Петренка.

Простір у художньомовній картині світу М. Костомарова не замкнений, відкритий як вертикально («високо-високо»), так і горизонтально («широко-широко»):

*Гуляй, моя пісне, високо-високо,
Щоб хмарами сизий орел летючи,
Тебе не нагнав.
Гуляй, моя пісне, широко-широко,
Щоб по степу вітер, траву котючи,
Тебе не піймав
(Костомаров, с. 159).*

Предметом зображення в поета виступає зовнішній світ, а не власні переживання. Автор, як й інші українські романтики, вдається до слів *ліс (гай), поле, степ, річка, небо, хмари*, однак художнє бачення й вираження відповідних реалій у М. Костомарова своє, оригінальне.

У поета словесні образи простору більш ускладнені порівняно з іншими романтиками: ускладнені епітети й метафори, констатація не тільки статичного стану простору, а й руху в ньому орла, вітру, який котить траву, та й самої трави, що котиться. Обов'язковим стильовим компонентом у поезії М. Костомарова є пейзаж.

Простір у поета конкретно-зображальний, зоровий, де увага автора звернена на передачу форми, зовнішнього вигляду, кольору зображуваного пейзажу, що виражається в лексиці:

*Зелененький берег тлється,
Річка срібная шумить.
На сім боці нив'я, поле,
Сивий степ та слобода.
На тім боці зелень свіжа,
Блищать на луці квітки,
Дикі гори, гай зелений
І щебечуть в нім пташки...*
(Костомаров, с. 166).

Оспівуючи пейзажі, М. Костомаров використовує назви традиційних для українців й усталених у їхній народній поезії просторових реалій: *берег, річка, поле, степ, гори, гай*. Із тонким мовно-естетичним чуттям змальовуючи земний простір, поет виражає любовне ставлення до світу, використовуючи слова із зменшувально-пестливими суфіксами, що передають не стільки зовнішні ознаки зображуваних реалій, скільки настроїв поета: *гай зелененький; де вітер швиденький; ліс темненький; шлях узенький*:

*Гаю мій, гаю зелененький!
Вітру мій, вітру, вітру швиденький!*
(Костомаров, с. 171).

*Там шляхом узеньким,
За лісом темненьким
Із ярмарку їдуть купці*
(Костомаров: с. 155).

Серед здрібніло-пестливих форм у творах М. Костомарова переважають прикметники, що реалізують у структурі значення чіткий позитивний емоційно-оцінний компонент. Така оцінність простору

актуалізована саме в прикметниках із суфіксом *-еньк*, що властиве народнопоетичному сприйманню довкілля. Позитивна оцінність виявляється за допомогою суфіксів пестливості й в іменниках — назвах простору:

*В зелененькому гайочку
Дівча рве цвіти...
(Костомаров, с. 186).*

*Ой там річка невеличка,
На річці місточок,
А на березі край його
Лозовий кущочок...
(Костомаров, с. 150).*

У сполученнях, де зменшувально-пестливі суфікси вживаються і в іменнику, і в прикметнику, відбувається семантичне узгодження цих слів за емоційним компонентом.

Серед традиційних народнопісенних засобів на позначення наземного простору особливе місце, як відомо, належить постійним епітетам. Такі є у поезії М. Костомарова: *широке поле, чисте поле, сивий степ, синє море*.

Фольклорний струмінь в індивідуальній творчості поета виявляється не тільки наявністю постійних епітетів, але й традиційним використанням кольорів. Наземний простір М. Костомарова представлений через прикметник *зелений*. Указівки на конкретний реальний простір містять такі сполучення, як *зелена гора, зелені луки, зелений сад, зелений гай, зелений берег*. Отже, семантика слів, пов'язаних із передачею зеленого кольору, прозора. Адже в поезії М. Костомарова переважає зв'язок із рослинним світом, зелений колір є домінантним.

Щоб точніше передати власне бачення наземного й надземного простору, автор вдається до персоніфікації не традиційних для мови фольклору явищ. Він конкретизує образи, надаючи їм дій і ознак, властивих людині. Серед дієслів, що персоніфікують простір, назви рухів і станів людини або живих істот — *місяць сидів ухмарі, сп'ялися на дибки степи піщані, місячні промені гралися, сердита ріка гарцювала*, і дієслова на позначення психічного впливу — *вічність дразнить чоловіка*

з темній високості, сердита ріка. Образи простору тим самим наділяються додатковою експресією завдяки дієслівним компонентам.

Метафори в поезіях М. Костомарова не знижують простір до побуту, а навпаки, створюють простір, близький людині за настроєм: фантазмагоричне його бачення характерне для романтичного світосприйняття: *огнем грають зорі, зірочка простяглася стрілкою по небу*. Подібні образи простору в пізнішій українській поезії створив В. Поліщук.

Певну групу віршів у поета складають філософські. Як зазначає Д. Чижевський, «наш поет платить данину не лише історіософії, а й філософській романтиці. «Поезія ночі» розвиває романтичну думку протилежності між «вічною», але до людини «байдужою», природою та мінливим світом людини» [Чижевський 1994, с. 381]:

*Дражнить вічність чоловіка
З темній високості,
А могила очікує його трухлі кості.
<...>
Ясні зорі, красні зорі,
Любі зорі, милі,
Буду на вас поглядати,
Стоя на могилі.
Рівним духом, живим духом
На синім просторі,
Душа рветься вся до неба,
Непривітне небо.
Непривітне, безотвітне
Нас йому не треба
(Костомаров, с. 219).*

Тому не випадково для зображення простору нічного неба автор використовує розгорнутий паралелізм-протиставлення. На цю особливість поетичного бачення світу звертає увагу С. Єрмоленко: «В основу пісенного паралелізму, — пише вона, — покладені асоціації з явищами природи, зіставлення характеристики психічного стану людини з символічними картинками природи» [Єрмоленко 1999, с. 112].

У М. Костомарова простір нічного неба поданий як знак вищого простору з його вічністю, таємничістю, красою, він зіставляється з короткочасністю людського життя; виникає протиставлення про-

стору «низу» (землі) і «третього світу» — підземного, загробного. Слід зазначити, що семантико-синтаксичне зіставлення вічності небесного простору, його байдужості до людини, короткочасності її життя ґрунтується на динамічній дієслівній ознаці: *гроби бовваніють, зорі зоріють, душа рветься вся до неба*.

Поет уводить до своєї художньої картини світу назви українських географічних реалій, які формують цілісний образ-топос України як землі, краю. Так, у поезії «Пісне моя» автор пише:

*Од Сосни до Сяну вона простягнулась,
До хмари карпатської вона доторкнулась,
Чорноморською водою вмивається,
Лугами, як квітками, квітчається,
Дніпром стародавнім підперезана,
Річками, як стрічками, поубирана,
Городами — намистами пообвішана.
Гуляй, моя пісне, високо, високо,
Гуляй, моя пісне, широко, широко.
< ... >
По небу громом святим пронесися,
Глибоко в землю змією зарийся.
< ... >
Луною далекою геть одізвися!
(Костомаров, с. 159).*

Отже, асоціативний ланцюжок *простір — душа* реалізує себе в зіставленні реалій географічного простору, власне реального простору із вимірами внутрішнього сприймання дійсності поетом. Таке зіставлення нерідко реалізується в конструкціях семантичного паралелізму, де компонентами смислового сполучення виступають слова, що поєднують різні сфери життя (фізичного й духовного): *чайка — пісня — луки, лебідь — пісня — ріка*. Звичайні атрибути ліричного пейзажу передані через конкретно-чуттєві, емоційні порівняння: *города-намиста, ріки, як стрічки*; метафори: *Дніпром стародавнім підперезані луки; пісня вмивається чорноморською водою*.

Простір є невід’ємним складником поезії М. Костомарова. Для поета простір — явище динамічне, безмежне, загадкове. Тому крім народнопісенних засобів вираження просторових реалій є новатор-

ські, які відповідають емоційному, душевному стану поета, суспільно-економічним умовам епохи, у якій він жив.

Поетична мова М. Костомарова тісно пов'язана із народнопісенною. Субстрат фольклоризму є майже в кожному рядку його поезії, але поет по-новому використовує словник та фразеологію народних пісень, його творчість є спробою витворити мову освіченого товариства. Тим і цікава мова поезії Костомарова, що це був етап пошуку нових мовних ресурсів у вираженні думок, почуттів, переживань освіченої людини.

Так само шукав нові мовностилістичні засоби поетичної об'єктивності романтичного світогляду й Михайло Петренко, чия художня картина світу відзначається помітною естетико-психологічною спрямованістю. «Петренко ніби виявив нову фазу в розвитку української романтики, перейшовши від епічних народних форм до романсу, елегії, медитації», — писав А. Шамрай [Шамрай 1930, с. 14]. Його думку розвинув літературознавець О. Гончар, зазначивши, що «поетові вдалося поєднати народно-пісенний досвід імперсонального зображення з орієнтацією на літературні норми розвиненого романтизму з його суб'єктивізмом, особистісно-психологічним началом. Петренко освоїв новаторські досягнення романтизму — драматизм, рвйність, розкриленість, незвичайність, суб'єктивність, ускладненість особистісного психологізму, піднесеність, фантастичність, свободу творчої фантазії, щирі сповідальність» [Гончар 1997, с. 28]. Наголошує на концепції суб'єктивної, тобто загальнолюдської лірики, М. Петренка і Ю. Шерех, говорячи, що «пафосом усієї його відомої нам творчості є не колектив, а я, моя душа, мої переживання, які є водночас переживаннями універсальної людини, мій світ, що є світом універсальної людини, не драма національної субстанції в конкретних історичних обставинах, а трагедія внутрішнього конфлікту, закладеного в самій істоті людської душі» [Шерех 1993, с. 35–36].

Усе це відбилося і в мові поета, зокрема в зображенні простору. Простір у поета сприймається через душевне відчуття ліричного героя, через його ставлення до всього, що його оточує, і передається через конкретні й узагальнені назви — небо, поле, простори, гори, долини: *Дивлюся на небо, та й думку гадаю...* (Петренко: с. 287); *І я біжу у поле від нудьги / І там на волі, на просторі / Святі пісні, свою нудьгу / Горам, долинам віддаю...* (Петренко, с. 293).

Лірика М. Петренка — особистісно-психологічна. Навіть виходячи із назв самих поетичних творів, як-от: «Дивлюся на небо, та й думку гадаю», «По небу блакитнім очима блукаю», «Схилившись на руку, дивлюся я в вечірнє небо глибоко, далеко...», — стає очевидним, що поет сам є в цьому просторі не пасивним спостерігачем, а основною особою. На відміну від своїх попередників, він постає *на тлі простору і в просторі*, який зображує, цим самим підкреслюючи свою *особистість*. І в цьому виявляється його суб'єктивізм, щира сповідальність. Тому виявленням особи ліричного героя в просторі М. Петренка є займенник першої особи однини *Я*. Саме він найчастіше трапляється в поезіях цього поета:

*Я знаю, в пору ту вже сонечко лягло
Спочити за гори крейдянії,
І затихало все у полі, у садках.
А ясні зірочки засяли в небесах
(Петренко, с. 292).*

*А думка все туди летить,
Де вперше почув я дзвін / вечірній,
Де вперше так я полюбив
Поля привольні та діброви
(Петренко, с. 296).*

Хоча подекуди образ поета представлено й формами означено-особових речень із присудком у першій особі однини:

*По небу блакитнім очима блукаю,
А думкою думку туди посилаю,
Тому там душею, тому там очима...
(Петренко, с. 288).*

Для змалювання простору М. Петренко використовує лексику загальну, навіть абстрактну, переходить в конкретність трапляються не часто. У його поезії «Думи» ми не маємо конкретного змалювання краєвиду, поет тільки називає просторові реалії: *море, скелі, бескиди, небо над зірками*:

*Чи ви в морі з буйним вітром
Збиваєте хвилі,*

*Чи по скелям, по бескидам
Блукаєте здуру,
Чи ви в небі над зірками
Шукаєте долі?
(Петренко, с. 286).*

Це стосується не тільки його «Дум», а й багатьох інших творів. Замість змалювання картин весни в однойменній поезії маємо вираження емоційного стану поета:

*Весна, весна, година мила,
Як гарно ти, як пишно ти
Долини, гори звеселила,
Скрізь-скрізь розкинула квіти.
Усе кругом зазеленіло!
(Петренко, с. 289).*

Тут образ весняного простору посилено словами з виразними емотивно-оцінними конотаціями: прикметником *мила*, прислівниками *гарно*, *пишно*, дієсловами *звеселила*, *розкинула*, *зазеленіло* та ін.

Поезії М. Петренка властиві повтори, що є ознакою його індивідуально-авторської стилістики:

*Бо там за горою, де зіронька сяє,
Там, там моя голубка витає,
Закрилась від мене і небом, й горами...
Но ся тоска, се тяжке горе
Не перескоче через гори.
Не маю мочі
Мою печаль, мою тоску
Зарить глибоко у піску.
І їй насипати могилу
Високою, до самих хмар
(Петренко, с. 295).*

Слова на позначення простору, зокрема *небо*, *садок*, *долина*, *гори*, *скелі*, *бескиди*, *море*, реалізуючись у значеннях «вказівка на конкретність місця», у поезіях М. Петренка подекуди не відбивають просторову локалізацію й частіше є символом чогось неземного, надлюдського, а не конкретних земних топосів. Відстань, усеосяж-

ність поет передає або прикметником *далекий (далекеє небо)* або прислівником *далеко (далеко за хмари; там на волі; на просторі; топлю очі далеко за гори)*, іменниками, що містять експліцитну або імпліцитну сему *далеко*. Такими маркерами далекої відстані слугують слова: *небо (легко в небі душею топитись)*; *крайнебо (...дивлюся я / В вечірне крайнебо далеко і глибоко)*; *хмари (туди, де потонуло в хмарах око)*; *гори* як умовна деталь простору, що перебуває за межами зорового сприймання поета (*топлю очі далеко за гори*).

Просторові реалії М. Петренка змальовує через настрої, душевний стан і почуття ліричного героя, тому й вдається до емоційних епітетів, переважно народно-пісенних, якими не тільки характеризує довкілля, а й передає особисте сприймання ліричного героя. При цьому для розуміння мовного образу простору необхідно враховувати семантику дієслів, що супроводжують просторові назви: *ой загули буйні вітри; цитьте вітри, цитьте буйнії; світ покажеться мені нудним, сумним, слізьми облитим, в могилу бачиться заритим, і на чужій, немилій стороні, брожу понурим я*.

Цьому похмурому світові протиставляються *чудесні, гарні, святі, милі пісні, тобто муза поетова, його душевний простір*. Поет порівнює своє горе з *безмежним морем, всеоблягаючим туманом, пісні — з муками пекла і радостями раю*. Отже, просторові назви в М. Петренка виступають як знаки реалій і як ознаки інших явищ, що існують поза цими реаліями; це часто різні форми порівнянь: *муки пекла, радості раю, могила високая, до самих хмар*. Ясні зірочки він порівнює з очима дівчини, а її очі — з ранньою зіркою:

*А ясні зірочки засяли в небесах,
Мов очі ті слов'янської дівчини,
Нігде нема таких очей,
Які слов'янки мають очі,
І рання зірка на востоці
Навряд бува ясніше їх!
(Петренко, с. 292).*

Романтичний світ М. Петренка не можна уявити без простору неба. Цей образ — найулюбленіший у поетичному мовленні митця; він є текстотвірним і сенсотвірним лейтмотивним. Цикл «Небо» («Дивлюся на небо та й думку гадаю...», «По небу блакитнім очима

блукаю», «Схилившись на руку, дивлюся я...») є переконливим підтвердженням цього.

Мовний простір неба репрезентований у текстах М. Петренка безпосередньо словом *небо* в його прямому номінативному значенні «повітряний простір». При цьому автор унаочнює та візуально відтворює небесну сферу й відбиває психологічний стан ліричного героя, його суб'єктивні світовідчуття, порухи душі. Тож поетизм *небо* використано не тільки для відтворення просторової моделі світу, а й для вираження внутрішнього стану людини, насамперед психологічного. При цьому важливе значення відіграє оцінний компонент, який стає основою поетичного значення:

*Чого ж душі становиться так смутно,
Коли дивлюсь, вечірнє небо, на тебе?
Покрите хмарками, мов хвилями те море?
Що ти там мовиши в вишині?
Чи перші радості, чи тяжке горе?
Ти може, мовиши те, що так, як хмари
Покрили, крайнебо, краси твої,
Так потемніють дні мої
(Петренко: с. 289).*

*По небу блакитнім очима блукаю,
Тону там душею, тону там очами.
Ні? Так гину в небі, як в лютотому горі
(Петренко, с. 287).*

Просторовий образ *неба* тісно пов'язаний із часом доби. Радісне, світле небо вдень: *серце поета кохає небесна музика і він не може одірватися від неба, бо: Знаю, як небо очима покину, / Душею у горі, в тумані загину; Я очі на небо, — мені веселіше.* У вечірню ж годину, вечірнє небо викликає смуток: *Чого душі становиться так смутно, / Коли дивлюся, вечернє небо, на тебе?* (Петренко, с. 288). Знаковим хронологічним орієнтиром у цьому тексті є *вечірня година*, що вказує і на час, і на вплив неба на настрій поета. Таким чином створюються часово-просторові образи неба.

Драматичність, напруженість, сум і самотність підкреслюють вжиті дієслівні сполучення: *шукати долі, ласки просити, горе втопити*:

*Я б землю покинув і в небо злітав
 Далеко за хмари, подалі од світу,
 Шукать собі долі, на горе привіту,
 І ласки у зірок, у сонця просить,
 У світі їх яснім все горе втопить*
 (Петренко, с. 287).

Отже, попри єдність художніх принципів та спільність вихідних умов (середовище, культурні традиції, освіта тощо) простір у поезіях М. Костомарова та М. Петренка не є одновимірним: кожен з авторів моделює свій топос — зовнішній чи внутрішній, фізичний чи екзистенційний, що є ознакою світоглядних, естетичних та ідіостильових домінант кожного з авторів.

Література

1. Гончар О. Зачарований небом (романтичний світ Михайла Петренка). *Слово і час*. 1997. №11–12. С. 21–26.
2. Єрмоленко С. Я. Нариси з української словесності (стилістика та культура мови). Київ : Довіра, 1999. 431 с.
3. Лисиченко Л. А. Ці невичерпні глибини мови : [монографія]. Харків, 2011. 304 с.
4. Хропко П. Українське козацтво в поетичному осмисленні романтиків 30-40 років XIX стіття. *Сучасний погляд на літературу*: Науковий збірник. Випуск 4. Київ, 2000. С. 14–20.
5. Чижевський Д. Історія української літератури. Тернопіль, 1994. 480 с.
6. Шамрай А. П. Харківська школа романтиків. Харків, 1930.
7. Шерех Ю. Третя Сторожа. Київ : Дніпро, 1993.

Використані джерела

1. Костомаров Микола. Українські поети-романтики 20–60 рр. XIX ст. / ред. тому М. Т. Яценко. Київ : Наукова думка, 1987. 593 с.
2. Петренко Михайло. Українські поети-романтики 20–60 рр. XIX ст. / ред. тому М. Т. Яценко. Київ : Наукова думка, 1987. 593 с.



**ТОПОНІМИ ЯК МАРКЕРИ
ПРОСТОРОВОГО ОБРАЗУ УКРАЇНИ
(МОВОСВІТ ХАРКІВСЬКИХ ПОЕТІВ-РОМАНТИКІВ)**

**Яна Василенко
Юлія Лебеденко**

Ідею В. фон Гумбольдта про те, що мова нерозривно пов'язана з людською духовною діяльністю, а кожна конкретна мова пов'язана з духом народу, підтримують багато мовознавців. За твердженням Гумбольдта, мова невіддільна від культури, вона тісно пов'язана з духовним розвитком людства, відображає розвиток культури. Віддзеркалюючи об'єктивну реальність, мова створює свій світ, у якому наявні фрагменти географії, історії, культури, психології, менталітету: «Мова — це завжди текст, насичений смислами та інтенціями, які належать певному часові, людині, суспільству» [Бахтин 1986, с. 113]. Художня література відіграє особливу роль у процесах розуміння людиною навколишньої дійсності й самої себе. Складником цієї дійсності постає простір — географічний, ландшафтний, який у фаховому дискурсі розуміють як «складний земний простір, розташований на конкретній території, що розвивається в часі й охоплює всі сфери географічної оболонки: літосферу, гідросферу, атмосферу, біосферу і соціосферу» [Географія].

Географічний простір, відтворений у художньому творі, виявляє різнорівневі стосунки автора й довкілля, тобто середовища, де він мешкає, або яке зображує. Увага до простору, своєрідна «географічність», на нашу думку, є певною особливістю, маркером етнослов'янської самобутності в сенсі власного бачення реалій і творчого відтворення світу. Особливої продуктивності зображення просторових реалій набуло в поезії романтизму, як європейського загалом, так й українського зокрема. Європейський романтизм з його тяжінням до локального колориту, сентиментального співпереживання природи, історизму, народності, етнічної самобутності відіграв помітну роль у формуванні національно орієнтованої свідомості, власне того, що в ті часи називалося «входженням у власне коріння». Це було

зумовлене мистецькими завданнями європейських поетів-романтиків: художньо відтворити конкретні просторові реалії, здійснюючи тим самим їхню геонаціональну ідентифікацію. Такі настанови забезпечували реалізацію в літературному дискурсі романтизму національного складника, що з часом оформилося в поняття *національна ідея*.

Національна ідея в українських романтиків була спрямована на «утвердження права України на національне відродження, пробудження почуття національної самосвідомості як найбільшої етичної цінності» [Фесенко 2005, с. 138]. Формування почуття національної самосвідомості романтики пов'язували з розумінням українцями своєї питомої, історичної території, того географічного простору, який внаслідок політичних подій був розподілений між різними імперіями та державами, але мав об'єднувальну назву — *Україна*. «Романтичний образ України, — коментує О. Маленко, — формувався в площині поетичного тексту, синтезуючи комплекс різнорівневих факторів: Україна як географічний простір (земля, територія), як фрагмент світової історії (національно-історична еволюція, боротьба за національну самовизначеність, героїка, національні герої); як етнічна спільність (малороси, русини, українці); як факт національного самобутнього мистецтва (фольклор); як оригінальна концептуально-мовна картина світу» [Маленко 2010, с. 191].

Українські романтики представили дві версії поетичного образу України: європейську ідилічну (запропоновану й утілену польськими митцями) й реалістичну, співвідносну з дійсністю [там само]. Саме друга модель — історично-реалістичний образ України в його романтичному висвітленні тяжіє до конкретики, репрезентованої в поетичних текстах насамперед назвами географічних об'єктів (топоніми), іменами відомих українських гетьманів, козаків-героїв (антропоніми).

Українські топоніми в романтичній картині світу стають не просто номенами певного об'єкта, а й вербальним засобом його емотивно-оцінної характеристики, символічної семантизації й найголовніше — маркерами національної ідентифікації, тобто уналежнення до історичного простору України як землі. Загалом науковці вважають, що романтикам (харківським і галицьким) належить вагома роль у введенні в комунікативний простір тогочасної Російської імперії назви *Україна* «на позначення всієї території, що історично пов'язувалася з проживанням українського етносу, незалежно від

того, до складу якої державної структури входила та чи та частина українських земель. Це формувало спільну національну свідомість українців щодо ідентифікації етнічно маркованих земель як єдиного національного простору» [Маленко 2010, с. 194]:

*Наша **ненька, стара Україна,**
На поругу чужим,
На надію своїм
Згодувала гулливого сина.
Він списа не скидав,
Білих рук не складав,
Як пускався орлом по Дунаю
(Я. Щоголів).*

***Ненька, ненька** старесенька, **рідна Україна,**
І до мене промовляла, мов до свого сина!
Веселенько, жалібненько, сміється, ридас
(М. Костомаров).*

*Згине панство лукавоє, Воскресне **свобода!** ...
Слава тобі, **Україно!**
(М. Костомаров).*

*Отоді-то була **радість**
Нашій Україні,
Отоді-то пішла **слава**
На усі чужини
(М. Костомаров).*

*І вставали з **домовини**
Закуті в кайдани
Вірні діти **України:**
Козаки й гетьмани
(О. Афанасьєв-Чужбинський).*

У поетичних текстах харківських поетів-романтиків складниками художнього образу України стали 25 топонімів і 9 гідронімів, які репрезентують важливі українські географічні об'єкти того часу з огляду на їхню роль у перебігові історичних подій доби козацтва. Макротопонім *Україна*, топоніми *Карпати*, *Волинь*, *Поділля*, *Київ*,

Запоріжжя, Батурин, Полтава, Чернігів, Корсунь, актуалізовані в поезіях, наскрізь пройняті козацьким духом. Наприклад:

*Було колись: Хмельницький з козаками
Бездольную **Вкраїну** визволяє;
І усівав свої степи костями,
І самій **Польщі** тусана давав...
(М. Костомаров).*

*Їдуть козаки на радоньку з паном гетьманом,
Кра! Кра! — з цього краю
Козак піде по **Дунаю** —
Будем проваджать!
(Л. Боровиковський).*

*Над городом **Полтавою** туман виходжає,
У тумані вечірнєє сонечко сідає.
(М. Костомаров).*

*Були в зборі князі руські, —
Київський старіший,
З Переяслава Володимир —
Над усіх мудріший,
Буйний Олег з **Чернігова**,
І князі з **Волині**,
І бояри, і дружини,
І прості людини.
(М. Костомаров).*

Найважливіші топонімічні об'єкти, що презентують Україну, відтворено в таких рядках М. Костомарова:

*Од **Сосни** до **Сяну** вона простягнулася,
До хмари **карпатської** вона доторкнулася,
Чорноморською водою вмивається,
Лугами, як квітками, квітчається,
Дніпром стародавнім підперезана,
Річками, як стрічками, поубирана,
Городами-намистами пообвішана.
(М. Костомаров).*

Тож у цьому контексті вжиті топоніми, що представляють схід (р. Сосна), захід (Карпати, р. Сян), південь (Чорне море) й центр України (Дніпро). Ці топоніми, виконуючи номінативну й інформативну функцію, сприяли формуванню цілісного образу України у свідомості тогочасних читачів.

М. Петренко презентує опоетизований, романтичний образ Слов'янська — місця, де він народився, яке наснажує його своєю красою й щедрою природою:

*Слов'янськ, Слов'янськ! Як гарно
По річці **Тору**, по рівнині
Розкинув пишнії садки,
Квіти пахучі, по долині
І так красується собі!
(М. Петренко).*

Або:

*Ось-ось **Слов'янськ!** Моя родина!
Забилось серденько в грудях,
Пригнулись до землі коліна,
А очі плавають в сльозах!
(М. Петренко).*

Топоніми як найчисельніші онімні одиниці у творах романтиків представлені гідронімами, що марковані як українські, і символізують узагальнений образ всієї України. Це, передусім, титульний гідронім Дніпро — річка, що протікає територією України; найбільша ріка України, третя в Європі, оспівана в народних думах, історичних піснях, багатьох авторських текстах (Т. Шевченко, О. Довженко, І. Коваленко, І. Павлюк та ін.). У пониззі Дніпра у XVI–XVIII ст. існувало Запорозжя, державне об'єднання українського козацтва із центром — Січчю. З огляду на те, що тема козащини була актуальною у творчості романтиків, то й реалії, які були пов'язані з нею, оспівані з великим захопленням, наприклад:

*Та все не те, що слов'янські пісні! —
Пісні козацькії і думки дідівськії!
Не раз чував я вас на березі **Дніпра**;
Тоді співали вас дівчата молодії...
(М. Петренко).*

*Дібровонька над водою, знай, шуміла,
Щось **Дніпр-воду** дуже колихало:
Чи то вона, та діброва, гомоніла,
Чи козаки з **Дніпром** розмовляли?
Гомоніло, гуло над **Дніпром-водою**,
Тупотіло горами й долами.
(А. Метлинський).*

*Під Києвом, стольним градом
На славній долині,
Де впадає **Чорторія**
У **дніпровські хвилі**,
Збиралися руські люди
На велику раду
Рахували, як родину,
З лиха визволяти.
(М. Костомаров).*

Топонім *Дніпро* в мові харківських романтиків є складником метафоричних моделей, утворених шляхом персоніфікації (антропоморфічні та зооморфічні комплекси), де Дніпро постає як одухотворена істота — емоційна, дієва, динамічна. Зокрема, такий експресивно конотований образ Дніпра представлений у поезіях А. Метлинського: *Старий **Дніпр шумів, гомонів; Дніпр клекоче, стогне, плаче / Й гриву сивую трясе; / Він реве й на камінь скаче, / Камінь рве, гризе, несе; / І старий Дніпр в чварах-чварах / Встане й озоветься; / І бачся: Дніпро спесивий / Спину гне з-задня човнів.***

Є такий персоніфікований образ Дніпра й у М. Костомарова: *Там, де у лісі скеля крутая, / **Дніпр** через скелю **реве і бурхає, / Рветься і дметься, клекоче й гуде, / І вітер пожовклії листя несе.*** Персоніфіковані метафори — це традиційні мовно-виражальні засоби українського фольклорного, зокрема, народнопісенного спадку, стилістика якого виявилася продуктивною для поезії романтизму.

Свого часу О. Веселовський ідентифікував Дніпро як певний символ, що став «нервовим вузлом», який «будить у нас ряди певних образів, в одного більше, у другого менше, у міру нашого розвитку, досвіду й здібності множити і поєднувати зумовлені образом асоціації» [Веселовский 1940, с. 376].

Дунай — ріка в східній Європі, яка протікає своїм східним річищем територією України, впадаючи в Чорне море; на ній стоїть українське місто Ізмаїл. У романтиків Дунай — швидкий, повноводий, глибокий:

*Широкою гриву на вітер пускай,
Неси мене, коню, за бистрий Дунай!
(Л. Боровиковський)
Під турка, мій коню, — і время не гай, —
Неси, де глибокий розлився Дунай
(Л. Боровиковський).*

Дон (Дін) — річка на півдні Росії (у давнину — на південних кордонах Київської Русі; характеризує етнічні межі України), оспівана в українській народній творчості, оскільки була місцем численних боїв русичів, а пізніше запорожців з нападниками:

*Або Дону напитися
І слави достати,
Дітям-внукам тую славу
Чесно передати.
(М. Костомаров).*

У творах поетів-романтиків також наявні гідроніми, які не мають такого символічного значення, як Дніпро, Дністер, Дін, Дунай, але подають чітку територіальну характеристику України, наприклад:

*Недалеко від Полтави,
Де широкими гіллями
Ліс над Ворсклою гуде, —
З предка, з діда хуторами
Незавидний жив козак.
(Л. Боровиковський).*

*Та і тихий лежав
Тоді Псло,
І, гладенький, блищав,
Якби скло:
Верст за п'ять, либонь, чули,*

*Як шубовсне весло,
І, мов срібні зірки,
Заблищать крапельки,
І притихне вп'ять Псло...
(А. Метлинський).*

Географічними маркерами України в поетичних текстах романтиків є також хороніми (назви будь-яких територій, земель): *Буковина, Волинь, Верховина, Галичина, Крим, Побужжя, Поділля, Задніпров'я* тощо.

Тож географічний простір у мові аналізованих поезій сприймається у двох аспектах. Перший — метафоризований простір вільної душі, що відчуває безмежність рідного краю, його просторову неосяжність. Другий аспект сприймання географічного простору — локалізація й чітка окресленість землі, що зветься Україна. При формуванні мовно-естетичної коцепції образу України в поезії романтизму назви історико-етнографічних та географічних регіонів набувають підвищеної емоційності, створюють світ поетичного відчуття свого коріння та родоводу — від куточків, де пройшли дитинство та юність (наприклад, *Слов'янськ* у М. Петренка), до глибокого усвідомлення історичних подій України (*Хортиця, Запорозжя, стольний Київ, Переяслав, Чернігів* тощо).

Література

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Москва : Искусство, 1986.
2. Богданова І. Є. Стилїстика художнього простору у творчості харківських поетів-романтиків 20-40 років ХІХ столїття : Автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01 Харків, 2003. 18 с.
3. Бондар М. Образ України в поезії Т. Г. Шевченка. *Вісник АН України*. 1993. №6. С. 56–60.
4. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Ленинград : Гослитиздат, 1940. 494 с.
5. Географія: [підручник]. URL: <https://vchys.com.ua/geography/11-klas/23-geografchniy-prostr.html>
6. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія / Упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай; вступна ст. М. Т. Яценка. Київ : Либідь, 1994. 384 с. («Літературні пам'ятки України»).

7. Лисиченко Л. А. Структура мовної картини світу. *Мовознавство*. 2004. №5–6. С. 36–41.
8. Маленко О. О. Лінгво-естетична інтерпретація буття в українській поетичній мовотворчості (від фольклору до постмодерну) : [монографія]. Харків, 2010. 488 с.
9. Мацько Л. І. Теоретичні засади лінгвокультурологічного аналізу тексту. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*. Серія 10. Проблеми граматики і лексикології української мови: Збірник наукових праць. Київ, 2008. Випуск 3, книга 2. С. 311–322.
10. Мішуков О. Український романтизм 30–40 років XIX ст. та «історія русів». *Південний архів. Філологічні науки: збірник наукових праць*. Херсон, 1999. С. 4–28.
11. Мовчан В. Витоки романтичного світовідношення. *Романтизм у культурній генезі*. Дрогобич, 1998. С. 28–34.
12. Ставицька Л. Національна ідея у дзеркалі образу України. *Дивослово*. 2001. №4. С. 15–18.
13. Турянська Д. Ф. Фольклорно-історична традиція в поезії українських романтиків I пол. XIX ст. *Наукові записки ХДПУ ім. Г. С. Сковороди*. Серія «Літературознавство». Харків, 1998. Вип. 3 (14). С. 59–62.
14. Українські поети-романтики / Передмова М. Т. Яценко. Київ, 1987.
15. Фесенко Г. Г. Націологічні дискурси в українознавстві. *Матеріали міжвузівської науково-методичної конференції «Сучасна україністика: проблеми мови, історії та народознавства»*. Харків : ВД «ІНЖЕК», 2005. С. 138–143.
16. Яценко М. Т. Романтизм. Історія української літератури XIX ст. / За ред. акад. М. Жулинського. Київ, 2005.

Використані джерела

1. Українські поети-романтики / Передмова М. Т. Яценко. Київ, 1987.



ОБРАЗ-КОНЦЕПТ УКРАЇНА В ХУДОЖНЬОМУ ІДІОСТИЛІ ОЛЕКСАНДРА ОЛЕСЯ

Костянтин Голобородько

Українського письменника Олександра Олесь ще за життя оцінювали як визначну постать національного мистецтва слова. Очевидним є вплив митця на розвиток української естетичної думки й літературної мови початку ХХ ст. Олександр Олесь залишив по собі велику, жанрово розмаїту спадщину, яку складають поезія, проза, драматургія, публіцистика, переклади, літературна критика. У художній картині світу Олесь помітного увиразнення набув образ України, що за своєю розгорнутою смисловою наповненістю й структурною багаторівневістю дорівнює макроконцепту. Основним лексичним репрезентантом концепту *Україна* в Олєсовому ідіостилі є топонім *Україна*, хоча частотними є також похідні від нього деривати, українські географічні та історичні назви, гідроніми, ойконіми діалектизми. Контекстуальними синонімами топоніма *Україна* є слова *край*, *країна*, *земля*; епітети *національний*, *державний*, які в поетичних контекстах указують на зв'язок з Україною.

Різноплановим є поетове сприйняття української землі під час перебування на Україні та за кордоном, на чужині. У його віршах відчутна наявність опозицій «Україна — Всесвіт», «українське — планетарне». У листі до П. Я. Стебницького від 1909 року О. Олесь зізнається: «Я любив Україну, але над її становищем не задумувався і українські ідеали зорили над моєю душею, як зорять недосяжні зорі. Час ішов і українське питання стояло рубом перед моїми очима» [Поет 1999, с. 154]. Україна — це концептуальний топонім, що постає у всебічних зв'язках із простором і духовним світом поета. У художній семантиці О. Олесь мовне вираження концепту «Україна» поступово розгортається від конкретних зорових зображень до осягнення «духу України».

Дослідники Олєсевої творчості визначили основні орієнтири, спрямовані на концептуалізацію України в художньому ідіостилі митця. Так, Р. Л. Тхорук слушно стверджує, що в «ієрархії цінностей

поета образ краю-України стоїть вище за образ народу, хоча обидва розгортаються у схожих мотивах та прийомах» [Тхорук 1995, с. 109] і вмотивовано відносить Україну до ключових концептів Олесевої поезії. Розглядаючи концептуальний образ *Україна* в поетичному світі О. Олеся, О. С. Таран наголошує, що «він виражає ставлення до рідної природи, землі, рідного народу, його історії, рідного краю з позицій митця-емігранта» [Таран 2002, с. 15].

Особливість художньої ментальності Олеся, репрезентована індивідуально-авторськими вербальними кодами, відбиває антитетичне світовідчуття митця, актуалізоване в контрастах, протиставленнях, суперечностях. Так, перші вживання слова *Україна* передають неоднозначність образу України, що супроводжується вербальними формулами, які виражають антитетичний смисл: «мертва, смішна, бідна, нещасна» — «прекрасна», «волі сторона». Ці протиставлення відбивають суперечливий характер лінгвосвідомості Олеся:

*Для всіх ти мертва і смішна
Для всіх ти бідна і нещасна,
Моя Україно прекрасна*
(Олесь, т. I, с. 74).

Простір України пов'язаний для поета з його улюбленими квітами — волошками, барвінками, маками та хлібом-житом. Ці назви набувають у поезіях Олександра Олеся символічного значення: *Сині волошки в житах України!* (Олесь, т. I, с. 691); *Мак наш рожевий в садах України* (Олесь, т. I, с. 691); *Наче барвінки в галях України!* (Олесь, т. I, с. 691); *Поглянеш в поле на жита* (Олесь, т. I, с. 458). Назви рослин у поета супроводжуються епітетами-кольороназвами, що виражають райдужну палітру — сині, рожеві, червоні (*сині волошки, рожевий мак*).

Концепт «Україна» переосмислюється поетом через поняття, що пов'язані з українським простором. Небо уявляється Олесеві прапором України: *Цвітуть в житах волошки сині / І небо — прапор України!* (Олесь, т. I, с. 458). Однією з визначальних рис України є її пісенність, що виражається відповідним епітетом-прикладкою: *Моя Україно прекрасна, пісень і волі сторона* (Олесь, т. I, с. 74), — так потрактує поет образ рідної землі. Україна асоціюється переважно зі степом, з неосяжним простором, що відбито в таких рядках О. Олеся: *Хай на крилах полине вона / На широкі степи України / І повернеться, вільна й ясна, / І волошки до ніг твоїх кине* (Олесь, т. I, с. 431).

Попри пригноблений стан України, О. Олесь формує пафосний, духовний образ України. За допомогою слів піднесено-поетичної семантики поет створює образ «духу України», використовуючи прикметники — характеристики урочистого стилю: *О дух України! Орел! / Дух вільний, сміливий, високий...* (Олесь, т. I, с. 74). Базова ознака України символізує свободолюбство й узагальнює самоствердження, виражається також образом «духовної України», який несе в собі естетичну та світоглядну сутність Олесевих творів.

Для того щоб посилити емотивно-оцінний компонент художнього образу України поет вдається до прозопопеї: *І Україні скрутять руки, / В залізо знову закують. / Їй в саму душу наплюють / І поведуть на глум, на муки* (Олесь, т. I, с. 264). Наголошуючи на концептуальності образу України, поет підкреслює наявність у неї «серця», яке хтось «на землі її розбив»: *Хто корали, хто рубіни / В чистім полі розгубив... / Хто це серце України / На землі її розбив?* (Олесь, т. I, с. 249). Словосполучення *серце України* постає цілком самодостатнім і частотним образом, який проходить крізь низку Олесевих віршів. Порівнюючи Україну з іншими країнами, поет пише: *Заблиць і в нас будинки, / Загудуть машини, / І своїм життям заб'ється / Серце України* (Олесь, т. I, с. 652). У вірші «Умер Кобзар, порвались струни...» (1912), присвяченому пам'яті М. В. Лисенка, також уводиться образ «серце України», що виступає вже ознакою і композитора. У цьому контексті зазначене словосполучення ретранслює інтонацію глибокого жалю, туги, проникливого болю: *Як в щемках, серце України, / В сумній жалобі сирота* (Олесь, т. I, с. 674).

Тож характерною ознакою концептуального образу України в поезії Олександра Олеся є її персоніфікація, наділення рисами людини. Виразними як у смисловому, так і в художньо-образному плані є традиційно-образна прикладка-епітет «мати», що поєднується зі словом *Україна* та здебільшого уводиться у звертання: *О Україно-мати! Зжалься, заспокой, / Розвій мою страшну розпуку!* (Олесь, т. I, с. 632). Із допомогою звертання «Україно-мати» поет лаконічно, яскраво й проникливо передає силу почуттів ліричного героя. Персоніфікація посилюється епітетом *рідна*, а також зв'язком із іменником «раба-страдниця»: *А що, як інший час настане, / Коли застогнуть буруни / І рідна Мати із труни / Рабою-страдницею встане?* (Олесь, т. I, с. 264). Цей контекст сповнений суму і болю за долю України. Називаючи Україну матір'ю, поет ставить себе в позицію сина, що

вболіває за неї, створюючи художньо-сміслові паралелі «Україна-мати» — «поет-син»: *Прокльони кинув я тобі / І сам умру, як син, що матір / Не може бачити в ганьбі* (Олесь, т. I, с. 632). Концепт «Україна» Олесь актуалізує і в історичному контексті. Звертаючись до реалій давньокиївської доби, Україну поет називає матір'ю, а воїнів Святослава — її синами: *Рідна мати Україно, / Що сини твої везуть?* (Олесь, т. I, с. 352).

Поет репрезентує «прекрасну Україну» персоніфікованою особою, живою істотою, яка лежить, стікає кров'ю, приречена на страждання. Олесеві нестерпно боляче і гірко за історичну долю Україну, за її майбутнє: *Вона в труні лежить, прекрасна Україна. / Лежить, немов жива, ще тепла на столі, / З стражданням на устах і кров'ю на чолі* («прекрасну Україну» 136). У художній картині світу О. Олесь Україна постає Вітчизною, розп'ятою на хресті: *Мерці одностайно зітхнули, / Скривили поблідлі уста. / Хтось крикнув: «Ні віримо більше: / Хто зніме Вітчизну з хреста?!»* (Олесь, т. I, с. 480). Слова «мрець» як символ громадянської пасивності, а «хрест» як символ страждання і навіть епітет «поблідлі» підкреслюють трагізм української долі.

На противагу художньо-семантичному наповненню «Україна — страдниця» в Олесевій картині світу важливим є індивідуально-авторське осмислення «Україна повстала», що відбиває бурхливий період українського національного відродження, коли повстали перші українські військові частини. Концептуальний образ України в одному з віршів О. Олесь, наведеному П. В. Одарченком, доповнюється новими метасмісловими характеристиками, що пов'язані з сучасністю й історичними ремінісценціями: *Українське військо мов з могили встало / Загриміло в бубни, в сурмоньки заграло, / Розгорнуло прапор жовто-блакитний / Прапор України! Рідний, заповітний!* [Одарченко 1999, с. 97]. Слова «військо», «бубни», «сурми» асоціативно корелюють з історичною звичаєм, створюють урочисто-піднесений тон, виражають поетизацію переможних подій, а жовто-блакитний прапор у сполученні з епітетом «заповітний» актуалізують художньо-семантичну сферу «українське військо — прапор України — Україна повстала».

Лінгвальна сфера найповнішою мірою презентує основні світоглядні доміанти поета, який із незалежною Україною асоціює сподівання на здійснення своїх мрій. Надії на духовне та національне відродження України, яку О. Олесь сприймає не лише як

географічний простір, а й як державу, репрезентовані у мовній картині світу поета. Для вираження концепту «Україна» митець уводить у поетичний текст слово «держава», яке сповнене глибинного змісту, сподівань і прагнень України. Держава — це і високий ідеал, і гордість поета, що виражається сполученням цього слова зі словами «щастя», «Слава!» і разом із тим тривога, біль, що знаходить вияв у словах «загублена Держава», у заклику до боротьби за державу, висловленому в ампліфікаційному нагнітанні слів «дим», «вогонь», «бій», у яких відбувається смислове зближення: *З-під мертвих скель забило джерело / Потоком буйним ллється: «Слава!..» / О Боже! Щастя в нас було! / О Боже, в нас була Держава!.. / Спокутуймо ж ганьбу свою, / З'єднаймо всі в єдину лаву, / Знайдім в диму, в огні, в бою / Свою загублену Державу* (Олесь, т. I, с. 499).

Образ-концепт «Україна» в Олесевій ліриці взаємодіє з концептом «доля». Нерідко ці концептуальні сфери поєднуються в синтезованому поєднанні «доля України», що відбиває пріоритети лінгвоментальної сфери митця. Уболівання за долю «зруйнованого краю» прозоро відчувається в рядках вірша «О краю незабутній»: *Заплачу я гірко, як часом згадаю / Останні руїни / І долю Вкраїни!* (Олесь, т. I, с. 566). Образ України корелює з концептуальним образом «воля», що поєднуються в межах словосполучення «Вільна Україна», яке є необхідним для усвідомлення художньо-вербальної картини світу О. Олесь. Слову з негативним конотативним значенням «руїна» символічно протиставляються такі вербальні формули, як «вільна Україна» та «воля України»: *Від дощу, від грому оживе руїна, / Зацвіте квітками вільна Україна; / А тепер, коли упали / Ваших тюрем стіни, / З мурів вирвалась на волю / Воля України* (Олесь, т. I, с. 761). Такі словосполучення частотні в поезії часів суспільних потрясінь, від яких чекали звільнення України. Образ України постає у сполученні з такими ознаками страждань, як «свята кров», «труна рівності і волі». Семантично насиченими є сполучення таких нібито зовсім несподіваних, протилежних за значенням слів, як, з одного боку, «труна», а з другого — «рівність і воля»: *Не присягайсь, не падай на коліна, / Бо що для тебе Україна?.. / Для тебе пуста Україна, / А не святий великий храм, / З святою кров'ю на престолі, / З труною рівності і волі* (Олесь, т. I, с. 655).

Контекстуальне протиставлення образів «рідна земля — чужина» властиве поетичним контекстам, написаним Олесем у чужині,

у добу його вимушеної еміграції до Європи. У семантичній площині Олесеви символів на позначення рідної землі актуалізується антитетична парадигма «там, на Україні» і «тут, на чужині». У мовній картині світу еміграційного періоду, поет згадує Україну, але себе бачить на іншій, не рідній території: *Очі — дві волошки в житі / На Україні там, у нас. / Коси — жмут ясний пшениці / На дорозі там, у нас. / На дорозі під колеса / Взяв і кинув квітку хтось, / Як у нас, на Україні, / Взяв і кинув квітку хтось* (Олесь, т. I, с. 455). У віршах, написаних на еміграції, концепт «Україна» постає відокремленим від поета географічним простором. Використовуючи прислівник «там», Олесь підсвідомо протиставляє «тут», що утворює характерну для емігрантського періоду лінгвоментальну антитетичність, акцентовану лінгвальними засобами репрезентації та зумовлену семантичними зв'язками. Поет змальовує, як <...> з цієї крові, що лилася, *Вже походили квітки / Там, на любій Україні* (Олесь, т. I, с. 497). У вірші «Говориш їм — знущаються, сміються...» передається туга вигнання за рідною землею в контексті актуалізації мовного образу «України милої»: *Повій, вітре, на Україну. / На безславную руїну, / Що сконала в лютих муках / І знайшла труну в онуках. / Між горами єсть долина. / В тій долині єсть хатина — / Пустка гола і похила — / То моя Україна мила* (Олесь, т. I, с. 517).

Поет нерідко створює образ України за допомогою займенника «вона», що урізноманітнює вербальне вираження концепту: *В'ються над нею сови і круки, / Розривають білі груди на шматки. / А Вона безсила, кинута синами, / Обливає рани теплими слізьми* (Олесь, т. I, с. 281). Займенник «Вона», поданий як власна назва з великої літери, належить до приядерної зони концепту Україна, що сприяє розширенню концептуального поля. О. Олесь персоніфікує концепт «Україна», переводячи його з розряду геопростору в категорію живих, активних суб'єктів дії, «олюднює», наділяючи голосом, життям: *Але Вона?.. Вона живе! / Її вже дужче голос чути! / І хто скує життя нове, / Вітрами й бурями розкуте?!* (Олесь, т. I, с. 281).

Олесем опоетизовані географічні назви й події не лише з життя тогочасної України, а й з історії Київської Русі. Поема «Княжа Україна» становить собою віршовану історію давньої України-Русі, актуалізує глибокий підтекст твору: у ньому ключовим є не стільки концептуалізація Київської Русі, скільки України. Звернення до мовного образу історичної України-Русі зумовлене й тугою за рідним краєм,

адже поет страждав не тільки через розлуку з нею, а й жив її болем нездійсненої самостійності. У «Княжій Україні» О. Олесь змалював події від заснування Києва аж до падіння Галицько-Волинської держави. Виразна поетична формула «За соборну, дужу Україну» виявляє національно-світоглядні погляди митця.

Топонімічна й етнімічна особливість мови «Княжої України» полягає в тому, що О. Олесь народи і країни доби Київської Русі іменував сучасними йому назвами: Стародавній Рим — Італією, Галлію — Францією, фракійців — болгарами. Замість етнокультурних маркерів «Київська Русь», «давньоруський», вживаються «Україна», «український». Хоча Р. П. Радишевський таку невідповідність називає «історичними анахронізмами» [Радишевський 1990, с. 892], проте це свідчить про послідовність лінгвопоетичного мислення О. Олеса і про те, що він прагнув реалізації своїх художніх ідей у змалюванні історичної України. Особливість мовної картини поеми «Княжа Україна» зумовлена тим, то для назви Давньоруської держави поет використовує топонім «Київська держава», висловлюючи провідну тезу про єдність України як держави, вибудовуючи синонімічні ряди: *дужа — міцна, злука — спільність — гурт (буде дужа і міцна; в злуці, в спільності, в гурті* (Олесь, т. I, с. 332)).

У поемі продуктивними є такі топонімічні символи, як «Київ», «Україна/Вкраїна», «Дніпро». Вони допомагають наповнювати сюжетну лінію національно зорієнтованим змістом в осмисленні історії України-Русі. Поряд із топонімом *Київ* поет у «Княжій Україні» використовує й інші топонімічні назви, пов'язані з історією України, — Коростень, Переяслав, Галич, Малий Галич, Чернігів, Путивль, Холм, Львів, територіальні назви Поділ, Карпати, Волинь, гідроніми Трубеж, Дністер, Полтава, які конкретизують історичні події, що відбувалися в добу Київської держави. Географічний простір змальовується О. Олесем в контексті різних поетичних колізій: в одному контексті поляки й угри разом зі Святополком *хочуть знову розірвати на шматки Галичину* (Олесь, т. I, с. 386), у другому — *Галичиною правив тільки Володар* (Олесь, т. I, с. 387). Географічний простір Галичини зафіксований у самій назві однієї з пісень — «Галицькі князі». Топоніми в поемі виражають світоглядні пріоритети митця. Географічні назви «Холмщина» і «Галичина» подаються в сучасних українських кордонах: *Де тепер розташувалась Холмщина, Галичина, / Там віддавна проживали / Українські племена* (Олесь, т. I, с. 353).

Актуалізація української топоніміки в «Княжій Україні» відбувається в назвах пісень — «Україна в старовину», «Початки Києва». Топоніми інколи виконують функції сакральних назв, символічних універсалій. О. Олесь використовує відомі історичні, географічні назви, які починають самостійно жити в творі й усвідомлено сприйматися в складній концептуальній системі, вступаючи у зв'язок з усім контекстом.

Для змалювання України О. Олесь часто використовує гідронім Дніпро, який є знаковим у ліричних віршах та піснях, підкреслюючи його національну знаковість у лінгвоментальній свідомості українців, осмислюючи його як символ волі та свободолюбства, як уособлення національного відродження: *Дніпро! Хто бачив раз тебе, / Не зможе вже забути. / Ти, наче вільний, як орел, / В кайдани незакутий* (Олесь, т. I, с. 550). Образ Дніпра вербалізується О. Олесем в площині «Дніпро — син», який кохає свою матір-Україну: *Дніпро, Дніпро, ти покохав / Як матір, Україну* (Олесь, т. I, с. 550).

Концептуалізація Дніпра, властива народним уявленням, спостерігається і в драмі-казці «Над Дніпром», де цей топонім-символ виступає дійовою особою, персонажем, що в алегоричному підтексті висловлює віру в могутність і потенційні сили народу: *Дніпро. До бою, до бою / За красну весну. Смерть ворогу — кату!.. / Нас давлять кайдани, / Січуть береги / І сковують крила / Холодні сніги* (Олесь, т. II, с. 36–37). У цьому творі Дніпро також виступає в ролі-образі «старого діда». В Андрієвому сні розлючений Дніпро з'являється також у вигляді старого козака. Автор постійно актуалізує цю назву-знак-образ. Аналізуючи зміни, що відбуваються з «дідом Дніпром», і намагаючись вплинути на нього, водяна стихія у риторичних запитаннях з'ясовує причину його стурбованості (*Хто тебе розсердив, сивий, стогін хвиль чи береги* (Олесь, т. II, с. 32)), а потім наказовою формою звертань починає навіювати сон-дрімоту (*Заспокойся, ти щасливий* (Олесь, т. II, с. 37)). Отже, *Дніпро* асоціюється із народнопоетичними образами діда, козака. Цей образ є одним із ключових у топонімічній картині світу О. Олеся.

У поемі «На зелених горах» О. Олесь репрезентує свою легенду про карпатський куточок землі. Карпати поет називав «країною див», «далекою мрією», «зеленою казкою серед гір». Олена Журлива згадує: «Дуже любив Олесь Карпати, захоплювався полонинами, смереками, поетичним населенням Гуцульщини. Приїздив звідти

у піднесеному настрої, без кінця переповідав свої враження і навчав нас гуцульських пісень» [Поет 1999, с. 40]. У цій поемі уживання назв населених пунктів — Безводня, Ільця, Синиця, Магорка, Пушкар, що знаходилися біля Криворівні, — вербально відтворює колорит місць, які змальовує поет. Загалом в Олесевій художній картині світу функціонують найрізноманітніші українські топоніми — рідне Білопільля (Крига), Харків, Суми, Верховуслля, Хуст (який був центром Карпатської України), Полтава, Дрогобич, Чернігів, Ужгород, Станіслав, Вінниця, Лубни, Кобеляки, Гуцульщина зелена, Карпати, Дніпро, Сула, Псьол, Черемош, Дін, Чорне море (яке митець характеризує як «море українське»). Причому до топонімічних образів-знаків поет звертався як у ранній, так і в пізній періоди своєї творчості, що дозволяло йому детально й виразно «прописувати» поетичні події і реалії. Деякі топоніми зафіксовано в назвах поезій — «У Львові» (1929), «Під Крутами» (1925).

Тож у художній картині світу Олександра Олеся Україна постає як географічний та ландшафтний простір, як батьківщина близька та батьківщина далека (зокрема в період еміграції), як поруйнований край, біль поета, як духовний світ, як країна боротьби, волі й державності. Україна постає концептуальним образом, у якому актуалізовані такі семантичні рівні: «Україна — географічний простір», «Україна — ландшафтний простір», «Україна — рідна земля, батьківщина», «Україна — далека земля» (період еміграції), «Україна — поруйнований край», «Україна — духовний світ», «Україна — воля, державність». Концепт «Україна» проходить провідним об'єктом поетового осмислення в різних жанрах творчості. В одній із публіцистичних статей О. Олесь тривожно роздумував над долею країни, використовуючи слова з семантикою невпевненості, а то й невизначеності: «Приглядаючись до міжнародного і внутрішнього становища України, можна сказати одне: Україна не стоїть на твердих ногах, а крутиться в повітрі і кидатися то в один, то в другий бік, в кожну хвилину готова то піднятися на височінь, то впасти на землю й розбитись» [Інститут, Ф. XV, од. зб., с. 1001]. Упродовж усього життя й творчості думки і прагнення Олександра Олеся були спрямовані на філософське та історичне осмислення долі України та її народу, прагнення перспектив її відродження.

Література

1. Інститут рукописів НУНБ імені В. І. Вернадського НАН України. Ф. XV, од. зб. 1001.
2. Голобородько К. Ю. Ідіостиль Олександра Олеся: лінгвокогнітивна інтерпретація : [монографія]. Харків: ХНПУ, ХІФТ, 2010. 528 с.
3. Інститут рукописів НУНБ імені В. І. Вернадського НАН України. Ф. XV, од. зб. 1001.
4. Одарченко П. Співець українського відродження (Олександр Олесь). *Одарченко П. Видатні українські діячі: Статті, нариси*. Київ, 1999. С. 83–100.
5. Поет з душею вогняною. Олександр Олесь у спогадах, листах і матеріалах / Упорядкування, передмова та примітки І. М. Лисенка. Київ : Дніпро, 1999.
6. Таран О. С. Семантика символів природи в поезіях Олександра Олеся: лінгвопоетичний та етнокультурний аспекти : Автореф. дис. ... канд. філол. наук. 10.02.01 — українська мова. Харків : ХНПУ імені Г. С. Сковороди, 2002.
7. Тхорук Р. Л. Рання лірика Олеся та проблема модерністичних пошуків в українській літературі. *Актуальні проблеми вивчення теоретико-літературних і мовознавчих дисциплін у вищих навчальних закладах. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції*. 9–10 листопада 1996. Рівне, 1995. С. 108–110.

Використані джерела

1. Олесь О. Твори : В 2-х т. / Упор. автор передм. та прим. Р. П. Радішевський. Київ : Дніпро, 1990. Т. 1. Т. 2.



УКРАЇНСЬКА МОВА: ШЛЯХИ ФОРМУВАННЯ В НАЦІОНАЛЬНОМУ УНІВЕРСУМІ

Світлана Єрмоленко

Історичні шляхи, які судилося пройти українській мові, потребують наукового пояснення того, у яких зв'язках перебувають такі явища, як життя народу в різних державах і формування мовно-національної свідомості українців. Мова — це історія і сучасність, це кожна людина і народ, це інструмент, який допомагає людині в її практичній щоденній діяльності, тобто виступає знаряддям спілкування, і водночас це й засіб проникнення в глибини історичної пам'яті народу, це збереження духовних надбань нації для майбутнього.

Філософи і поети, фізики і лірики замислюються над природою мови — людської мови взагалі, мови нашого психічного «Я» і мови, що вирізняє етнос, народність, націю з-поміж інших. Поряд з іншими символами — прапором, гербом, гімном — українська мова є символом незалежної України, у Конституції якої проголошено державний статус національної мови. Це факти офіційні, об'єктивні. Будь-яке довідкове видання, зокрема й іншими мовами, вміщує інформацію про нашу державу, і одна з першорядних — відомості про мову, якою спілкуються громадяни.

Погляд на Україну збоку передбачає наявність інформації про територію, природні умови, чисельність населення, характеристику господарства, культури, освіти, науки. У центральній частині Європи Україна займає 603,7 тисячі квадратних кілометрів. За територією й чисельністю населення Україна приблизно така, як Франція. Українці живуть також у Білорусі, Росії, Молдові, Казахстані, Польщі, Чехії, Словаччині, Угорщині, Румунії, Сербії, Хорватії, Канаді, США, Великобританії, країнах Латинської Америки, в Австралії та інших країнах. Українська мова посідає п'ятнадцяте-сімнадцяте місце у світі щодо кількості мовців: нею розмовляє близько 45 млн. людей.

Сучасні довідники (англійською мовою) про Україну, видані зокрема в США, містять щодо нашої мови таку лаконічну інформацію:

в Україні функціонують українська і російська мови, державна мова — українська.

Стереотипи щодо сприймання різних мов досить поширені в масовій свідомості. У наукових дослідженнях істориків, філологів ще минулого століття було переконливо висвітлено й доведено специфіку, характерні ознаки української мови на відміну від решти слов'янських мов, зокрема польської й російської мов. На початку XIX ст. професор Краківського університету Бандтке в журналі «Вестник Европы» (1815 рік) доводив самостійність української мови: «А что язык малороссийский (которого столицей есть Киев), как не уступающий в старшинстве великороссийскому, не может быть наречием сего последнего, в том удостовериться можно, обративши внимание на происшествие времен; и хотя немцы уверяют, якобы малороссийское наречие есть не что иное, как русский язык, испорченный примесью к нему польского <...>, несмотря на то, малороссийское наречие старше многих других; ибо Киев процветал уже в то время, когда Москва не существовала, а славянские поляне еще прежде Рюрика говорили не иначе как своим славянским языком».

Проте й сьогодні не припиняються пропагандистські виступи про те, що українська мова — це зіпсована російська з домішками слів інших слов'янських мов. Спираючись на фактографічний матеріал наукових розвідок О. Шахматова і А. Кримського, на дані з історії українських говорів, академік Г. Півторак, переконливо доводить, як задля панівної імперської ідеології нехтували науковими джерелами, що розкривають історію походження українського народу та його мови [Півторак 2001].

Живучість суспільного стереотипу про «несправжність» (штучність) української мови простежується впродовж тривалого історичного періоду. Досліджуючи формування протоукраїнської етномовної території на землях сучасної України, Г. Півторак співвідносить ці процеси з такими історико-археологічними явищами, як трипільська, скіфська, зарубинецька і черняхівська культури, розглядає, хто такі були готи, гуни, склавини, анти і яке вони мали відношення до східних слов'ян у третій чверті I тис. н. е. Учений дотримується теорії, що спільної давньоруської мови як живої мови східних слов'ян не існувало, що українська мова, як і інші слов'янські, витворилася із праслов'янської мови. Вона зазнавала впродовж історії впливу

різних мов, але її слов'янська, ширше — індоєвропейська основа не-заперечна [Півторак 2001].

Про українську гіпотезу писав і професор Ю. Карпенко, пропонує періодизацію історії української мови (з відзначенням таких основних фонологічних явищ):

1. Кінець II тис. до н. е. — II ст. до н. е. (праслов'янська мова): закон зростаючої звучності, поява носових, складотворних *p*, *l*, перехідні палаталізації задньоязикових.
2. II ст. до н. е. — IV ст. до н. е. (спільна мова південних і східних слов'ян): перехід *kw*, *gw* у *sw*, *zw*; спрощення *tl*, *dl*; перехід *tj*, *dj* у (*t's'*), (*d'z'*).
3. IV–X ст. (спільносхіднослов'янська мова: IV–VII ст. антська мова; VIII–X ст. давньоруська мова): повноголосся, перехід початкового *je* в *o*, деназалізація носових голосних.
4. XI–XIV ст. (давньоукраїнська мова): занепад редукованих та його наслідки: перехід *e* в *o* після шиплячих; злиття фонем *u* та *y* (як наслідок зміни вокалічного типу фонологічної системи).
5. XV–XVIII ст. (староукраїнська мова): завершення переходу в більшості говірок *o* та *e* в *i* у нових закритих складах; завершення формування системи опозицій глухих і дзвінких та твердих і м'яких приголосних фонем як головних прикмет фонологічної системи.
6. XIX–XX ст. (нова українська мова): зміни орфоепічного рівня; взаємодія орфоепії та орфографії [Карпенко 1993: с. 191].

Питання періодизації історії української мови зачіпає глибокі коріння етногенезу українців, слов'ян, індоєвропейців. Через політичні, ідеологічні причини ці питання виявилися найменш опрацьованими в українському мовознавстві. До того ж, займатися ними мали б фахівці, обізнані з різними відомими у світі науковими теоріями. Тим часом праці дослідників цієї тематики І. Огієнка, С. Смаль-Стоцького, Ю. Шевельова були заборонені в Україні. Зокрема Ю. Шевельов пропонує свій погляд на походження української мови, заперечуючи існування «общерусского языка»; він окреслює часові межі — початку формування української мови (VI–VII ст.) і закінчення цього процесу десь близько XVI ст. [10].

Ще донедавна в науковій літературі, а звідси — і в масовій свідомості, утверджувався ще один стереотип: назва *Україна* походить від російського *окраина*. Таке трактування прищеплювало комплекс меншовартісності: центр — десь, а Україна — це *окраина*. У сучасних публіцистичних виданнях таку етимологію ще й досі використовують як аргумент територіальної і державної неподільності «єдиного слов'янського народу». Тим часом історичні пам'ятки й етимологічні розвідки дослідників свідчать про інше.

Одна з останніх розвідок, присвячених походженню назви *Україна* — дослідження академіка НАН України В. Г. Скляренка [Скляренко 2006]. Автор статті зауважує, що більшість дослідників виводить згадану назву від слова *край* у значенні «кінець». Етимологічний словник констатує, що назва *Україна* походить від прийменникової конструкції у *края*. Первинне значення цієї конструкції *погранична (порубіжна) територія, погранична (межова) земля*. Такої думки дотримувались О. Потебня, М. Фасмер, М. Грушевський, Б. Барвінський, Я. Рудницький, О. Стрижак.

До нібито прозорої етимології у *края* схиляється О. Ткаченко, який цитує слова Шевченка: «Розбрелись конфедерати по Польщі, Волині, по Литві, по Молдаванах і по Україні», — де Україна є тільки часткою сучасної української території. Це степова частина сучасної України, розташована у *края*, «біля *краю*», на межі з землями тоді ще належними до Туреччини з її васалом, Кримським ханством» [Записки з ономастики 2005, с. 11–13].

Ще давніше, наприкінці XVIII ст., польський історик С. Грондський писав, що земля, де жили козаки, була *на краю* Польщі, а тому й називалася *Україною*. До цих думок приєднався і О. Трубачов, наводячи додатковий аргумент: етимологічно етнічна назва східних слов'ян *анти* пов'язана з давньоіндійським *anta* — *кінець, край*. Оскільки *анти* справді займали південно-східний край території слов'янства, то цей край згодом було названо *Україною*. Наведені етимології й сформували поширену думку про зв'язок назви *Україна* з російським словом *окраина*.

Проте існує й інший погляд на походження назви *Україна*: В. Січинський, В. Русанівський виводять цю назву від слова *край*, що первинно означало *рідний край, країна, земля*. С. Шелухін вважає, що назва *Україна* утворена від дієслова *украяти*, тобто *відрізати*. Академік В. Скляренко запропонував своє бачен-

ня названої етимології. Загалом підтримуючи погляд на етимологічний зв'язок назви *Україна* зі словами *край* у значенні «країна», «земля», дослідник розглядає первинне значення цього слова у праслов'янській мові й реконструює іменник *украї*, що означає «відділена частина території племені, окрема земля». До іменника *украї* приєднався суфікс *-іна*, який маємо в словах *долина*, *низина* тощо.

Одна з найдавніших фіксацій назви *Україна* — в Іпатіївському літописі від 1187 р. Аналізуючи вживання цього слова в згаданому літописі, а також в інших (давніших і пізніших) писемних пам'ятках, В. Складенко наголошує, що в усіх текстах слово *україна* означало «окреме князівство (окрема волость)». У пам'ятках засвідчено також назву *вкраїниця* поряд із *вкраїна*. Якщо назва *вкраїна* означала «територія окремого князівства», то *вкраїниця* — це «захоплена ворогом частина території князівства». У Новгородському літописі від 1481 р. згадується *україна за Окою*. Дослідник зауважує, що і в цьому, і в інших літописах вживання слова *україна* в значенні «володіння, вотчина» на територіях сучасних України, Росії та Білорусі нічим суттєвим не відрізнялося. Коли пишуть про українських людей, українських козаків, українські міста, то йдеться не про *окраїнних людей*, *окраїнні міста*, а про людей, міста конкретної *україни* (землі, князівства, волості, вотчини).

В. Складенко підтримує висновок С. Шелухіна: слово *україна* мало значення «окрема територія». При цьому дослідник здійснює аналіз 28 випадків уживання слова *україна* в тексті Пересопницького Євангелія (в грецькому оригіналі і в перекладі І. Огієнка). У жодному із зафіксованих випадків слово *україна* не вживається в значенні «окраїна, пограниччя», а називає поняття «окрема земля» [Складенко 2006].

У другій половині XIV ст. більшість князівств Київської Русі, населених українським етносом, підпала під владу Литви й Польщі, вони дістали назви *литовська україна*, *подільська україна*, *брацлавська*, *київська україна*. Йдеться, звичайно, про воєводства, волості. У XVI ст. відомі козацькі *україни*, як про це співається в народній пісні: «Ой по горах, по долинах, По козацьких українах Сив голу-бенько літає, Собі пароньки шукає».

Під час національно-визвольної війни українського народу проти шляхетської Польщі (1648–1654) *Україною* називалися наддні-

прянські, а згодом східноукраїнські землі. Західноукраїнські землі зберігали назву *Русь*.

Починаючи з XVI ст., з часів Богдана Хмельницького, назва *Україна* в значенні «козацька вільна земля» поступово набувала конкретного *географічного* значення. Численні карти та атласи XVII–XVIII ст. фіксують географічну назву *Україна*, або *Земля козаків*.

Дослідники С. Шелухін, Я. Рудницький, В. Щепотьєв широко використовували фольклорні матеріали. На підставі записів народних пісень уведено слово *україна* в значенні «країна, край» у Словник української мови за ред. Б. Грінченка. Отже, первинне значення «окрема земля (своя або чужа)» побутує в народних піснях і зрідка вживається на початку XVIII ст., зокрема в козацькому літописі Величка (1720).

У народних піснях та думах словом *україна* позначають Наддніпрянські землі з козацтвом і Запорізькою Січчю, а також окрему землю, (чужий) край, (далеку) *україну*, причому часто ці вислови вживаються в множині, пор.: *Побратався сокіл з сизокрилим орлом. — Ой брате, мій брате, сизокрилий орле! Даю тобі, брате, всі області мої, всі мої пожитки й маленькії дітки, а сам я долину в чужу **україну**, в чужу **вкраїноньку**, в чужу **сторононьку**; Прибудь, прибудь, мій миленький, з **україн** далеких!*

Для Богдана Хмельницького живим було значення слова *україна* як «відрізана, відокремлена земля». У 1649 р., як подає М. Грушевський в «Історії України-Руси», Б. Хмельницький висловив сумнів, що козаки задовольняться «удільним, одрізаним своїм панством», тобто назва *Україна* сприймалася в XVII ст. буквально як «відрізана, відокремлена земля». Напевно, Б. Хмельницький хотів бачити відрізані, відокремлені землі — *україни* — у єдиній державі.

Викладаючи історію розвитку значення географічної назви *Україна* із загальноновживаного в праслов'янській, староукраїнській мові слова *украї*, пов'язаного з іменником *край* і з дієсловом *украяти* (відрізати), В. Скляренко залучив тексти писемних пам'яток та фольклорних текстів і переконливо довів, що слово *Україна* означало «край, країна, окрема земля, відрізана територія» і ніякого зв'язку з *україною* не мало [Скляренко 2006].

Поширення іншої думки — про зв'язок назви *Україна* з поняттям *окраїна* — характерне для більшості російських дослідників, які використовували мовно-історичні факти для підтвердження панівної

ідеології, за якою Україна — це *окраина* Російської імперії. Настав час зруйнувати згаданий стереотип, спираючись на переконливі етимології й утверджуючи українознавчий підхід до концептуальних наукових понять.

Які ж факти з історії української мови мають визначальне, конструктивне значення для українознавства? Хоча в багатьох країнах існують наукові центри, де вивчають українську мову, де зібрано відомості про її історію, однак у масовій суспільній свідомості знання про феномен української мови незначні і часто спотворені. Чи не найбільше плутанини вносять різні назви, що застосовуються до того самого об'єкта пізнання. Упродовж усієї історії українська мова мала різні назви: *руський (рускій, руський) язык, малоруський (малоросійський) язык, козацький язык, южнорусское нарѣчіє*. Вони стосуються тієї самої української мови, якою розмовляли в Київській Русі, писали ділові документи у Великому князівстві Литовському, яка побутувала в офіційному спілкуванні середньовічних українських міст. У сучасній науковій літературі за нею утвердилася назва «староукраїнська літературна мова».

Звичайно, і в XI ст., і в XVI–XVII ст. вона мала свої часові й структурно-знакові відмінності, які, однак, не заважають українцям сприймати ці різновиди мови як ознаку самототожності народу, універсальний феномен національної єдності, тяглості його в історії.

Офіційна наука Російської імперії XVIII–XIX ст. послуговувалася терміном «южнорусское наречие», який відбивав погляд на українську — окрему слов'янську мову — із метрополії — Московської держави. Російсько-імперська ідеологія формувала мовно-культурні стереотипи, наприклад, стереотип про творців слов'янської писемності — Кирила і Мефодія, які нібито винайшли слов'янську азбуку й навчили слов'ян читати і писати.

Насправді до прибуття просвітників у Руську державу русичі вже мали своє письмо, про що розповідають археологічні пам'ятки, а також твори стародавніх іноземних істориків. Кирило і Мефодій були послані візантійським імператором як тлумачі богослужбових книг, перекладачі Євангелія з грецької на слов'янську мову. Вони запроваджували церковну службу слов'янською (староболгарською) мовою. Просвітники принесли з Болгарії в Київську Русь не «письмена», а переклади Євангелія, релігійних православних текстів.

Як співвідносилася староболгарська (писемна, книжна) мова з народною в часи Київської Русі? Так само, як книжна латинська мова в Середньовічній Європі із живими розмовними етнічними мовами. Крім мови освічених людей (такими були представники князівської верхівки в часи Київської Русі, ченці-книжники, пізніше — козацька старшина, дворянство. Ці люди були двомовні (українсько-польська, українсько-російська двомовність), проте не вони визначали обличчя етносу, нації, бо ж, крім писемної, книжної мови, мови освічених людей, функціонувала народна мова. Нею не писали законів, повчань, але нею співали колискові пісні, розповідали казки, легенди, у ній карбувалася у формі приказок, прислів'їв народна мудрість, нуртувала думка.

Історики літературних слов'янських мов сперечаються про те, чи існувала спільна для всіх східних слов'ян давньоруська писемна мова. Зауважимо, що через православ'я витворювався стереотип слов'янської єдності, характерний для ідеології слов'янофільства.

Сьогодні термін *давньоруська мова* через наповнення його ідеологічним змістом і припасуванням до схеми «спільної колиски» походження трьох східнослов'янських народів та їхніх мов набув полемічного характеру. Замість нього дослідники (В. Русанівський, Г. Півторак) використовують термін *давньокиївська писемна* (літературна) мова, що відбиває місце походження цієї літературної мови (Київ, Київська Русь, Київська держава), ознаки якої (саме київської редакції!) спостерігаються і в Новгородських літературних пам'ятках, створюваних далеко від центру — Києва.

Чи важливий для українознавства цей давній період історії української літературної мови? Не тільки важливий, а й необхідний, бо, по-перше, висвітлення його має утвердити в масовій свідомості (не лише серед науковців, дослідників) чітке розрізнення писемно-літературної, книжної мови, яка обслуговувала культуру, освіту, діловодство Київської Русі, і мови народної, усно-розмовної, яка мимоволі впливала на мову книжників, літописців; по-друге, глибоке вивчення і трактування мовно-літературних пам'яток згаданого періоду як давньокиївських залучає їх до неперервної історії української літературної мови.

Академік В. Русанівський висловлює слушну думку про те, що структурно відмінна від української старослов'янська мова була

функціонально українською, тобто освічені люди користувалися нею як особливим функціональним стилем [Русанівський 2001].

Панування Золотої орди на землях Київської Русі спричинило переміщення культурного життя в Галицько-Волинське князівство. Там створено Галицько-Волинський літопис (XIII ст.), що відбивав особливості мови Київських літописів XII ст. і щодо графічного передавання окремих літер, і щодо словесної образності. Галицько-Волинський літопис є тією літературною пам'яткою, яка підтверджує неперервність писемної культури українського народу.

Якого періоду української літературної мови ми б не торкнулися, на всіх писемних пам'ятках можна спостерігати, як ознаки української вимови, звучання українських слів перемагають церковно-слов'янську книжну традицію.

Новим для текстів XIV–XVI ст. (а це переважно ділові документи — грамоти, універсали) було активне вживання української побутової лексики і запозичень із західних мов. На мові пам'яток цього періоду позначився той факт, що українські землі входили до складу кількох держав: Київщина, Переяславщина, Чернігівщина, Волинь і північно-східне Поділля належали до Великого князівства Литовського, Галичина й південно-західне Поділля захопила Польща, частина подільських земель і Буковина входили до Молдавського князівства, Закарпаття було під владою угорських королів.

І хоча територіальні відміни помітні на мові писемних пам'яток, проте формувалася й загальноновживана літературна мова. Саме в цей період для відтворення в українській мові звучання слів іншомовного походження Мелетій Смотрицький запропонував звук *г* (1619), входження якого в українську фонетику викликало активний опір носіїв мови.

Коли характеризують староукраїнську літературну мову XVII — першої чверті XVIII ст., передусім відзначають її стильове розмаїття: це і поезія, і драми, й інтермедії, і літописи. На мову XVII ст. вплинула релігійна ситуація в Україні, коли змагалися, за висловом Івана Франка, «латинники з православними». Хоч і було між ними протистояння, у літературній мові вони шукали виразних засобів образності, то плакаючи старослов'янську (словенську) книжну основу, то вводячи усно-розмовні народні вислови.

Проте у свідомості освічених людей існувало протиставлення словенської (як нібито спільної для східних слов'ян) і старої української мови (нею написані козацькі літописи — «Літопис С. Величка», «Літопис Самовидця», «Літопис Г. Граб'янки») не як окремих мов, а як функціональних стилів, призначених для використання в різних життєвих ситуаціях і зумовлених темою висловлювання. До цього періоду належить і творчість Г. Сковороди.

Про мову українського філософа існує значна література. Його мовна особистість привертає увагу дослідників як і з погляду філософії автора, так і з погляду різних мовних джерел його писемної практики. Очевидно, не варто підходити до оцінювання мови Г. Сковороди з баченням сучасних дистанційованих східнослов'янських мов.

З кінця XVII ст. (з приєднанням України до Московської держави) у писемно-літературній практиці українських авторів церковнослов'янська мова заступає староукраїнську. Витворилася специфічна мова, якій дано назву *слов'яноруська*, або *слов'яноукраїнська*. Нею писав філософські трактати Г. Сковорода. Українська розмовна і фольклорна мова знайшла відображення у віршових творах філософа.

Давньоукраїнський книжник мав своє уявлення про українську мову. Хоч він і вважав, що переклав оду Горация «малоросійським діалектом», проте його прозові твори, за оцінкою П. Житецького, «були недоступні для простого народу не тільки змістом, але й мовою. Більш зрозумілими народу були вірші Сковороди, але перш ніж поширитись у народі, вони повинні були зазнати значних змін у мові <...> Сковорода складав часом свої вірші під впливом народних пісень, запозичуючи з них не стільки поетичні образи, скільки загальні ідеї, що більш або менш відповідали його філософському світогляду» [Житецький 1987].

Мовна практика письменників кінця XVII–XVIII ст. переконливо свідчить, у якому тісному зв'язку перебувають питання художньої творчості, національно-мовної свідомості, мовного розвитку та процеси державотворення: вивищення Московської держави після приєднання України зумовило поширення російської мови, основу якої становила церковно-слов'янська. Автори почали орієнтуватися на той писемний стандарт, що культивувався в Москві як центрі Великоросії.

Однак такий шлях обирали не всі. З XVIII ст. відомі тексти, створені не лише слов'яноноруською (слов'яноукраїнською) мовою. Були рукописні збірники, порадики, у яких пробивала собі шлях у літературу народнорозмовна українська мова. Головне, що була пам'ять і усвідомлення того, що українці мають свою історію, свою культуру. І коли Котляревський писав «Енеїду» (з 1798 р. він працював над нею 25 років), то думав не лише веселити читача. Він заклад у перелицьований текст «Енеїди», в образи троянців-козаків націєтворчу і державну ідею: українці мали зберегти серед народів Європи своє «імення, мову, віру, вид». З творчості Івана Котляревського починається доба нової української літературної мови, опертої на народнорозмовні джерела.

Свого часу П. Житецький висвітлив значення творчості І. Котляревського для розвитку української літератури та літературної мови. В оцінці поглядів І. Котляревського на мистецтво в аналізі його зв'язку з місцевою літературною традицією П. Житецький відзначає «прагнення до незалежності в українській літературі»: «Ми бачили, що два різновиди літературної української мови — мова слов'яноукраїнська і книжна українська — повинні були зникнути в загальній течії літературного руху, створеного Петром Великим, бачили також, чому і як верхні верстви українського суспільства поступово забували місцеві літературні традиції. Але в числі цих традицій була одна, найбільш живуча й тривка — та, що спиралася на стихійну силу народної мови і нерозривно пов'язаний з нею народний метод думки і почуття <...> Він (Котляревський) прекрасно володів літературною російською мовою і міг би, як і багато його земляків, подвизатися на ниві російської літератури, але, прислухаючись до свого художнього чуття, з повною вірою у могутність рідної мови, він підкорився її поетичному впливу» [Житецький 1987, с. 176].

Саме універсалізм української мови спричинився до усвідомлення І. Котляревським того, що він має «дивитися на світ божий очима українця». Якщо І. Котляревський услухався в народну мову, збирав її перлини, врешті, показав, що нею можна творити літературу, то Т. Шевченко повернув цю мову народові як літературну, як найвище досягнення національного духу. Сила Шевченкової мови ще й у тому, що вона об'єднувала українців, які жили в різних державах. Вони відчували, що їхня рідна мова, якою забороняли говорити

в школах, здатна, як і мови інших народів, висловити, передати найглибші думки і почуття.

Національне відродження в Європі спричинилося до самоусвідомлення українців у Західній Україні, Прикарпатській Русі. Не випадково на першій сторінці збірки народних пісень «Русалка Дністровая», що їх видали 1837 року Я. Головацький, М. Шашкевич, І. Вагилевич, наведено прекрасні слова про мову й душу підкарпатських українців: «Язык і хороша душа руска була серед Славянщини, як чиста слеза дѣвоча в долони Серафима». До такого емоційного сприймання рідного слова спонукали роздуми письменників над його долею.

Одна річ — знати дати, роки численних заборон української мови, що їх здійснював російський царизм, знати про важкий шлях утвердження української мови в освіті, і зовсім інша — прочитати такий словесний образок у книжці Богдана Лепкого «Казка мого життя»: «Рідною мовою у школі не вільно було говорити. Хто забувся і промовив слово, діставав на шию «signum» (латинське — знак) або Sprachzeichen (німецьке — мовний знак, символ), себто книжечку, оправлену в дощечки, у яку вписувано ім'я, прізвище й характер винуватця. Мусів він ходити з тою відзнакою так довго, поки не приловив котрогось зі своїх товаришів на тому ж гріху. Тоді перекидав «signum» зі своєї шиї на його. У суботу господар кляси переглядав «сігнум» і карав усіх, що були там вписані, а останнього найбільше» [Лепкий].

Б. Лепкий розповідає про те, як домагалися русини (українці) викладання українською мовою у вищих (середніх) школах, як 1848 року їм приходила відповідь, що українська мова «в своєму теперішньому розвою ще не годиться до викладів». Посилали українці до цісаря делегації. Дозволено було вчити українською мовою лише релігії, а всі інші предмети — німецькою. Запроваджено було українську мову як обов'язковий предмет навчання для всіх учнів Східної Галичини. Тривало це до 1857 року, а потім українська мова стала «взглядною», тобто «умовно обов'язковою». Це означало, що кожен учень вибирав собі мову — українську чи польську. Через десять років (1868 р.) усі мусили вчитися польської мови, а української — лише той, хто хотів. Та й призначалася для цієї мови остання година занять, коли учні були перевтомлені [Лепкий].

Чи не нагадують образки Б. Лепкого ближчі для нас реалії: вивчення обов'язкової й необов'язкової мов у школах України в 50-ті — 80-ті роки ХХ ст., коли батьки добровільно обирали, якою мовою має навчатися дитина, і писали заяви про звільнення від уроків української мови?

Можна дискутувати про природу мовної стійкості, наводячи приклади з життя різних народів, проте висновок О. Потебні звучить як аксіома: «Жоден народ добровільно не відмовляється від своєї мови».

Земля, на якій живуть українці, знала багато культур, на ній відбувалися великі міграційні процеси. Це не могло не позначатися і на мові етносу, що жив на цій території. І хоч різні етнічні об'єднання мали різні назви (поляни, сіверяни, деревляни, тиверці та ін.), проте їхня мовна близькість відбилася на характері наддіалектного фольклору, на спільності народних вірувань, звичаїв тощо.

Прагнучи до відтворення багатоплановості мови як ознаки природного явища спілкування, наголошуючи на різних аспектах походження, функціонування мови професор П. Кононенко пише: «Універсалізм української мови стає виразом універсалізму української природи, історії, людини, нації і культури, а тим самим відбиває і їхні долі: то могутнього розквіту чи піднесення суверенної державності, то жорстокого переслідування за умов колоніальної підлеглості, коли українська мова ставиться, мов злочинець, поза законом, але й за тих умов залишається Феніксом завдяки своєму універсалізмові» [Кононенко 1994, с. 134].

Література

1. Єрмоленко С. Я. Мова і українознавчий світогляд : [монографія]. Київ : НДІУ, 2007. 444 с.
2. Житецький П. Г. «Енеїда» Котляревського у зв'язку з оглядом української літератури XVIII ст. *Вибрані праці. Філологія*. Київ : Наук. думка, 1987. 340 с.
3. Записки з ономастики : Збірник наукових праць. Випуск 9. Одеса, 2005. С. 11–13.
4. Карпенко Ю. О. Про періодизацію історії української мови. *Мовознавство*. 1993. №4. С. 186–196.
5. Кононенко П. П. Українознавство : [підручник]. Київ : Заповіт, 1994. 384 с.

6. Лепкий Богдан. Казка мого життя : [електронний ресурс]. URL : <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=6494>
7. Півторак Г. П. Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов. *Міфи і правда про трьох братів слов'янських зі «спільної колиски»*. Київ : Вид. дім «Академія», 2001. С. 109–116.
8. Поповський А. М. Південноукраїнські джерела в історії формування української літературної мови : [монографія]. Дніпро : ЛІРА, 2018. 324 с.
9. Поповський А. М. Лінгвістичне та історико-культурне значення полтавських говорів у формуванні української літературної мови : [монографія]. Дніпропетровськ : ЛІРА, 2015. 292 с.
10. Рідна мова, ти ніжний цвіт : Антологія поетичних творів про українську мову / Упорядн. В. Федоренко. Київ : Грамота, 2007. 528 с.
11. Русанівський В. М. Історія української літературної мови : [підручник]. Київ : АртЕк, 2001. 391 с.
12. Складенко В. Г. Походження назви України. *Мовознавство*. 2006. №5. С. 15–33.
13. Тищенко К. М. Мовні контакти: свідки формування українців : [монографія]. К. : «Аквілон-Плюс», 2006. 416 с.
14. Шевельов Ю. Чому общерусский язык, а не віборуська мова? *З проблем східнослов'янської глотогонії. Дві статті про постання української мови*. Київ : Вид. дім «КМ Academia», 1994. 84 с.
15. Шевельов Ю. В. Нарис сучасної української літературної мови та інші лінгвістичні студії : 1947–1953 рр. : [монографія]. К. : Темпора, 2012. 662 с.



**ХУДОЖНЯ СВІДОМІСТЬ УКРАЇНЦІВ:
МЕТАФОРА ЯК СЛОВЕСНО-ОБРАЗНА ФОРМА ОСВОЄННЯ СВІТУ
(НА МОВНОМУ МАТЕРІАЛІ ПОЕЗІЇ ХХ СТ.)**

Лариса Кравець

Художня свідомість людини й нації віддзеркалює індивідуальні чи колективні уявлення про прекрасне, утілене насамперед у природі, про естетичні ідеали й цінності певної історичної та культурної доби. Психологічну основу художньої свідомості становить асоціативно-образне мислення, за допомогою якого здійснюється оперування образами предметів, уявленнями про них, асоціатами, що реалізують незвичні зв'язки між предметами і явищами та їхніми властивостями. Образне мислення допомагає побачити в об'єкті ті ознаки, які видаються людині чи спільноті важливими, визначальними, які можна екстраполювати на інші об'єкти, побачивши між ними спільне. Художня свідомість — це образна картина світу, яка оперує тропами, основним з яких є метафора.

У сучасній науці метафору трактують як образну форму раціональності, лінгвоментальний інструмент пізнання і перетворення світу. Вона виникає в процесі творчості і є результатом цілеспрямованих свідомих естетичних пошуків. Ще романтики XVIII ст. Новалис і Ф.-В.-Й. Шеллінг вважали метафору засобом проникнення в таємничу сутність речей. Сучасні вчені доводять, що «метафору можна розглядати як найкоротший і нетривіальний шлях до істини, бо вона, вихоплюючи і синтезуючи за асоціаціями певні ознаки, переводить світ предметів з усталеної таксономії на вищий щабель пізнання — у світ смислів» [Мацько, Сидоренко, Мацько 2003, с. 330]. Художня метафора виявляє індивідуально-авторське світосприймання і світорозуміння, індивідуально-авторську образну інтерпретацію співвідношень об'єктів, але водночас ґрунтується на колективному досвіді.

У працях деяких лінгвістів зазначено, що художні метафори «суб'єктивні і випадкові відносно загального знання» [Телия 1977, с. 192], а отже, не можуть виражати сформованого впродовж віків

національного бачення світу. Проте, з одного боку, суб'єктивність і випадковість наявні в наукових відкриттях, які є результатом нового несподіваного погляду дослідника на давно відоме. А з другого боку, художній твір, як наголошує К. Г. Юнг, віддзеркалює не стільки індивідуальне, скільки загальнолюдське. Актуалізація образів, які формують зміст метафори, значною мірою залежить від соціокультурного контексту і традицій, а їх словесне вираження визначає специфіка семіотичного простору, складниками якого вони стають. Художня метафора апелює і до загальнолюдського, і до індивідуального культурного досвіду.

Художні метафори можуть бути взаємозумовленими і взаємозалежними та утворювати системні єдності. Виявлення й аналіз базових метафоричних моделей та їх типових реалізацій у різні періоди розвитку літератури дає змогу з'ясувати особливості національного поетичного світогляду та його еволюцію впродовж певного відрізка часу.

Базова модель художньої метафори найчастіше співвідносна з певною концептуальною метафорою, сформованою на основі міфологічних архетипів. Унаслідок індивідуально-авторського опрацювання концептуальних метафор з'являються оригінальні художні метафори. Художня метафора — це мовний, когнітивний і культурний феномен, що характеризується образністю, експресивністю, оригінальністю, багатозначністю, контекстуальною зумовленістю. Це окремий варіант концептуалізації позамовної дійсності, який виформувався в результаті взаємодії індивідуального й загальнонародного, емоційного і раціонального чинників у свідомості митця.

У структурі метафори можна виокремити *донорську* зону (те, з чим порівнюють) і *реципієнтну* зону (те, що порівнюють). Донорська зона відіграє важливу роль у процесі метафоризації, детермінуючи наслідки метафоричної проєкції. Її властивості проєктують на реципієнтну сферу, у результаті чого висвічують одні аспекти і затемнюють інші. Відповідно саме донорська зона визначає сприйняття, розуміння й оцінку мовцем певної реципієнтної зони.

Основними донорськими зонами метафор в українській поезії ХХ ст. є концепти з концептосфер *людина*, *природа*, *предмети*. Відповідно розрізняють *антропоморфні*, *природоморфні* та *артефактні* метафори. Різновидом антропоморфних метафор є соціоморфні

метафори, а в межах природоморфних метафор виокремлюють зооморні та фітоморфні моделі.

Антропоморні метафори становлять найчисленнішу групу поетичних метафор. Донорськими зонами їх є *людський організм, особистість, міжособистісні відносини, суспільно-господарська діяльність людини*, репрезентовані відповідними мовними знаками.

Проекцію властивостей донорських зон концептосфери *людина* на інші зони називають антропоморфізацією, або персоніфікацією, прозопопесю.

Антропоморфна метафора пов'язана з первісним міфологічним світоглядом, збереженим донині в глибинах етногенетичної пам'яті, в архетипах. Здавна людина бачила в різноманітних проявах природи аналог власного життя і несвідомо переносила на предмети і явища довкілля свої відчуття, намагаючись пізнати не стільки зовнішній світ, скільки внутрішній [Юнг 1991, с. 92–128]. Дійсність поставала невідчуженою від людини й описувалася у зв'язку з якоюсь певною людською властивістю. Цей тип метафори, реалізуючись у багатьох різновидах, визначав розвиток культур упродовж тривалого періоду. Проте з еволюцією пізнавальної діяльності з'явилося розуміння обмеженості антропоморфної метафори як базового регулятива. Вживання її у поезії минулого століття значною мірою залежало від індивідуально-авторських уподобань, поетичної епохи, напряду, а також від панівної парадигми культури певного періоду.

Так, символістська естетика помежів'я XIX–XX ст., відповідно до принципів «філософії життя», культивувала взаємопроникнення людини і всесвіту, що в поетичній формі висловив О. Олесь:

*Душа моя
Скрізь в повітрі розлилася...
Степом, небом пройнялася.
Світ в мені і в світі я.*

«Поетичну формулу “Світ в мені і в світі я”, — зазначає Л. Ставицька, — без перебільшення можна вважати провідним постулатом європейської загалом й української зокрема модерної естетики, яка, з одного боку, відчуває конфлікт між безмежністю Всесвіту й обмеженістю окремого людського існування, а з другого, — душевно-тілесну субстанцію людського існування відкриває для проникнення

зовнішньої, зримої реальності, у першу чергу, явищ природи, що уособлюють складники духовного емоційного ества людини» [Ставицька 2000, с. 46]. Така позиція модерністів простимулювала в словесно-художній творчості ХХ ст. образно-метафоричну взаємодію концептосфер *людина* — *природа*, що виявилось в активному продукуванні метафор за антропоморфними, а також природоморфними моделями.

Серед антропоморфних метафор, зафіксованих у поезіях українських митців ХХ ст., виділяються такі, що спрямовані на реципієнтні зони концептосфери *природа*. Найчастіше олюдненими зображують небесні світила (*сонце, місяць, зорі*); явища природи (*вітер, завірюха*); атмосферні явища (*гроза, грім*); опади (*дощ, сніг*); тварин; дерева, кущі, трав'янисті рослини; землю. Антропоморфні метафори такого типу переважно мають міфологічне походження, але в індивідуально-поетичних контекстах, уточнюючись, підсилюючись новими деталями, набувають ознак оригінальної образності. «Через такі асоціативні образи, поетичні ремінісценції відбувається нарощування поетичної мовної культури читача, і нібито звичний словесний образ набуває статусу мовно-естетичного знака національної культури», — зазначає С. Єрмоленко, аналізуючи мовотворчість Є. Маланюка [Єрмоленко 1999: с. 210].

Водночас для правильного тлумачення метафори іноді недостатньо контексту, а необхідна додаткова лінгвокультурологічна інформація. Так, наприклад, у рядках *корови моляться до сонця, / що полум'яним сходить маком* (Б.-І. Антонич) йдеться не про звернення корів до Бога за аналогією до людини, а швидше про обряд жертвоприношення. М. Ільницький зазначає: «Безперечно, що фраза *корови моляться до сонця* може бути сприйнята як поетична фігура. Проте це лише на перший погляд. Насправді поняття *моління корови* жило ще в свідомості людей із тих давніх дохристиянських часів, коли воно сприймалося як молитва-жертва. На *молінні корови* спеціально спинається О. Потєбня. Учений виводить цей звичай ще з стародавньої індійської міфології. У слов'ян обряд *моління корови* перейшов з язичництва до християнства...» [Ільницький 2008, с. 137]. На те, що дієслово *молити* (із праслов. **modliti* ← **molditi*) первісно позначало жертвоприношення, вказував також Е. Бенвеніст. Отже, у цих рядках відсутня антропоморфізація, на відміну від метафори *на верхніх регістрах / виводять / вовки / по зорях / молитви* (І. Калинець).

Персоніфікованими часто зображують також *пори року, місяці, частини доби: (про літо) в шатах зелених / вийшла дівчина, / в косах студені / роси-перлини* (М. Рильський); *Навшпиньках / підійшов вечір. / Засвітив зорі, / прослав на травах тумани / і, на уста поклавши палець, — / ліг* (П. Тичина); *Збирає ранок / Тонкі полотна туману* (В. Свідзінський). Іноді такі метафори набувають масштабного розгортання, досягаючи рівня тексту: *(про жовтень) Він, пустельник і мораліст, / жовцю пише сухий трактат / проти травня отруйних стріл, / квітня хтивих атак. / Місяць, писар лисий, перо / мочить в бурій вмирання бруд, / переписує лист погроз / і жбурляє на брук. / Та пульсують венами міст / юні погляди — грішний блиск* (Б. Рубчак).

За аналогією до людини українські митці зображують також *музичні інструменти та їх частини, а також житло, зокрема хату.*

Рідше олюдненими в українській поезії ХХ ст. постають окремі *почуття, психічні процеси: стежками попід гаєм / бездомний сум блукає* (Б. Лепкий); *перекупка-пам'ять* (Є. Маланюк); *гай-гай, моя фантазіє печальна, — / моя невірна любко чарівна!..* (М. Вінграновський).

Персоніфікація переважно виникає внаслідок проектування фізіологічних або психічних властивостей *людини* на різні реципієнтні зони. Під час вербалізації такої метафори митці використовують мовні знаки частин і органів тіла, фізіологічних процесів, розладів у роботі організму та їх виявів, почуттів і емоцій та їх виявів, пізнавальних психічних явищ і процесів, мови, раси і національності тощо. Вибір тієї чи тієї властивості донорської зони для проектування залежить від того, чи наявна подібна властивість у реципієнтній зоні. Наприклад, на реципієнтні зони *сонце, місяць, зорі* українські митці часто проектують властивості людського організму. Кожне із цих світил постає в поетичному тексті як таке, що має очі, тож відповідно може дивитися: *і не дивуйсь, що в'януть квіти, / як сонце дивиться на них, — / у кого ж стане сил стерпіти / вогонь очей його палких?..* (О. Олесь); *крізь шибу туги будеш в очі місяця глядіти* (Б.-І. Антонич), *зорі дивляться глибоко в очі* (В. Свідзінський). Основою такого переосмислення послужили міфічні уявлення про небесні світила як очі божества або конкретне божество. У свою чергу божества часто уявляли схожими на людину. Відповідно, різні структури знань концептосфери людина були донорськими зонами метафоризації *сонця, місяця і зірок.*

Так, диски сонця і місяця, а також зорі за зовнішньою подібністю асоціювали із обличчям: *обличчя сонця* (В. Вовк); *місяць у полі бродить / в траву лице вмочив* (В. Сосюра); *обличчя зорі ясночолі / засяє у очі мої* (В. Сосюра). Не викликають таких асоціацій зірки, які на небі виглядають як дрібні світні частинки. Диск місяця аналогізували з головою: *вже звіяна голівка / місяця* (І. Калинець); *черепом: череп місяця, розбитий і безбарвний* (Б.-І. Антонич); а його частину — з чолом: *місяця чоло / дим обволік* (В. Свідзінський); *лисиною: сонного місяця сива лисина / полум'ям сизим горить* (В. Симоненко). Світло сонця і місяця, яке проникає через крони дерев чи отвори в стелі, стіні у вигляді смуг, митці зображували як руки: *по гущавинах лип та кленів / засвітилися руки сонця* (В. Свідзінський); *місяць крізь віти ялини / руки до мене простяг* (В. Сосюра); а дехто із поетів убачав у ньому навіть пальці: *тіло красуні / під хтивими пальцями: / місяць і річка* (Б. Рубчак). Отже, в основі цих метафор лежить метафоричний архетип *людина* → *сонце, місяць, зорі*, художні інтерпретації якого підтримували асоціації за подібністю форми зіставляваних предметів.

Наявність у структурі метафори мовних знаків, які репрезентують концептосферу *людина*, не завжди є достатньою підставою для констатації факту персоніфікації. Пов'язано це з тим, що назви окремих частин і органів тіла людини, а також деяких її фізіологічних процесів збігаються з аналогічними назвами, що стосуються анатомії і фізіології тварин. Наприклад, більшість живих істот має очі, вуха, рот, ноги, відповідно може дивитися, слухати, пити, їсти, ходити тощо. Визначити тип метафори в такому разі допомагають фонові знання та контекст. Так, міфи про сонце і місяць, у яких ці небесні світила поставали олюдненим, дають підстави вважати переосмислення *світить сонце оком загадковим* (Л. Костенко); *місяць / нижче / нахилився, / воду / п'є / є...* (В. Сосюра) тощо персоніфікацією. В інших ситуаціях на олюднення вказує контекст, зокрема наявність порівняння: *тільки з хмари дивився місяць, / як цікавий сусід з куца* (Д. Павличко) або епітета: *місяць з верхів назирає цинічно впівока* (Б. Олійник).

У поетичному тексті можуть набувати образності й експресивності також лексикалізовані метафори. Наприклад, одне зі значень дієслова *ходити* 'дути, повівати (про вітер)' [СУМ XI, с. 108], зафіксоване в Словнику української мови як пряме. Проте в поетичних текстах стерта метафора *вітер ходить* відновлює свою образність

шляхом розширення сполучуваності з іншими словами: *ходить вітер по стерні / босий* (В. Сосюра); *і ходив би поміж небом і землею / білий вітер у пухнастих чобітках* (Б. Олійник). У наведених прикладах реконструювати персоніфікацію вітру, створити його поетичний образ допомагають слова *босий* та *у пухнастих чобітках* (невзуюто або взуюто може бути тільки людина). Аналогічно дієслово *іти* в сполученні із *сонце, місяць* реалізує значення ‘пересуватися в небі’ [СУМ IV, с. 53], що також зафіксоване як пряме. У поетичних рядках словосполучення *сонце іде, місяць іде* постають як персоніфікації: *і сонце йшло на захід навпростки* (П. Филипович); *місяць йде хильцем / купатися в холодній хвилі* (Б. Лепкий), чому сприяє валентність дієслова *іти*.

Антропоморфні метафори — це свого роду індикатори письменницького стилю. У них проступають народний анімізм, поганська ритуальність, антична мудра наївність, народнопоетична містика. Тому вони у великій кількості наявні у творах тих українських митців, які тяжіють до міфопоетичного, фольклорного світосприймання. Такі метафори нерідкість у ліриці початку ХХ ст., зокрема в символістів, імпресіоністів, є вони і в поезії шістдесятників, трапляються також у творчості митців української діаспори.

Антропоморфна метафора має соціоморфний різновид, що моделює світ за подібністю до різних сфер суспільного життя. З’явився він на пізніших етапах розвитку людства, після того як анімізм, фетишизм, тотемізм, теріоморфізм втратили актуальність. Після усвідомлення людиною себе як соціальної істоти сформувався *соціоморфна метафора*. І в антропоморфній моделі, і в соціоморфній людина і світ тісно пов’язані. Відійшовши згодом у теоретичному пізнанні на другий план, обидві ці метафоричні моделі зберегли свою продуктивність у художній літературі, зокрема в поезії.

Складність і багатогранність економічних, політичних і духовних взаємодій різних соціальних суб’єктів послужили основою для формування великої кількості різновидів соціоморфної метафори. Серед них, зокрема, продуктивні такі: мілітарні метафори: *в армії Життя я ваш солдат!* (Д. Павличко); *не розстрілюй часу робочого / кулеметною чергою слів!* (Л. Костенко); кримінально-правові: *зелений кодекс квітня влада / для карасів напише й лінів* (Б.-І. Антонич); *День було вбито прицільно. Найнята в кілери / ніч / кинула професійно / з місяця гнущий ніж* (Б. Олійник); релігійно-міфологічні: *хмара, /*

наче піп, від небокраю / зупинилась слізно на городах, / і хрестом у золотих розводах / перепеленят благословляє (М. Вінграновський); містечькі: і гроз густі баси, і гімни піль зелені, / й пасажі плавних рік, і срібну трель роси (М. Бажан); громи далеко, аж ген-ген з узвиш, / озвались буркітливо, ніби в вірш / Спроквола й довго добирають риму (А. Мойсієнко); торгово-економічні: забудьте торг життя на мить (Б. Лепкий); на біржі життя купуєш / дешеві майбутнього акції / та віриш, мов грач, у щастя / і вперто ждеш дивіденду (М. Тарнавська) та ін. Усі вони різною мірою представлені в українській поезії ХХ ст.

Природоморфні метафори — метафори, донорськими зонами яких є структури знань концептосфери *природа*, а саме *тварини*, *рослини*, а також *вода*, *вогнь*, *небо*, *небесні світила*, *явища природи*. Найчастотніші в українській поезії метафори з донорськими зонами *тварини* та *рослини*, продуктивні також моделі з донорськими зонами *вода* й *вогнь*, які передають внутрішній стан людини, її почуття, переживання.

Метафори, донорськими зонами яких є концепти тварин, називають *зооморфними* (або *теріоморфними*). У процесі зооморфізації властивості тварин проєктують на *людину*, *рослини*, *явища природи*, *предмети* тощо, у результаті чого профілюють певні властивості реципієнтної зони та реалізують емоційно-оцінний зміст.

Образи тварин здебільшого сформовані на архетипах і в проєктивних текстах, і в міфологічних, фольклорних, і в поетичних, виражають акцентуацію особистості. У зв'язку із образом людини вони часто профілюють ті інстинктивні та емоційні пориви, які необхідно приборкати для духовного розвитку. У міфах і легендах убиті або приручені тварини означають, що найпримітивніші, «звірині» інстинкти людини, які визначали її поведінку, стали контрольованими.

Архетипи тварин свідчать про існування «звіра» в глибинах психіки кожної людини та пов'язану з ним небезпеку. Відповідно, усе примітивне, низьке, те, що не відповідає людяності, викликає несприйняття й осуд. Тому багато зооморфних метафор мають пейоративне забарвлення, негативну оцінність. Такі метафори, тавруючи негативні риси характеру людини, виконують роль своєрідного морального регулятива, наприклад: *звір*, *вовк*, *ведмідь*, *змія*, *гадюка*, *свиня*, *корова*, *собака* (про людину): *Була людина — вовк у вовчій зграї / Чи звір, що дохне в клітці самоти. / Часи нелюдства* (М. Бажан). Залеж-

но від ситуації і контексту вони можуть бути інвективними: *Гей ви, павуки! / Як вам там у Нюрнберзі?* (П. Тичина).

Серед зооморфних метафор є й такі, які мають меліоративну (схвальну, позитивну) оцінку: *орел, сокіл, ластівка, голубка, бджола, лань* та ін. Посилюють вираження позивної оцінки також словотвірні засоби: *зайчик, котик, білочка, рибка* тощо.

За спостереженнями Н. Бойко, «мікросистема експресивних іменників, побудована на основі метафоричного переносу *тварина* → *людина*, усталена, сформована й закрита. Стереотипні образно-асоціативні комплекси формують і реалізують типи метафоричних смислів за схемою: «уявімо собі, що *X* — *лев* (*тигр, змія, осел...*), і знаходять своє відображення в живому мовленні, закріплюються лексикографічними працями» [Бойко 2005, с. 295].

Метафори із донорськими зонами *рослини* в науковій літературі називають *фітоморфними*. Як і зооморфні, фітоморфні метафори закорінені у міфології і пов'язані з язичницьким анімізмом. У давнину рослини вважали божествами, а нині їх часто асоціюють із сонячною енергією. Найпомітнішим рослинним образом, який втілює в собі універсальну концепцію світу, є Світове дерево (Небесне дерево, Дерево пізнання).

Надзвичайно важлива роль рослин у житті людини визначила не тільки їх міфологізацію, а й подальшу метафоризацію в художній літературі. Більшість традиційних фітоморфних метафор в українській поезії ХХ ст. сумірна з їх значущістю в міфічних уявленнях. Наприклад, образи *дуба*, який асоціювали із чоловіком, царем (князем), *калини*, яку пов'язували із дівчиною, жінкою, майже не зазнали переосмислення і в наш час. В українській поезії ХХ ст. метафоричні моделі *чоловік* ↔ *дуб*, *дівчина* / *жінка* ↔ *калина* двоспрямовані, тобто *дуб*, *калина*, можуть бути і донорськими зонами, і реципієнтними зонами відносно концептуальних структур *чоловік*, *дівчина* / *жінка*. У разі метафоричної проєкції із донорської зони *рослини* на реципієнтні зони концептосфери *людина* утворюються фітоморфні метафори. В українській поезії ХХ ст. аналогізація дівчини / жінки з калиною рідкісна: *Иди, іди, наш катоньку, / В комороньку, у хатоньку, / Тягни добро зароблене, / Перлинами оздоблене. / Гвалтуй дочку-калиноньку, / Топчи вдову-билиноньку, / Иди вперед Вкраїною / Огнем, мечем, руйною* (О. Олесь).

З найдавніших часів походить зіставлення періодів людського життя із стадіями розвитку рослини: **цвісти** — бути в розквіті сил; **в'янути** — втрачати бадьорість, марніти. За аналогією до етапів розвитку рослини, наприклад, зображує життя людини І. Малкович: *ти теж покинув той імлавий рай / незглибної копальні хромосомів / де — мов жива роса — тріпоче купно / невидиме зерно людей / (у щільниках незримих) / й піддався легкодухо на життя / прийшов — зацвів — зів'яв — / і — шусть у землю...* На основі архетипів поети часто творять індивідуально-авторські метафори: *зачорніє в душі старості голе гілля* (М. Зеров); *вже з дерева життя могого / пожовклий лист паде, / а черга днів безперестанно / до тайних меж веде* (В. Свідзінський).

В українській поезії різні властивості рослини проєктують на людину, її тіло, вік, пізнавальні психічні процеси, почуття й емоції. За спостереженнями Н. Бойко, мікросистема, що сформувалася на основі метафоричної моделі *рослина* → *людина*, «репрезентує як позитивні, так і негативні емотивні смисли» [Бойко 2005, с. 294]. Значеннєвий план експресивів, на думку дослідниці, може моделюватися на основі таких чинників: *зовнішня краса, миловидність, національна специфічність образу* → *позитивні емоції* (*калина, верба, тополя, явір*); *фізична нерухомість* → *розумові лінощі, тупість* (*довбешка, довбня*); *фізичний стан* → *вік* (*трухляк*); а також *фізична нерухомість* → *відсутність активної діяльності, певної життєвої позиції, фізична нерухомість* → *психічна нерухомість*; *фізична нерухомість* → *відсутність культури*. Три останні проєкції виявляються в комбінаціях з іншими: *колода* — про неповоротку або тупу, нечулу людину; *пень* — про нерозумну або байдужу до всього людину, *стовп* — про обмежену або некультурну людину [Бойко 2005, с. 294].

Одним із продуктивних різновидів цієї метафоричної моделі є *дерево* → *людина*. Поети аналогізують людину із **деревом**: *Ти — ялина, сповнена жаги, / Що росте на вітрі й сонці гінко...* (М. Рильський); *О шахтарі — дерева, що ростуть догори корінням* (М. Голобородько); **листочком дерева**: *а серце так: ти ж той листок єдиний / на гілці всеземної деревини* (М. Рильський); **гілкою**: *Мого народу гілочка тернова* (Л. Костенко). Такі метафори часто мають глибокий зміст, що впливає не стільки із значень використаних слів, скільки із усієї суми знань про об'єкти, позначувані цими словами. Так, Д. Павличко в автометафорі *Я древо твоє, Україно, / Як надійдуть сокира й пила — / Не стати мені на коліно, / А впасти — й згоріти дотла. / Кипить*

моя зелень яра / В благословеннім теплі, / Розгалужується конара / За тиночки старі й гнилі виражає усвідомлення себе невід'ємною частиною України, єднає свою свідомість із вічним процесом розвитку свого народу. У наведеній автометафорі проступає більша глибина, якщо в аналізі враховувати, що архетип дерева є основою етнічної та родової пам'яті українців.

Цілком традиційним, заснованим на міфологічних уявленнях є співвіднесення рослини і людини за зовнішніми ознаками: **стовбур — тулуб, гілки — руки, сік — кров** тощо. У таких випадках метафоризаційні процеси можуть протікати у двох напрямках: *стовбур ↔ тулуб, гілки ↔ руки, сік ↔ кров*. У разі проєкції частин рослини на частини тіла людини виникає фітоморфна метафора: *рук гарячих віти* (Б. Рубчак); *почорніє листя моїх долонь* (Б. Рубчак); *в тебе стан — тоненька яворина* (Д. Павличко). Міфологічне підґрунтя має також метафоричний епітет *диригенте свічок, Ваші руки гілясто-нервові* (О. Забужко), який утворився шляхом трансформації базової метафоричної моделі *гілки → руки*.

Ці архетипні метафоричні проєкції визначили подальші напрями індивідуально-авторських асоціацій. Українські поети за подібністю до певних рослин або їх частин осмислювали *обличчя, рум'янець на обличчі, очі, повіки, брови, уста, волосся, руки, долоні, пальці, жіночі груди, жили*. Реалізацію більшості цих метафоричних проєкцій уможливила подібність форми або кольору тієї чи тієї рослини до певної частини тіла людини. Окремі метафори є індивідуально-авторськими утвореннями, а окремі, наприклад *лілеї рук, пелюстки долонь*, стереотипними.

Ще однією важливою донорською зоною метафоричних проєкцій в українській поезії ХХ ст. є **вода**. Ця когнітивна структура знань також сформувалася на основі архетипу, є складною, багатозначною і амбівалентною. Загальновизнане тлумачення образу води як першоелемента світу, першоматерії знайшло вираження не тільки у міфології і мистецтві, а й наукових концепціях. У міфопоетичній традиції образ води символізує будь-яку рідку матерію, а в сучасній психології його інтерпретують як прояв несвідомого, тобто неформальної динамічної, мотивувальної, жіночої сторони особистості. За первісними уявленнями, води поділяються на *чоловічі* — це «небесні», дощові й снігові води, та *жіночі* — «земні»,

води криниць, колодязів, джерел [Войтович 2005, с. 83]. Ще в давнину воду (рідину, вологу) розуміли як основу життя.

У сучасній науці образ *води* визначають не тільки як колективне позасвідоме, а й когнітивне позасвідоме [Белехова 2002, с. 293]. «Ключовими концептуальними імплікаціями психологічного архетипу води, — вважає Л. Белехова, — є плинність, мінливість, динамізм, циклічність (*крига — вода — пара*), рух (*річка, потік, ручай*), спокій (*озеро, став*), застій (*болото*), нестримність, стихія (*водоспад, море, океан*), чистота (*роса, джерело*), згубність (*потоп, повінь*). Усі ці якості та властивості по-різному перетинаються в художній творчості: в архетипних сюжетах, темах, словесних поетичних образах» [Белехова 2002, с. 294].

Сказане повною мірою торкається й української поезії, у якій з *водою* аналогізують *душу, волю / свободу, думку, пам'ять, спогад, надію, мрію, радість, горе, життя, мову, пісню, музику, а також небо, час та ін.*

В образах *води* українські митці часто зображували також цілком протилежну стихію *вогонь*: *здаду плещуть вогнища веселі* (О. Ольжич); *лється струм вогню густого* (Б.-І. Антонич); *потойбіч вогненної ріки* (Д. Павличко); *лилась пожежі вулканічна лава* (Л. Костенко); та споріднене з нею *світло*: *І світло, що на голову сплива* (О. Ольжич); *і світло випито до дна* (І. Римарук).

З переміщенням *води* поети аналогізували також *рух людей*: *Людські потоки / Під гордий марш свої рівняють кроки* (М. Рильський).

Важливою донорською зоною метафор української поезії є заснована на архетипі когнітивна структура **вогонь**. Образ *вогню* означає одну із основних стихій, один із першоелементів світу (поряд із водою, землею і повітрям). Як і всі архетипи, він багатозначний і амбівалентний, що зумовлено сутнісними властивостями цієї стихії: спалює і гріє, освітлює і причиняє біль, а то й смерть. Образ *вогню* часто тлумачать як втілення життєвої і космічної сили, творчого, активного начала, джерело всього сущого, з ним пов'язують відродження і очищення, істину і знання. Таке розуміння вогню має міфологічне підґрунтя і досить популярне у світовій культурі.

В українській поезії ХХ ст. вектори метафоричних проєкцій із донорської зони *вогонь* також визначала міфопоетична традиція. Основними реципієнтними зонами традиційно були *душа, рідше серце, думка, любов, кохання, спогад, журба, гнів, стан сильного збудження,*

бажання, воля та ін. Митці в процесі метафоризації реципієнтних зон, пов'язаних із внутрішнім світом людини, вживали мовні знаки стихії (*вогонь*), фаз горіння (*горіти, палати, догоряти, тліти, гаснути*), форм вияву горіння (*іскра, спалахи, полум'я, пожежа, жар*), форм підтримання горіння (*багаття, смолоскип, свіча*), продуктів згоряння (*попіл, вугілля*) та ін. На реципієнтні зони переважно проектували вже згадані властивості вогню випромінювати світло, гріти та руйнувати, причиняти біль, страждання, у результаті чого профілювали напружений стан людини, перейнятість сильним почуттям, пристрасне захоплення чимось (кимось), інтенсивність думки тощо.

Особливої популярності образ *вогню* набув в українській поезії початку ХХ ст. З вогнем, пожежею митці асоціювали соціальні катаклізми перших десятиліть минулого століття. Мотиваційною основою таких метафоричних проєкцій стало осмислення революційних змін як таких, що мають потужну силу, знищують або трансформують старе, призводять до появи нового світу. Життєдайна сила вогню, висвітлена в міфології, була поетично інтерпретована відповідно до революційних подій П. Тичиною: *Спервовіку замість Бога / огняні крила, / а над усім дух... / І підняв огонь свої долоні: бурі веселі!* — / *хоче думать туман*. В. Пачовський про події тих років писав: *вся Україна в шумі пожежі*, а В. Сосюра у дусі часу запитував: *Може, Червоним Терором / хочеться все запалить?...*

Міфопоетична традиція пов'язувала із вогнем небесні світила, зокрема сонце, а також блискавку, вважаючи її небесним вогнем. «Вогонь, — зазначає В. Войтович, — за народними уявленнями, найвеличніший дар сонця-неба (заразом з водою, землею, повітрям), принесений людям сином могутнього бога Сварога — Сварожичем» [Войтович 2005, с. 83]. В українській поезії ці уявлення художньо інтерпретовані багатьма митцями: *сонце пожежею жарко спалахнуло* (Г. Чупринка); *мені ще й досі берег сниться, / залитий сонячним огнем* (В. Сосюра), *вставало сонця раннє пожарище* (А. Малишко); *скрізь блискавиць вогненний вир* (Ю. Клен); *тільки ж як ті хвищі увірвались / в небо горобинових багать...* (А. Мойсієнко).

Менш продуктивними донорськими зонами в українській поезії ХХ ст. були *вітер, буря, гроза, сонце*, а також *камінь, пустеля* та ін.

Артефактні метафори — метафори, донорськими зонами яких є когнітивні структури знань концептосфери предмети.

До концептосфери *предмети* належать структури знань і про дрібні предмети побуту, і різної складності та призначення споруди, і складні механізми тощо. Найпродуктивнішими донорськими зонами в українській поезії були когнітивні структури *одяг, взуття, головні убори; текстиль; споруди; музичні інструменти; інструменти, знаряддя праці; військове спорядження, зброя*; менш продуктивними — *їжа і напої; посуд, прикраси і аксесуари; меблі; механізми, пристрої, металовироби* та ін. Для зображення однієї реципієнтної зони різні поети використовували здебільшого кілька донорських зон. Наприклад, небо зображували і як *одяг*, зокрема *ризу: небесні ризи / горять над нами* (П. Филипович); і як *посуд*, а саме *чашу: неба повна чаша* (А. Малишко); і як *меблі*, наприклад *скриню: пурпурове сонце в синій скрині неба* (Б.-І. Антонич); і як *тканину: бачу блакитні плями — / неба дешевий крам* (П. Филипович); і як *шатро: під шатром розписаного неба* (В. Симоненко) тощо. Вибір тієї чи тієї донорської зони для метафоричних проєкцій на заздалегідь визначену реципієнтну зону визначали міфопоетична традиція, національні культурні стереотипи, а також індивідуально-авторські асоціації, що ґрунтувалися на певній подібності сутностей обох задіяних зон, та творчі завдання.

Однією із продуктивних донорських зон в українській поезії є когнітивна структура *одяг, взуття, головні убори*, репрезентантами якої є мовні знаки традиційного вбрання і взуття українців: *накинув вечір голубу намітку / на склений обрій, на вишневий сад* (М. Драй-Хмара); *тонкою плахтою води / прикриє простір многогрішний, / Землі старої яру плоть* (Є. Маланюк); *десь на горизонті хмара-хустка / манить в даль, мов дівчина у сад* (В. Симоненко); *строката хустка — жовте і багряне — / з плечей лісів упала їм під ноги* (Л. Костенко) та ін. У кожному з наведених прикладів на реципієнтну зону спроектовано сутнісні ознаки донорської зони, у результаті чого профільовано відповідні властивості реципієнтної зони.

Одяг, як відомо, ідентифікує людину за статевою, етнічною, віковою, соціальною, релігійною та ін. ознаками, маркуючи опозиції *свій — чужий, чоловічий — жіночий, старий — новий, будні — свята, повсякденне — сакральне*. Ці властивості донорської зони проєктували на реципієнтні зони: *небо вбирається в ранішні шати* (О. Олесь) та *небо скуйовджене і розколисане / дрантя спустило на темні бори* (В. Симоненко).

Мовні знаки деяких видів одягу, крім предметно-логічного значення, мають ще й додаткове символічне значення, що також може впливати на процес метафоризації. Серед слів, які позначають чоловічий одяг, такими є *сорочка, штани, пояс, шапка*; жіночий одяг — *жіноча сорочка, пояс, фартух, хустка*, із верхнього одягу — *кожух*. Наприклад, В. Симоненко, називаючи хмару хусткою (*хмара-хустка*), проектує на реципієнтну зону, крім зовнішніх ознак цього жіночого головного убору, ще й типові для української лінгвокультурної спільноти образно-асоціативні уявлення, пов'язані з квітучою душею українки, прихильністю, вірністю в коханні, рідною домівкою.

Використання різних мовних знаків донорської зони **одяг** визначала міфопоетична традиція та індивідуально-авторські асоціації, які ґрунтувалися на зовнішній подібності зіставляваних об'єктів, а також популярність у певний час окремих видів одягу чи головних уборів. Під впливом міфопоетичної традиції з'явилися, наприклад, метафори *небо в сивій ризи* (М. Зеров); *хмарин хустина на обличчі неба* (Б.-І. Антонич) та ін. Часовим впливом позначений вибір донорських зон в індивідуально-авторських метафорах: *поміж якими — в жовтому береті — / залите потом сонце робітнице* (Д. Павличко); *сонечко — в панамці, у брилі, в пілотці* (І. Драч).

Продуктивною донорською зоною метафори української поезії є когнітивна структура знань **споруди**. На різні реципієнтні зони проектують властивості житлових споруд (*житлового будинку, маєтку, шатра, намету*), культових (*храму, каплиці, дзвіниці*), господарчих (*комори*), технічних (*тунелю, мосту*), а також різних архітектурно-конструктивних елементів (*даху, купола, перекриття, рами, ніші, балюстради, колонади, вікна* тощо) та зруйнованої споруди (*руїни*) тощо.

Метафора споруди, або *архітектурна метафора*, досить зрозуміла, легка для сприйняття та володіє значною силою впливу, тому що відкриває широкий простір для мислення й уяви людини. Пов'язано це із розгалуженістю структури донорської зони, зокрема з тим, що існують різні види споруд, які складаються як із однотипних, так і нетипових архітектурно-конструктивних елементів, мають різне планування і призначення, їх можна будувати і перебудовувати, а також руйнувати. Потенціал цієї концептуальної метафори широко реалізували у суспільно-політичному житті українського суспільства 80-х років ХХ ст. В українській поезії архітектурна метафора функ-

ціонувала впродовж усього минулого століття, що значною мірою було зумовлено впливом соціокультурної ситуації.

Як цілісну, впорядковану, організовану за певними принципами споруду розуміли в міфологічній та міфологізованій ранньофілософській традиції *всесвіт*. Про це свідчить зокрема етимологія слова *космос*, яка походить з грецької й означає, зокрема, 'упорядкованість; будова; світобудова, світ' [ЕСУМ 1989, с. 51]. Аналогічними були й міфопоетичні уявлення про *небо*. Як зазначає В. М. Войтович, у міфології різних народів *небо* — це терем Божий або храм богів [Войтович 2005, с. 329, 331]. На основі цих уявлень сформувалося ряд метафор неба, донорською зоною яких виступали *споруди*. Зокрема, в українській поезії ХХ ст. небо зображували як *великий будинок із численними кімнатами: бо входить Божа мати з неба синьої палати* (Б.-І. Антонич); *шатро: шатро повечірнього неба високе* (А. Малишко); *намет: під наметом нового неба* (Є. Плужник) тощо. Аналогізували із *спорудою*, зокрема *храмом*, в українській поезії ХХ ст. також *природу та ліс*.

Як цілісну, певним чином організовану споруду українські поети ХХ ст. зображували не тільки навколишній світ, а й внутрішній світ людини — її *душу*. У поетичних текстах ХХ ст. вона поставала як *храм: дай руку — ходім в мою душу, в мій храм* (О. Олесь); або *палац: палац — душа моя* (Б.-І. Антонич), що профілювало її велич. Її аналогізували також із невизначеним приміщенням, яке має *вікна: це Янгол вигнаний на кришталевій катеринці / солодку пісню грає під вікном душі моєї* (Б.-І. Антонич), та *двері: лишити в душі / відчинені двері* (В. Вовк), що вказувало на здатність сприймати навколишній світ, відкритість до зовнішніх впливів. Про душу писали, що її *будують: будую душі* (П. Филипович); або *руйнують: душа, зруйнована, як Троя* (Л. Костенко).

Зрідка наявні в поетичних текстах минулого століття також метафори, у яких з будівлею аналогізовано *тіло: гидко дивитись / як осунулась / десятиповерхова / будівля твого тіла* (С. Жадан).

В українській поезії ХХ ст. властивості донорської зони *споруди* іноді проєктували на реципієнтну зону *час*. Зокрема, окремі поети асоціювали *роки* із *тунелем: я промчався тунелем тих літ, / де лиш протяг і втома* (В. Герасим'юк); або *мостами: на мостах століть* (І. Драч).

Як споруду іноді уявляли поетичні твори, а будівництво — художньою творчістю: Слова тривкі, як довговічна цегла, / Пов'язуєм цементом повних рим, / І постає нова — над тлом старим — / Будова, нашим задумам підлегла. / Вона — чуття і мислі новотвір, / Все вміщує в свої просторі стіни: / Міста і ріки, гори і долини, / Все, що поймає майстра творчий зір. / Замислена творцем в щасливу мить / І здійснена в напруги повну пору, / Уся — могутнє поривання вгору, / Вона роки й віки перестойть. / Всевладний час у величі своїй / Тут муситиме на ході спинитись, / Бо вічно буде віще серце битись / Творця і будівничого у ній (Л. Первомайський).

Зрідка українські митці зверталися і до донорської зони *транспорт*: через душі, мов через вокзали, / гуркотять состави почуттів (В. Симоненко), бомбовоз джмеля / пронісся дисонансом (І. Калинець). У метафоризаційних процесах, крім наведених, українські поети вживали й інші мовні знаки, що експонують донорську зону *транспорт*, а саме назви деяких видів гужового транспорту (*віз, колісниця*), автомобільного транспорту (*авто*), водного транспорту (*човен, корабель, каравела*).

Вибір тієї чи тієї донорської зони насамперед зумовлений співвіднесеністю її властивостей з властивостями реципієнтної зони. Крім того, на цей вибір істотно впливає колективне несвідоме, зокрема метафоричні архетипи. Важливим у процесі метафоротворення є й дотримання логіки уяви, яка допомагає зібрати в одне ціле різнорідні зв'язки. Ці закономірності зовсім не означають, що джерело метафоризації легко передбачуване. Як зазначає І. Дзюба, «поетичні асоціації й наближення далеко не завжди йдуть у згоді з асоціаціями й наближеннями звично-життєвими; тут часто неждано прокидається внутрішня «субстанція» речей, їхні неочевидні, але істотні прикмети, — або ж по-новому виступають традиції давнього народнопоетичного вжитку» [Дзюба 2005, с. 8]. Тому у багатьох індивідуально-авторських метафорах вибір певної донорської зони пояснити досить складно.

Література

1. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. Москва : Прогресс – Традиция, 2003. 496 с.

2. Белехова Л. І. Образний простір американської поезії: лінгвокогнітивний аспект : Дис. ... д-ра філол. наук : 10.02.04. Київ, 2002. 476 с.
3. Бойко Н. І. Українська експресивна лексика: семантичний, лексикографічний і функціональний аспекти : [монографія]. Ніжин : Аспект-Поліграф, 2005. 552 с.
4. Войтович В. Українська міфологія. Київ : Либідь, 2005. 664 с.
5. Дзюба І. У дивосвіті рідної хати (Кілька слів про поета, який щойно починається). *Голобородько В. Летюче віконце : Вибрані поезії*. Київ : Український письменник, 2005. С. 5–19.
6. Етимологічний словник української мови : у 7 т. Київ : Наукова думка, Т. 3 1989. 552 с.
7. Єрмоленко С. Я. Нариси з української словесності (стилістика та культура мови). Київ : Довіра, 1999. 431 с.
8. Ільницький М. На перехрестях віку : у 3 кн. Київ : Вид. дім «Кієво-Могилянська академія», 2008. Кн. І. 838 с.
9. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафори, которими ми живем. Москва : Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
10. Мацько Л. І. Сидоренко О. М., Мацько О. М. Стилістика української мови. Київ : Вища школа, 2003. 462 с.
11. Словник української мови : в 11 т. Київ : Наукова думка, 1970–1980.
12. Ставицька Л. О. Естетика слова в українській поезії 10–30 рр. ХХ ст. Київ : Правда Ярослави́чів, 2000. 156 с.
13. Телия В. Н. Вторичная номинация и ее виды. *Языковая номинация. Виды наименований*. Москва : Наука, 1977. С. 129–221.
14. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного. *Архетип и символ*. Москва : Ренессанс, 1991. С. 92–128.



**УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНІ
ТА ЕТНОКУЛЬТУРНІ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ СВОГО Й ЧУЖОГО
У ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА**

Лілія Петрова Озель

В особливо критичні періоди відстоювання державності, свободи й демократичних цінностей, у часи захисту від асиміляторської й колонізаційної політики агресивних терористичних режимів на передній план суспільної свідомості й національної безпеки виходить поняття *етнічної ідентичності* як сукупності глибинних підвалів духовного й матеріального буття народу. На тлі одночасного прогресування модерних глобалізаційних та уніфікаційних процесів сучасний етап науково-культурологічних студій у царині україністики характеризується посиленою увагою до проблем формування й утвердження етнонаціональної свідомості та самобутності, осмислення провідних світоглядних орієнтирів для подальшого творення добротворчої моделі українства як світової спільноти, що впродовж століть утверджує ідеали свободи й незалежності.

Особливо актуальним і плідним ґрунтом для дослідження національно-ментального компонента, зокрема ознак етнокультурної самобутності, автентичності й автохтонності, постають фольклорні та літературно-художні тексти з усією різноманітністю їх лексико-семантичних та стилістичних прийомів і засобів для зображення народного характеру. У цьому аспекті досить злободенним бачиться студіювання художньої спадщини Г. Квітки-Основ'яненка, адже творчість письменника орієнтована на показ поліфонії етноментального буття, відзначається тяжінням до виокремлення й художнього осмислення самобутніх етнічних ознак українців у колі народів як віддалених, так і близьких культурно, історично, територіально.

У найскладніші періоди виборювання ідеалів свободи й незалежності представники інтелектуальної еліти активно зверталися до джерел і витоків українства — історії, етнографії, фольклору, своїми працями демонструючи беззаперечні свідчення давності, самобутності й оригінальності української культури й цивілізації.

На Слобожанщині початки як наукового, так і художнього дослідження проблем етноментальності й національного характеру сягають кінця XVIII — першої половини XIX ст., коли в колі харківських інтелектуалів (І. Воронов, В. Каразін, А. Метлинський, І. Срезневський, М. Сумцов, Г. Успенський) з'являються праці, присвячені вивченню особливостей українців як самобутнього етносу. Водночас із появою так званих «довільних портретів» набуває поширення більш складна форма етнопсихологічних характеристик — порівняльна, для якої Слобожанщина, зокрема Харківщина як прикордонний регіон, межа історичної взаємодії етносів, дала багатий матеріал для зіставлення характерів різних народів.

Етнопсихологічними студіями, ґрунтованими на порівняльних засадах, переймався й Г. Квітка-Основ'яненко: на початку XIX ст. виходить у світ низка прозових творів видатного харків'янина, що відзначаються глибиною осмислення самобутніх рис характеру народу, висвітлюють його етноментальний потенціал, закодований у звичаях, традиціях, народній побутово-економічній культурі, моралі, педагогіці, особливостях комунікації. 1841 року опубліковано статтю «Українці», у якій автор подає спробу відтворити образ-портрет народу, описати особливості його психічної діяльності. Наголошуючи на визначальній ролі Г. Квітки-Основ'яненка як народознавця, М. Сумцов писав, що Квітка був одним із найвидатніших етнографів, котрий не міг видавати своїх записів у вигляді «сирого» етнографічного матеріалу, а піддавав його літературній обробці та випускав у вигляді романічної фабули» [цитуюемо за: Павленко 1999, с. 29].

Етнокультурний аспект лексичного складу української мови у його семантичних та лінгвостилістичних параметрах став предметом уваги як популярних на сучасному етапі лінгвістичних наук, як-от лінгвокультурологія, етнолінгвістика, лінгвофольклористика, так і окремих вітчизняних науковців: В. Жайворонка, С. Єрмоленко, О. Муромцевої, І. Муромцева, О. Маленко, М. Торчинського, В. Калашника, А. Мойсієнка, О. Стишова, О. Черемської, Н. Варич, Н. Данилюк, Н. Колесник, М. Мельник, Л. Удовенко.

Спираючись на досвід функціонування понять *душа народу*, *національне світовідчуття*, *національний характер*, *світогляд народу*, *етноментальність* як визначальних для усвідомлення концепції ідентичності в українознавстві, лінгвістиці, літературознавстві, психології,

що сконцентровані здебільшого навколо визначення ментальності як глибинного рівня колективної та індивідуальної свідомості, стійкої й водночас динамічної сукупності світоглядних настанов особистості й народу залежно від етнічної пам'яті, культури [Психологічна енциклопедія 2006], доходимо висновку про те, що поняття *етноментальність* — багатоаспектне, поліфункційне, включає низку інших, не менш важливих складників, зокрема: специфіка етногенетичного розвитку, особливості прадавнього й сучасного світогляду народу, ступінь його активності в державницьких та націєтворчих процесах, характерні риси громадського самоврядування, морально-етичні підвалини родинно-сімейних відносин, специфіка гендерної комунікації, економічний, правовий, соціально-культурний статус окремого представника й усього етносу в колі інших народів, а з огляду на останні події в Україні та світі, пов'язані з наступом терористичних режимів та реальними загрозами гуманістичним цінностям, ще й спроможність до самозбереження і самозахисту, врахування терміновості напрацювання і втілення в життя сучасної й ґрунтовної програми національної безпеки.

Імідж військовика: семантичні репрезентації

Усвідомлення необхідності збереження національно-етнічної самобутності, державно-політичної цілісності та очевидність потреби формування прогресивного ментального іміджу українців як модерної нації, що захищає європейські демократичні цінності, цілком логічно сприяє зростанню наукового інтересу до художньо-естетичного образу захисника в його багатоаспектних проявах: богатиря, козака, гетьмана, гайдамаки, рекрута, офіцера, солдата тощо (особливо нині, коли поняття *захисник України, воїн, військовослужбовець* набувають максимально схвальної емотивно-оцінної конотації; військовик усвідомлюється не тільки як оборонець власної країни, держави, території, сім'ї, родини, народу, особистих прав і свобод, а ще й як захисник європейської і світової цивілізації, провідних гуманістичних цінностей).

Образ солдата здавна набув популярності в художньо-мовній тканині народних казок («Про солдата, вовка, ведмеда і сокола», «Солдатські сини-богатири (Котигорошки)», «Як солдат із зуба борони юшку варив», «Як солдат царя обдувив», «Солдат та смерть»); літературно-художні тексти української та світової літератури з їх оригінальними авторськими лексико-семантичними й стилістич-

ними інтерпретаціями засвідчують його яскравість, виразність, значущість щодо представлення етносоціуму, до якого належить представник військового звання.

Як відзначено в попередніх розвідках [Петрова Озель 2003; 2018], у «зображенні військовиків (козаків, солдатів, богатирів) поряд із показом військового способу життя, героїчних подвигів, дискурс українського фольклору більшою мірою послуговується лексикою, що представляє розумові, креативні, емоційно-вольові якості персонажів-воїнів, їх гуманістичні інтенції — допомогти, врятувати, надати моральну підтримку, визволити з полону, примирити, знищити зло, запобігти будь-яким його проявам, а також виявити кращі якості у післявійськовий і післявоєнний час», що свідчить про традиційно мироблюбний, терпимий і толерантний характер українських воїнів, з другого боку, підкреслює спроможність до концентрації зусиль для протистояння поневоленню, тиранії, посяганню на особисті й національні свободи.

Колоритність образу солдата на тлі строкатої панорами етнонаціонального буття в художньому дискурсі Г. Квітки-Основ'яненка, зокрема оповіданні «Салдацький патрет» реалізована характерними лексико-семантичними засобами й художньо-стилістичними прийомами. Лексичні одиниці з виразним етнонаціональним компонентом їхньої семантики функціонують як складники оригінального художнього прийому: *патрет* солдата, намальований росіянином і виставлений ним на ярмарку, знаходить різнобічну оцінку в представників народу, які бачать на портреті ніби своє дзеркальне відображення, адже між двома репрезентантами націєтворення (*військовик* — *народ*) завжди спостерігається взаємозалежність, оскільки призначення й обов'язок солдата — бути зразком доблесті, гідності, захищати народ, до якого належить і якому служить, а право та обов'язок народу — шанувати захисника, мати за взірць, допомагати, підтримувати, поважати.

У контексті оповідання «Салдацький патрет» Г. Квітки-Основ'яненка лексема *салдат* у багатьох конструкціях має синонім *москаль*: перша семантико-фонетична інтерпретація *салдат* у її народно-розмовному варіанті називає особу за родом діяльності, служби, друга — *москаль* засвідчує стилістично знижену номінацію представника російського етносу, а також солдата армії царської імперії, часто безправного, зневаженого, носія аморального способу життя, внаслідок чого лексема *москаль* набула абстрактного значення певного

соціального типу зі специфічними нехарактерними для традиційної української етнокультури ознаками світогляду, неусталеними й табуйованими в народному середовищі нормами поведінки представника чужого й незрозумілого світу.

Лексеми *салдат*, *москаль* постають як алюзія російської армії чи й російської імперії загалом, фіксують об'єктивно-критичний погляд на солдатчину як основний чинник асиміляції українців, що призвів до втрати автентичних морально-етичних цінностей за умов відсутності державно-політичної самостійності, незалежності та власної армії, адже «москалями» часто проти своєї волі ставали й українці за походженням, рекрути, насильно завербовані до царської армії і змушені 25 років служити московській імперії.

Солдатчина разом із кріпаччиною, що були соціальною й правовою нормою в російській імперії, для українського народу в період його бездержавності стали справжньою національною трагедією, оскільки ментально вільний, мілітарний народ із тривалими традиціями самооборони, боротьби й змагань за власну державність і незалежність, із глибоким підґрунтям народних знань щодо господарювання, зокрема землеробства й хліборобства, майстерністю промислово-ремісничого виробництва, змушений був нести службу в авторитарній імперії, працювати на власній землі, але не бути її повноправним господарем; звідси відповідні одиниці, що гіперболізують зовнішню негативну візію солдата-москаля — *пикатий*, *мордатий*, *та ще з здоровенними усами, що не тільки горобцеві, та й чоловікові страшний* [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 27], засвідчують несприйняття царського російського військовика як представника чужої культури, не своєї армії.

Яскравий епізод Квітчиного оповідання, у якому присутній уже не мальований (алегоричний), а справжній солдат-москаль, засвідчує низку лексем — назв дій народно-розмовного, просторічного характеру (*стягнув*, *вчистив* — украв; *запакував* — сховав; *чкурнув* — утік; *преть його*, *мов своє* — несе вкрадене), що в художній формі сатиричного зображення ілюструють характеристику *москаля* як етносоціального типу, зокрема табуйовану з огляду народної моралі схильність до обману, крадіжок: *і вже один рушничок у молодички з купи і вчистив, і у кишеню запакував; стягнув у чугуївської перекупки бумажну хустку таку, що гривень шість стоїть*; порівнянням *очі вивалив, мов баран* передано хитрість москаля, його вдавене

й зумисне нерозуміння провини, намагання перекласти власний злочин на інших.

Як свідчить аналіз лексико-семантичного матеріалу, в оповіданні простежується погляд на солдатчину як чинник деморалізації суспільства російської імперії, до складу якої входили українські землі, нівелювання приписів і принципів етнічної моралі, норм комунікації та законів звичаєвого права, адже крадіжки, обман цивільного населення були не тільки способом прожиття солдатів царської армії, а й міцно вкорінювалися у їх світогляд, ставали звичкою: потягнувши мішок груш у наших хлопців, які *роти пороззявляли і дивляться на ведмедів*, їх же москаль звинуватив, що не стережуть майно, саме з їх вини він *амуницю патьор, мундєр запачкал*.

Контексти оповідання актуалізують зразки комунікативних ситуацій між солдатом та представниками народу, де особливого семантичного навантаження набуває займенник *наші*, тобто представники українського етносу, які принципово відрізняються від солдата-москаля ментально — світоглядно, інтелектуально як толерантні, моральні, релігійні: *Наші не відхрестяться, не відмоляться*, проте відповідають чемно, прохають ввічливо, з використанням етикетних звертань *батечку, господа служба*; готові до примирення, хочуть найшвидше відмежуватися, задобрити, навіть поступитися власним майном із метою якнайшвидшого виходу з конфлікту, про що свідчить лексика неприйняття й заперечення аморальної поведінки: *Цур тобі, — кажуть, батечку! Зділай милость, господа служба, озми собі і груші з мішком, тільки цур тобі! Відчепись і пусти!* [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 36].

Для солдата-москаля мовленнєва тактика безпідставного нападу, звинувачення, образи, особливо лайка та бруднослів'я, є звичним способом комунікації, отже, свідченням його обмеженості, неповаги до співрозмовника, заздалегідь визначеного, упередженого й зневажливого ставлення, відсутності бажання улагоджувати конфлікт: *А він як крикне на них: Ах ви, хахли безмозглії... (А зараз лаяться, щоб то перше розпитати, та тоді б вже лаявся скільки хотів)* [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 36].

Неприйняття солдата молодими-бублейницями на ярмарку задеклароване лексикою, у якій основне смислове навантаження пов'язане із невизнанням москаля, дистанціюванням, баченням його як носія розладу, лиха; тому вони не хочуть розташовуватись

зі своїм крамом біля «салдацького патрета»: *Як таки біля москаля сідати? Він нам такого лиха наробить, що не то що! Ув одної щипне, у другій хватне... та тут таке буде, що й коробок не позбираємо* [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 31]. Емотивно-оцінну тональність семантичного навантаження у відповідних контекстах демонструють одиниці, що характеризують аналізований етнічно-соціальний тип солдата-москаля як непередбачуваний, непоступливий, що представників інших етносів вважає за нижчих, вдається до образ, має чітку настанову за жодних умов не визнавати своєї провини, запрезентовують агресивний психологічний тип.

Викривальну сутність солдатчини й кріпаччини як явищ, що порушували звичний, традиційний, відповідно до українських етнічних правил і принципів спосіб життя народу, представлено в контекстах повісті «Маруся», а також лексиці, що репрезентує позицію заможного селянина Наума Дрота, батька, який не погоджується на шлюб доньки з парубком, на якого чекає солдатчина — служба в армії царської імперії. Сутність батьківського бачення подальшої долі солдатки виражає лексика історичного характеру як офіційно-ділової комунікації (*дев'ятидушна сказка, набор, служити чергу, сирота*), так і образні вислови народно-розмовного стилю (*лоб забриють, салдатка; ні жінка, ні удова; паплюга; за полками таскатись; наведуть на злеє; ледачі люди; бездільниками стануть*), а також номінації — лексико-семантичні маркери маргіналізації — *немоці, бідність, старці, каліцтво, шпиталь*, що відображає реалії підневільного становища українців, зокрема соціальний, матеріальний та морально-етичний статус жінки як дружини солдата:

— *Та чом же ви, Наум Семенович, думаете, що я не буду добрим її мужем і хорошим хазяїном?*

— *Ти ж мені розказував про, себе. Ти сирота; у дядьків твоїх по два, по три сини, і ти із ними у одній сказці. Сказка ваша дев'ятидушна, дядькові хлопці малі; а як прийде набор, то певно тобі лоб забриють, бо ти сирота, за тебе нікому заступитись; і дядьки скажуть: «Ми тебе поїли, зодягали і до розуму довели, служи за нашу чергу». А що тоді буде з Марусею? Ні жінка, ні удова; звісно, як салдаток шанують: як саму послідню паплюгу, і ніхто не вірить, щоб була салдатка та й чесна. Та й трохи чи й не так! Де їй за полками таскатись? А молоде, дурне, попадеться ледачим людям, наведуть на усе злеє. Худобу розтаскають, повіднімають, хто її захистить? Діточки без доглядіння у бідності,*

у нищеті, без науки, без усього помруть або — не дай боже! — бездільниками стануть. А вона затим ізстаріється, немоці одоліють, бідність, каліцтво... тільки що в шпиталь, до старців! (Сказав се та й заплакав, як мала дитина) [Квітка-Основ'яненко «Маруся», с. 9].

Позитивне лексико-стилістичне маркування образу солдата Скорика із «Сватання на Гончарівці» підтвержене вказівкою на походження героя, оскільки, пройшовши через зросійщення, асиміляцію у війську, герой повернувся з тривалої служби на батьківщину, у коло земляків, до родичів; він суттєво різниться від типу солдатів-москалів, що повністю втратили етнічні ознаки, оскільки зберіг внутрішню сутність українця, слобожанина; мова його хоча й спотворена впливом іншомовного оточення в час перебування в армії російської імперії, але він не втратив оптимізму, сили духу, гумору, відзначається дотепністю, підприємливістю, позиціонує себе як колишнього солдата — досвідченого, спритного, що добре знає своїх земляків та інші народи, їх звичаї, обряди, традиції, порівнює їх, із пошаною та симпатією ставиться до міста, де жив і куди повернувся, відчуває себе комфортно й щасливо: *«Што за пріятной оцей Харков! Їй, істинно! і за границею таково не видал! Таки што хозяїн, то і доброй чалавек. Той тебя просит абедать, другой на кунпанію; та всьо с потчиванньом та з ласковим словом. Вот усю Туреччину, Францію і Рассею прахаділи, а нетутє такого пріятного города!»* [Квітка-Основ'яненко «Сватання на Гончарівці», с. 3].

Лексико-семантичні засоби представлення персонажів у художньому дискурсі Г. Квітки-Основ'яненка засвідчують репрезентативні моделі військовика в етносоціальному дискурсі, коли за умов відсутності власної державності, зокрема в часи перебування українських земель у складі інших імперій, він не міг набути рис справжнього героя, оборонця інтересів власного народу. Як засвідчили історія й сьогодення, формування позитивного суспільного, зокрема й лінгвального образу воїна-захисника стало можливим і життєво необхідним за умов протистояння російській агресії з метою відстоювання й ствердження української державності й незалежності.

Етнонімія як маркер художнього представлення народів: семантика й стилістика контекстів

Як специфічні одиниці, що належать до загальних, етнонімі мають генетичні, словотвірні зв'язки з власними назвами, зокрема

засвідчують відантропонімне, відтопонімне походження, часто є самоназвами народів, націй, племен, етнічних та етнографічних груп (автоетноніми), виникли внаслідок називання іншими народами (ксеноетноніми), у художніх текстах постають як інформативні, концептуально значущі одиниці, що відображають етоногенез народу, особливості його мови, історії, культури, характеру, актуалізують специфіку міжетнічної комунікації.

Етноніми *росіяни* та *українці* відсутні в оповіданні Г. Квітки-Основ'яненка «Салдатський патрет», натомість на означення перших функціонують такі одиниці, як *москва*, *москаль*, *москальча*, *сердека*, *служба*; других — *наші*, *хазяйство*, *наше хазяйство*, *наш брат*, *наш братчик*, *сердешна* (про Домаху), *неборак Охрім*. Одиначним слововживанням представлена назва країни *Расея*, а представники російського етносу, зокрема маляр Кузьма Трохимович, місце народження якого позначене топонімом *Борисівка Курської губернії*, постають як здатні здебільшого до виробництва матеріальних речей, розвитку ремесел, зокрема малярства з метою торгівлі: *І таки нігде правди діти, що вже ніхто лучче не намалює, ні розмалює, як богомаз з Борисівки; вже не жалко і грошей! Як же москаль озметься за сеє діло, — ну! — тільки почухайся та й відійди*; практичні, наполегливі, навіть уперті та надміру непоступливі в комерційних справах: *Торгується і требує багацько: дай йому і кошту, і грошей, скільки забажа, а як удереть! Гай-гай! Йому кажеш: «Блакитна», а він товче: «Синя-ста». Йому кажеш: «Не годиться», а він чухається та каже: «Нічаво-ста; для хаклов і такий бог бряє» [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 27]. Схильність до порушення елементарних норм ведення торгівлі передано лексемою *підтовкачка*, що називає спеціально призначену особу в шинку чи кабаку (в оповіданні «Салдацький патрет» вживаються також контекстні синоніми — *москальча*, *чортя*), завдання якої не тільки запрошувати, закликати до кабака відвідувачів, а й підштовхувати в їх руках чарку, щоб горілка полилась назад у діжку і відвідувач змушений був купляти й платити повторно.*

З-поміж лексичних одиниць на означення предметів побуту і матеріальної культури привертають увагу назви одягу як вираження етноестетичних уявлень, смаків, звичок. Часто поряд із бажанням запозичити певні іноетнічні риси спостерігається несприйняття одного народу іншим, його іміджу, колористичних уподобань, манери одягатися, триматися: *Вибігло чортя і озираться... Подивітєсь на*

нього: на що воно походить? Що б то йому голову гарненько під чубчик підстригти, як і в людей? А то патлатий-патлатий! Спереду аж у вічі йому волосся лізе, уха закриває, по потилиці шльопається; аж, сердека, усе, знай, головою потряхує, щоб тії патли не мотались. І сорочка на ньому — не як у людей: замість білої, як закон повеліва, вона в нього або червона, або синя, та без коміра, а з гапником, та на плечі і зацібне; так що хто зроду москаля уперше побаче, то не вгада, що воно і є [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 29]. Вживання назви з української демонології *чортя*, морфологічна форма середнього роду із значенням маленької істоти, особливе семантичне навантаження займенника *воно* як синоніма до етноніма *москаль*, наголошування на *білому* як традиційному кольорі сорочки в комплексі українського чоловічого строю на протигагу *червоному* й *синьому* в росіян, увиразнює стилістичний ефект сприйняття іноетнічного як незрозумілого, чужого.

На основі аналізу лексичного матеріалу з виразним етнонаціональним компонентом в оповіданні Г. Квітки-Основ'яненка «Салдацький патрет» найбільш уживаними групами лексики, що відображають особливості характеру народу, є етноніми розмовно-просторічного характеру з акцентацією уваги на традиційних видах діяльності, зокрема назвах виробів, поширених в тій чи іншій місцевості: *москва* з *лаптями* та з *ликами*, *суздальці* з *книжками завалящими*, *москальча*, а також назви осіб за родом занять: *розливальщик*, *підтовкачка*, *сластьонниця*, *богомаз*, *іконописці*.

Із вказівкою на знання ворожінь, магії, психологічних прийомів впливу (умовляння, заохочення, відвертання уваги), успішність у веденні комерційних справ, почасти схильність до крадіжок, обману, а також з елементами сатири й гумору зображені цигани (*циганське навожденіє*, *мара*): «*Та як обступлять нашого брата циганське навожденіє, так не знаєш, що й робить. Як напустять мару, так і сам бачиш, що шкапа трьох денешок не стоїть, та тільки дивишся, та лупаєш очима, і не знаєш, куди від них дітись. Той божиться, другий суне тобі у руку обротъ з шкапою, третій тягне з твоєї кишені хустку, де гаманецъ з грошами зав'язаний...*» [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 35].

Як свідчить аналіз лексико-семантичних засобів зображення національного характеру, українці у Квітки-Основ'яненка непомірно щедрі аж до нераціонального, безглузкого марнування заробленого,

надмірного витрачання часу на розваги, іноді схильні до пияцтва, як-от це виявляється в низці лексем, що представляють спосіб життя одного з героїв — Максима Шпоня: *«...сіль продав, розщитавсь і грошики вчистив, та й найняв троїсту, і водиться з нею по ярмарку, та вже на добрячому підпитку, забризкавшись і захлюставшись, викидав дїгтяреві з кишені повнісіньку жменю грошей»* [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 34].

Питомі етнічні риси задекларовані в лексичних засобах для характеристики Охріма Супоні, *парня звичайненького*, котрий навіть до москаля звертається миролюбно, з повагою, використовуючи форми ввічливості (*господа служивий, господа москаль, а скажіть, будьте ласкаві*), товар дешево продає, відміряє чесно, пригощає, поступливий, обачний, готовий до компромісу: *Щоб це по пиці не дав, бо він на те салдат* [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 31]. Схвальні характеристики набувають виразності на тлі критичної оцінки представників сусідніх етносів: *москаль у шинку хоч трохи заслухайся або задивись, то й не долле повної міри* [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 29]. Зважаючи на це, відзначаємо, що в художньому зображенні Максима й Охріма як представників українського народу переважають лексичні одиниці, спрямовані на формування об'єктивного сприйняття героїв як характерів відкритих, щедрих, толерантних, але з браком вольового та раціонально-практичного начала.

«Наші», тобто українці, слобожани, земляки, свої за звичаями, культурою, схильні наслідувати інші народи (до того ж, не кращі риси), їх побут, звичаї, беззастережно приймати чужі закони й правила, відмовляючись від власних, традиційних, усталених: *«Общество так нас прикрутило, щоб, бач, відкупщик за нас, хто не здужа, зносив гроші у подушне; так узявсь не з справжніх відкупщиків, а такі нічого гріха таїти — знайшовсь із наших, хрещених людей, що уступив у їх віру та, як той Юда, узявсь держать і Липці, і другії слободи на московський лад; і вже в них не шинок зоветься, а кабак, і там вже уся московська натура, і там усе москаль наголо, як у Туреччині турок; та усе народ проворний: ні доїсть, ні доспить, усе об тім тільки й дума, щоб заробить копійку. Така вже їх московська поведенція!»* [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 29].

Українцям (на противагу домінуванню матеріального, практичного в представників російського етносу) характерна перевага

духовного начала, певна ідеалізація, мрійливість, спостережливість, глибинне відчуття власного дому, землі, природи, неквапливість, неповоротливість, очікування кращих часів, іноді й лінкуватість, що передано через символічний образ *бабака*, а також заперечення й протиставлення *не москаль*, що засвідчує настанову підкреслити кордоцентричність національного характеру українців, наголосити на його специфіці у порівнянні з іншими етносами: *Наш братчик не бабак; він жде пори. Слава тобі господи! Він, нехай бог боронить, не москаль, щоб йому, покинувши жінку, діточок і худобоньку, за тією бідною копійчиною шляться по усім усядам і швандяти аж на край світу та кровавим потом її заробляти. Та чого тут і вередувать? Коли вродив бог хлібця та дав його зібрати, то й дожидай, поки прийде нужда, що як десятиці у волость потягнуть за подушне і за общественне, а тут і жінка забажа льону, щоб на сорочки прясти, та нового очіпка, та дочкам плахит або свит, та й усяка напасть постигне, що притьмом треба грошей; тогді вже нігде дітись* [Квітка-Оснoв'яненко «Салдатський патрет», с. 30].

Великий тлумачний словник сучасної української мови фіксує два основні значення лексеми *бабак* (великий гризун, товстий і незграбний, що живе у степу в норах; з ранньої осені до весни впадає в сплячку; цінний хутром і шкірою; перен. про неповоротливу, ледачу людину) [ВТСУМ 2009]. В оповіданні актуалізовано переносне, символічне значення, пов'язане з календарно-побутовою обрядовістю: посвист байбака вважався однією з перших ознак весни. Отже, вислів *наш братчик не бабак* свідчить про розважливість, поміркованість, неквапливість, відсутність поспіху та прагнення будь-що бути першим. Лексичний матеріал фіксує традиційно властиве українцям глибинне відчуття сім'ї, дому, землі, включеність у річний землеробський, зокрема хліборобський цикл.

Мовотворчість Г. Квітки-Оснoв'яненка відзначається оригінальністю переосмислення етнімії, репрезентує потенціал і парадигму етнімічних назв та пов'язаних із ними лексичних одиниць, що відбивають характерні етноідентифікаційні ознаки, найперше менталітет та особливості міжнаціональної і міжкультурної комунікації.

Менталітет слобожанки: лінгвостилістичні інтерпретації

Етнонаціональний компонент виразно представлений у лексиці, що характеризує жінок та дівчат у сфері сімейно-побутової та гро-

мадської культури: їх соціальної ролі, активної позиції у забезпеченні сім'ї (*бублейниць, полянишниць* у оповіданні «Салдацький патрет») як метких, проворних, веселих, підприємливих, здатних себе захистити як морально, так і матеріально. *Явдоха Колупайчиха*, ватажок жіночої громади на ярмарку, комунікабельна, знає всі торгові звичаї та забобони, справжній організатор цеху. Менталітет слобожанки письменник досить точно й образно фіксує характерною лексемою — *козир* (перше значення якого, за Великим тлумачним словником сучасної української мови, у картярській грі — карта тієї масті, що оголошується старшою та б'є будь-яку карту інших мастей; друге — *козир-дівка* (розм.) — про сміливу, спритну, гостру на язик дівчину), що передає життєву енергію, здатність знайти вихід із будь-якої ситуації, зорієнтуватися в обстановці [ВТСУМ 2009, с. 552]: *О, та баба ж козир була! Одно вже те, що харківська родом, а цокотуха та й цокотуха... Узялася над усіма перекупками отаманувати і від десятицьких, від голови та й від самого писаря оборонять; тільки щоб усі перекупки її слухали, і, що скаже, щоб сповняли, і, чого потребує, щоб поставляли* [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 32].

Лексико-семантичні характеристики дівчат актуалізують національні особливості не тільки побутової, а й соціальної поведінки: сміливі, спостережливі, кмітливі, веселі, креативні («*дещо собі вигадують і регочуться*»), здатні будь-кому «*пришиви пришити*» (фразеологізм із сфери ремісничої діяльності (чоботарства як досить поширеного на Слобожанщині, зокрема Харківщині) із значенням «втручатися в чию-небудь розмову», де *пришива* – «нижня частина чобота, яка прикриває ступню» [АТС 1977, т. 8, с. 102], у контексті набуває значення ментальних ознак комунікації, зокрема уміння пояснити, довести, переконати, показати переваги, схилити на свій бік), проворні й жартівливі, як їх подруга Домаха (*Ну-ну! І проворна, і жартовлива була, та таки і світу видала: аж два годи у Харкові по мойкам заробляла, так її вже не вчити: усе знала* [Квітка-Основ'яненко «Салдатський патрет», с. 38]).

Символічність і концептуальність лексеми *козир-дівка* особливо яскраво простежується в драмі «Сватання на Гончарівці», де героїня Одарка, згадуючи молоді роки, бачить себе в образі активної, візуально й духовно харизматичної дівчини-слобожанки, що свідома свого походження (*не проста*), — із священницької родини, із відомого району Харкова — Іванівки, постійна учасниця календарних

та сімейних обрядодій: «Була козир-дівка: чи на вулиці, чи у танцях, чи в дружках, чи у колядці, — усім була голова; на жарти, на скоки, — усім була приводниця! А й казала покійній матері: «Не віддавай мене, мамо, за мужика, за хлібороба, я собі дівка не проста: мій дідусь та був на Іванівці попом; та його мати — що вона протів мене? Вона сластьоним торгувала, а я собі бублейниця, та ще й перва по базарю» (Одарка, Сватання на Гончарівці) [Квітка-Основ'яненко «Сватання на Гончарівці», с. 7], матеріально незалежна, здатна утримувати сім'ю, прагматична, спонукає доньку вийти заміж за господаря, чоловіка зі статками (худобою, землею, майном): «Одарка. Нічого вередувати. За такого багатого не підеш, так кого ще тобі треба? Чи якого повитчика будеш ждати? Та доки нам тебе і содержати? Бач, батько п'яниця непросипенний; я своїми бубликами тільки вас і содержу, та вже і в мене сила не та; звалюсь, хто вас буде годувати?», де повитчик — «служитель у канцелярії, який відав діловодством у суді» [АТС 1975, т. 6, с. 663].

Так само Уляна, молода дівчина, але вже має деяку самостійність, матеріальну незалежність, працює, здатна утримувати себе, сама готує посаг (скриню), відстоює право на власний вибір подальшої долі, володіє певними видами діяльності та майстерності, як-от праця на мойках, прядіння: «У л я н а. Чим я тобі, мамо, у тягість? Літом на мойці — слава тобі, господи, — скільки заробляю? А зимою пряду; та й збрала чимало: повнісінька скриня на колесах. Коли ж я стільки у дівочтві збрала, то можу себе і содержувати, і зодягати і без мужика-дурня» [Квітка-Основ'яненко «Сватання на Гончарівці», с. 8].

Репрезентативність лексики для художнього зображення хорунжівни Олени із «Конотопської відьми» (хорунжівна — заакцентовано увагу на походженні: донька хорунжого як досить шанованої посадової особи у соціальній ієрархії XVII–XVIII століття; хутір — наголошено на місці проживання: на хуторі зазвичай мешкали заможні господарі, власники землі й худоби; дівчина молоденька, нема ні батька, ні матері, хазяйка невсипуца) представляє читачеві ще досить молоду дівчину, але вже з навичками щодо різних видів господарювання, зокрема організації польових робіт, догляду за худобою, приготування страв і напоїв, з чим героїня впорується навіть краще за свого брата, а сотником Забрьюхою бачиться як вигідна партія для одруження: «Колись-то, десь-то на ярмарку бачив він хорунжівну Олену, от що на Сухій Балці хутір, прозивається Безверхий. Він, див-

лячись тогді, дуже дивувався, що дівчина й молоденька, а купує борошна багацько; а як став розпитувати людей, так йому й розказали, що у неї нема ні батька, ні матері, а тільки самий брат; що вона хазяйка невсипуца, сама й около коров, сама й у полі при косарях і при женцях, а зимою у винниці сама догляда і се борошно окупує на винницю» [Квітка-Основ'яненко «Конотопська відьма», с. 5].

Лінгвостилістичне багатство художніх репрезентацій і характеротворення жіночих образів засвідчує такі етнопсихічні характеристики як активність, самостійність у сім'ї, родині, громаді, комунікабельність, організаційні здібності, воля й спроможність відстоювати й захищати особисті інтереси, власний вибір, думки й почуття.

Промисли й ремесла: лексико-семантичні параметри етнічної ідентичності

Окремою сферою функційних репрезентацій лексики етнонаціональної та історико-культурологічної маркованості є номінації, що представляють звичаї й традиції промислово-виробничої майстерності українців як етносу — творця оригінальних видів господарсько-економічної, торгівельної та художньо-декоративної діяльності.

На ґрунті аналізу особливостей становлення й розвитку промислово-виробничих процесів резюмуємо, що **промисли** — це зумовлені календарно-побутовими, економічно-господарськими потребами, усталені традицією, життєво необхідні види громадської й індивідуальної діяльності (лісові (вирубка лісу й лісосплав) та лісохімічні промисли (поташний (будництво), селітерний, смолокуріння, дігтярний), соляні (солевидобуток і солеваріння, транспортування солі), чумацький, свічкарний, цегельний, рудний, металургійний, каменетесний, миловарний, напірний, червцевий, збиральний, млинарство, гуральництво, викурювання горілки, броварництво, медоваріння, землеробство (хліборобство, садівництво, городництво), скотарство, мисливство, рибальство, бджільництво (бортництво); **ремесла художні** — види професійної діяльності, які вимагали більш складного устаткування, тривалого навчання, організації праці, передачі досвіду від покоління до покоління із збереженням історико-етнографічних, художньо-декоративних, естетичних та регіональних особливостей (гончарство, деревообробка, ткацтво, килимарство, вишивка, гаптування, вибійка, розпис, ковальство, писанкарство,

гутництво, виготовлення народних музичних інструментів тощо) [Петрова Озель Л. 2017, с. 58].

Лексика різноманітних видів і способів господарювання, художньо-декоративної обробки виробів традиційної народної культури широко представлена у творах Г. Квітки-Основ'яненка назвами поширених на Слобожанщині промислів і ремесел, як от: чумацтво, прядіння, праця на мойках (обробка вовни), ткацтво, коцарство, шевство, чоботарство, сницарство, шинкарство, гуральність, виготовлення різних видів борошняних виробів, чумацтво, рибальство, мисливство.

У контекстах, що засвідчують концепт ярмарку як колоритного образу-символа як української, так і світової літератури, багатства української етнокультури, широко представлена ремісничо-промислова лексика із вказівкою на традиції передачі досвіду, майстерності від одного покоління до іншого: «*То наступало парубоцтво: шевчики, кравчики, ковалі, свитники, гончарі і зо всякого ремесла бурлацтво, наньмити від хазяйства, батькові сини — зібралися на ярмарок погулять*» [Квітка-Основ'яненко «Салдацький патрет», с. 13].

Концепція оповідання «Салдацький патрет» виражена фразеологізмом, що становить його мораль і провідний наратив («*Знай шевце своє шевство, а в кравецтво не мішайся*»), семантичним стрижнем якого є лексеми — назви популярних ремісничих професій. Окрім основного значення (кожен має бути майстром своєї справи, не втручатися в те, чого не розуміє, де не має досвіду) прислів'я репрезентує більш глибоке, підтекстне розуміння: кожен народ має перебувати в полі зору і в лоні своєї культури, знати звичаї, традиції, етноментальні особливості; захищати ж національні цінності покликана армія, тобто військовики, *солдати*, свідомі походження, звичаїв, мають справжній *портрет*, тобто імідж захисника своєї країни, а не патрет, тобто образ *салдата* чужої країни, армії, носія мови, менталітету, світогляду інших країн, що прагнуть асимілювати, поневолити.

Чумацтво — торгівельно-візницький промисел у творах Г. Квітки-Основ'яненка постає як престижний напрям діяльності, який поряд з основними видами сільськогосподарської праці вважався сезонним, додатковим, користувався популярністю й пошаною в громадах, хоча й досить трудомістким та небезпечним, пов'язаним із тривалою відсутністю господаря вдома, мандрівками й небезпеками, але прибутковим та статусним. Прокіп Кандзюба (персонаж «Сватання на Гончарівці»), маючи намір одружити сина Стецька

з Уляною, під час попереднього вивідування про наміри батьків дівчини щодо її подальшої долі, саме чумакування називає як вагому частку своїх прибутків та синових статків: *«Слава тобі, господи! Є воліків пар, може, двадцятєро; ходимо у Крим за сіллю і за рибою на Дін, і усякую хуру беремо, чи у Кирсон, чи ув Одесу. Є й коров'ят з п'ятнадцятєро, та овечат там чи дві сотні, чи й більш; батраків дома з десяток, та при скотині на бразі скільки є. Буде чим орудувати; перепадатиме копійка»* [Квітка-Основ'яненко «Сватання на Гончарівці», с. 14].

Ярмарок — центральний образ-символ як відображення всього багатства та різноманітності етнокультурного буття українського етносу, його мовної, побутової, моральної й естетичної поліфонії, де представлені зокрема специфічні ярмаркові звичаї, обряди, ритуальні дії, метою яких було сприяння вдалій торгівлі: *«Сонечко зійшло, вони й посхоплювались, щоб, знаєте, купця не втять. Ото гарненько повстававши, помолились до церков богу та й послали одного з табору по воду, бо вже пора була і каші варити»* [Квітка-Основ'яненко «Сватання на Гончарівці», с. 20].

Лексика *ярмаркового промислу* є найбільш чисельною в оповіданні «Салдацький патрет», представлена зокрема топонімною лексикою, що відтворює географію торгівельних, економічних, господарських, ремісничо-виробничих зв'язків, а також розгалуженою системою тематичних груп номінацій, що яскраво й колоритно демонструють українську матеріально-побутову та духовну культуру.

Макротопонім Харків в контексті інших онімних назв, що позначають навколишні населені пункти (*Липці, Водолага, Деркачі, Вільшана, Коломак*), а також райони міста (*Гончарівка, Заїківка, Іванівка, Залопань, Москалівка*) постає як концептуальна тополексема, що набуває значення центру етнобуття Слобожанського краю; зокрема герой, який має відношення до Харкова, жив там хоча б деякий час і працював, сприймається як досвідчений, обізнаний, долучений до активної життєдіяльності.

Топонімні символи українського, зокрема слобожанського лінгвокультурного простору (*Харків, Липці, Деркачі, Вільшана, Водолага, Коломак*) найбільш тісно пов'язані з проявами духовної й матеріальної діяльності, творчості, яскраво й колоритно представляють власні назви, які в художньому дискурсі Г. Квітки-Основ'яненка засвідчують ще одну специфічну функцію — *культурно-репрезентативну*, а також пов'язану з нею *етноідентифікаційну*, оскільки онімна

лексика з її різновидами глибоко закорінена в історію, традиції, звичаї народу; твірні основи ономолексем пов'язані з назвами промислів і ремесел, поширеними на етнічних теренах видами господарської діяльності, специфікою побуту, міжетнічної комунікації, іншими оригінальними й специфічними артефактами етнобуття.

До лексики, що представляє колоритність ярмаркового промислу, належать також номінації, які представляють світоглядні уявлення й вірування українського народу: *навожденіє, мара, чорт, чортя, нашьлеть; дух свят при нашій хаті; нечистий*; назви, що репрезентують особливості харчування: *пиріжки, варені хляки, горохвяники, сластьони, стовпці, гречаники*; номінації національного одягу: *каламайковий пояс, китаєва черкеска, шакапові чоботи, очіпки, серпанки, кораблики, баєві юпки, ляхівки, плахти, скиндячки*; одиниці на означення предметів побуту, пов'язаних із традиційними промислами й ремеслами: *підкови, сокири, ухналі, підіски, гребні, днища, веретена, шерітваси*; антропоніми, які засвідчують етнічну приналежність: *Охрім Супоня, Максим Шпонь, Терешко, Домаха, Явдоха Колупайчиха*; лексеми народно-розмовного, просторічного, фольклорного характеру на означення зовнішніх, візуальних ознак: *пузатий добре; чорнява, мордата, трошки кирпатенька*; конструкції для творення ментально-психічного портрету: *козир; цокотуха; наше хазяйство; сердешна; не хитрий же й москаль; з чорта ж хитра й Домаха; народ проворний; московська натура; московська поведенція; московський лад*.

3-поміж інших лексико-семантичних ареалів специфіку лінгвопоетики прозових текстів творять зокрема й назви промислів і ремесел з їх основними типологічними різновидами, оригінально представленими в дискурсі Г. Квітки-Основ'яненка номінаціями чумацького промислу, ярмаркового, ткацького (коцарського), шевського, кравецького та атрибутів підготовки до них; лексичними одиницями, що представляють вікову, соціальну, естетичну та національну специфіку одягу, тканин, взуття, інтер'єру та екстер'єру житла; макро- й мікротопонімами, що служать мовно-стилістичним фоном для локалізації подій і явищ; номінаціями землеробської культури, мікро- й макроторгівлі.

Семантика української етнокультурної ідентичності: традиції і сучасність

Спираючись на твердження О. Муромцевої та І. Муромцева про загальнонародну лексику як основний елемент зображення у творах

Григорія Квітки-Основ'яненка, визначення емоційно-експресивної лексики найбільш чисельним складником стилістично маркованих одиниць, а також висновки науковців про «свідоме бажання Г. Квітки довести здатність української мови виражати високі почуття» [Муромцев І., Муромцева О. 2008, с. 16], відзначаємо ще одну характеристику стилю — літературно-художню актуалізацію процесів етнонаціональної ідентифікації та національно-культурної репрезентації.

Мовотворчість Г. Квітки-Основ'яненка засвідчує вагомий внесок у скарбницю лексико-семантичних засобів, що віддзеркалюють специфіку сприйняття народом навколишнього світу, характеризують його ментальність, самотність у колі інших народів. Поряд із функціонуванням у текстах письменника системи одиниць — репрезентантів різних соціальних та етнічних груп тогочасної України, своєрідним семантичним центром постає лексичний матеріал, що представляє образ військовика та його індивідуально-психічні, морально-етичні, ціннісні та громадсько-політичні характеристики.

Традиційні господарські заняття українського народу як аграрні (хліборобство, городництво, садівництво, виноградарство, бжільництво), так і виробничі, зокрема промисли й ремесла (чумацький та ярмарковий, млинарство, ковальство, деревообробка, ткацтво, килимарство, шевство, кравецтво) свідчать про традиційно осілий, переважно землеробський спосіб життя етносу та пов'язаний із ним миролюбний і кордоцентричний характер, широко та різноманітно представлений у прозовому дискурсі письменника-слобожанина, українського сентименталіста.

Аналіз специфіки іміджевих рис українського етносу в різних видах дискурсів потребує подальшого поглиблення, оскільки сприяє процесам самовизначення, самоусвідомлення, формуванню об'єктивного та критичного погляду, культивуванню еволюційних процесів у соціумі та відмову від гальмівних для поступального розвитку психоментальних рудиментів та атавізмів, зрештою, створенню програми загальнонаціонального прогресу.

Український народ має загострене почуття свободи й незалежності, тому не терпить жодних посягань на його вільний розвиток. Багатовікова історія безперервних змагань українців за свою державність і незалежність, гостра й потужна реакція прогресивної частини українського суспільства на втручання тоталітарних імперій (з їх загарбницькими амбіціями, спробами поглинути й асимілю-

вати українців) є яскравим свідченням незворотності й незнищеності національно-визвольних процесів, дух яких глибоко вкорінений в українську ментальність, у глибинні структури підсвідомості, став генетичним кодом української нації.

У часи загроз і небезпек у характері українського народу пробуджується не тільки інстинкт самозбереження й самозахисту, а й ментальна енергія військової та визвольної звитяги, наснаги й сили для відстоювання споконвічної території, мови, культури, історії, а також для утвердження світових цивілізаційних чеснот — права на життя й вільний розвиток у колі світових демократій. Саме такий шлях для України і її народу є свідомим світоглядним і цивілізаційним дороговказом, історичною долею й місією, незворотним шляхом.

Література

1. Булик-Верхола С. З. Мовний образ росії як ворога (на матеріалі ЗМІ періоду російсько-української війни). *Закарпатські філологічні студії*. Ужгород. 2022. Вип. 23. Т 1. С. 29–33.
2. ВТСУМ: Великий тлумачний словник український мови. Київ : Перун, 2009. 1736 с.
3. Варич Н. І., Петрова Озель Л. П. Етнокультурний аспект художнього дискурсу: осмислення в працях харківської мовознавиці, докторки філологічних наук Ольги Муромцевої. *Український світ у наукових парадигмах. Збірник наукових праць Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди*. Харків : ХІФТ, 2021. Вип. 9. С. 6–14.
4. Данилюк Н. Культурологічна лексика в сучасній українській мові та її лексикографічне опрацювання. *Наукові записки. Філологічні науки*. 2004. Т. 34. С. 3–7.
5. Єрмоленко С.Я. Мовно-естетичні знаки української культури. Київ : Інститут української мови НАН України, 2009. 352 с.
6. Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика. Київ : Довіра, 2007. 262 с.
7. Квітка-Основ'яненко Г. Вибрані твори. Київ : Дніпро, 1987. 312 с.
8. Квітка-Основ'яненко Г. Конотопська відьма. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=1017>. (дата звернення: 06.09.2022).
9. Квітка-Основ'яненко Г. Маруся. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=1018>.

10. Квітка-Основ'яненко Г. Сватання на Гончарівці. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=1020> (дата звернення: 06.09.2022).
11. Маленко О. Українська «сентиментальна» любов як естетичний концепт і лінгвоментальний досвід (за повістю «Маруся» Григорія Квітки-Основ'яненка). *Український світ у наукових парадигмах. Збірник наукових праць Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди*. Харків : ХІФТ, 2018. Вип. 5. С. 14–21.
12. Муромцев І. В., Муромцева О. Г. Г. Ф. Квітка-Основ'яненко — мініатюрист (лінгвостилістичний аспект). *З історії української літературної мови. Вибрані праці*. Харків, 2008. 229 с.
13. Національна ідентичність. Матеріал із Вікіпедії. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki> (дата звернення: 06.09.2022).
14. Павленко В. М., Таглін С. О. Етнопсихологія. Київ : Сфера, 1999. 407 с.
15. Петрова Озель Л.П. Лексико-семантична інтерпретація образів солдата, козака, богатиря, стрільця в дискурсі української народної казки. *Українське суспільство в умовах війни: виклики сьогодення та перспективи миротворення. Матеріали II Всеукраїнської науково-практичної конференції*. Маріуполь : ДонДУУ, 2018. С. 82–85.
16. Петрова Озель Л. П. Лексико-семантична типологія промислів і ремесел у художньому дискурсі Миколи Костомарова. *Український світ у наукових парадигмах. Збірник наукових праць Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди*. Харків : ХІФТ, 2017. Вип. 4. С. 58–68.
17. Петрова Л. П. Характер народу та лексико-семантичні засоби його вираження в оповіданні Г. Квітки-Основ'яненка «Салдацький патрет» . *Лінгвістичні дослідження. Збірник наукових праць: ХНПУ ім. Г. С. Сковороди*. 2003. Вип. 11 (Ч. 1). С. 126–133.
18. Психологічна енциклопедія. Автор-упорядник О. М. Степанов. Київ : Академвидав, 2006. 424 с.
19. Сокіл-Клепар Н. Мікротопоніми в усній народній творчості. *Вісник Львівського національного університету*. 2020. Вип. 72. С. 193–199.
20. Словник української мови: в 11 томах. Київ : Наукова думка. 1970–1980.
21. Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування. Київ : Національний інститут стратегічних досліджень, 2016. 334 с.
22. Торчинський М.М. Етнокультурна знаковість власних назв. *Наукові записки ТНПУ імені В. Гнатюка. Серія: Мовознавство*. 2011. №1 (20). С. 123–129.
23. Черемська О. С. Національно-культурний компонент онімного простору української народної казки. *Вісник Харківського національного*

- університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філологія. 2017. Вип. 76. С. 383–387.
24. Хайруліна Н. Ф. Парадигма сприйняття життя як ярмарку в романах В. Теккерея та І. Франка: компаративний аспект. *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Актуальні напрями й течії філологічних досліджень в умовах складного сьогодення»*. Рига, 2002. С. 45–49.
 25. Шевченко Л. І. Інтелектуальна еволюція української літературної мови: Теорія аналізу. Київ : ВПЦ «Київський університет», 2001. 478 с.
 26. Шевчук В. О. Мови, вживані при творенні української літератури, у їхньому зв'язку з культурно-стилістичними епохами. *Наукові праці Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського*. Київ : НБУВ, 2000. Вип. 3. С. 253–258.
 27. Шмелева И. П. Этнический стереотип как феномен культуры. *Культура народов Причерноморья*. 2003. №37. С. 72–76.
 28. Юрса Л. В. Ідентифікація нації крізь призму лінгвістики. *Закарпатські філологічні студії*. Ужгород, 2022. Вип. 23. Т 1. С. 53–56.
 29. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. Київ : «Знання», 2006. 344 с.
 30. Ятченко В. Ф. Історія духовної культури українського етносу. Київ : «Міленіум», 2004. 148 с.



**ТИПИ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ:
ЛІНГВОХУДОЖНЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЯ
В ЛІТЕРАТУРНОМУ ДИСКУРСІ**

Наталя Нестеренко

Ознаки національного характеру позначаються на звичаях, традиціях, людській поведінці, на діяльності в будь-яких сферах, особливо виразно — у мистецтві й літературі. Національно-типові характери, виявлені в індивідуалізованих персонажах, засвічують як національну специфіку літератури, так і віддзеркалення в лінгвохудожній тканині твору ментальності письменника. Аналіз сталих структур українського національного характеру до певної міри дозволяє виявити особливості історичної долі народу й перспективи його розвитку. Безперечно, для українського народу, який переживає складний і болісний процес консолідації, надзвичайно важливим є на сьогодні визначення тих етнопсихологічних особливостей, що дозволять протистояти як внутрішнім, так і зовнішнім чинникам роз'єднання.

У сучасній філософській, соціологічній, історичній, політологічній літературі існує значна кількість тлумачень змісту терміна «український характер». Від розширеного його визначення як душі, психології, національної вдачі в поєднанні із специфікою світосприйняття взагалі картини світу, властивій певній спільноті до обмеження змістового поля поняття розумовими здібностями певної соціальної чи етнічної спільноти.

Серед найпоширеніших тлумачень терміна «український характер» варто відзначити такі: «Національний характер є поєднанням фізичних і духовних рис» (О. Бауер); «Стереотипні уявлення про психологічні властивості й культуру різних народів, що поширені у буденній свідомості, завжди мають ціннісний, оцінний характер і усвідомлено й неусвідомлено співвідносяться з окремими уявленнями про специфіку свого народу і його культури» (за І. Коном); «Національний характер є важливою складовою особистості» (Е. Дюркгейм); Характер відрізняється від темпераменту за змістом:

характер має спільні риси серед етносів, а темперамент — це індивідуальна риса кожної людини» (за Г. Гегелем) [Савицька 2011].

К. Гельвецій визначаючи поняття «національний характер» у роботі «Про людину», указав на те, що будь-який народ має свій особливий спосіб бачення й відчуття, який формує його характер. У всіх народів характер змінюється поступово чи миттєво. Чинником цих змін є непомітні миттєві зміни у формах правління й громадському вихованні» [Савицька 2011, с. 67]. Тобто, характер має динамічні властивості, чи здатність змінюватися під впливом певних чинників, зокрема в результаті зміни форм правління.

Н. Григоріїв у праці «Українська національна вдача» (1935) аналізує вдачу народу: «властивості, які є коли не у всіх окремих його членів, то принаймні у більшості. Це те, що спільне у всіх осіб одного народу» [Григоріїв 1941, с. 3]. Тобто, наскрізні риси, котрі визначають стереотипи поведінки й мислення представників певного етносу.

Етнопсихологи української діаспори: О. Кульчицький, Н. Григоріїв, В. Янів вивчали природно-географічні кліматичні, чинники, становлення менталітету, описували характерні риси українців при таманні протягом останніх століть.

Сучасна етнопсихологиня М. Пірен визначила національний характер як сукупність рис, що склалися історично в представників тієї чи іншої нації, які визначають звичну манеру їхньої поведінки, типовий спосіб дій, що виявляється по відношенню до побутової сфери, оточення, праці, ставлення до своєї та інших спільнот [Савицька 2011, с. 67]. У національному характері зафіксовано типові риси, що сформовані неоднаковою мірою й присутні в різноманітних поєднаннях у більшості представників етносу; неповторними є не риси чи їхня сума, а структура характеру.

У працях сучасників (П. Гнатенко, Г. Лозко, І. Грабовської, Л. Карп'юк) термін «менталітет», «ментальність» уживається переважно як синонім до поняття «національний характер», тобто система основних для етносу настанов, вірувань, цінностей (часто підсвідомих) [Грабовська 1998, с. 58].

У сьогоденній науці можна виділити кілька основних напрямів дослідження рис національного характеру як складової аналізу ментальних структур українців: зіставлення українського характеру як певної цілісності з вдачею інших етнонаціональних спільнот;

характеристика внутрішніх суперечностей українського характеру як певної самодостатньої цілісності; аналіз українського характеру за допомогою виділення певного світоглядно-психологічного типу з певним набором психологічних характеристик.

Отже, не зважаючи на різні визначення поняття «національний характер», що існують у сучасній науковій думці, можна потрактувати його як «сукупність рис, що склалися історичну представників тієї чи іншої нації, що визначають звичну манеру їхньої поведінки, типовий спосіб дій, які виявляються в побутовій сфері, оточенні, праці, ставленні до своєї та інших спільностей» [Савицька 2011, с. 69].

Головні чинники, на думку О. Кульчицького, що сформували національну психіку українського народу — це расові, географічні (геопсихічні), історичні, соціопсихічні (суспільні), культуроморфні, глибинно-психічні [Кульчицький 1995].

«Геополітична «межовість» України на перехресті історичних шляхів виражалася психологічно впродовж віків життєвою ситуацією української людини як ситуацією, що її екзистенціальна філософія назвала «межовою»: постійне, невіддільне від людського існування перебування індивіда на «межі можливостей існування», на межі загрози смерті «боротьби, випадковості, страждання» (за К. Ясперсом). Це геополітичне пограниччя українського, нічим на захищеного, а водночас надзвичайно ворожайного й багатого простору в лещатах ворожого завойовницького Заходу та степово-хижацького Сходу збільшувало тиск «межових ситуацій» для українця. Тому витворився «авантюрно-козацький» тип характеру: дружинницький, лицарсько-козацький — авантюрно-козацький.

Авантюрно-козацький тип, який зародився ще в оточенні княжої дружини за часів Київської Русі й під тиском історичних обставин знайшов своє продовження в середовищі Запорізької Січі, на думку О. Кульчицького, становить якісно новий характер: «Основою «представленого» буття в українських історичних умовах був дружинницький, а згодом лицарсько-козацький тип людини, підпорядкованої ідеалові оборони честі, волі і віри, героїчній формі життя» [Кульчицький 1995, с. 711]. Починаючи з XVI століття на традиційну українську етніку нашаровується новий могутній пласт — козацька культура й козацький тип національного характеру. Варто зазначити, що запорізьке козацтво становило духовно-лицарський орден, який успадкував традиції давньоруської військової дружини з усіма

її атрибутами: традиціями побратимства, вовчими союзами, культом меча-шаблі, культом коня, символікою червоного кольору, замкнутістю чоловічих товариств [Пономарів 1996, с. 195].

На відміну від «однолінійного» хліборобського психологічного етнотипу, який прагне стабільності, спокою, постійного життя, козацькому типові властива контрверсійність: йому більшою мірою притаманний дух рицарства, що плекає почуття особистої честі, гідності. На цій основі в українців формується новий тип характеру загартованої в боротьбі мужньої людини, готової на будь-які жертви заради віри, Батьківщини, родини.

За словником В. Жайворонка «Знаки української етнокультури», козак — «ідеальний образ української душі, носій та оборонець найвищих суспільних і духовних вартостей людини; сміливий захисник рідної землі, України...» [Жайворонок 2006, с. 297]. Сила козацького ідеалу сягає аж до часів козака армії УНР і січового стрільця, формуючи український національний характер. Поняття «козацька нація» використовувалося в суспільно-політичній думці XIX–XX століття в значенні «українська нація», що є показником історичної тяглості козацького типу людини на теренах України.

На початку XX століття український філософ Д. Чижевський у «Нарисах з історії філософії на Україні» визначив такі позитивні й негативні риси характеру українців: емоційність, сентиментальність, чуттєвість, ліризм, працелюбність, гостинність, прагнення до освіти, постійність у сімейних стосунках, прагнення до духовного життя, повага до старших, мужність, здоровий оптимізм, прагнення до незалежності; схильність до анархізму, неузгодженість між словами і справами, невизначеність, відособленість, мрійливість, імпульсивність, індивідуалізм [Чижевський 1992]. Літературний текст містить у собі інформацію про етнопсихологічні особливості народу, а справжній митець у своїх творах може відтворити дух народу через власні думки й почування. Серед завдань, що ставили перед собою українські письменники в різні періоди, одним із основних можна вважати показ безперервності української душі, про що П. Загребельний сказав так: «Український характер, український дух, українська душа, українська гордість і гідність, — побачити це все, піднести, возвеличити» [Загребельний 2008, с. 51]. І звісно, об'єктивувати ці художні настанови відповідним мовностилістич-

ним ресурсом, формуючи тим самим асоціативно-образну модель українця в різних типах його національного характеру.

Від слів Лазаря Барановича про козака, як ілюстрацію незламності й сили нового типу: *Козак суцая буря і вітер в полі. Ми раби божії серед сего вітру подібні билинам божіім, гнемося та ломимось, ділаємо своє діло, госпуду благогодное, щоб ми були, як рожі між терновиком, інакше без тої колючки не було б нічого доброго* [Загребельний 1994, с. 71] до бурлескно-травестійного епосу про приховану історію визвольних змагань українців І. Котляревського: *Еней був парубок моторний / І хлопець хоть куди козак, / Удався на всеє зле проворний, / Завзятіший од всіх бурлак* [Котляревський 1981, с. 7] у літературі XVII–XVIII століття утверджується мотив незнищеності духу народу. І. Котляревський-патріот пишається героїчною історією України, підносить до ідеалу часи Гетьманщини. В урочисто-героїчному тоні він часто згадує тих, хто вкрив себе славою в боротьбі за Батьківщину — Сагайдачного, Залізняка, «славні полки козацькі», Запорізьку Січ: *Про Сагайдачного співали, / Либонь співали і про Січ, / Як в пікінери набирали, / Як мандрував козак всю ніч; Полтавську славили шведчину, / І неня як свою дитину / З двора провадила в поход; / Як під Бендер'ю воювали, <...>* [Котляревський 1981, с. 40–41].

Історія Низа й Евріала з «Енеїди» ілюструє давні традиції козацтва, пов'язані з братерством і побратимством, оскільки приходили в козацтво не лише українці, а й росіяни, молдавани, серби, представники інших національностей. Основним принципом єднання степового лицарства був не соціальний стан, не походження, а готовність до боротьби за чистоту віри, за волю, за братерство: *У главной бапти на сторожі стояли Евріал і Низ; / Хоть молоді були, та гожі І кріпкі, храбрі, як харциз. В них кров текла хоть не троянська, / Якась чужая – басурманська, / Та в службі вірні козаки. / Для бою їх спіткав прасунок, / Пішли к Енею на вербунок; / Були ж обидва земляки* [Котляревський 1981, с. 121]. Дух патріотизму, готовність піти на смерть заради виконання громадянського обов'язку є визначальними для Низа та Евріала: *Де общее добро в упадку, / Забудь отця, забудь і матку, / Лети повинність ісправлять* [Котляревський 1981, с. 122]. Цей контекст із часом закріпився в українському цитатному фонді як моральний імператив щодо захисту своєї землі, краю, батьківщини, держави.

Традиції бойового побратимства в середовищі козацтва формували такі риси національного характеру, як взаємодопомога, мужність, сміливість, витривалість, відданість. Зазвичай кожний козак мав бойового побратима, з яким він укладав союз на життя й на смерть. Коли під одним із названих братів убивали в бою коня, інший брав його до себе на коня або ж спішувався й поділяв його участь [Пономарів 1996: с. 204]. Саме вияв побратимства до смерті можемо побачити в поемі «Енеїда», коли Низ не залишив Евріала в біді, загинувши разом із ним: *Так кончили жизнь козарлюги, / Зробивши славнії услуги / На вічність пам'яті своєї* [Котляревський 1981, с. 129].

Т. Шевченко розпочав свою літературну діяльність в епоху розквіту слов'янського романтизму, коли в Україні формувався різновид цього напрямку, притаманний недержавним народам, тісно пов'язаний з національно-визвольними прагненнями нації, її відродженням. Усвідомлення історичної тягlosti етнічного процесу й існування власного культурно-психологічного обличчя народу, неповторного національного характеру й мови, потреба національного самовизначення учасниками культурного відродження зумовили розробку самотутньої героїчної постаті в українській літературі доби романтизму.

Для Т. Шевченка героїзм рідної історії сприймався як запорука майбутнього відродження України. Як і народні думи й пісні, джерело натхнення поета, Кобзар оспівує двоохотрічну героїчну історію козаччини з її енергією, завзяттям, мужністю й саможертвоністю, спільністю мети, що об'єднала народ у єдине ціле, справедливої мети — захисту українських земель від чужоземних нападників: *Степ і степ, ревуть пороги. / І могили – гори, – / Там родилась, гарцювала / Козацька воля; / Там шляхтою, татарами засівала поле, <...>* («Думи мої, думи мої») [Шевченко 1987, с. 48].

Козацтво, Україна та свобода у свідомості Т. Шевченка пов'язані нерозривно. Улюблений герой поезій Кобзаря — народний витязь, повстанець-гайдамака, козак-запорожець, що виступає оборонцем рідного краю, носій народної правди й честі: *Було колись — в Україні / Ревіли гармати; / Було те колись — запорожці / Вміли панувати. / Панували, добували / І славу, і волю; / Минулося — осталися могили на полі»* («Іван Підкова») [Шевченко 1987, с. 62]. Набір субстантивно-вербативних асоціатів до ключового образу *Україна — ревіли гармати*;

запорожці вміли панувати; добували славу, волю — стає в Шевченка мовним кодом ідентифікації української історії в її подіях і героях; надалі розвинувшись і закріпившись у художній картині української поезії на історичну тематику.

У «Книгах битія українського народу», програмовому творі Кирило-Мефодіївського товариства», козак постає як втілення свободи, рівенства, братерства, а Гетьманщина — «золотим віком» української державності.

На думку Л. Ушкалова, найяскравіший портрет Шевченка-козака змалював П. Куліш: «Можна сказати, що це зійшовся низовий курінник, січовик із городовитим козаком-кармазинником» [Ушкалов 2014, с. 259]. Порівнюючи ж Шевченка й Куліша, Ушкалов пише: «А були вони представителі двох половин козаччини. Шевченко репрезентував собою правобережну козаччину, що після Андрусівського договору зосталася без старшини й опинилася під лядською кормигою, що втікала на Січ, а з Січі верталась у панські добра гайдамаками... <...> Куліш походить з того козацтва, що радувало з царськими боярами, спорудило цареві Петрові «Малоросійську колегію» <...> Глибина чуття своєї народності була в обох їх однакова, тільки в Шевченка кров буяла без упину; Куліш уже й тоді шукав рівноваги серця й розуму, рівноваги хочу й мушу» [там само].

Л. Ушкалов вважає, що «початком кінця козакофільської романтики були безжальні й гнівні слова Шевченкового послання: *Раби, підножки, грязь Москви, / Варшавське сміття — ваші пани, / Ясновельможнії гетьмани. / Чого ж ви чванитися, ви!* [Ушкалов 2014, с. 260].

Творчість письменника — це спроба дати відповідь на питання, що є важливим для визначення національної ідентичності: хто ми? чийх батьків діти? У посланні «І мертвим, і живим, і ненарожденим землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнє послання» Т. Шевченко презентує синтезований погляд на свою національну (етнічну) спільноту як єдиний, розгорнений у соціальному часі й просторі континуум, що науковці окреслюють як національну ідею: <...> *та й спитайте / Тойді себе: що ми? / Чиї сини? Яких батьків? / Ким? За що закуті?* [Шевченко 1987, с. 291].

Дещо суперечливе ставлення до козацтва сформувалося в П. Куліша й знайшло своє відбиття в історичному романі «Чорна Рада. Хроніка 1663 року». Центральним у «Чорній раді» є конфлікт, який став наскрізним у творчості письменника, — між державотвор-

чим і руйнівним початками в українській історії. Перший у романі уособлює старшина городових козаків (Я. Сомко, Шрам), друге — запорозька стихія (К. Тур, Пугач), і національно несвідома, схильна до соціального бунту частина селян і міщан (Т. Сурмач). У виснажливій боротьбі цих двох сил — державобудівничої, культуротворчої та руйниницької — і вбачає письменник трагедію України.

П. Куліш із одного боку, поетизує Запорожжя, де *«воля ніколи не вмирала, давні звичаї ніколи не забувались»*, поєднуючи в близькому контексті романтичний образ воля зі словом звичаї, тобто інтерпретуючи волю як ментальність, звичаєвість, необхідну умову існування для українця; а з другого боку — показує запорозький військовий уклад як вибухонебезпечне явище, загрозливе для громадянського миру й формування гетьманської держави: *Добрії молодці багато інколи діяли людям шкоди по Вкраїні, да мимо того, якось припадали до душі всякому. Не раз доводилося мені самому слухати, як інший дід, споминаючи їх пакості, започне їх коренити, а далі заговориться, як забалакається про їх звичаї та ходи, то й сам не знає, чого йому й жаль стане сіромах, і зачне сива голова гуторити про них, як своїх родичів* [Куліш 2012, с. 33]. Авторські роздуми про загрозу, що становить для суспільства сваволя з боку запорожців, перемежуються в тексті роману щирим подивуванням: чим же січовики так припадали до душі кожному: *Може, тим, що вони безпечно, да разом якось і смутно дивилися на божий мир. Гуляли вони і гульнею доводили, що все на світі суєта одна. Не треба було їм не жінки, ні дітей, а гроші розсипали, як полу. Може, тим, що Запорожжє іспоковівку було серцем українським, <...> давні звичаї ніколи не забувались, козацькі предковичні пісні до посліду дней не замовкали, і було те Запорожжє, як у горнії іскра: який хоч, такий і розідми з неї огонь. Тим-то, мабуть й славне поміж панами й мужиками, тим воно й припало так до душі всякому!* [Куліш 2012, с. 33].

В образах Кирила Тура, ортодоксальних «січових стрільців» й інших низовців-бурлак П. Куліш показав, що «запорозькі порядки й звичаї входили в суперечність із громадським укладом Гетьманщини, де треба «жити по-людськи», «женитись та господарювати», і становили загрозу підвалинам патріархальної сім'ї. Історіософського сенсу набуває двобій між Кирилом Туром і Петром Шраменком, символізуючи боротьбу в українській історії двох різних формувань серед козацтва — запорозького, у його крайньому свавільному вияві,

і городового, що плекало патріархальні-сімейні традиції та прагнуло до розбудови громадського суспільства, правової держави й підтримання порядку.

На думку, П. Куліша втрата державної самостійної України були спричинені розбратом, руйнівними діями свавільних національно безвідповідальних елементів: козацької старшини, запорожців, міщан, посполитих, неспроможністю й небажанням національних сил об'єднатися в боротьбі проти Росії. Саме негативні риси національного характеру: схильність до анархізму, неузгодженість між словами та справами, невизначеність, відособленість, мрійливість, імпульсивність, індивідуалізм, що виокремив Д. Чижевський [Чижевський 1992], — визначили долю України періоду Руїни. Разом з тим образ гетьмана Я. Сомка, змальований письменником у «Чорній раді», виступає символом ідеального правителя.

У українській літературі ХХ–ХХІ століття питання національного характеру розглядалося у творчості багатьох письменників і по-різному. В останньому з історичних романів «Тисячолітньому Миколаї» П. Загребельний представляє свою концепцію українського народу в історичному розвитку: *Як на мене, то український народ взагалі не піддається поділу на класи, в усі часи сповідуючи єдину віру, він завжди був незалежний у відправі обрядів цієї віри, єдина ж сила, якій підкорявся, — це історія, і саме вона виокремила в ньому три головні характери, якими він утвердився на цій землі і показав перед усім світом, характери ж ці: козаки, гайдамаки і смерди* [Загребельний 1994, с. 420]. Три психологічних типи: козаки, гайдамаки і смерди» стали невід'ємними складовими процесу формування української нації, держави. На думку письменника, ці психологічні типи пройшли крізь усю історію й не зазнали змін, як і людина з часів Платона й Аристотеля, яка не змінилася у своїй психологічній сутності, бо в різні часи то переважали смерди, то панували козаки, то мстилися гайдамаки.

Козацький тип характеру представлений у багатьох історичних романах П. Загребельного, зокрема в «Тисячолітньому Миколаї» головний герой вказує на незнищенність козацького духу в душах і серцях українців ХХ століття: *Це були прості люди, з незграбними, привченими до тяжкої роботи на землі руками, їхні ноги навіки вгрузли в землю, зате душі линули до неба і вище неба, і кожен з них хоч як упосліджений колгоспами, <...>, державною зневагою <...>, пам'ятав <...> про своїх славних предків, про славних лицарів незрадливих і знав, що*

в найтяжчому приниженні він все ж зостанеться тим, ким заповідано йому історією — нащадком великих прадідів, козаком і назавжди козаком, хоч би довкола кублилися самі пігмеї, нікчеми й запроданці [Загребельний 1994, с. 69].

Історичний роман» П. Загребельного «Я, Богдан (Сповідь у славі)» — це реконструкція націотворчої особистості, яка виступає речником історіософської концепції письменницька «вслухання в історію» через призму визвольних устремлінь українського народу. У цьому романі письменник висунув гіпотезу про те, що Богдан Хмельницький створив українську націю. Автор обстоює думку, що саме за цього гетьмана народився український народ, тому для національного характеру визначальною рисою стало прагнення до свободи. Образ Богдана — це новий вимір національного характеру, що керувався принципом боротьби за волю в усіх її проявах: *Ніхто ніколи не буває вільними до кінця. Але одні борються за свободу, інші тільки животіють у погнобленості, вдаючи вдовolenня. Щастя не втім, щоб мати свободу, а втім, щоб боротися за неї, і не так словом, як ділом [Загребельний 2001, с. 484].*

Боротьба козацтва за волю була зумовлена не тільки вічним прагненням українців до свободи, а й іншими визначальними рисами національного характеру: гідністю, взаємоповагою: *Билися не тільки за свою землю, але й за свою гідність, за славу й історію, тож вийшла та битва нещаслива для шляхетської сторони <...> [Загребельний 2001, с. 380].* Кожна нова перемога будила в Богдані Хмельницькому відчуття випростання народу з віковичного рабства, народження нового народу: *То не Хмельницький бився під Жовтими Водами, а сама Доля вкраїнського народу [Загребельний 2001, с. 233]; Вітер свободи прошумів над моїм народом, може вперше під Жовтими Водами, а тут, на раді в Переяславі, став мій народ собою, став нацією, історією [Загребельний 2001, с. 638].*

Можна зробити висновок, що український національний характер варто розглядати як сукупність рис, що склалися історично серед представників нації й визначають звичну манеру їхньої поведінки, типовий спосіб дій. Ці риси репрезентовано насамперед у літературних текстах. Аналіз творів І. Котляревського, Т. Шевченка, П. Куліша, П. Загребельного дозволив простежити закономірність у зображенні козацького типу характеру, що вербалізовано відповідними лексико-

семантичними засобами, серед яких домінантними є апелювативні моделі *козак, запорожець, гайдамака; славні предки, волелюбні лицарі; свобода, воля; народ, нація*. Попри розбіжність у письменницьких поглядах ХІХ–ХХ століття на роль козацтва в історії України, що основні риси, що притаманні цьому типу характеру, змальовані в текстах митців, — це мужність, відважність, саможертвність, прагнення до свободи, повага до особистісних і громадянських свобод. Зроблені спостереження свідчать про тяглість козацького типу національного характеру.

Література

1. Грабовська І. Проблема засад дослідження українського менталітету та національного характеру. *Сучасність*. 1998. №5. С. 58–70.
2. Григоріїв Н. Українська національна вдача. Вінніпег — Манітоба : Українська видавнича спілка в Канаді, 1941. 61 с.
3. Жайворонок В. Знаки української етнокультури : [словник-довідник]. Київ : Довіра, 2006. 703 с.
4. Загребельний П. Думки наррозхрист 1974–2003; вступ. слово Л. Копань. Київ : Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2008. 240 с.
5. Загребельний П. Тисячолітній Миколай. Київ : Фірма «Довіра», 1994. 636 с.
6. Загребельний П. Я, Богдан. (Сповідь у славі). Харків : Фоліо, 2001. 654 с.
7. Карп'юк Л. Основні підходи до розуміння менталітету сучасними вченими. *Народна творчість та етнографія*. 2004. №6. С. 76–83.
8. Котляревський І. Вибране. Енеїда. Наталка Полтавка: поема, п'єса. Київ : Веселка, 1981. 236 с.
9. Куліш П. Чорна рад. Хроніка 1663 року: роман, вірші. Харків : Аргумент Принт, 2012. 160 с.
10. Кульчицький О. Риси характерології українського народу. Енциклопедія українознавства: У 3-х т. Київ : Інститут української археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 1995. Т. 2. С. 708–717.
11. Пономарьов А. Етнічність та етнічна історія України : [курс лекцій]. Київ : Либідь, 1996. 272 с.
12. Савицька О., Співак Л. Етнопсихологія: [навч. посібник]. Київ : Каравела, 2011. 264 с.
13. Ушкалов Л. Моя шевченківська енциклопедія: із досвіду самопізнання. Харків – Едмонт – Торонто : Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських студій, 2014. 602 с.

14. Фесенко Г. Г. Націологічні дискурси в українознавстві. *Матеріали міжвузівської науково-методичної конференції «Сучасна україністика: проблеми мови, історії та народознавства»*. Харків: ВД «ІНЖЕК», 2005. С. 138–143.
15. Фізер Дж. Філософія чи філо – софія Тараса Шевченка? *Слово і час*. 1990. №5. С. 33–40.
16. Хропко П. Українське козацтво в поетичному осмисленні романтиків 30–40 років XIX століття. *Сучасний погляд на літературу: Науковий збірник*. Випуск 4. Київ, 2000. С. 14–20.
17. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ : Вид-во «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. 230 с.
18. Чижевський Д. Філософія і національність. *Україна: філософський спадок століть*. Київ, 2000. Т. 1. С. 606–617.
19. Шевченко Т. Кобзар. Київ : Дніпро, 1987. 639 с.
20. Яременко В. Панорама української літератури XX століття / Василь Яременко. *Українське слово: Хрестоматія української літератури та літературної критики XX століття*. Книга перша. Київ : «Аконіт», 2001. С. 15–45.



**ВОЛЯ / СВОБОДА У СВІДОМОСТІ УКРАЇНЦІВ:
БУТТЄВА ЦІННІСТЬ, СВІТОГЛЯДНИЙ ІДЕАЛ,
ПОЕТИЧНИЙ ОБРАЗ**

Олена Маленко

Питання волі як свободи, усвідомлення її життєвої необхідності для повноцінного існування людини здавна було предметом наукових рефлексій. Їхня історія починалася з філософського тлумачення волі як відсутності певних перепон (примусу, причинно-наслідкових зв'язків, долі); у Сократа й Платона йдеться про єдність волі й долі; в Епікура та Аристотеля — про волю як відсутність політичного деспотизму; у стоїків та неоплатонізм — як відсутність життєвого лиха в людському існуванні.

Доба Ренесансу забезпечила розуміння волі як безперешкодний всебічний розвиток людини; епоха Просвітництва під впливом наукового знання, що активно входило в усі сфери людської діяльності, зокрема інтелектуальної, підпорядковувало волю / свободу природній закономірності, тобто іманентній властивості людського існування. Відома фраза Вольтера «Свобода — це не те, що вам дали. Це — те, чого у вас не можна забрати» [<https://inspired.com.ua/quotes/82>] є підтвердженням усвідомлення свободи як важливої буттєвої заданості, умови прогресивних змін у суспільстві. У часи Канта, Гете, Шиллера (період романтизму) питання про волю / свободу постає як питання про імператив морально-творчого співвіднесення сутності та її розвитку.

Якщо розглядати волю як можливість людського волевиявлення, внутрішньої та зовнішньої самодостатності, тоді воля дорівнює свободі як буттєвій цінності, що регламентує повноцінне й гармонійне життя людини, яке «ґрунтується на її прагненні і здатності до свідомого вибору мети діяльності, шляхів і засобів її досягнення» [Юр. енциклопедія 1998, с. 515]. Очевидним є те, що існування й дотримання цивілізованих норм поведінки людини в соціумі, її діяльність щодо створення суспільних і культурних цінностей та прогресивні зміни її світоглядних констант можливі за умов автономності,

тобто волі / свободи (людини) від будь-якого деспотизму, утиску, примусу. Тож важливим мотивом нормального (морально-етичного, еволюційно спрямованого, творчого) життя людини є відсутність саме цих перепон, які однак в розвиткові людських цивілізацій були і є регулярними й постійними, зумовленими історично, суспільно-політично, соціально, психологічно тощо.

Уся сукупність знань про явища буття й об'єкти довкілля становить картину світу, яка членується на концептуальну й мовну. Саме в мовній картині людини й спільноти виявляється «своєрідність членування концептуальної картини світу в різних народів <...> Концептуальна картина світу є підґрунтям мовної картини, однак ККС більш універсальна і є спільною для народів з однаковим рівнем знань про світ, у той час як мова відображає досвід кожного народу і виявляє не тільки спільні знання, а й своєрідність бачення світу» [Лисиченко 2009, с. 14]. В українській картині світу воля набула ознак ментального концепту, оскільки виявилася буттєвою цінністю й світоглядним ідеалом для українців, які впродовж тривалого часу перебували під політичною експансією інших народів або держав. Концепт традиційно розуміємо як інформаційну структуру свідомості, організовану одиницю пам'яті, яка містить сукупність вербальних і невербальних знань про об'єкт пізнання. Ядром концепту є поняття, позначене певною номінативною одиницею [Селіванова 2006, с. 256]. Якщо досліджувати певний концепт у динаміці його категорійних смислових ознак, то слід врахувати, що вони закладалися в етноментальну пам'ять і ментальний лексикон не одразу, а проходячи різновимірну еволюцію: в одному вимірі — від усвідомленої життєвої ваги того чи того предмета, об'єкта, явища до його світоглядної ідеалізації, у другому вимірі (художньо-естетичному) — від архетипу до міфу, від міфу до образу. В українській ментальній свідомості поняття воля зазнало концептуалізації і як *буттєва цінність*, і як *світоглядний ідеал*, і як *образ*, що закладалося в пареміях, у народних, зокрема соціально-побутових та історичних піснях, думках часів активного виборювання соціальної й політичної свободи (насамперед, це доба козаччини), закріплювалося у творчості письменників-класиків й продукується в сучасному художньому досвіді.

Прагнення здобути волю як певну суспільно-політичну автономію українських земель (незалежність від інших країн і режимів, національна самодостатність) визначало вектори історичного ро-

звитку української нації у світоглядних, культурних, подієвих координатах. І хоча, на думку деяких учених (В. Левицький, А. Приходько та ін.), знання про абстрактне ім'я / поняття має переважно індивідуальний характер на відміну від колективних знань про конкретний предмет, — уявлення про волю в межах української свідомості набуло ментального закріплення, зумовленого національним досвідом спочатку господарського освоєння власних територій, за тим — їхнього захисту від нападів і навал, далі — світоглядного осмислення важливості бути вільним народом і боротися за це.

Україна в географічно-територіальних характеристиках становить простір із різномірним ландшафтом: степи, поля, луки, ліси, гори, байраки, ріки, озера, моря. У часи формування етноментальності праукраїнців географічний простір розселення східних слов'ян відзначався неосяжними малозаселеними територіями, які «підлаштовували» свідомість етнореципієнтів під відповідний формат, закріплюючи їх природні, внутрішні установки на гармонійне існування в умовах роздолля. Подальші історичні колізії свідчать про наполегливі прагнення певних країн сходу і заходу приєднати простір питомих українських земель до інших імперій, держав, територій: Османії, Австро-Угорщини, Росії, Польщі. Через це українське населення перманентно зазнавало набігів, навал, полону, фізичного й духовного поневолення, що вплинуло на формування у свідомості українців однієї із найбільших буттєвих цінностей — *волі*. Воля для української ментальності — це насамперед «відсутність обмежень у проживанні, діяльності; це — привілля». Саме таку дефініцію поняття *воля* подає першою Тлумачний словник української мови [ТСУМ 2004, с. 145], продовжуючи семантичну парадигму слова таким значеннєвим рядом: 2) «свідома саморегуляція особистістю своєї діяльності й поведінки, що забезпечує подолання труднощів у досягненні мети»; 3) «бажання, хотіння, прагнення досягти своєї мети»; 4) «право розпоряджатися чимось на свій розсуд; 5) дозвіл, згода, рішення; незалежність» [там само].

В етимологічній історії слова *воля* простежуємо його сліди в давньоіндійській мові — *vāraḥ* «бажання, вибір»; аварській — *vāra-* «воля, відбір»; праслов'янське *voija* пов'язане чергуванням голосних з *velēti* «веліти»; у литовській мові *valià* «воля»; латиській — *vala* «воля»; у давньонімецькій мові *waŷa* «воля»; у новонімецькій — *wahl* «воля, вибори», *wollen* «хотіти» [<https://goroh.pp.ua> > воля]. У семантичній

амплітуді поданих слів маємо значеннєві варіанти «бажання», «хотіння», «воля», «відбір / вибір», що на рівні внутрішньої форми, тобто ознаки поняття, покладеного в основу слова, можна реконструювати розуміння волі як бажаного вибору, веління, хотіння, волевиявлення. Ці внутрішні імперативи покладені в усвідомлення волі як насамперед свободи — у діях і бажаннях.

На лексико-семантичному рівні слова *воля* й *свобода* мають певні відмінності в дефініціях: слово *воля* маркує насамперед психічну сферу особистісного буття людини, слово *свобода* — сферу соціального (суспільного) буття. Проте ці слова можуть мати тотожну семантику, якщо йдеться насамперед про природний стан повноцінного існування людини (воля / свобода як порядок речей) і прогресивний стан існування суспільства (вільне суспільство має перспективи розвитку й соціального прогресу); тобто зі сфери психічної воля як свобода інтегрується в сферу соціальну (або навпаки) [Кононенко 2004, с. 333]. В українському мовному узусі слова *воля* й *свобода* найперше сприймаються в значенні «відсутність обмежень у влаштуванні й перебігові особистого життя / соціального буття; у всіх видах особистої, професійної й суспільної діяльності» (тим паче, що на дериваційному рівні в українській мові стилістично нормованим є прикметник вільний на позначення людини чи спільноти, що має волю / свободу: *вільна людина; вільна країна*).

Онтологічне сприймання життєвої необхідності волі / свободи для людини зафіксоване в численних українських пареміях:

*Або волю здобути, або дома не бути;
Хоч би й голі, та на волі;
За народ і волю віддам життя й долю;
Без волі плачу доволі;
Здобули волю — відшукали долю;
Не шукай долі — шукай волі;
Як є воля — то є й доля;
Хто без волі, той без долі.*

[<http://igra1.com/ua/pryslivya-pro/pryslivya-pro-volyu.htm>].

Квінтесенцією ментального розуміння сенсу волі для українців є паремія *Воля дорожча за життя*, де аксіологічний модус семантики слова *воля* вищий, ніж слова *життя*, що, з одного боку, видається алогічним, адже життя є найвищою цінністю; проте, з другого —

ментально умотивованим: для українців життя є повноцінно вартісним лише за умов його вільного перебігу, не обмеженого утисками, зокрема соціальним й особистісними.

Найближчого семантичного зближення в пареміях набули поняття *воля* — *доля* й не тільки завдяки співзвуччю флексій (що формує внутрішню й зовнішню риму), а й екзистенційним причинно-наслідковим кореляціям: характер людського існування (екзистенція) зумовлює аксіологію сутностей, у яких перебігає людське буття. Доля тоді є щасливою й удачливою, якщо людина має волю / свободу її вибору, оптимального для себе. У семантичному наповненні слова *доля* в різних його значеннях актуалізовано насамперед таке тлумачення долі: хід подій, обставини перебігу буття людини, напрям життєвого шляху, умови життя, що ніби не залежать від волі й бажань людини; але в словниках зафіксоване й розуміння долі як бажаного й щасливого життя [СУМ 1971, т. 2, с. 360; Словник UA]. Саме ця семантична співвіднесеність «доля — щасливе життя» забезпечує прагматичний (оцінний) потенціал слова *доля* в пареміях про волю, тобто мотивує їх сенс: воля здатна забезпечити людині долю, тобто гарне, щасливе, бажане життя (*Як є воля — то є й доля*). Це кодується й лексико-граматично: у всіх цих пареміях слово *доля* є семантично й прагматично автономним іменником, без супровідних атрибутивних характеристик на кшталт: *гарна доля, щаслива доля*, бо й так є зрозумілим: за умов волі доля є щасливою.

Простежується в народних пареміях й асоціативно-сміслові співвіднесення понять *воля* і *простір*, зумовлене, як уже зазначалося, просторовими ландшафтними характеристиками України. Внутрішнє відчуття волі актуалізує в ментальній пам'яті образ вільного, широкого простору, привілля, органічного для вільної людини. Вільними були насамперед козаки, для яких воля / свобода була світоглядним імперативом, тому й маємо семантичну кореляцію понять *простір* — *воля* — *козак*, де вільний простір ідентифікований локативами *стен, поле, рідше море*:

Коли козак у полі, то він на волі.

Стен та воля — козацька доля.

Стен та поле — козацька воля.

У степену та полі — козакові воля

На морі волі, як у полі [там само].

Народнопісенний досвід також засвідчує розуміння волі як бажаної умови повноцінного існування людини, але в умовах покріпачення *воля / свобода* постає як розкіш (прикладкова модель *розкіш-воля*), найвище благо, відсутність якого призводить до горя, недолі:

*Гей, колись була розкіш-воля,
А теперенька — недоленька,
А теперенька — недоленька;
Та болить серце й головонька*
[<https://www.pisni.org.ua/songs/37467.html>].

Широка поняттєво-змістова площина семантичного наповнення слова *воля* ґрунтується на емпіричному досвіді усвідомлення антиномії *воля – неволя* й вироблення ціннісної стратифікації цих понять. Оцінний модус слова *воля* досягає найбільшого схвалення в колективній свідомості, тоді як слово *неволя* — відповідного несхвалення, що підтверджується наявними народнопоетичними антитетичними моделями: *вольна воля; буйна воля; воля-нєня; на волі-просторі* (позитивна емотивно-оцінна маркованість) — *гірше неволі; тяжка неволя; недоля-неволя; А теперенька — недоленька, / Та болить серце й головонька* (негативна).

У народних піснях про героїчну минувшину волю уособлює Богдан Хмельницький — гетьман, якого перифрастично звали *батько*; тож у пісенному контексті продукується традиційна лексична бінарність *воля — доля*, семантика якої мотивується або антропонімом *Хмель*, або апеллятивом *батько / батечко*.

*Ой, ти, батьку, батьку позабутий!
Як тебе немає — так і волі нема!
Чи є наша доля чекати на волю,
Доки воля буде людям дана?
Ой, ви, хлопці, хлопці волелюбні!
Хто вам може дати то, що у вас є?
Воля не дається, воля дістається
Тим, у кого вона в серці живе!*
[<https://www.pisni.org.ua/songs/395065.html>].

З контексту декодуємо інформацію, що *воля* для українця — це іманентна ознака його сутності (*хлопці волелюбні; вона в серці живе*),

це насамперед внутрішнє прагнення свободи, ментальне відчуття світоглядного ідеалу.

Закріпив образ Богдана Хмельницького як символу українського прагнення волі / свободи й Григорій Сковорода у своєму програмно-му вірші «De Libertate» («Про свободу»).

*Що є свобода? Добро в ній яке?
Кажуть, неначе воно золотє?
Ні ж бо, не злотне: зрівнявши все злото,
Проти свободи воно лиш болото.
О, якби в дурні мені не пошитись,
Щоб без свободи не міг я лишитись.
Слава навіки буде з тобою,
Вольності отче, Богдане-герою!*

Свободу філософ цінував найбільше у власному бутті, розуміючи її насамперед як можливість людини обирати свій життєвий шлях, здатність до волевиявлення в пошукові себе, яке не дорівнює матеріальним цінностям (золото проти свободи болото), а є екзистенційним, сутнісним виміром людського буття. У цьому разі в лексичному значенні прикметника *екзистенційний*, окрім семи «пов'язаний з буттям», актуалізуємо й семантику «той, що стосується природи людського існування, що визначається вільним вибором індивіда» [<https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/2830824-dictionarycom-pazvav-ekzistencialnij-slovom-roku.html>]. Цей вільний вибір, на думку Сковороди, більшою мірою є духовною працею, зумовленою вірою: «Духовна людина вільна <...> Не заважають їй ні гори, ні ріки, ні моря, ні пустелі. Передбачає віддалене, прозирає приховане, заглядає в минуле, проникає в майбутнє» [цитуюмо за: Стадниченко 2004, с. 165]. Сковородинівська концепція сродної праці теж зводиться до свободи вибору людиною свого життєвого шляху, сфери діяльності, реалізації природного хисту. Власне, філософ наблизився у своїх поглядах на розуміння свободи в її екзистенційних (ціннісно-буттєвих) вимірах, хоча воно було спроектоване насамперед на християнське світобачення (свобода як Божя воля, Божий промисел).

Продуктивної художньо-образної інтерпретації поняття *воля / свобода* зазнало в естетиці європейського романтизму, який, власне вийшов з нереалізованих гасел Французької революції 1793 року — «Свобода! Рівність! Братерство!». Романтичний художньо-

естетичний дискурс сформував свої ціннісні еталони і пріоритети, які насамперед апелюють до онтогенезу особистості в умовах її соціального буття. Філософія романтизму, виробляючи властивий їй цілісний погляд на світ, домінантою в ньому визначила людину — приречену на пошук себе особистість, що керується не лише розумом, а й почуттями в пізнанні світу, яка прагне бути вільною духовно і фізично.

Враховуючи, що в період активного розгортання романтичних ідеалів (перша половина XIX ст.) більшість слов'янських країн було поневолено, то домінантними позиціями романтизму стали національно-визвольний рух і боротьба за національне самовизначення. Через це пріоритетного звучання набуває концептуальне для українців поняття *волі*, інтегроване в поетичний контекст романтизму з народнопісенного й паремійного досвіду. Сміслова синкретичність понять *воля* й *Україна*, характерна для харківських та галицьких романтиків, посилена частотністю ситуативного вживання в умовах вузького контексту слів *воля / свобода* й *Україна*:

Спи, небого сердешная,

Мати Україно!

Поки зорють останнюю

Могилу у полі,

Поки й пісня забудеться

Про вольную волю.

(Костомаров; Українські поети-романтики, с. 198)

Слава, честь вам, брати ляхи,

Мир вам, вічна згода!

Згине панство лукавое,

Воскресне свобода!

Слава тобі, Україно!

(Костомаров; Українські поети-романтики, с. 201)

Волю романтики ототожнювали із вільною, територіально й політично незалежною Україною, тому сміслова близькість слів *воля* й *Україна*, зумовлена екстралінгвальними чинниками, вплинула на їхні семантичні можливості утворювати асоціативно-образні кореляції як у поетичному контексті, так і в лексичній системі української мовної картини світу. Активували романтики характерне для

стилістики фольклору (народні пісні, паремії) розуміння волі як просторового привілля, омовленого в контексті традиційними українськими локативами *степ, поле, гори, долини*, у семантичній структурі яких актуалізовано денотативний компонент «привілля»:

*І я біжу у **поле** від **нудьги**,
І там на **волі**, на **просторі**
Святі пісні, свою нудьгу
Горам, долинам віддаю.*
(Петренко; Українські поети-романтики, с. 293).

*І пісня козака,
Як вітри здалека
Розливалась од краю до краю.
Степ широка була,
Воля буйна жила, —
І співав він ту **степ** і ту **волю**.*
(Щоголев; Українські поети-романтики, с. 322).

Усвідомлення волі як привілля є концептуальною домінантою романтичного макротексту, що втілюється в продукуванні відповідних словесних образів. Частотними є атрибутивні моделі, де смисловий акцент припадає на прикметники із семантикою привільного, роздольного простору: *широкий світ; широкі степи; широкі поля; широкі луки; чисте поле, розгульні степи*. Посилює маніфестацію ідею волі як фізичної свободи вживання дієслів на позначення активного руху, пересування, швидкої дії:

*За синій Дунай – по **степам розгуляй**;
Нам **поле** трави не закриє <...>
Постіль мені буде – **широкі поля**.*
(Боровиковський; Українські поети-романтики, с. 58).

*Де **широкі** суть **степи**,
Де **гуляли** козаки <...>*
(Гушалевиц; Українські поети-романтики, с. 491).

*І **поля, луки широкі**,
І **розгульні** **степи** <...>*
(Гушалевиц; Українські поети-романтики, с. 499).

*Де та сила, що **носила**
Тебе в **чистім полі**,
Як яструба моторного, що живе **на волі?**
(Забіла; Українські поети-романтики, с. 274).*

*Іще поки в **степ широкий**
Не засяє Січі сталь,
Гуляй, Дзубо, гуляй, любо!
(Падура; Українські поети-романтики, с. 330).*

Очевидним є світоглядний зв'язок ментального розуміння волі з активним рухом, традиційно репрезентованим у романтичному макротексті дієсловом *гуляти*, яке у своєму асоціативно-смысловому наповненні реалізує широку семантичну програму: *гуляти* — «швидко рухатись», «вільно пересуватися в різних напрямках» (реєстр узуальних значень [ТСУМ 2004, 191]); «охороняти дозором»; «битися», «воювати» (фольклорні значення). Символом боротьби за волю, основним героєм визвольного руху на українських землях, найвидатнішим гетьманом постає в дискурсі романтизму Богдан Хмельницький. Цей образ романтики взяли з народнопісенної та епічної практики, піднявши на високий п'єдестал національної героїки й надавши Хмельницькому найбільшого пафосу — борця на політичну волю України:

*Як скоро **Хмельницький** махне булавою...
Україна! Свобода!
Він крикне полкам.
(Маркевич; Українські поети-романтики, с. 104).*

*Було колись: **Хмельницький** з козаками
Безвольною **Вкраїну** **визволяє**.
(Костомаров; Українські поети-романтики, с. 146).*

Моделювання романтиками емоційно наснаженого, героїчного образу Хмельницького (*батько Хмель, Богдан-сокіл, Богдан-гетьман, Богдась*) сприяло закріпленню у свідомості українців високого аксіологічного рейтингу Богдана Хмельницького як суб'єкта національної історії та об'єкта художньої інтерпретації.

Проблема волі, поставлена і порушена романтиками в онтологічному вимірі, виявилася нагальною в контексті формування українсь-

кої національної свідомості, оскільки саме воля детермінує соціальну активність особистості, а вільне буття людини здатне творити й змінювати обставини, інших людей і саму особистість. У площині філософських й художньо-естетичних засад українського романтизму *воля* акцентована як життєво необхідний фактор для повноцінного онтогенезу індивіда й суспільства, що знайшло своє втілення в тогочасній і наступній літературній практиці.

Романтизм, зазначав свого часу Л. Ушкалов, «часто веде поезію дорогою метафізичного бунту» [Ушкалов 2007, с. 329], мета якого довести й вибороти основну цінність людського існування — свободу. На думку літературознавця, саме творчість Тараса Шевченка як послідовника романтизму «напрочуд яскраво втілює не лише протест поета-романтика проти всіляких форм тогочасної несвободи: соціальної, національної, релігійної, але й усеосяжний, за Альбером Камю, бунт людини супроти власної долі й супроти цілого світоустрою» [там само]. У творчості Шевченка поняття *волі* як *свободи* піднято на світоглядне й художнє вістря, осмислено як універсальна й національна, зокрема українська, буттєва цінність. Завдяки філософським і загальнолюдським смислам, закладеним у частотні контексти вживання слова *воля*, воно зазнало концептуалізації, причому не лише авторської, а ширше — ментальної. Шевченкові було доступнене глибоке, метафізичне розуміння українців з усіма їхніми чеснотами, внутрішніми прагненнями, бажаннями й водночас проблемами, тому українська свідомість в її онтологічних та аксіологічних домінантах представлена в текстах поета багатомірно — і психологічно, і подієво, і прогностично.

Воля для Шевченка була мірилом повноцінного існування й розвитку людини та суспільства, а її цінність вистраждана власним життям, яке більшою мірою перебігало в умовах неволі й несвободи. Тож у його поетичному дискурсі слово *воля* належить до найуживаніших: за даними індивідуального лінгвістичного дослідження Н. Зубар [<https://maidan.org.ua/2013/03/volya-v-tvorchosti-tarasa-shevchenka-plyus-trohy-franka-liny-i-huhelya/>], у текстах Шевченка маємо понад 250 контекстів із лексемою *воля* в її відмінковій парадигмі (наприклад, *Усі ми однако на волі жили! / Усі ми однако за волю лягли, / Усі ми і встанем, та бог його знає, / Коли-то те буде; / Своє поле! Яке то ти / Широке... широке!.. / Як та воля; Ніби знову я на волю, / На світ народився; А ви претеса на чужину / Шукати доброго добра, / Добра святого.*

Волі! волі! / *Братерства братнього*). За словами І. Дзюби, «нагромаджений віками почуттєво-означальний та персоніфікувально-образний багаж лексеми *воля* Тарас Шевченко органічно сприйняв, і як така вона належить до найуживаніших у його текстах» [Дзюба 2008, с. 650]. Воля є бажаною метою, здійснити яку заповідає Шевченко у своєму «Заповіті», наснажуючи текст імперативами із семантикою фізичної, кривавої боротьби, яка тільки й здатна здобути волю (що підтверджується світовим історичним контекстом):

*Поховайте та вставайте,
Кайдани порвіте
І вражою злою кров'ю
Волю окропіте.
І мене в сем'ї великій,
В сем'ї вольній, новій,
Не забудьте пом'янути
Незлим тихим словом.*

Найбільшого семантичного зближення в Шевченкових контекстах зазнали слова *воля* й *правда* як синкретичні ціннісні доміанти, адже *правда* постає центральним кодом дискурсу Шевченка, і разом з поняттям *воля* / *свобода* концентрує інформацію трьох рівнів: етнокультурного, історичного, загальнолюдського (універсального) [Фізер 1990, с. 37]: *Встане правда! Встане воля!* / <...> / *За вас правда, за вас слава / І воля святая* (Шевченко, 119); *В своїй хаті своя й правда, / І сила, і воля* (Шевченко, 121); *За правду пресвятую стат' / І за свободу!* (Шевченко, 221); *І розпустить правду й волю / По всій Україні!* (Шевченко, 134); *Встань же, боже, суди землю / І судей лукавих. / На всім світі твоя правда, / І воля, і слава* (Шевченко, 167). Шукання правди ліричним героєм, нехтування нею в суспільстві, наслідки буття без *правди* стали провідними мотивами Шевченкової поезії, що зумовило інтенсивну поетизацію слова *правда* на лексико-семантичному, стилістичному, дискурсивному рівнях [Маленко 2011, с. 263]. Але поняття *правда* й *воля* попри їхню семантичну близькість (контекстна синонімія) мають розбіжність на рівні позначуваної ознаки: іменник *правда* належить до абстрактних назв (ідеал), *воля* — до конкретних (реалія). Тому ідеалема *правда* в контекстах Шевченка завжди має асоціативну лексико-семантичну конкретизацію: найчастіше *правда* постає як *воля* / *свобода* — людини, суспільства, народу. Власне,

воля / свобода в поета і є вищим мірилом правди, «граничним виявом людської загалом й української зокрема сутності» [Салтовський 2022, с. 198].

Воля / свобода як важлива буттєва цінність в її історичному онтогенезі є предметом філософських і художніх репрезентацій у дискурсі Івана Франка, зокрема в поемі «Мойсей». Виборювану єврейським народом свободу Франко інтерпретує насамперед як діяльність людського духа, як внутрішнє прагнення людиною волі, подолання рабської психології:

*Се був куц огняний, що велів.
Вирвать люд мій на волю?..
Те бажання — се був той огонь.
І була тота сила.
(Іван Франко «Мойсей»).*

Саме ця мотивація індивіда (особистісне бажання, прагнення волі) є тією силою, що детермінує свободу спільноти, суспільства; власне, за це й бореться Мойсей, і за це продовжив боротьбу його послідовник Єгошуа. Осмислює Франко й Шевченкову дихотомію *правда — воля*, переходячи від рефлексій до прямих закликів боротися за правду, отже, волю, щастя, розвиток: *І чиста, в невичірній силі, / Засяє правда й воля в нім* (Франко, 41); *Я боротись за правду готов, / Рад за волю пролить свою кров* (Франко, 49); *В правді і волі світ ходімо разом!* (Франко, 89). У цих контекстах також, як і в Шевченка, маємо усвідомлення *правди* найперше як *волі*.

Леся Українка в поезії «На шлях я вийшла ранньою весною...» розширює контекстну семантику й асоціативний потенціал слова *воля*, ставлячи його в один ряд зі словами *братерство* й *рівність*, апелюючи до вже згадуваних прецедентних гасел Французької революції.

*Коли я погляд свій на небо звожу, —
Нових зірок на йому не шукаю,
Я там братерство, рівність, волю гожу
Крізь чорні хмари вгледіти бажаю, —
Тих три величні золоті зорі,
Що людям сяють безліч літ вгорі...
(Леся Українка, с. 102).*

Аналізуючи дистрибутивне тло слова *воля* в поданому контексті (*небо, зірки / зорі, вгледіти бажано, сяють вгорі*), декодуємо розуміння Лесею Українкою *волі* як бажаного, омріяного, ще далекого від реальності й поки недосяжного (як *зорі*) ідеалу, утім, традиційного для людства впродовж його історичного розвитку (*золоті зорі <...> людям сяють безліч літ вгорі*). Тобто маємо декларування *волі* як ідеалу, універсальної (базової) цінності, важливість якої підтверджена ходом історії й розвитком націй і держав (до речі, Леся Українка, будучи ментально українською мисткинею, у своїх текстах прагнула вийти за межі суто українського, зокрема народницько-етнографічного нарративу, апелюючи до прецедентних тем, сюжетів, мотивів світового культурного досвіду; тож ідея *волі* відрефлексоване нею широко — у загальнолюдському аксіологічному вимірі).

Як уже було зазначено вище, найбільшої буттєвої ваги й значущості *воля* має для тих, хто поневолений унаслідок життєвих або суспільно-політичних обставин. Майже всі народи, які пройшли шлях поневолення, мають у своєму культурно-мистецькому арсеналі твори (пісні, літературні тексти, картини, образотворчі артефакти), де закладено ідею вільного, незалежного від поневолювачів існування зі збереженням національної автономності й перспективами розвитку в майбутньому. Особливе місце з-поміж таких творів посідають національні гімни, у яких мотив *волі* є наскрізний, саме він організовує ідейну спрямованість гімну (у XIX ст. багато слов'янських народів і країн, які не мали політичної окремішності (або мали її частково) у текстах гімнів мали слова *воля, свобода, боротися за волю, виборювати волю, лити кров за свободу*).

Мотив виборювання *волі / свободи* є ключовим і в тексті українського гімну, автором якого став П. Чубинський у 1962 році, коли Україна не була цілісною, автономною територіально й політично [https://uk.wikipedia.org/wiki/Гімн_України]. Тож усі помисли українства були зосереджені на одному: *воля* (від царату й соціального гніту, від країн-поневолювачів) і цілісність; що й втілювалося в рядках:

*Ще не вмерла, Україна,
І слава, і воля!
Ще нам, браття-молодці,
Усміхнеться доля!*

*Згинуть наші вороги,
Як роса на сонці;
Запануєм, браття й ми
У своїй сторонці.*

Емпіричним підґрунтям жаги й прагнень волі в українців є досвід національної історії з її героїкою, лицарством-козацтвом, що зафіксовано і в народних історичних піснях та думах, і в літературній поезії (насамперед, романтики). Тому наявність у вузькому контексті традиційного ампліфікаційного ряду *Україна, слава, воля, доля* є засобом кодування української лінгвосвідомості на важливі сенси: *Україна* має героїчну *славу*, здобуту козацтвом у військових перегонах, здатну забезпечити *волю* як омріяну щасливу *долю* на своїй землі (у своїй сторонці). Відчутними в цьому тексті є алюзії до Шевченкових наративних моделей, україноцентричними за своїми мотивами й лексико-семантичною організацією, що художньо репрезентують український часопростір в його реаліях, подіях, героях.

Саме цей текст П. Чубинського був покладений на музику М. Вербицьким і став українським гімном (1865), який у певній модифікації є національним гімном України (1991):

*Ще не вмерла України і слава, і воля.
Ще нам, браття молодії, усміхнеться доля.
Згинуть наші вороженьки, як роса на сонці,
Запануєм і ми, браття, у своїй сторонці.
Душу, тіло ми положим
За свою свободу
І покажем, що ми, браття,
Козацького роду.*

На нейролінгвістичному рівні цей текст з його ключовими словами *Україна, слава, воля, свобода* здатний спрацьовувати як механізм кодування української свідомості на базові національні цінності, екзистенційні насамперед, які визначають і суспільні, — *Україна, воля, свобода*. За цю волю / свободу можна віддати й життя, яке без волі не має вартості.

Статус духовного гімну України має створена 1885 року О. Копицьким та М. Лисенком урочиста пісня «Молитва за Україну» («Боже великий, єдиний, нам Україну храни») [<https://uk.wikipedia.org/wiki/>

Молитва_за_Україну], де наскрізною й стрижневою постає ідея волі для України як запорука освіти і науки, щастя, любові до рідного краю, процвітання, тобто жаданих українцями духовних і суспільних благ.

*Боже великий, єдиний,
Нам **Україну** храни,
Волі і світу промінням
Ти її осіни.*

<...>

*Всі свої ласки — щедроти
Ти на люд наш зверни.*

*Дай йому **волю**,
Дай йому **долю**,
Дай доброго **світу**.
Щастя дай, Боже, народу
І Многая, Многая Літа!*

У сучасній Україні ця пісня в її текстовому оранжуванні О. Кошицем офіційно визнана духовним гімном України, що функціонує разом із державним.

Бажану, хоч і нетривку, волю Україна отримала за часів УНР, про що писав 1918 року О. Олесь:

*Від дощу, від грому оживе руїна,
Зацвіте квітками **вільна Україна**;
А тепер, коли упали
Ваших тюрем стіни,
З мурів вирвалась на **волю**
Воля України.
(Олесь, т. I, с. 761).*

Наснаженість цього п'ятиряддя словами *вільна, на волю, воля* є відбиттям не стільки індивідуальних, скільки вже ментальних установок українців на ціннісні преференції волі / свободи, що особливо відчутно в метафоричному контексті *З мурів вирвалась на волю / Воля України*. Завдяки кондуплікації (стилістична фігура повтору в різних місцях контексту одного слова) маємо й певне розрізнення смислів слова *воля* в кінці рядка й на початку: *вирвалась на волю* —

здобула свободу, позбулася обмежень (політичних насамперед); *воля України* — як іманентна заданість, екзистенція (вільність, свобода, незалежність — теж політична). Саме на УНР українці поклали надії щодо обмеження впливу тогочасних імперій на етнічні українські землі й українців.

Після 1921 року, коли центральні, південні, східні й частково північні території України ввійшли до складу УРСР і РСФСР, політична воля як бажаний для українців результат стала актуальною лише для уряду УНР у вигнанні й тих територій, які залишилися під Польщею та Румунією.

Програмою й наставчою для українців, які внаслідок історичних обставин проживали на цих землях або взагалі поза межами материкової України, стала пісня «О Україно, люба ненько» як варіант вірша Миколи Вороного «За Україну», написаного ним 1917 року й покладеного на музику Я. Ярославенком [https://uk.wikipedia.org/wiki/За_Україну]. У вірші Вороного в мікроконтексті приспіву онім *Україна* зближений з апелятивом *доля*, а далі ампліфікуються *честь*, *воля*, *народ*: *За Україну, за її долю, / За честь і волю, за народ*. У зміненому, уже традиційному варіанті пісні маємо зміну контекстних смислових зближень: *За Україну, за її волю, / За честь, за славу, за народ!* Лексична бінарність *Україна* — *воля* відбиває стійку ціннісну установку українців на волю (соціальну й політичну) як найпершу умову існування й розвитку українських земель у перспективах набуття цілісності й державної незалежності. Слово *доля* замінено на емотивно конотоване *слава*, яке маркує інформацію історичного змісту (козацька слава; героїка). Пісня в її смисловому й ціннісному навантаженні, емоційній насназі набула популярності в україноцентричних колах і на Лівобережжі, і Правобережжі. Загалом гасло «*За Україну, за її волю*» стало прецедентним в українській мовній картині світу, про що свідчить частотність його використання як слогана в різних сферах суспільного буття (зокрема ці слова вишиті на прапорах бойових частин Збройних сил України).

У колективну свідомість радянських українців від 30-х до 80-х років ХХ ст. закладали потрібну системі ідею: здобуття Україною волі відбулося завдяки її входженню в СРСР. Зважаючи на фактичність існування УРСР як територіально цілісної України, в українській радянській літературі того періоду (окрім періоду відлиги 60-х років) поняття *воля* як синхронний ідеал не продукується (бо вона

вже здобута), натомість *воля* як мотив стає віддзеркаленням історичного періоду (ретроспекція) виборювання Україною лише соціальної волі (не політичної). Досліджуючи художнє, зокрема метафоричне осмислення волі / свободи в українській поезії ХХ ст., Л. Кравець зазначає, що «ідея політичної свободи виступила на перший план у поезії періоду війни з фашистською Німеччиною», і наводить такі рядки з поезії В. Сосюра: *Повзуть по **Україні**, щоб **волю** пожерти, / розлючені орди в цей час* [Кравець 2011, с. 105]. Цей вірш Сосюра написав 1941 року, однак сьогодні, у час російсько-української війни 2022 року, він набуває сповненого апокаліптичності відчуття дежавю, бо в ньому прогностично прописані реалії воєнного лихоліття ХХІ ст. в Україні:

*Ні співу, ні сміху, мій друже, не треба,
Хай слово багнетом сія!
Палають міста під ударами з неба,
Горить Україна моя.*

*Летить моє серце, де степ і могили,
Де квітнуло щастя моє,
Де в берег Славута, з журби посивілий,
Кривавою хвилею б'є.*

<...>

*Повзуть по **Україні**, щоб **волю** пожерти,
Розлучені орди в цей час.
І тільки, за щастя б'ючися уперто,
Катам не здається Донбас.*

Лексичні маркери сьогочасної війни, зокрема оніми *Україна*, *Донбас*, апелятиви *воля*, *орди*, *кати* реанімуються з контексту 80-літньої давнини, і знову Україна опиняється у своєму звичному сценарії — виборювання волі, насамперед екзистенційної, ціннісної. Саме *воля* / *свобода* як ментальні сутності України стали тригерами для російської імперської свідомості й системи у ХХІ ст.

Екзистенційний аспект *волі* / *свободи* як тема художньої рефлексії набуває сили в українській поезії в II половині ХХ ст. [Кравець 2011, с. 106]. Плеяда шістдесятників (зокрема, В. Стус, І. Світличний, Л. Костенко), а за ними й вісімдесятники осмислюють *волю* / *свободу* як онтологічну заданість людини бути творцем власної долі

й бути за це відповідальною. Ці світоглядні візії зумовлені популярною й впливовою у ХХ ст. філософією екзистенціалізму (праці Мартіна Гайдеггера, Карла Ясперса, Альбера Камю, Жана-Поля Сартра), основним постулатом якої є домінування духовного існування (екзистенції) над сутністю (тілесністю); отже індивід у вимірах своєї екзистенції має право обирати долю, програмувати майбутнє, тобто бути вільною особистістю. Для екзистенціалістів свобода має найвищу життєву цінність, однак при цьому свобода вибору постає як усвідомлення відповідальності за результати своїх дій, спричинених цим вибором [Філософський енциклопедичний словник 2002, с. 185–186].

Ідеї філософії екзистенціалізму були близькі В. Стусу, який екстраполював і в поетичний контекст, і у власне життя розуміння свободи як вибору, свідомо обравши шлях протистояння тоталітарній системі. С. Жадан дав свій коментар цього Стусового вибору — людського й мистецького: «Вибір не є тотожний втраті себе. Вибір — загалом не означає втрати. **Вибір** — це якраз і є **свобода**. Роблячи його й не помиляючись у ньому, ти саме й робиш спробу зберегти себе — таким, яким ти є, з усіма твоїми мистецькими, людськими, релігійними та політичними переконаннями. <...> будь-який вибір — це не лише прийняття чогось одного, але й обов'язкова відмова від чогось іншого. Тобто, це так чи інакше обмеження можливості маневру. Але разом із тим — це так чи інакше отримання **свободи**. Свободи дій, свободи мовлення, свободи позиції. І тут постає питання про те, чим саме може виявитися для нас отримана нами **свобода**» [Жадан].

Спроможність людини як громадянина бути вільною у виборі свого шляху й не боятися цього вибору є підвалинами волі / свободи всієї країни, тож найперше — це плекати свободу в собі. Ці думки прозоріють і в поезії Ліна Костенко, яка не схвалює історичну подекуди слабкодухість і пасивність українців як народу щодо здобуття власної свободи й не завжди здатність узяти відповідальність за отримання цієї свободи:

*Як страшно знати правду без прикрас!
Де воля спить, її ще й приколишуть*
(Костенко Л. «Берестечко»).

Актуалізована ідея свободи як екзистенції в літературі кризового для України часу — 80-х та 90-х років ХХ ст., зокрема у творчості багатьох поетів-вісімдесятників (Н. Білоцерківець, С. Сапеляк, О. Забужко, В. Герасим'юк, І. Римарук, В. Неборак, О. Ірванець та ін.) та дев'яностників (І. Андрусак, С. Жадан, Р. Мельників, М. Савка та ін.).

Зміни світоглядної (від ідеологічної до екзистенційної) та художньо-естетичної (від соцреалістичної до постмодерної) парадигм позначилися на контекстному вживанні слів *воля* й *свобода* в українській поезії: традиційний поетизм *воля* поступається місцем універсальному слову *свобода*, що на смисловому рівні корелює з екзистенційними модусами, екстрапольованими в контекст індивідуального, особистісного, водночас українського ментального буття: *Рине Космос / І тягом в свою галактичну трубу / Видує душу, закрутить, як аркуш паперу, / Мою молодісіньку душу / Барви мокрої зелені — Ах, на свободу!*; *Це вродливий народ — бо його причастила свобода* (Забужко). Екзистенція свободи осмислена в поезії 80-х насамперед як природна заданість особистості влаштовувати своє буття за обраними приписами й принципами, що імперативно маніфестовано в поезії О. Забужко «Не руш моїх кіл» з ремаркою до тексту: *коло для давніх греків — не тільки форма запису думки, а й символ цілості та суверенності духовного життя взагалі* (Забужко). Тож *воля* / *свобода* для людини — це насамперед право і можливість вибору, це природний стан *Homo Sapiens*.

Екзистенційне розуміння свободи, її ціннісна маніфестація закладені в поезії вісімдесятників імпліцитно, без відповідного лексичного маркування контексту словами *воля*, *свобода*, насамперед завдяки текстовій організації поетичного наративу — прецедентні сюжети, імена, події з широкого культурного патерну (українського й світового), інтертекстуальність, цитації, алюзії до текстів і думок відомих філософів щодо волі / свободи. Питання особистісної волі / свободи (універсальний ціннісний вимір) накладалося в той час на проблему політичної свободи України (національний вимір), що також знайшло відбиття в поезії, зокрема, у мотивах, темах, ідеях. Загалом вісімдесятники трансформували український поетичний дискурс і на рівні форми (відхід від традиційної силаботоніки; графічне дизайнування тексту), і на рівні наративу (від описовості, декларативності до глибокої рефлексії про онтологічно значуще для людини), і на рівні змісту.

Дев'яностники й двохтисячники розвинули й закріпили ці мистецькі шукання в поезії, відрефлексовуючи волю / свободу здебільшого в аспекті її аксіологічного статусу в бутті людини (право на волевиявлення), адже політична свобода для України була досягнута в 1991 році з визнанням її державної незалежності. Власне, від цього часу й до 2014 року питання свободи в літературному, зокрема поетичному, дискурсі художньо осмислювалося саме під цим радикалом або як ретроспективна візія історичного виборювання волі для України (тексти з мотивами козацької слави, воєнних змагань УПА).

З подіями Революції гідності, початком воєнних дій на Донбасі й анексією Криму в український мистецький простір повернулася тема особистісної свободи як вибору — національних чи фейкових цінностей, послідовним транслятором якої в українській поезії став Сергій Жадан. У його наративі все частіше (порівняно з текстами попередніх років) з'являється саме слово *свобода*. Так, у збірці «Життя Марії» (2015) маємо такі контексти: *Все, що в тебе є — це **вибір** померти за кожного з нас, все, що в тебе є — це **свобода загинути у бою*** (Жадан, с. 20); *Це в них відбирали шахти й заводи, / це вони говорили про **запах свободи**, / про офшорні зони й ринки Європи, / їх валила влада й не брали хвороби* (Жадан, 118); ***Свобода** тримається на трьох китах: / ринок, демократія і кулі в животах* (Жадан, с. 121); *Свобода відкрита своїм і чужим. Тим більше — **в Україні міняється режим*** (Жадан, с. 121); *Головне — це **свободи** ідеї засадничі* (Жадан, с. 122); *І ребе каже: / «Той, хто іде, / той знає, / що каміння насправді тверде. / **Свобода**, мен, вона без меж. / Хоча і з межею буває теж* (Жадан, с. 123); *Головне — це **свобода** як моральний закон* (Жадан, с. 125). Художня семантика лексеми *свобода* в цих контекстах різна, вона декодується дистрибутивним тлом: *свобода як можливість здійснювати **вибір жити або померти*** (при цьому аксіологія вибору зумовлена користю для суспільного блага); *свобода як право розпоряджатися своїм майном*; *свобода як певна анархія, уседозволеність*; *свобода як ідея (ідеал), моральний імператив волевиявлення*. Тож маємо екзистенційне осмислення Жаданом свободи як права вибору й відповідальності за цей вибір.

Певним опонентом сучасної літературної поезії екзистенційного спрямування стають в українському мистецтві тексти пісень музикальних гуртів, окремих співаків, які активують досвід історичної героїки, козацтва, повертають у національну пам'ять пафос

визвольних змагань за волю / свободу, у яких гартувалася Україна на шляху до своєї незалежності. У дискурс повертається слово *воля*, яке є ментальним маркером української історії. Особливого смислового й емоційного насаження мотив волі набув в однойменній пісні «Воля» гурту «Брати Станіслава» (2015), де митці використали традиційний поетичний наратив волі в його стилістичній, художньо-образній, лексико-семантичній репрезентації (тичинівські ремінісценції *розірву кайдани*; лексична бінарність *воля — доля*; національний образ героя-козака):

<...>

Воля!!!

Я розірву руками

Кайдани з ланцюгами —

Не буде більше так!

Воля!!!

Гарячими серцями,

Відважними думками —

Так заповів козак!

<...>

Воля, наша доля —

*Йти до бою за **свободу**.*

<...>

Воля!!!

Розбитими шляхами,

Розпеченими днями

Я волю принесу.

Воля!!!

<...>

(Брати Станіслава).

Події повномасштабної війни внаслідок агресії Росії в Україні змінили радикал світоглядного осмислення волі / свободи: від особистісного права вибору й відповідальності — до збереження державної незалежності, суверенності, територіальної цілісності України, що на сьогодні є головною метою для нашого суспільства. Тож базові для українців цінності, кодовані в національному гімні — *Україна, слава, воля, свобода* — постали як необхідні умови існування Української держави. Швидше, ніж література, на трагічні події

війни відреагувала пісенна творчість, у текстовий матеріал якої закладалося й слово *воля* як ключовий смисловий фокус контексту, де асоціатами волі є *Україна як рідна земля, мир, віра*:

За Україну, за волю
Безстрашно пішов в бій
Я вірю, настане
Мир на землі моїй.
 (Анна Трінчер. Пісня «Не залишай»).

Символьно й пророче зазвучали рядки пісні співачки Джері Хейл «Мрія», написаної після знищення українського вантажного літака «Мрія» й захоплення міста Щастя на Луганщині, де ідея волі знов набула екзистенційного звучання — як найбільшої світоглядної, ментальної, духовної цінності для українців, власне, їхньої дорожньої карти, основної умови існування як нації:

Вони можуть розбомбити Щастя,
Вони можуть розстріляти Мрію,
Але вбити волю їм не вдасться!
Кожен буде жати, що посіяв!
 (Джері Хейл. Пісня «Мрія»).

Тож сентенція Вольтера: «Свобода — це не те, що вам дали. Це — те, чого у вас не можна забрати» є прецедентно сутнісною для українців, для яких воля — це внутрішня потреба й стійке онтологічне налаштування на повноцінне життя попри всі історичні колізії, які свідчать про так само стійке прагнення імперських країн привласнити й українські землі, і волю українців.

Резюмуючи викладену в розвідці лінгвістичну інтерпретацію *волі / свободи*, констатуємо, що в українській концептуальній (світогляд), мовній (мова) і художній (поезія) картинах світу поняття *воля* як внутрішня й зовнішня *свобода* є базовим, ментальним, свідченням чого є наявність численних паремій, народнописених, епічних, поетичних текстів, де слова *воля* й *свобода* мають високі кількісно-якісні показники, транслюють відповідні сенси, важливі для українців як екзистенційні константи національного буття. На рівні асоціативно-смислових паралелей в українській дискурсивній (зокрема, поетичній) практиці поняття *воля / свобода* зазнало семантичного зближення з поняттями *слава, мир, щастя, освіта, наука, згода*,

честь, мрія, що відтворюють уявлення українців про особистісну й суспільну гармонію, яку здатна забезпечити воля — основний гарант існування України як цілісної й суверенної держави.

Література

1. Будугай А. Взаємозв'язок понять щастя і свободи у філософських поглядах Григорія Сковороди та теософсько-езотеричній доктрині. URL: <http://old.zounb.zp.ua/resource/budugai/ls/vpshiuifpgstted>
2. Дзюба І. М. Тарас Шевченко. Життя і творчість. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 718 с.
3. Жадан С. Література, яка виходить поза межі книгарень та бібліотек (Сергій Жадан на врученні Премії Стуса). [Електронний ресурс]. URL : <https://life.pravda.com.ua/columns/2017/05/22/224305/>
4. Кононенко В. І. Концепти українського дискурсу : [монографія]. Київ – Івано-Франківськ, 2004.
5. Кравець Л. В. Метафоричне осмислення волі / свободи в українській поезії ХХ ст. *Культура слова*. 2011. Вип. 74. С. 102–107.
6. Лисиченко Л. А. Лексико-семантичний вимір мовної картини світу : [монографія]. Харків : «Основа», 2009. 192 с.
7. Маленко О. О. Лінгво-естетична інтерпретація буття в українській поетичній мовотворчості (від фольклору до постмодерну) : [монографія]. Харків : ХНПУ; ХІФТ, 2010. 488 с.
8. Салтовський О. І. Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки (від витоків до початку ХХ сторіччя). Київ : Вид. ПАРАПАН, 2002. 396 с.
9. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. Полтава : «Довкілля – К», 2006. 716 с.
10. Словник UA. [Електронний ресурс]. URL: <https://slovnyk.ua/index.php?swrd=доля#>
11. Стадниченко В., Шудря М. Наш перворозум Григорій Сковорода на портреті і в житті. Київ : Спалах, 2004. 178 с.
12. СУМ: Словник української мови : В 11 т. Т. 2. Київ, 1971.
13. ТСУМ: Тлумачний словник української мови / За ред проф. В. С. Калашника. Харків, 2004.
14. Ушкалов Л. Гуманізм Тараса Шевченка. Сковорода та інші: Причини до історії української літератури. Київ : Факт, 2007. 552 с
15. Фізер Дж. Філософія чи філо – софія Тараса Шевченка? *Слово і час*. 1990. №5. С. 33–40.
16. Філософський енциклопедичний словник. Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН Країни, 2002. 750 с.

17. Юридична енциклопедія : [у 6 т.] Київ, 1998. Т. 1 . С. 515. URL: <https://cyclop.com.ua/content/view/1009/58/1/20/#40036>
18. Яценко М. Т. Романтизм. Історія української літератури XIX ст. / за ред. акад. М. Жулинського. Київ, 2005.

Використані джерела

1. Анна Трінчер. Не залишай. [Електронний ресурс]. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=MxuS3V16QLs>
2. Брати Станіслава. Воля. [Електронний ресурс]. URL : <https://ne-np.facebook.com/RockLegendsofUkraine/videos>
3. Джері Хейл. Мрія. [Електронний ресурс]. URL : <https://youtu.be/7O0bykO5VVs>
4. Жадан Сергій. Життя Марії. Книга віршів і перекладів. Чернівці : Meridian Czernowitz; Книги – XXI, 2015. 184 с.
5. Забужко Оксана. Поетичні майстерні. [Електронний ресурс]. URL: http://maysterni.com/user.php?id=90&t=1&sf=1#824_Попелюшка
6. Костенко Ліна. Берестечко. [Електронний ресурс]. URL : <https://osvita.ua/school/literature/k/70291/list-8.html>
7. Олесь О. Твори : В 2-х т. / Упор. автор передм. та прим. Р. П. Радішевський. Київ : Дніпро, 1990. Т. 1.
8. Сковорода Григорій. De Libertate. [Електронний ресурс]. URL : <https://www.ukrplib.com.ua/books/printit.php?tid=269>
9. Сосюра Володимир. Ні сміху, ні співів, мій друже, не треба. URL: <https://m.facebook.com/ukrpravda/photos/a.114359915245344/2017951571552826/>
10. Українка Леся. Зібрання творів у дванадцяти томах. Київ : «Наукова думка», 1975. Т. 1. 448 с.
11. Українські поети-романтики / ред. тому М. Т. Яценко. Київ : Наукова думка, 1987. 593 с.
12. Франко Іван. Мойсей. [Електронний ресурс]. URL: <https://www.ukrplib.com.ua/books/printit.php?tid=633&page=3>
13. Франко І. Я. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Київ : «Наукова думка», 1976. Т. 1. 502 с.
14. Шевченко Т. Усі твори в одному томі. Київ : Ірпінь : ВТФ «Перун», 2006. 824 с.



**УКРАЇНСЬКИЙ ПОЕТИЧНИЙ ТЕКСТ:
САКРАЛЬНА ПРЕЦЕДЕНТНІСТЬ ЯК ЛІНГВОКОД
ХРИСТИЯНСЬКИХ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ**

Галина Сюта

Християнство — непорушна основа української духовності. Тексти, у яких заковані морально-етичні християнські цінності (Біблія, богослужбові книги, апокрифи, молитви, молебні, акафісти, проповіді, духовна поезія та пісні, література духовно-дидактичного змісту), упродовж віків формують ядерний корпус прецедентних текстів національної культури.

Традиція звернення до інтелектуально-мовної глибини сакральних текстів, опертя на їхній філософський зміст і ментально-емоційну резонансність, використання засвоєних із них афористично-символічних одиниць мововираження не переривалася навіть у добу «войовничого атеїзму»: письменники активно звертаються до біблійних тем, вербалізують сакральні сюжети, теми і пов'язані з ними образи, уживають релігійну лексику та фразеологію, характерні лексико-синтаксичні єдності і структури. Щоправда, мовці, які в тогочасних умовах у своїй більшості були штучно відлучені від християнської культури, не завжди усвідомлювали сакральну генетику образів на зразок *дерево життя, сіль землі, манна небесна, камінь спотикання, заблукана вівця, книга за сімома печатями, наріжний камінь, сильні світу цього, око за око, берегти, як зіницю ока, умивати руки, посипати голову попелом* та багато ін., не співвідносили з Біблією чи іншими текстами. Ними оперували як одиницями універсальних культурних змістів, морально-ціннісних аксіом, що їх актуальність не вимірюється часом і не регулюється інституційно-ідеологічними важелями.

Сьогодні ж, після свідомого повернення до духовних витоків і цінностей християнства, ці духовно-інтелектуальні кореляції активно відновлюються, а цитатні апеляції до сакральних текстів дедалі частіше відбуваються усвідомлено, у межах належно сформованого, цілісного мовно-культурного досвіду.

Підтвердженням того, що «мовна картина світу українців формувалася в духовному полі сакральних текстів» [Переломова 2008, с. 127], є масштабний корпус загальнозрозумілих, активно вживаних у різностильовій мовній практиці висловлень, які генетично походять із біблійних та богослужбових текстів, але в мовно-культурній свідомості соціуму зазвичай уже «відкріплені», когнітивно й комунікативно автономізовані від них: *блудний син / повернення блудного сина; дари волхвів; дерево пізнання; долина печалі / сходити в долину печалі; заборонений плід / вкусити забороненого плоду; закопаний талант / закопати талант у землю; земля обітована (обіцяна, заповітна) / шукати знаходити обітовану (обіцяну, заповітну) землю; зоря провідна; ієрихонська труба; ловці душ (людей); неопалима купина; Ноїв ковчег; поцілунок Юди; терновий вінець; Хома невірний, тайна вечерея, тридцять срібняків / продати за тридцять срібняків, хресна дорога, хліб насущний, любити ближнього, співати осанну, нести свій хрест*. Ці й багато інших образів є складниками загальнокультурного досвіду, а в мові функціонують як самодостатні комунікативно-оцінні одиниці.

В обширній сучасній лінгвістичній парадигмі вивчення впливу релігійної мови на становлення й розвиток національного художнього стилю серед очевидних дослідницьких пріоритетів зацентруємо такі:

- входження сакрально маркованої лексики (наприклад, назв Бога, Божої Матері, святих, назв релігійних свят та обрядів, слів із тематичних груп, пов'язаних з релігією та богослужінням тощо) і фразеології в українську поетичну мову різних епох та естетичних платформ — від доби бароко [Курганова 2008], ідіостилю Тараса Шевченка [Русанівський 2002; Степаненко 2020; Степаненко 2022] до сучасної української поезії [Сюта 2017; Бондаренко 2000; Каторож 2000; Стежка 2000];
- уживання в поетичній мові актуальних для сакральних текстів граматичних форм (наприклад, архаїчних форм іменників, прикметників, дієслів тощо, спонукальних конструкцій із наказовою формою дієслова, оптативних (бажальних) речень із частками *хай, най, нехай*, іменних конструкцій із предикатами *слава, честь, хвала* [Гуйванюк 2000, с. с. 211–215]);

- реактуалізація в українській поезії прецедентних одиниць (імен, висловлень / цитат) із біблійних, різножанрових богослужбових, апокрифічних та інших сакральних текстів [Сюта 2017, с. 155–170]).

Щільність наповнення поетичних текстів цитатами із Святого Письма і християнських богослужбових текстів засвідчує бібліоцентричність художнього мовомислення. Відповідний тезаурус формують і загальноновживані, легко сприйнятні й менш відомі, рецептивно складніші номінації, словосполуки й надслівні єдності:

Ходить-бродить чоловічок — тут і там — / та й по Києву, по стольному по граду. / Він у кожного зустрічного пита: / де земля обітована, Ельдорадо (І. Жиленко);

А що, якби знайшлася хоч одна / в монастирі десь або на горищі? / Якби вціліла в тому пожарищі — / неопалима, наче купина? (Л. Костенко); *Ні! Не земним, не дольнім дням, / Не весняного трав килиму / Вогненну душу я підняв, / Як купину неопалиму!* (Є. Маланюк);

Я знав: ся чаша не мине, / Та доля в мене / Жорстока (І. Світличний); *Відпущена всім часу міра, / а міра має береги. / Не сотвори ж собі кумира. / Кумири гірші ніж боги* (П. Дорошко);

Прости їм, Боже, встид / і відпусти їм гріх. / Ловці душі в твоїй слід / біжать з усюд усіх (В. Стус);

Ми єсть свого народу вірні діти, / Од крові кров, од плоті рідна плоть (П. Тичина);

Про хмари, книги, храми і вокзали, — / про що б я в цьому світі не писала — / усе зіходить на круги своя (І. Жиленко);

Де не оставсь на каменю ні камінь, / Де зрівнялись гори, / Знов мулярі нову тюрму будують / З брил квітчастих (Б.-І. Антонич);

Щочас, щодень, щомить готові / Ми стріти ворогів своїх, / Як мужня, одностайна сила, / Плече зрівнявши до плеча. / І хай рука, що меч схопила, / Сама загине від меча (М. Рильський);

Там, де в боях лилась багряна наша кров, / Де, вітер сіючи, стрів бурю лютий ворог, / О, скільки зведено прекрасних там будов (М. Рильський).

Входячи в індивідуальні тезауруси мовців і в національну когнітивну базу загалом, ці висловлення дистанціюються від прототексту і починають функціонувати як самодостатні комунікативно-оцінні одиниці, афоризми.

Варто відзначити, що в художній мові образно-естетична реактуалізація біблійних висловлень відбувається значно активніше й різноманітніше, ніж в інших функційно-стильових сферах:

Не озирайсь, а то кільцями гада / Жахне тобі у вічі чумний дим, / І скам'янієш миттю соляним / Стовпом. / Зависочієш пам'ятником зради (Ю. Клен);

По ранковому небу торочаться ангельські крила, / кирея язиків Святого Духа / зійшла хоралом (В. Вовк);

Шерхнемо губами: прости своїх учнів і мучнів — / і сухо, як в дерево, завчений в цюк жолобить... / Ми ж міддю дзвінкою були і кимвалом брязкучим, / не з нашим запалом румовище це возлюбить (О. Забужко);

І сниться сон: пасуться корови — / Сім тучних, але більше тощих / Скубуть озиме, нищать ярину, / Ще й гидять, гудять, ратицями крешуть... (Л. Костенко);

Громи б'ють мідні, тнуть холодні тучі, / Роздертий килим вітвара багріє, / Вже час настав, клеочуть Богом хвилі! (В. Вовк);

Останній крик, / і тяжко впало на груди / чоло в терніні. / Не бачиш неба в крелі, / не чуєш землетрусу, / що вивертає могили, / не відаєш / про завісу святині, / роздерту навпіл (В. Вовк);

Ці вузьенькі зап'ястя — як в стигмах, / в слідах електродів / І цей внутрішній дроз — як відлуння блідого коня (О. Забужко); **«Величаєм тя, живодавче Христе, плотію хрестившагося в водах йорданських...» / І загуло. Аж стало тісно / в садах і повітках ноженяттам поганським** (І. Жиленко);

Я виходжу і тихо молюсь, / і тепліє з молитви серце. / Боже, я тебе не боюсь. / Знаю: ти милосерден. / («Він очеретини надломленої не доломить / і гнота тліючого не загасить...») (І. Жиленко).

Очевидною є також кардинальна різниця природи й функцій сакральних цитат у світській поезії та у віршах, які наслідують чи стилізують конфесійні жанри (передусім це переспіви псалмів і віршовані молитви). Адже сам тип мовно-естетичної організації останніх не тільки передбачає, а й значною мірою детермінує використання згаданих вище знакових для конфесійного стилю лексичних і лексико-фразеологічних одиниць, граматичних структур. Їх каскадне вживання створює високопоетичну тональність і духовний зміст поетичних творів:

Впізнаватимеш кожен прожилок / на листках і кожну ягоду, і піщинку, / бо всьому є своя назва, / **яко на землі, так і на небі...** (Ю. Андрухович);

Вітер торгає дзвіницю — / тихий дзвін... / То дзвенить скляним вінцем / Божий Світ — яйце-райце. / Не розбийте, ще не час. / **Господи, помилуй нас!** (І. Жиленко);

Вони несли дітей – і не чули, що ті вже конають, / І не вірили, навіть як в рани вкладали персти, / І ніхто не ридав, І ніхто не кричав: Адонаї! Захисти свої люди, / бо хто ж, як не ти, захистить (О. Забужко);

як обтруситися осіннім деревом / від ницості і лжі липкої, / щоб стати лицем до сонця? / **Прибігаю до Тебе, безсмертна Мати, / припадаю тобі до колін: / спаси ягня і отару** (В. Вовк); **Прийди вселися в ни, очисти ни / От скверни всякія, о Блаже! / Омий їх од гріховної вини / і в потойбік одкрий вітражі /.../ Ни ісціли, Святий, і посіти, / од беззаконня і од гріха очисти.** / Під лико підсвідомості дихни / пречистим перламутровим намистом / блаженних слів (Б. Бойчук);

О, Ти, що тамо, де Почаїв, / Під небом вставши голубим, / Далеко в простори засяяв / Золотоглавієм своїм; / **І, смертію поправши смерть, / Яви зорю із мертвих встання!** (О. Стефанович);

Споконвіку було Слово, / й було Слово в Бога. / Й було Богом святе Слово, — / все постало з Нього. / І життя було у Ньому. / Й життя стало світлом, / для вселюдського огрому / в темряві розквітлим (Д. Білоус).

Спорідненість авторської поезії та сакральних текстів (канонічних молитов, молебнів, акафістів тощо) на рівні граматичних прецедентних моделей засвідчують спонукальні речення зі звертаннями до Бога, Матері Божої, святих, а також присудками-вербалізаторами прохання помилуй, зглянься, допоможи, даруй, вислухай, почуй, благослови, хорони (храни, сохрани), борони, захисти, врятуй та ін.:

Ісусе найсолодший, / Ісусе наймиліший, / я люблю тебе. / Ісусе найсолодший, / Ісусе наймиліший, / прийди до мене. / Поможі мені, / Господи, / пізнати Тебе, / пізнати Твою любов (М. Сидоржевський);

Воздай їм, Господи, за радіобрехню, / За телебруд і діточок розтління, / За виточену кров (Є. Маланюк);

Боже, зглянься на нас і згадай, що і ми / деь у цьому світі, все єство / відмітає дріб'язок життєвих поразок / і турбот / в непам'ять вчорашнього дня (Є. Сверстюк);

Благослови, Божий Сину, нашу любу Батьківщину (Р. Завадович);
 Серед цього гуку/ **Вислухай** молитов моїх (Н. Лівіцька-Холодна);

Богородице Діво, / Вийди в ранню рань, / В чистім сяйві сонця / Над землею **стань**, / **Слухай** скарги людства, / **Голоси страждань!** (Д. Павличко);

Хорони його, небесний, / Від лихої долі (Р. Купчинський);

Борони, Боже, / теперечки / од чорноти сатани, / од горя темно-го, / од непевності, / дурості, / од вини (В. Острозький);

Врятуй мою душу, **Боже**, / **благаю Тебе**, нездвиженого, / душу мою, одиначку, / із лап собаки скаженого! (Л. Костенко).

Природно, що універсально-прецедентний текст Біблії в поетичній мові рефлексує нерівномірно і на рівні реактуалізації сюжетів та мотивів, і на рівні реінтерпретації образів та висловлень. З одного боку, поза сферою поетичномовного вжитку або на його віддаленій периферії, на жаль, залишаються численні філософські сентенції, які не стали репрезентантами духовно-ціннісного змісту Святого Письма. З другого боку, пізнавальним і переконливим є сегмент систематично відтворюваних фрагментів.

Основу цього сегмента становлять наративи, мовні коди, пов'язані:

- із текстами, які для християн є основою їхньої щоденної духовної практики, насамперед це молитви «Отче наш» та «Богородице Діво...»;
- із прецедентними мотивами, сюжетами й ситуаціями «створення світу», «гріхопадіння і вигнання з раю», «всесвітній потоп», «вихід з єгипетської неволи», «Благовіщення», «народження Ісуса Христа», «тайна вечеря», «зрада Юди», «хресна дорога», «розп'яття», «воскресіння» тощо.

Практично конгруентну сумірність авторських та читацьких цитатних тезаурусів виявляють поезії, зміст і образність яких модельовані різнорівневими цитатними референціями до Господньої молитви *Отче наш*:

- ідентифікаційне звертання *Отче наш*, пор.: **Отче наш**, *єдиний утішитель*, / *небожитель* / *тихий до пори*, / *грим пошли з небесної гори* (П. Осадчук); **Отче наш**, **Тарасе всемогутний**, / **Що створив нас іменем своїм** (Д. Павличко);

- збережені в старослов'янській формі або відтворені українською мовою конструкції оптативної (бажальної) модальності *да святиться ім'я Твоє / нехай (най) святиться ім'я Твоє; да прийде царство твоє / нехай прийде царство Твоє, да буде воля твоя / нехай буде воля твоя*, пор.: *Що єси! / Хай святиться ім'я Твоє / На українській землі. / Хай буде воля Твоя в усій Україні* (А. Листопад); *Мій народе! / Темний і босий! / Хай святиться твоє ім'я* (Є. Плужник); *Тамтого світу закуток глухий, / а в ньому жінка, здумана зигзиця, / шепоче спрагло: **Боже, най святиться, / о, най святиться** край проклятий мій!* (В. Стус); *Нехай буде воля твоя, / Часе мій, / На землі натомленій цієї* (Є. Плужник);
- збережені в старослов'янській формі або відтворені українською мовою прохальні / спонукальні конструкції *даждь / дай нам..., прости нам..., ізбави / визволи нас..., воздай нам / їм...* тощо: *Даждь нам, Боже, днесь. Не треба завтра — / Даждь нам днесь, мій Боже! Даждь нам днесь!* / Догорять українські ватри. / Догоряє український весь / край... (В. Стус); *Лиш ти мене, Господи-Боже, прости!* (В. Стус); *Демоне хрещений, / що ти затаїв? / Темно у печерній / сутності твоїй. / Котиться сльозина / овидом сухим. / Господи, прости нам / вольнії гріхи!* (П. Перебийніс); *Від лукавого нас ізбави й Україну прослави!* (М. Підгірянка);
- упізнавані атрибутивні словосполучення *хліб насущний, царство твоє, воля твоя: В судний час дай, Отче, хліб насущний, і розвій чорнобильські вітри* (П. Осадчук); *Насущний хліб натхнення. / О, мені не заздрить, друзі! / Воно щоденний ворог, ялова морока з словом, / і нехить до себе самого й ночі у напрузі* (Б.-І. Антонич); *Як відшаліє безголовий кипень, / Чи пустиш, Боже, в царство твоє* (В. Стус); *всі би ми уціліли, / знаючи лікам лік — / царство Твоє рясне (сине таке – аж сине)* (І. Андрусак);
- компоненти формули малого славослів'я в ім'я *Отця, і Сина, і Святого Духа і нині, і присно і вовеки віків. Амінь*, пор.: *Троє чоловіків стають над четвертим / син батько внук син брат онук син брат / потроє смерть урочистість родинних стосунків / мов топірцем перерубує кожного тричі / в ім'я отця і сина і святого духа / Підходить життя ніби жінка / бере їх під руку за руку на руки / веде непомітно з собою* (Н. Федорак); *Отак*

скажу відкрито і вселюдно. / Буває всяко, доля – не черинь./ Любов – це, люди, діло неосудне. / **По всі віки. Во вік віків. Амінь.** (Л. Костенко); *Тут буде все. І нині й присно, / Як вічний революціонер. / Поезіє, в епоху грізну / Сміливо йди, як дотепер!* (С. Крижанівський).

Визначальна прагматична ознака наведених цитатних уживань — їхня неатрибутованість, що пов'язана з максимальним структурно-граматичним вживленням в авторське висловлення, у новий текст.

Іноді ключові для цитати номінації, образи тощо творять у межах цього нового тексту «свої», кардинально відмінні від прецедентних образні змісти (*даждь нам днесь, не треба завтра*), нову сполучваність (*насущний хліб натхнення; царство Твоє рясне; най святиться край проклятий мій*). Ілюстративними щодо таких трансформацій є структури риторичних звертань у творах публіцистичного спрямування, у яких канонічні оптативні конструкції нарощуються абстрактними номінаціями *народ, час* тощо: *мій народе!.. хай святиться твоє ім'я; нехай буде воля твоя, часе мій*.

Оптимальне збереження лексичної структури фрагментів Господньої молитви і малого славослів'я, опертя на їхню прецедентну модальність — диференційна ознака цитувань у жанрі віршованої молитви за Україну:

*Спаси і помилуй / Вкраїнські душі невинні. / І нас, винуватих, спаси. / **Во ім'я Вітця і Матері, й Сина.** / І дочок українських. / Во ім'я України. / Во ім'я Великого Духа Святого / Направ на єдину священну дорогу / **І нині, і присно, навіки віків.** / Амінь.* (А. Листопад);

*Хвала тобі нині і присно, і навіки віків, / Що повернув лик святий до України, / Що прихилив небо до нашої, битої горем землі. / Що **прийшло царство Твоє** / І повернулася **воля Твоя** народові, / Який віками боровся за Україну* (П. Осадчук);

***Отче наш, що в небесі єси,** / Україну нам спаси. / **Най святиться Твоє ім'я** / Й українське знам'я, / **Най Твоє царство нам прийде,** / Зірницею зійде. / **Най Твоя воля буде нам** / Українським синам. / **Дай хліб насущний** з рук Твоїх – / Наука для нас всіх. / **Провини наші одпусти,** / Як всім одпустим й ми* (М. Підгірянка).

Численними цитатами рефлексують у художньому дискурсі євангельські фрагменти «Благовіщення Діві Марії» та «Марія відвідує

Єлисавету», які у вимірі щоденної духовної практики вірян пов'язані з молитвою «Богородице діво». У мові поезії частотно відтворюваними є дві ключові цитати з цих текстів:

- *радуйся, благодатна Маріє / Ave Maria, пор.: Грайте, арфи, грайте, ліри, грайте, лютні срібний спів; / **радуйся, о радуйся, о радуйся Маріє!** / О, яких мені знайти палких і милозвучних слів, / щоб це висловити й виспівати, що в нас серце мріє?* (Б.-І. Антонич); ***Ave Maria!** /.../ Прилинь, Пречиста, понад бідним серцем тихо стань, / долонею вгамуй енгармонійність цих дрижань. / **Ave Maria!** / Твоя поява — райський сон, коли ідеш крізь гай шумних сосон, / ясна, майлива, ніжна, мерехтлива, мов лелія. / Прилинь і принеси цілющий лік в борні важкій, / енгармонійний скрегіт арфи серця заспокій. / **Ave Maria!** / Зарання й ввечері щодня в задумі шепочу Твоє ім'я. / Імення – пісня сонячна, гармонія, надія. / Прилинь, Всенепорочна, й віджени від мене зло, / ясну долоню поклади на молоде чоло. / **Ave Maria*** (Б.-І. Антонич); ***О, радуйся, Маріє Діво, ласки повна... / О, радуйся, Маріє Діво, Божа Мати, / До Тебе моляться Поділля і Карпати, / До Тебе кличе вся Україна у неволі!*** (Зореслав); ***Благодатна Маріє, радуйся** /.../ Ти вже знаєш, що матимеш сина, / А все поза тим — / Тільки сум, неминучий, як рани / роз'ярено-ранні, / У сум'ятті стривожених фраз, без метафор і рим. / Бо на світі є Бог. / І усе, що римується з ним* (М. Савка);
- *благословенна ти між жонами (в жонах), пор.: Безмежні ниви, чорні і студені, / Та з них вона, мов сонце навесні, / Видобувала кільчики ясні / Пломіння людськості, що землю гріє, / **Благословенна ти в жонах, Маріє!*** (Д. Павличко); *Єлисавета в ясному уборі / Лілеї рвала: пахощі – кадило: / **«Благословенна в жонах ти, Маріє»*** (В. Вовк); *І знов огніє корогва надземна, / і знак добра благословен. / **І ти в земних жонах благословенна,** / знедолена навіки наречена* (В. Барка).

Цитатний статус у поетичній мові має також тричленна епітетна формула прослави Богородиці єдина, чиста і благословенна, засвоєна з тексту молитви «Під Твою милість прибігаємо...»: ***Під твою милість, мати, прибігаєм, / Най твоя ласка хвалить нас спасенна, / Змилуйся, змилуй над українським краєм, / Єдина, чиста і благословенна*** (М. Підгірянка). Прикметним є функціональний синкретизм

цитати в наведеній стилізації: дослівне повторення лексичної структури ініціальної (*під твою милість прибігаєм, Богородице Діво*) й прикінцевої (*єдина, чиста і благословенна*) синтагм не тільки лексично, а й композиційно зближує прототекст і метатекст. Збереження канонічних високопоетичних конотацій і суб'єктивної модальності прохання, благання органічно монолітизує цей зв'язок.

Самодостатній корпус активно реактуалізовуваних і в різних форматах реінтрепретованих прецедентних мініситуацій та прецедентних висловлень пов'язаний із біблійним сюжетом-нарративом «народження Ісуса Христа». Цей прецедентний сюжет у поетичній мові фрагментується на кілька протоситуацій, що їх вербалізують упізнавані цитатно-референтні коди:

- прецедентна ситуація «народження Ісуса в яслах»: *ясла, сіно, зігрівання немовляти теплом від подиху тварин: Ми надибали кинуту стайню, / і сіно, і теплих тварин, / щоб загрили дитя / від холоду гірської ночі. / І ось воно народилося / без повитухи / і голе лежало в яслах* (В. Вовк);
- прецедентна ситуація «волхви (мудреці / царі / князі / звіздарі) йдуть вітати новонародженого Христа»: *провідна зоря, ангел, три царі (тріє царі), нести дари, поклонятися Христові, пастухи*. Пор.: *тільки хвостата зоря у головах / і я навколішки перед плодом / своєї плоті. / Злетіли **ангели** / співати йому осанну! / і поклонилися **Князеві світла** / **мудреці зі Сходу*** (В. Вовк); *Горіла зоря на шляху з Бетлегема. / Вона плом'яніла, як збіжжя, з безмеж, / З-над неба і Бога /.../ І **три звіздарі поспішали на клич**. / Позаду везли на верблюдах **дари**. / Як вийшли на греблю осли і верблюди, / Змогли роздивитися їх **пастухи**. / **Ходімо й собі та вклонімося чуду**, — / сказали, запнувши свої кожухи (Ю. Андрухович); ***А зірка світить, слава Богу, — світиться, / А трьох царів підтьобують шляхи*** (Б. Щавурський).*

У багатьох текстах ці коди актуалізовані у форматі ремінісценцій та алюзій:

*Ось тобі й ніч, пуста голова, / напередодні Різдва. / Хочеш — **придумай, як до зорі / рушили тріє царі*** (Ю. Андрухович);

*тобі не дано в цій порі / Skorистатись із ветхих писань, бо **підуть ще царі до зорі** / і омийть дощі небеса* (В. Махно);

Чи в різдвяну сльоту надворі / заблудились вар'яти й царі / обминаючи світ і господу (В. Махно);

Множиться зоря у твердих снігах у дзеркальних мурах. / І з дороги збилися тріє царі у маскхалатах (І. Римарук);

Несуть тобі три царіє со дари / скапарене озлоблення своє (В. Стус).

Навіть за умови максимальної структурно-семантичної трансформації (пор. редуцію до точкового цитатного маркера *царі*, оновлення сполучуваності й оцінно-аксіологічної пам'яті ключової номінації в синтагмах *тріє царі у маскхалатах; заблудились вар'яти й царі; несуть три царіє со дари скапарене озлоблення*), метатексти чітко корелюють із протоджерелом.

Одиницями мовного оприявлення діалогічно-інтертекстуальних кореляцій з прецедентними ситуаціями Святого Письма є також біблійні імена.

Біблійні імена — це згорнуті в ономастичний знак фрагменти біблійного знання. При входженні в нові мовно-літературні контексти ці знаки здатні розгортатися, збагачуючи текст повним спектром імплікованих у них змістів і ситуацій, а можуть функціонувати як когнітивно автономізовані від Святого Письма номінативно-оцінні стереотипи. Для розуміння останніх достатньо володіння інформацією на рівні символічного значення, а не знань, які спродукували це символічне значення: *Соломон — мудрість, справедливість; Ірод — жорстокість* та ін. Зокрема, для сприймання образної сентенції Л. Костенко *Знаскока тут не можна. / Тут, запорожче, треба Соломона* визначальним стане прочитання архісеми «людина, здатна запропонувати мудре рішення, винести справедливий вирок». Співвіднесення із прецедентними ситуаціями Святого Письма, у яких описується ця риса царя Соломона, не потрібне. За своєю природою такі слововживання репрезентують узуально-стилістичний тип цитації, коли висловлення сприймається не так у його закріпленості за визначеним фрагментом знання, як у наповненості певними культурними смислами.

Натомість володіння сакральними знаннями необхідне для рецепції контекстів, у яких біблійні імена слугують контрапунктами діалогічного резонування: пов'язуючи авторський вислів із прецедентними ситуаціями та семантичними моделями Біблії, вони

водночас мають адекватно «відлунювати» в мовній свідомості читача.

Такими енергетично сильними точковими цитатами є ономастичні мовно-естетичні знаки Старого Завіту (*Ной, Лот, Каїн, Авель, Самсон, Даліла, Голіаф, Мойсей*) та Нового завіту (*Марія Магдалина, Вероніка, Симон, Петро, Пилат, Іродіада, Предтеча*). У поетичній мові вони виступають репрезентантами когнітивних структур *Ной* — порятунок, *Каїн* — братовбивство, *Даліла* — підступність, *Самсон* — довірливість, *Юда* — зрада, *Вероніка* — співчуття, *Симеон Киринейський* — допомога ближньому, *Магдалина* — каяття та ін. У текстах такі кореляції розгортаються з опертям на ключові образи-вказівки:

- *Каїн Авель* — братовбивство — вила — місяць — пляма — тінь: *Мені колись бабуся говорила, / На місяці уздрівши тьмяні тіні: «То Каїн Авеля підняв на вила, / Коли було ще світу сотворіння. / Із тих часів і почалися війни / Криваві, що мордують всі народи»* (П. Воронько); *Відрине кров і грозовий розряд / отерпне в ділі, як в дереві: / «Каїне, Каїне, де твій брат?»* / (Справді, а де-бо він?) / *Хтось фіолетовий морок простер / на світ — аж ступити незмога... / Каїне, Каїне, хто ж ти тепер — без Авеля, брата свого* (О. Забужко); *Кара янгола пече / вогняними вирлами. / Каїн Авеля січе / золотими вилами. / Щось не чути доброти, / а болото міситься... / Ось і чубляться брати / аж на місяці* (П. Перебийніс); *Потім з тих домів сини, шляхетні духом, / На жужелицю в наймах зотлівали, /.../ І билися об мур, і дерлися на банти, / І брата брат на вила підіймав* (О. Забужко);
- *Ной* — потоп — ковчег — пара істот — шпиль гори — повернення голубки з галузкою: *Наче в Ноїв ковчег, нас упхалось в цей час непомаду — / Кат і жертва, брехун і підбрехач, і той, кому — так, все одно, / Всі пліч-о-пліч сопуть, і усі норавлиють до штурвала — / Поки все-таки штиль і покіль ще не йдемо на дно* (О. Забужко); *Вітер, вітер з хмарних кубків... / Став ковчег посеред гір, / І, як Ной, я жду голубки: / Хочу вийти на простір!* (М. Драй-Хмара); *О ти, зневіри терен, що раниш душу голу. / Коли, коли нам верне / З галузкою надії Голуб?* (Б.-І. Антонич); *прадід мій ходив, як Ной після потопу. / А я собі, мала, була, як херувим* (Л. Костенко);
- *Вероніка* — хустина — хресна дорога — скривавлене обличчя: *сестри — як калина / Ідуть сумні крізь будяки й тернину / Щоб*

дати їм **Вероніки хустину** / Вишивану в передсвітні години (В. Вовк); **Я хотів би, щоб ся книжка/ була для тебе хоч на мить / хусткою Вероніки на хресній дорозі** (І. Калинець); **Вероніко / ти хотіла обтерти / окривавлене лице / Ногами шматують полотно / що стягом стане** (І. Калинець);

- Симеон Киринейський — співчуття — падіння під тягарем хреста — безкорислива допомога: **Життя упало, наче хрест із пліч. / Упав і ти, а Симона немає... / Але зима (або весна?) триває. / Не проклинай її. Не плач. Не клич** (І. Римарук); **Вже стільки літ, як люд мій безупину / Підносить хрест раменами Симона, / І давить древо, і пече корона / Моїх братів, розп'ятий Божий Сину!** (В. Вовк);
- Марія Магдалина — каяття — сльози: **І плакала Марія Магдалина, / Що не подав ніхто йому води** (Л. Костенко); **Я прагнешся ридання Магдалини / пречистої сльози потручену зорю** (І. Калинець); **Як покайнна Магдалена, / Сам виверни гниле нутро, / Сам випечи на нім тавро** (І. Світличний);
- Юда — зрада — поцілунок — тридцять срібняків — продажність: **У пекельному диму / Його на хрест пошлють Іуди** (М. Руденко); **Круг дерева живого обвилась ліяна: / скорботного Христа цілує сильний Юда** (Б. Рубчак); **Згадайте: Ісус від Іуди / Мав останній цілунок в житті** (В. Симоненко); **Я тоді подумав про розп'ятого, / що в катедрі справа при стовпах, / як його в уста терпкою м'ятою / цілував затроєний слуга** (Б. Бойчук); **Ти, звичайно, не той, хто готовий за тридцять срібних, / Але вже і не той, хто розпнеться за люди своя** (О. Забужко); **Сину Стражденний Господній! / Скільки за нас настраждався! / Ми ж такі самі сьогодні. / Кожен, як Юда. / Продався.** Прикметним для наведених контекстів є моделювання образу Юди (Іуди) у послідовному протиставленні з образом Ісуса Христа.

Евристичну цінність рецептивної інтерпретації біблійних імен становить виявлення їхньої поліфункціональності як компактних за формою і змістово містких мовно-культурних знаків, що інтелектуалізують поетичну мову й водночас активізують позатекстовий культурний досвід читача.

Актуальний аспект опису біблійних цитат — варіантність їхньої лексичної структури. Він постулює функціональну рівноцін-

ність висловлень, ключові змістові позиції яких вербалізують і старослов'янські, й українські лексеми-відповідники, словосполуки тощо:

- земля обіцяна / обітована / заповітна, пор.: *Куди піду? / Куди тепер піду? / Де на землі **земля обітована?** / Казарми в Гефсиманському саду, / І всі народи — як розкрита рана (Л. Костенко); *Засмагли паломники, згублені капища: / **земля обітована** в кожного пройдена! — / І тільки землі — що під нашими капцями, / і тільки тепла — що під нашими хвойдами (Н. Федорак); *Відрух Божого вітхнення освічує нам шлях / Із заплющеними очима знаходимо **заповітну землю** (В. Махно);***
- юдоль плачу / долина плачу, пор.: ***Юдоль плачу**, земля моя, планета, / блакитна зірка в часу на плаву, / мій білий світ, міцні твої тенета (Л. Костенко); *І уздріла я тих, що зіходять **в долину печалі**, / І були вони ликом безкровні, а зором сліпі... (О. Забужко);**
- ні печалі, ні воздыхання / ні печалі, ні воздыхання / ні печалі, ні зітхання / ні горя, ні зітхань / що без болю та горя, пор.: *То поки сонцю крок до потухання, мабуть, ходім шукати укриття, / де **ні печалі вже, ні воздыхання**, / а тожко безконечнеє життя (Л. Костенко); *Зірненьки золоті, / Зірненьки / Мою душу цілують, голублять — / Мов бальзам вони ллють, / Мов бальзам. / **«Тут печалі нема ні зітхання**, / Як у вас на землі...» (П. Тичина); *Душа полине в безмір літ / За речовим порогом — / В той вічний, безтілесний світ, / Що називають Богом. / **Там ані горя, ні зітхань**, / Ні голоду, ні мору (М. Руденко); *Найнезабутніше з облич, / таке єдине, Боже, Боже! / Не плач, не муч його, не клич. / Він не обізветься. Не може. / **Там ні печалі, ані сліз**. / Ні дня, ні вечора, ні рання. / Його нема ніде. Він скрізь, / вже в остаточній формі існування (Л. Костенко); *Упокой, Господи, / Душу спочилого раба Твогого, / Григорія, / І посели її **в царстві**, / **Що без болю та горя є**, / **Де спокій вічний**, / Від землі відгороджений / Райськими мурами (Діма);*****
- ність числа / несть числа / немає числа, пор.: *Лежиш ти, сповнений скорботи, / і стежиш долі дивен крок. / Та, потайна, вона тобою, / мов житній колос проросла / і розминувся ти з собою, / і з світом брат, і брат з собою, / і з себе — друзям **ність числа** (В. Стус); ***Їм несть числа**. Вони ідуть / осіннім полем — древні,**

юні / Вони своїх упізнають / у кожній пісні та війні (І. Римарук); їй **несть числа** і звір її неплодний / і висне дар над волосом її / челядині бракує обезводнень / розщеплених у череві змії (І. Андруссяк); **А тюрм! А кріпостей! А війська!** / Їм таки справді **“несть числа”** (Ю. Андрухович).

Збереження в складі цитати старослов'янських лексичних і граматичних форм створює книжність поетичного висловлення, переводить його у високі, урочисті реєстри. Руйнування цієї тональності особливо відчутне при дисонансному зіткненні старослов'янізмів із розмовними й колоквиалізованими одиницями (*капці, хвойди, парсуна, конають* тощо).

Композиційно-текстовірно навантаження сакральних цитат у поетичній мові ХХ ст. пов'язане насамперед із їх уживанням у позиції заголовка й епіграфа, де вони виконують функцію проспектування ідеї, змісту, образності твору, моделюють його сприймання в проекції на морально-етичний, ціннісний зміст біблійної сентенції. Наприклад, використана у назві вірша Л. Костенко «Перш, ніж півень запіє...» дослівна цитата, яка згодом продубльована у метатексті, спрямовує до конкретних «ділянок» Євангелія: *Петро відрікається Ісуса* (Ів., 18:15–18), *Петро вдруге і втретє відрікається Ісуса* (Ів., 18:25–27).

За умови належного мовно-культурного досвіду читача вона може ментально скорелювати авторський вислів Л. Костенко з іншими творами національної літератури, в яких через апелювання до цієї прецедентної ситуації висвітлюється тема духовної вірності. Пор.: *Що скажеш ти тоді? / Чи, може, й ти / пошлеш мені веселу звістку дати / Твоїм забутливим і потайним друзям, / Що тричі одрікалися від тебе?* (Леся Українка); *Мадонно моя, Мати Пречиста, / мій Цвіте Голубий! / Вступає в вік новий / душа чиста. / Замість лелії рожу / цілують уста. / А все ж, як Петро від Христа, / відректисся від Тебе не можу* (П. Тичина). Якщо читач знає прецедентні тексти Лесі Українки та П. Тичини, біблійна цитата буде сприйнята як ланка змістовного інтертекстуального ланцюжка.

Також у численних поезіях морально-етичного і духовного змісту біблійні цитати актуалізовані у функції рефрентних змістотвірних і структуротвірних одиниць: **Господи помилуй** / від мовчання ночі. / Палким захопленням горять приземні очі /.../ **Господи помилуй** /

від тавра розпуки. / Моя душа стає спокійна та здорова, / дере очима темну далеч не розору. / **Господи помилуй** / від темноти зору. / Моя душа вже знов спокійна та здорова. /.../ **Господи помилуй** / від безсили слова (Б.-І. Антонич); В жалобі ніч: скрізь — зорі-свічі, / Лунають співи таємничі. — / **Благословен єси, Господи!** / Поля, гаї, — я вам вклоняюсь, / До ваших дум я прислухаюсь. — / **Благословен єси, Господи!** / Колись я з нею тут молився, / Як Бог в коханні нам явився. — / **Благословен єси, Господи!** / Тепер я сам ходжу-блукаю, / Душевні муки розсіваю. — / **Благословен єси, Господи!** / Благословляю вас я, луки, / І небо в свічах й пісню муки. — / **Благословен єси, Господи!** — / **Благословен єси, Господи,** / **Світе святим!** / **Нас научи заповіданням / Вічним Твоїм** (П. Тичина). Г. В. Баран слушно зауважує, що останній вислів «автор запозичає із церковного чину Парастасу, що надає молитві особливо урочистого й канонічного звучання» [Баран 2013, с. 160].

Загалом мова української поезії ХХ ст. — це поле активного побутування й реінтерпретації сакральних цитат у широкому розумінні цього феномена – від точно відтворених надслівних образно-смислових єдностей до редукованих цитатних словосполук і точкових цитатних імен. У поетичних текстах вони реактуалізуються як функціонально-стилістичні коди, що виявляють зорієнтованість авторського мовомислення на універсум християнської культури, її морально-етичні цінності.

Література

1. Баран Г. В. Мова української християнської віршованої молитви ХІХ – початку ХХІ ст. : Автореф. ... канд. філол. наук. Київ, 2013.
2. Бондаренко Л. В. Релігійно-християнська лексика і фразеологія в поезії Дмитра Загула. *Християнство й українська мова: матеріали наук. конф.* Львів, 2000. С. 289–292.
3. Гуйванюк Н. В. Магія молитвенного слова (Мовні особливості української духовної поезії). *Біблія і культура: Зб. наук. статей.* Вип. 1. Чернівці : Рута, 2000. С. 211–215.
4. Каторож Н. Стилістичне використання сакральної лексики та біблійних висловів у поезії Євгена Маланюка. *Християнство й українська мова: матеріали наук. конф.* Львів, 2000. С. 500–508.
5. Колоїз Ж. В., Бакум З. П. Слово Благовісті: словник-довідник фразем біблійного походження. Кривий Ріг, 2002. 195 с.
6. Курганова О. Ю. Текстотвірна роль молитви в поезії українського бароко середини ХVІІ ст. : Дис. ... канд. філол. наук. Київ, 2008. 297 с.

7. Переломова О. С. Лінгвокультурні коди інтертекстуальності українського художнього дискурсу: діахронічний аспект. Суми, 2008.
8. Русанівський В. М. У слові — вічність : Мова творів Т. Г. Шевченка. Київ, 2002. 240 с.
9. Стежка Ю. До питання взаємодії конфесійного й художнього стилів (лексичні оказіоналізми, утворені від сакральних лексем, в українських поетів 60–80 рр. ХХ ст.). *Християнство й українська мова: матеріали наук. конф.* Львів, 2000. С. 420–427.
10. Степаненко М. І. Християнські теоніми в поетичному дискурсі Тараса Шевченка. *Українська мова.* 2022. №1. С. 65–68.
11. Степаненко М. І. Агіонім МАТИ БОЖА в поетичному дискурсі Тараса Шевченка. *Українська мова.* 2020. №2. С. 3–12.



УКРАЇНЬКА КУЛЬТУРА



Фольклор

Фразеологія,
паремії

Обрядова
звичаєвість

Традиційний
народний одяг

Діалог культур



**УКРАЇНСЬКІ КОЛЯДКИ Й ЩЕДРИВКИ:
МОВНЕ ВІДБИТТЯ АРХЕТИПНОГО МИСЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ
(УНІВЕРСАЛЬНІ ЗНАКОВІ КОМПЛЕКСИ ТА БІНАРНІ ОПОЗИЦІЇ)**

Олена Скоробогатова

Дослідження фонетики й граматики мови з опорою на поетичне підґрунтя, вивчення мови поезії та поезії як мовотворчості вже більше століття є традицією Харківської філологічної школи, фундатори якої плідно поєднували ці два вектори філологічних досліджень [Скоробогатова 2019]. Такі грандіозні ідеї, як теорія внутрішньої форми слова, теорія атракції, ізоморфізм мовної і художньої метафори розроблялися на підґрунті загальнофілологічного розуміння мови та її поетичного складника. Теорію внутрішньої форми слова Олександра Потебні дослідник В. Бібіхін навіть назвав поетичною [Бибихин 2008], враховуючи ставлення видатного філолога до поетичного пізнання світу як основи динаміки мови й розвитку мовної свідомості людини. Т. Охріменко вказує на тісну взаємодію у лінгвістичній теорії О. Потебні понять «першообразність», «алегоричність» і «міфопоетичність» [Охріменко 2015]. Єдність мови й поезії потребує їх сумісного вивчення, наголошує О. Потебня: «Зрозуміти дію слова, й зокрема поезії, можемо, звичайно, тільки спостерігаючи властивості самого слова» [Потебня 1990, с. 299].

Продовжуючи цю наукову традицію, знані харківські філологи другої половини ХХ — початку ХХІ століть Лідія Лисиченко, Володимир Калашник, Анатолій Гулак зберігали цікавість до поезії мови і мови поезії, поєднуючи мовознавчі узагальнення з дослідженням поетики художніх, зокрема поетичних, феноменів. Підтримують цей вектор досліджень їхні колеги та учні К. Голобородько, О. Маленко, О. Олексенко, О. Радчук, І. Степанченко та ін.

Одним з важливих надбань Харківської філологічної школи є праці в царині фольклору, обрядової поезії, народної традиції України й українців. Етнолінгвістичні розвідки в цьому науковому просторі П. Лавровського, О. Потебні, М. Сумцова увійшли до скарбниці вітчизняної філологічної думки. Продовжуючи цей напрям філологіч-

них студій, ми звернулися до вивчення українських колядок та щедрівок, узявши за основу теорію універсальних знакових комплексів й бінарних опозицій, яка була розроблена наприкінці минулого століття, але не застосовувалась послідовно щодо вивчення української обрядової поезії.

Досліджуючи історію початкових етапів сприйняття й омовлення світу людиною, культурологи та семіотики кінця минулого сторіччя запропонували низку базових понять, що заклали підвалини антропоцентричних студій століття XXI. Серед таких понять важливе місце посідають поняття універсального знакового комплексу (УЗК) та бінарних опозицій (БО).

Поняття *універсальний знаковий комплекс* було виокремлено у зв'язку з вивченням взаємодії позамовного середовища, людини й соціуму в той період, коли явища навколишнього світу й первинного суспільства піддавалися семіотизації в колі того чи того колективу мовців. Факти такої взаємодії семіотизувалися в межах окремої групи, конкретного мовного колективу. Але семіотизація, як показують культурологічні дослідження, в окремих випадках може виходити за окреслені локацією, часом та мовою межі. Її прояви спостерігаються в різні історичні періоди в різних мовних колективах, навіть дуже далеких один від одного й не пов'язаних у просторі або часі. Представники семіотичного напрямку гуманітарних досліджень сформулювали поняття *універсального знакового комплексу* [Топоров 2010, с. 11–24] й дослідили його у філологічному та етнокультурному вимірах, створивши підґрунтя для постсеміотичних спостережень та узагальнень.

Особливість наукового представлення цього важливого поняття полягає в тому, що вчені, не пропонуючи остаточної дефініції знакових комплексів досліджуваного типу, схарактеризували їх найважливішу властивість — універсальність. На думку В. Топорова, універсальність цих комплексів підтверджується низкою аргументованих фактів, які вчений вбачає типологійними. По-перше, зазначені комплекси виникають у різних людських спільнотах у різні часи, тобто мають загальночасовий і загальнопросторовий характер. По-друге, УЗК сприймаються всіма членами мовного колективу й розуміються як природні. По-третє, УЗК мають чітку відповідність при внутрішньосеміотичному перекладі у просторі різних знакових систем і відповідність знакової системі у площині одного універсального комплексу [Топоров 2010, с. 13–14].

Учений висловив і підтвердив гіпотезу, що загальні риси універсального знакового комплексу пов'язані з архетипом людського мислення, поведінки й віддзеркалення світу й це відбилосся в «подоланні єдиної універсальної колізії єдиним способом» [Топоров 2010, с. 13–14] (переклад наш — О. С.). У вказаній праці В. Топоров запропонував методикку реконструкції УЗК щодо типологічних прадавніх прикладів. Вивчення давніх й сучасних текстів фасцинативного типу (обрядових, релігійних, художніх, медійних) доводить, що в них представлені основні з виокремлених дослідниками УЗК.

Способом представлення універсальних знакових комплексів семіотики вважають протиставлення, що створюють єдиний семіотичний знак. Такі протиставлення отримали назву *бінарних опозицій*, бо в їхньому підґрунті закладене діалектичне поняття, що має антонімічно-компліментарну структуру і саме в такій структурі семіотизується. Основними типами опозицій, що представляють універсальні семіотичні комплекси, є «доля — недоля», «життя — смерть», «верх — низ», «чоловічий — жіночий», «свій — чужий», «старший — молодший» («батьки — діти»). Їх пов'язують з найдавнішими локальними, темпоральними, соціальними представленнями людиною довкілля. Засобом формування в людській свідомості й омовлення універсальних знакових комплексів слугує низка семантичних протиставлень — бінарних опозицій, у будові яких частіше витримується, але іноді порушується двочленна природа (при порушенні опозиції набувають трьохчленної форми, що теж має семіотичне пояснення).

В українській обрядовій поезії, зокрема колядках та щедрівках, активно функціонують універсальний знаковий комплекс «світове дерево» й відповідні бінарні опозиції «верх — низ», «чоловічий — жіночий», «свій — чужий», «батьки — діти». Універсальні знакові комплекси досліджують літературознавці, культурологи, етнолінгвісти. Ми пропонуємо дослідження УЗК в українських колядках і щедрівках із залученням методів культурологічного, семіотичного (представленого в працях В. Топорова, Вяч. Вс. Іванова, М. Гаспарова), лінгвопоетичного (праці О. Скоробогатової, А. Козлової) й дискурсивно-когнітивного аналізу (праці О. Чернцової).

Колядки та щедрівки входять до скарбниці української народної творчості найдавніших часів, про що свого часу говорив М. Сумцов, указуючи на важливу роль колядок у суспільному житті українців

[Сумцов 1886]. Цей креативний феномен фольклорного дискурсу має одночасно сталу форму та мінливе її наповнення, він значно вплинув на розвиток української народної та авторської поезії. Колядки та щедрівки надають багатий матеріал для постсеміотичних і культурологічних спостережень, що розглядаються у філологічних та міждисциплінарних напрямках ученими-гуманітаріями.

Філологи-фольклористи зазначають: «Колядки та щедрівки є одним з небагатьох жанрів того найдавнішого шару народної творчості, з якого виростала усна поезія в усіх слов'ян» [Дей 1965, с. 13]. Олексій Дей наголошує, що дослідники мають усі підстави вважати, що цей жанр належав до спадщини, яку зберегли й перенесли наші далекі предки в культуру нового часу. «Деякі колядки та щедрівки, записані в ХІХ–ХХ ст. у найглухіших українських місцевостях (на Поліссі, Прикарпатті та в Карпатах), ще зберегли атмосферу патріархально-родового суспільно-економічного устрою», — наголошує науковець [Дей 1965, с. 13]. До поглибленого вивчення колядок і щедрівок удавався такий знаний представник Харківської філологічної школи, як М. Сумцов [Сумцов 1886], який продовжував традицію дослідження української обрядової поезії, започатковану П. Лавровським та О. Потебнею [Лисиченко Л., Лисиченко Т. 2015].

Захоплювався ними І. Франко, досліджував у праці «Дохристиянські вірування українського народу» в історико-релігійному аспекті І. Огієнко [Огієнко 1992]. Учений звертав увагу, зокрема, на сугестивні властивості колядок, указував, що вони здатні виконувати магічну функцію. Серед сучасних дослідників цього культурного феномену необхідно назвати львівську науковицю Ольгу Харчишин [Харчишин], яка вивчає колядки в культурологічному полі, та Оксану Савенко, що схарактеризувала поєднання в них архаїчних мотивів з християнськими [Савенко 2015]. Символи води і світового дерева як компонентів світотворення на матеріалі фольклору досліджує Л. Горошко [Горошко 2006, с. 42–47], звертаючись зокрема й до текстів колядок. Мову колядок із погляду вербалізації сакрального дослідила Оксана Петренко [Петренко 2011].

Ми намагаємося розглянути в них відлуння притаманного людині з давніх-давен міфопоетичного мислення, яке зберігається в народних традиціях, усній народній творчості та в художньому (зокрема поетичному) дискурсі. Образи й поняття, сформовані в прадавню епоху, відбилися в мові, віддзеркалилися у фольклорі, вони мають

своє відображення в сучасному людському мисленні, мовотворчості й художньому дискурсі. До таких феноменів уналежнюють й універсальні знакові комплекси, що з'явилися в давні часи та характерні для різних етносів.

Найголовніший УЗК, що зберігся в колядках, — це саме образ світового дерева, дерева життя. Цей образ-символ дослідники знаходять у східних і західних, південних та північних, прадавніх й сучасних світових культурах. Мовознавець В. Топоров свою узагальнювальну роботу назвав «Світове дерево. Універсальні знакові комплекси». Ці поняття поєднані в назві, бо саме образ світового дерева, на думку філолога, став найуніверсальнішим комплексним знаком — символом світу, частиною якого є людина. Способом опису універсального знакового комплексу вважають *мову семантичних опозицій* — протиставлень. «Світове дерево» має вершечок, середину і низ, поєднує небо і землю, світ живих і світ мертвих, майбутнє і минуле, у його кроні, віттях та корінні мешкають різні земні й підземні істоти.

Цей універсальний знаковий комплекс охоплює цілу низку бінарних опозицій, і належить, на нашу думку, до одного із семіотичних утілень поняття «повноти», символічно поєднуючи повноту всесвіту й повноту буття. Ми висловили припущення, що поняття «повноти» слугує семіотичною сутністю космогонічного образу-символу світового дерева. Кожна бінарна семантична опозиція є універсальним знаковим комплексом, а УЗК «світове дерево» відтворює сукупність бінарних опозицій. Спробуємо дослідити на матеріалі щедрівок і колядок, як це відбивається в просторі українського фольклору.

Поняття «повноти» належить до так званих «семантичних універсалій», описаних А. Вежбицькою і представлених у фольклорній та авторській художній рецепції. Австралійська лінгвістка польського походження Анна Вежбицька, розглядаючи низку семантичних універсалій, пише про необхідність поняття, що має мовний прототип *'увесь' / 'усе'* для осмислення й опису світу. Розглянувши це поняття як необхідний складник логічного мислення, дослідниця зауважує, що за її спостереженнями не існує мов, у яких не було би тих чи тих одиниць для вербалізації цього поняття, підкреслюючи, що в усіх мовах прототипи передають не «щось подібне», а саме поняття *'усе'* [Вежбицкая, с. 308]. Його вона називає ключовим, необхідним для логічних дедуктивних операцій. При цьому науковиця підкреслює, що різниця культур не є перепорою для розуміння

й трансферу когнітивних смислів, при тому, що кожна культура може мати специфічні конфігурації для відтворення досліджуваного поняття [Вежбицкая 2011, с. 311, Wierzbicka 1992].

У слов'янській міфології та фольклорному дискурсі знаковий комплекс «світове дерево» наявний від перших есхатологічних феноменів до сучасних варіантів. Поступово образ-символ світового дерева набуває трансформацій. М. Маєрчик, дослідивши етнографічний матеріал, указує на його динаміку: від світового дерева до купальського, троїцького й весільного дерева [Маєрчик 1995, с. 28], від сакрального космогонічного до ліричного образу.

Універсальний знаковий комплекс «світ-дерево» має різні варіанти культурної презентації. В українських колядках про початок світу це зазвичай явір, з якого починається усе на землі. Розглянемо колядку «Коли не було з нащада світа», варіант якої зафіксований ще в доробку М. Костомарова [Костомаров 1994]:

*Коли не було з нащада світа,
Тоги не було неба, ні землі,
А но лем було синєє море,
А серед моря зелений явір.*

[Українська народна творчість 1965, с. 43].

(Тут і далі варіанти колядок даються за збіркою «Українська народна творчість. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія триводного року»).

У цьому фрагменті вербалізована опозиція «земля — небо», саме з їх виокремлення і починається створення світу. На дереві життя сидять птахи життя — голуби, що *радоньку радять*, як будувати (сновати) світ:

*На явороньку три голубоньки,
Три голубоньки радоньку радять,
Радоньку радять, як світ сновати...*
(«Коли не було з нащада світа»)

[Українська народна творчість 1965, с. 43].

Використання граматичного комплексу *радоньку радять* свідчить про давнє походження твору, саме так у праслов'янську епоху характеризувалися «правильні», природні дії: у поєднанні процесу й результату в спільнокореновому дублеті. На це й подібні сполучення натрапляємо в багатьох колядках, у фольклорі активні й регуляр-

ні однокореневі комплекси — *сад садити, суд судити, город городити, дари дарувати, біль білити, борси борсати, дзвони дзвонити, стрільби стріляти*. Представлені такі граматичні дублети і в слов'янських прислів'ях та приказках.

У колядці «Ой як се було на початку світа» наявний той самий образ зеленого явору, що росте серед моря:

*Ой як се було на початку світа:
Не було тоді ні неба, ні землі,
Тільки-но було синєє море.
На тім синім морі **явір зелененький**,
На тім **яворойку** на горі гніздойко,
А в тім гніздойку три соколойки.*

Кожен із трьох птахів створює необхідні для світу й життя речі:

*Випускали вони ся в синєє море:
Перший пожитойко — **вози ми житойко**,
Другий пожитойко — **яра пшеничейка**,
Третій пожитойко — **трава зеленейка**.*

Кожна з речей, створених (принесених) птахами, необхідна людям: для молитов, єднання з Богом (*проскуройки*), їжі (*хлібойко*), для худоби:

*Вози ми житойко людям **на хлібойко**,
Яра пшениченька — **на проскуройки**,
Трава зелененька — **для худобойки**.*
[Українська народна творчість 1965, с. 44].

У цих колядках образ світового дерева редукований, ми бачимо лише птахів — творців світу. Але є колядки та щедрівки, де постає більш повний образ дерева життя, наприклад, у колядці «Стоїть яворець тонкий, високий» цей образ має докладний опис:

*Стоїть яворець тонкий, високий,
Тонкий, високий, в корінь глибокий.
А в коріньку чорні куноньки,
А в середині ярі пчіленьки,
А на вершечку сив соколенько.*
[Українська народна творчість 1965, с. 168].

Сокіл будує гніздо і створює світ. Вертикальна опозиція має трьохчленну структуру «верх — середина — низ», що типово для універсального знакового комплексу «світове дерево». Підкреслена стрункість і висота дерева, глибина його кореня. В інших колядках та щедрівках опис має також вказівку на якісний показник широти: *верху широкий, листям широкий, вітки широкі*.

Найчастіше космогонічне дерево життя — це *явір*, але інколи чарівним деревом буває *сосна, груша, яблуня, дуб, чемерушка* [Українська народна творчість 1965, с. 45; с. 53; с. 316–317 та ін.], або воно називається лексемою *дерево (дереvence)*, як у колядці «А в ліску, ліску, на жовтім піску»:

*Росте деревце тонко, високо,
Тонко, високо, в корінь глибоко,
В корінь глибоко, листом широко.*
[Українська народна творчість 1965, с. 381].

Поєднання означень *високо, глибоко, широко, що нейтралізують* процесуальні / непроцесуальні граматичні властивості підпорядкування, створює трьохвимірну просторову повноту. Пара *високо — глибоко* вербалізує бінарну опозицією «верх — низ», а компонент *широко* у поєднанні з ними формує горизонтальну та вертикальну локативну єдність. Ще одна якісна характеристика дерева та його росту *тонко* має, на нашу думку, оцінний елемент значення, як і суфікс-демінутив у слові *дереvence*.

У цій колядці згадуються й казкові *гуси та лебеді* — птахи, яких у слов'янському фольклорному дискурсі науковці вважають істотами, що здатні перетинати межу живого та мертвого світів:

*На тім деревці гуси, лебеді.
Ой сидять, сидять, далеко видять.*
[Українська народна творчість 1965, с. 381].

Бінарна опозиція «життя — смерть» пов'язана тут з образом світового дерева імпліцитно. У фольклорі далеко бачити можна не лише у просторі, але й у часі, то ж *гуси й лебеді* далеко видять навкруги, а ще знають майбутнє й минуле.

На чарівному дереві людина може знайти бажане:

*Ой в ліску, в ліску на жовтім піску,
Там росте **явір**, тонкий, високий,
Тонкий високий, а в гілля широкий.
На першій гілці висить колиска,
Й а в тій колисці гречная **панна**,
Гречная панна, панна Маланя.
(«Ой в ліску, в ліску на жовтім піску»)
[Українська народна творчість 1965, с. 316].*

Дерево прихищає дівчину (*панну, панночку, дівочку, дівку*), яку знаходить козак (*молодець, стрілець, рибалка, панич, милий*). Така знахідка є маркером створення сім'ї, продовження роду. Дерево життя допомагає його продовжити. Колиска з дівчиною може висіти не на вітах дерева, а на рогах оленя, тура, або уявного (імагінативного) тура-оленя [Голосовкер 1987], що теж є типовими тваринами, які мешкають біля світ-дерева.

Світ, що будується соколами (іноді голубами, соловейками) у колядках про створення, має чітку структуру, його головні елементи повторюються в тих чи тих комбінаціях:

*— Та спустимеся на дно до моря
Та дістанеме дрібного піску,
Дрібний пісочок посіємо ми:
Та нам ся стане **чорна землиця**.
Та дістанеме золотий камінь,
Золотий камінь посіємо ми:
Та нам стане **ясне небонько**,
Ясне небонько, світле сонінько,
Світле сонінько, ясен місячик,
Ясен місячик, ясна зірниця,
Ясна зірниця, дрібні зірочки.
(«Коли не було з нащада світа»)
[Українська народна творчість 1965, с. 43].*

Ланцюжкова будова опису, у якому повтор одного елемента є сигналом очікування іншого, змальовує динаміку творіння світу, процес будови, найважливіші елементи якого — *чорна землиця, ясне небонько, світле сонінько, ясен місячик, ясна зірниця, дрібні зірочки*.

Субстантиви, що називають есхатологічні елементи (землиця, небонько, сонінко, місячик, зірниця, зірочки), створюють з граєм трьох родів та форм однини й множини повнородовий й числовий блок, що у граматичному вимірі слов'янського фольклору й сучасних поетичних дискурсах передає універсальне когнітивне поняття «повноти» (див. [Скоробогатова 2020]). У колядках, присвячених господареві або парубку, ці образи-символи пов'язані із родинним колом:

*Що на небі **молодик** —
Да то сам **чоловік**,
Що на небі **зоря** —
Да то його **жона**,
Що на небі **зірочки** —
Да то його **діточки**.*

(«Що й у нашого панотця»

[Українська народна творчість 1965, с. 51].

Або:

*В мене **батенько** – **ясний місяць**,
В мене **матінка** – **ясне сонечко**,
В мене **сестриця** – **ясна зірниця**.*

(«Їхав Марочко од полку до полку»)

[Українська народна творчість 1965, с. 245].

Образний й синтаксичний паралелізм [Веселовський 1989] підкреслює зв'язок родини з образами сонця, місяця, зірок. Родина також пов'язана з образом-символом світового дерева, символічних птахів та звірів:

*Наднесли туди **райське дерево**,
Райське дерево з трьома вершечки.
В єдинім вершечку **сив соколонько**,
В другім вершечку **сива кунонька**,
В третім вершечку **ластовлятонька**.
Не був же тото **сив соколонько**,
А й був же тото **господаренько**.
Не була ж тото **сива кунонька**,
А й була ж тото **господионька**.*

*Не були ж тото ластовлятонька,
А й були ж тото їх дитятонька.
(«Ой долів, долів, долів луженьки»)
[Українська народна творчість 1965, с. 245].*

У колядках та щедрівках, що описують родинне коло, представлені в поєднанні дві важливі бінарні опозиції: «чоловіче — жіноче» і «батьки — діти» («старший — молодший»).

Природні сили у створеному світі персоніфікуються за допомогою антропоморфної метафори:

*Ой у полі, полі три товариші.
Перший товариш — яснее сонечко.
Другий товариш — ясен місяче.
Третій товариш — дрібен дощик іде.*

Художня метафора (*сонечко, місяць, дощик — товариші*) «оживляє», актуалізує мовну (*дощик іде*). Одна низка метафор ланцюгово створює наступні, *сонечко, місяць, дощик* говорять поміж собою, *хліб* радується:

*Сонечко каже: — Не понижай мене,
А місяць каже: — Не понижай мене,
А дощик каже: — Не понижай мене. <...>
Возрадується хліб у полі,
Яра пшениця, всяка паляниця.
«Ой у полі, полі три товариші»
[Українська народна творчість 1965, с. 46].*

«Ідеальний світ» у колядках переданий за допомогою образу-символу *сад-виноград*. Саме його насаджують та плекають господарі. Але іноді спокій й краса порушуються. При цьому формуються опозиції «свій – чужий» та «лад – безлад». Образи *господарів (газд)*, що створили осередок миру, спокою та добробуту, протиставлені непроханим гостям та диким або буйним тваринам:

*Що в пана дядька да на його дворі,
Приспів:
Щедрий вечір, добрий вечір!*

Там сад-виноград да посажений,
 Райські пташки да принажені.
 Наїхали **гості да непрохані** —
І непрохані, несподівані.
 Попускали **коні непутані** —
І непутані й негнуздані.
 («Що в пана дядька да на його дворі»)
 [Українська народна творчість 1965, с. 76].

Образи гостей побудовані за допомогою означень *непрохані, несподівані*, їхні коні *непутані й негнуздані*. Характеризація «чужих» за допомогою слів з префіксом *не-* створює негативну конотацію всього фрагменту тексту, тоді як господаря колядники називають не лише *паном*, а й *дядьком*, підкреслюючи родинну близькість до нього. БО «свій — чужий» слугує когнітивним підґрунтям розгортання сюжету подібних колядок.

Безпосередньо просторовий вимір опозиція «свій — чужий» має в колядках, що описують подорож козака до чужих країв. Колядники зазвичай співчують йому:

Пішов же Івасьо в чужую сторону.
 Приспів:
Жаль же єго, Боже!
В чужій стороні люд не гадає,
День не робить, сонце не сходить,
Місяць не світить, когут не піє.
 («Пішов же Івасьо в чужую сторону»)
 [Українська народна творчість 1965, с. 180].

Усі звичайні події на чужині не відбуваються. Природний порядок речей порушується, навіть сонце не сходить і місяць не світить. Лише з поверненням козака все стає на свої місця й життя повертається у природне («своє») коло: *і люд гадає, і день ся робить, і сонце сходить, і місяць світить, і зоря сходить, і когут піє* [там само].

Художній простір колядок відтворює локуси-характеристики, що поєднані з опозицією «свій — чужий» у варіанті «мир — немир».

У проаналізованій нами збірці колядок та щедрівок зафіксовано два основні фольклорні топоніми з елементом *мир*: *Мир-земля* та *Мир-город*.

*Поїдемо у Мир-город,
У Мир-город, у Мир-землю.*
(«Славен, славен молодець Петро»)
[Українська народна творчість 1965, с. 285].

Топонім *Мир-город* не лише стійко ввійшов до української мовної картину світу, але й сьогодні існує на мапі України, де цю (*Мир-город*) або похідну назву (*Новомиргород*) мають місто й селище на Полтавщині й Кіровоградщині.

У колядках назва-характеристика існує не лише у варіанті субстантивного бінома, але й як сукупність окремих лексем:

*Я поїду у Мир, у город.
У Мир, у Миряночку,
Візьму собі короляночку.*
(«Понад річкою, понад бистрою»)
[Українська народна творчість 1965, с. 283].

Елемент *немир* входить у біном *Немир-земля*. Наприклад:

*Як поїду у Немир-землю,
У Немир-землю, у Туреччину.*
(«У чистому полі да намет стоїть»)
[Українська народна творчість 1965, с. 285–286].

Це топонім характеристичного узагальнювального типу, бо може називати будь-яке місце, де мешкають «чужі» люди: *немиряне*. Тому у колядці, що розглянута, використане ще й уточнення *У Немир-землю, у Туреччину*, де вказується, у яку саме *Немир-землю* їде козак.

Аналіз українських колядок та щедрівок на матеріалі збірки «Українська народна творчість. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року» дає підстави стверджувати, що вони зберегли образ-символ прадавнього знакового комплексу «світове дерево» й відтворюють його в різних варіантах. Цей образ символічно передає універсальне когнітивне поняття повноти, яке є мовною універсалією. У колядках зберігається символічно-образний тип світобачення, характерний для міфопоетичної свідомості.

Нами виділені бінарні опозиції «чоловічий — жіночий», «верх — низ» («верх — середина — низ»), «життя — смерть», «батьки — діти», «свій — чужий», що експліковані в українських колядках та щедрівках у знаковому комплексі «світове дерево». Кожна з проаналізованих опозицій виступає як універсальний знаковий комплекс, а їх сукупність передає ідею повноти світу й буття в образі-символі «світ-дерева».

Перспективою дослідження є подальше вивчення універсального знакового комплексу «світове дерево» з погляду лінгвокультурології на фольклорному матеріалі, розгляд бінарних опозицій, що зазвичай закладені в універсальний знакові комплекси різних типів, та мовні й художні засоби, які створюють ці комплекси й бінарні опозиції в українському фольклорі.

Література

1. Бибихин В. В. Внутренняя форма слова. СПб. : Наука. 2008. 432 с.
2. Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. Москва : Языки славянских культур, 2011. 568 с.
3. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Москва : Высш. школа, 1989. 406 с.
4. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. Москва : Наука, 1987. 220 с.
5. Горошко Л. М. Символи води і світового дерева як компоненти світотворення. *Науковий вісник НЛТУ України*. 2006. Вип. 164. Львів : НЛТУ України. 2006. С. 42–47.
6. Дей О. Від упорядника. *Українська народна творчість. Колядки та щедрівки. Зимово обрядова поезія трудового року*. Київ : Наукова думка. 1965. С. 5–40.
7. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. Київ : Либідь, 1994. 384 с.
8. Лисиченко Л. А., Лисиченко Т. Ю. Харківська філологічна школа. Лінгвістичні традиції. Харків : ХТМТ, 2015.
9. Маерчик М. Шляхи трансформації символу світового дерева (Спроба структурально-семіотичного підходу до явища трансформації символу космогонічного дерева). *Народознавчі зошити*. 1995. №1. С. 25–31.
10. Огієнко І. І. Дохристиянські вірування українського народу: історично-релігійна монографія. Київ : Обереги, 1992. 424 с.
11. Охріменко Т. В. Взаємодія понять «першообразність», «алегоричність» і «міфопоетичність» у лінгвістичній теорії Потебні. *Мовознавство*. 2015. №6. Київ : Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні, 2015. С. 81–86.

12. Петренко О. Р. Вербалізація сакрального в українських колядках / Автор. дис. ... канд. філол. н. Спеціальність 10.02.01 — українська мова. Одеса, 2011. 22 с.
13. Потебня А. А. Теоретическая поэтика. Москва : Высшая школа. 1990. 344 с.
14. Савенко О. Інкорпорація різдвяних мотивів у колядки. *Житомирські літературознавчі студії*. 2015. Вип. 8. Житомир: Житомирський державний університет імені Івана Франка, 2015. С. 70–75. URL: http://eprints.zu.edu.ua/21188/1/vip_8_7.pdf (дата звернення 22.08.2022).
15. Скоробогатова Е. А. Грамматическое представление понятия полноты в русскоязычном поэтическом дискурсе: Грамматическая основа и функционирование. *Наукові записки ХНПУ імені Г. С. Сковороди. Літературознавство*. 2021. Вип. 2 (98). С. 168–192.
16. Скоробогатова О. О. Поетичне мовлення як джерело граматичних студій: Харківська філологічна школа та лінгвістика ХХ–ХХІ ст. *Петро Олексійович Лавровський: наукова і науково-критична спадщина (до 190-річчя з дня народження): Зб. наук. праць*. Київ : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2019. С. 33–46.
17. Скоробогатова О. О., Козлова А. Г. Дослідження морфологічного рівня поетичної мови в аспекті лінгвокреології: сучасний стан і перспективи *Challenges and achievements of European countries in the area of philological researches. Collective monograph. Vol. 2*. Riga, Latvia: «Baltija Publishing», 2020. С. 198–217.
18. Сумцов Н. Ф. Научное изучение колядок и щедривок. Київ : Тип. А. Давиденко, 1886. 30 с.
19. Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 448 с.
20. Українська народна творчість. Колядки та щедрівки. Зимово обрядова поезія трудового року / Упорядкування, передмова і примітки О. І. Дея. Київ : Наукова думка. 1965. 804 с.
21. Харчишин О. Коляди — спільна спадщина українців та поляків. URL: <https://culture.pl/ua/stattia/koliady-spilna-spadshchyna-ukraintsiv-ta-poliakiv> (дата звернення 26.04.2022).
22. Чернцова Е. В. Дискурсивное варьирование когнитивной семантики слова: опыт интегрального исследования (на материале глагольных предикатов *казаться, показаться, девербатива кажимость, парентезы кажется*) : [монографія]. Харьков : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2019. 428 с.
23. Wierzbicka Anna. *Semantics, culture and cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations*. New York : Oxford University Press. 1992.

**УКРАЇНЦІ Б'ЮТЬ І СВАРЯТЬ:
ФРАЗЕОЛОГІЧНИЙ ЛІНГВОКОД
(ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ І СТИЛІСТИЧНИЙ АСПЕКТИ)**

Анатолій Поповський

Мовними одиницями, що зафіксували набутий життєвий досвід народу крізь призму його світоглядних та буттєвих цінностей з проєкцією на асоціативно-образне мислення, є *фразеологізми*, які в сучасному мовознавстві постають як важливе джерело лінгвокультурологічної інформації. Українська фразеосистема — це унікальний мовний матеріал, насамперед лексико-семантичний, який відкриває завіси історичного шляху нашої мови в її стійких та усталених виразах, частина з яких стала вербальною архаїкою, а частина живе й досі в повсякденному мовленні українців.

В українських фразеологічних одиницях продуктивними є сполуки з дієсловом *дати* (*давати*), що формують групу фразеологічних синонімів, які позначають той самий предмет дійсності, виражають те саме поняття, відтіняючи різні сторони його, і при різній внутрішній формі і неоднаковому лексичному складі мають однотипне категоріальне значення, однакову семантичну сполучуваність із словами оточення [Скрипник 1973, с. 212].

Серед фразеологічних сполук із цим компонентом є такі, що відбивають особливості відтворення українською лінгвосвідомістю конфліктних ситуацій з активними діями — побиттям та сваркою, і як результат мовленнєвої діяльності — формують своєрідний семантичний ряд «*побити когось за щось*», засвідчений у фольклорних, художніх творах та лексикографічних джерелах:

дати доброго дерпана: Я ж тим часом покину дитину та як дам доброго дерпана собакам, так вони всі геть позабігають, а я знову ухвачу дитя і побіжу далі [Карпенко 1992, с. 88],

дати гостинця: А ти тут зажди, небоже, хай-но їхатиму з гаю, я ще дам тобі гостинця, а тепер часу не маю [Українка 1986, с. 304],

дати доброго шквару: То ти, як уже старий собака і добре знаєш своє діло, зараз з'валтуєш собак по всім селі та й одури їх так: веди

на другий кінець села, неначебто ми там, і нахваляйся нам **дати доброго шквару** [Карпенко 1992, с. 88],

дати маку — у ФСУМ маємо «втерти маку» [ФСУМ 1999, с. 158]:
...А якби на землі се було, то й тобі, ледащиці, **Дав би я маку** [Думитрашко 2000, с. 449],

дати доброї лозини — («надавати лозанів»): **Даймо йому, хлопці, доброї лозини, хай не забуває Лихої Години!** [Манжура 1961, с. 335],

дати од лукавого з перцем — у словниках «дати перцю», «всипати перцю» [ФСУМ 1999, с. 153]: **Лучче ж давайте і ми їм дамо од лукавого з перцем** [Думитрашко 2000, с. 451],

дати феферу: **Тому дам такого феферу, що і до нових віників пам'ятатиме!** [Карпенко 1992, с. 90].

Слово **прочухан** трапляється в українських писемних пам'ятках XVIII століття. Воно здебільшого фіксується в таких фразеологічних одиницях, як «пам'ятковий прочухан», «дати прочухана», «всипати прочухана», рідше виступає як самостійна лексема «прочухан», «прочуханка», «тіпаніна» тощо. Але кожна із них має свою історію й віддзеркалює реальні суспільно-історичні умови та обставини життя різних епох, як-от:

Олекса не міг примиритися з думкою, що стільки трудів, стільки боротьби, голоду, страху, ризику та ще впереді батькова **тіпаніна** — і все те за пусто-дурно [Хоткевич 1965, с. 75]. Раз школяр сунув засмученим, бо Олена Яківна **прочухана всипала**, що чергував у класі кепсько... [Басанець 2007, с. 45].

Дати прочухана — побити кого-небудь за провину. Таке покарання практикувалося в школах минулих часів у суботні дні не як покарання за якісь пустощі чи невивчений урок, а для навіювання страху учням. Із таким же значенням цей фразеологізм вперше реєструється в словнику П. Білецького-Носенка (1843 р.). Свідченням такої екзекуції є спогади В. Г. Шевченка про Тараса Григоровича Шевченка:

«Одного разу вчитель був вельми злим і перепоров більшу частину учнів. Положили старшого з учнів (давно вже нині покійного) Василя Крицького. Вставши з-під різок і поправляючи штани, Крицький сказав: «Ех, нема на тебе Тараса!». Почувши ці слова, учитель ще більше розійшовся: знову положив Крицького і знову заходився стьобати його [Шевченко 1988, с. 29].

У процесі історичного розвитку української літературної мови значно розширилися семантичні та стилістичні можливості цього фразеологічного ряду **дати прочуханки (прочухана), прочухан**. У дожовтневій українській художній літературі він уживався здебільшого зі значенням бити, «лущувати, суворо карати», наприклад:

Пам'ятавав ляшок ту прочуханку до нових вінчиків! Було, як найдуть гості до старого пана, то він і звелить ляшкові розказувать, як його Дорош оддубасив. Хоч воно і давно минулось, а, було, як почне сердешний розказувать, то й дрижить і озирається, неначе Дорош стоїть за плечима з лозиною [Стороженко 1989, с. 192].

Микола подумав, встав, покликав Кавуна і вербівських бурлак надвір і нишком промовив: «Знаєте що, хлопці? Давайте провчимо пана, щоб не квапився ганятися за бурлаками!»

— Як же ми його провчимо? — спитали бурлаки.

— Нападемо вночі на станцію, видеремо вікно, вліземо в кімнату та дамо йому стільки стусанів і різок, скільки він колись надавав нам на економії.

— Добре, їй-богу, добре! Даймо йому доброї прочуханки, щоб пам'ятав до нових вінчиків, — загули бурлаки [Нечуй - Левицький 1965, с. 73].

А ось і сам процес відтворення прочуханки:

Як той звір кидається на товаряку, так кинувся Микола на Бжозовського ліжко і налапав панові ноги... Микола однією рукою вхопив пана за ногу, а другою почав давати стусани в груди [Нечуй-Левицький 1965, с. 74].

Квітка-Оснoв'яненко в «Конотопській відьмі» яскраво змальовує реалії громадської прочуханки:

— Так возклоніть же її паки! — закричав Ригорович, — і сотворіть їй школярську сікуцію, яко же і нам во оноє урем'я субітки твориша...

— Ще добре і не вимовив, а хлопці вже монтувались: розперезали, положили, січуть... і вже нашій Явдосі не до казки; вже і в неї у самої на спині ...латок з сімдесят, як у чоловіка Сажки... Мовчала-мовчала, хотіла відтерпїтись...так ще не родився той чоловік, щоб утерпїть під різками! Далі як заскавучить, як заскиглить...а далі як стане кричати:

— Не буду до суду, до віку!... Батечки, голубчики!... Пустіть, пустіть... І ось результати такої екзекуції: Сумна і невесела ходила по своїй хаті, проводивши когось від себе і зачинивши двері, конотопська відьма Явдоха Зубиха після прочуханки, що їй дали край ставка при усій громаді за чаклування [Квітка-Оснoв'яненко 2006, с. 43].

Тільки витяг Нечай з піхов шаблю, — знову став веселий, гукає: «Та й до біса їх, вражих ляхів, — буде на чому шаблі погуляти! Ану, хлопці, **дамо** ляхам **чосу!**» [Кащенко 1991, с. 114]. «А тоді люде, що живуть по зимівниках, тікають з хат і ховаються по скелях та терниках, а з Січі виступає військо та такого **дає** татарам **чосу**, що вони часом і додому не потрапляють» [Кащенко 1991, с. 414].

Словосполучення **пам'ятковий прочухан** означає: *побити так, щоб у пам'яті потерпілого надовго збереглося те, з якою метою робилося тілесне покарання*. Появу та функціонування цього фразеологізму пов'язують із захватом чужих земель часів гетьманщини та засвідченими у зв'язку із цим суперечками й судовими тяжбами, для справедливого рішення яких необхідні були свідки, які б добре знали спірні межі земельних володінь. Із цією метою землевласник брав з собою майбутнього спадкоємця, сина-підлітка, і, обходячи межі своєї території, бив його міцною лозиною, привертаючи увагу до рельєфу місцевості чи до інших її прикметних ознак, щоб він добре запам'ятав межі власного землеволодіння.

Зі скасуванням кріпосного права цей вираз втратив своє ритуальне значення і в сучасних лексикографічних працях маємо такі його синонімічні відповідники, що значно розширюють і збагачують скарбницю української фразеології, як-от: **дати пам'ятного (пам'яткового, в пам'ять, пам'ятку)** кому і без додатка. Побити кого-небудь, щоб довго пам'ятав:

— *Їй-богу, кажу до Левадихи, — нарву кропиви, та простягнімо Палажку коло криниці та даймо їй доброї прочуханки та пам'ятного, щоб не забувала відер* (Нечуй – Левицький);

Дали в пам'ять, що й до нових віників не забуду (Укр. присл.);

Не завадило б йому [зłodієві] дати пам'ятку, — каже один соляр (Фр.) [ФСУМ 1999, с. 223].

Не міліє благодатна криниця живого народного мовлення, збагачуючи цей семантичний ряд:

дати пам'ятник (побити, покарати (щоб пам'ятав) [Ужченко 2013: с. 375];

бук. **намили'ти шию** [Бабич 1978, с. 88];

бойк. **да'ти бо'бу** [Онишкевич 1984, с. 54];

карп. **да'ти бо'бу** [Лавер 1992: с. 14];

с.-наддніпр. **джосу дати комусь** [Чабаненко 1992, с. 269];

лемк. **бити як гамана** [Вархол 1990, с. 37];

півд.-волин. як Га́ман (га́мана) [в мішку], зі словом б и т и, зневажл. дуже сильно. *Ох, будеш ти битий сьогодні як Гаман в мішку; дати (заробити) паска (пасків), кому; Не роби так, бо паска заробиши;*

дати пьори (пьорки, тьорки), зневажл. 1. Висварити. *А ж ми йому пьорки дали — швидко втік;* 2. Втікати. *А я як дав — пьори і вони не догнали;*

розкрасити як писанку, ірон. побити (із синцями);

поставити фонаря (фінгала), жарг. Набити синець під оком;

руки прикладати, несхв. Бити. *Таке нещастя, а ще й буде руки прикладати;*

розквасити носа, несхв. Побити до крові із носа. *Доки носа не розквасили, то ще сміливий* [Кірілкова 2011, с. 27, 33, 75, 82, 83, 90] та ін.

У творах радянського періоду ця фразеологічна одиниця вживалася активніше зі значенням «посварити», «покартати», «висловити громадську догану», «зробити попередження», ніж «бити», «побити».

У пострадянський період цей вислів набув суспільно-політичного спрямування, як-от: «*Микита Хрущов, зважаючи на те, що замість депортованих татар з Криму і термінове заселення його 10 млн. українців, їде до Москви з тим, щоб Крим приєднати до України, і отримує там страшну прочуханку*» (Ю. Шаповал «Мить історії». — Укр., радіо, 27.02.2009).

Скульптор Макогон розповідає про ще одну нагінку, яку мав Довженко одразу після визволення Києва. В ті дні Ол[ександр] П[етрович] ходив у полковницькій формі (вона йому дуже пасувала, і він любив її носити), оглядав Київ і зайшов до Володимирського собору. Саме йшла відправа. Настав момент, коли люди впали на коліна. Як тут поведстись полковникові? Вийти? Незручно. Стовбичити серед колінопреклоненого люду — незручно теж (це так пояснює Макогон). І Довженко також опускається [...]. Наступного чи й того ж дня вже було донесено нагору, начальству... Тоді й було дано ще одну (яку-то вже за ліком) нагінку... [Гончар 2011, с. 34].

Значно розширився синонімічний ряд ФО *дати прочуханки (прочухана)* у сучасних лексикографічних працях:

давати дрозда, давати жару, давати зуботичину, давати прикурити, вирівнювати ребра [ФСУМ 1999, с. 210];

давати стусанів, давати буханів, давати штовханів, годувати штурханцями, дати субітки [ФСУМ 1999, с. 211];
дати ціпка, давати (завдавати) / дати (завдати, всипати) бобу, давати чосу, давати перцю, виправити щелепи, давати духопелів, давати чортів [ФСУМ 1999, с. 212];
давати (задавати) / дати (всипати, задати) хльосту (хлосту, хльору), дати березової каші, почастувати березовою кашею, витерти ворсу всипати перцю, дати прасу [ФСУМ 1999, с. 213];
дати гарту, давати по шиї (по потилиці, по гамалику), дати наминачки, дати дранки, дати табаки понюхати, пом'яти боки [ФСУМ 1999, с. 222];
дати перегону, дати пинхви, дати під [сьоме] ребро, дати по зубах, дати по кумполу (по тикві), дати тирси, дати чиньби, дати швабу (шварки) [ФСУМ 1999, с. 223].

Семантичний ряд ФО зі значенням «побити когось» широко представлений також і в регіональних словниках:

зах.вол. **каркувого дате** [Корзонюк 1987, с. 136];

с. наддніпр. **гену дати** [Чабаненко 1992, с. 225];

півд. волин. **хрестити різками** [Кірілкова 2011, с. 113] та ін.

Лише у «Фразеологічному словнику східнословобожанських і степових говірок Донбасу» Віктора Ужченка й Дмитра Ужченка (2013) таких одиниць зафіксовано понад 120. Серед них найбільшу групу становлять на тему «бити, лупцювати»:

бобелів надавати кому — побити кого;

бобехи справляти — бити кого;

давати боженят — сварити, бити;

набити бриндзали кому, **грубо** — побити кого-н.;

дати в бубон (у бубен,) жарг. — ударити, побити; ударити по голові;

дати в роговий відсік, жарг. — ударити, побити;

виписати вітамін Ре, жарт. — дати ременя, побити;

вуха намилити кому — побити кого-н.;

попереламувать граблі на кому — побити; побитися;

мурцонутти по гризлу, **грубо** — ударити по голові, побити;

дати лупки кому — кого-н. побити;

зрівняти з дорогою — знищити, сильно побити;

схватити дрозда — бути битим;

годувати зуботичками кого — бити кого-н. в лице;
дати по кабачку — ударити, побити;
давати ремінних капель — бити, карати;
кийок плаче по кому — кого-н. треба побити за якусь провину;
надавати книшів кому — побити кого;
на кулаках носити кого — часто бити, знущатися з кого;
приміряти кулак до вуха — бити кого-н.; *кунделів навішати*
 кому — побити кого-н.;
лисканців надавати кому — побити кого, дати ляпасів;
дати (причепити) лички кому — побити кого;
одпустити (надавати) личків кому — кого-н. побити;
люльки дати кому — побити кого;
дати маку — побити, покарати;
виписати (дати, надавати) мемелів (мемелю) кому — побити,
 відлупцювати кого;
дати мзди кому — кого-н. побити;
дати по місцю, де крила зростаються, евф. — ударити нижче
 спини;
дати по місцю (по місту), де руки зростаються — ударити, по-
 бити;
морду начистити (почистити) кому — побити кого;
розім'яти м'язи — побити; носити на носках (на передках) кого,
 ірон. — бити;
у нюх дати — ударити, побити; дати в нюшку — ударити;
дати пам'ятник — побити, покарати (щоб пам'ятав);
надавати пеньків кому — побити кого-н.;
відбити печінку (пічінку, пічінки) — побити, вдарити;
заїдити в пику — ударити, побити;
давати під задники кому — бити кого-н.;
поблагословити по потилиці кого — ударити; *у потилицю за-
 глядати* — карати, бити;
дять по почкам — ударити, побити;
зробити профілактику — побити;
дати на пряники — відлупцювати дитину, насварити за якусь
 шкоду;
дати лівою п'яткою в правий ніс — побити;
по саму п'ятницю — сильно, дуже (сварити, бити);
пощитать ребра — побити;

дати редиски кому — побити кого, вдарити;

ремінцем погладити — побити, покарати; **драти ремінь** — битися;

вставити роги кому — покарати, побити кого; **почесати роги** кому, жарг. — побити кого; **давати поміж (між) ріг (роги)**, жарг. — бити, сварити, кого-н.;

ріпу начистити / чистити — побити (перев. голову);

дати рогача — побити;

дати рубля — побити;

прикласти руку — побити кого-н., ударити;

дати сала; дати в сало кому — побити, вдарити кого; **салом по мусалам** — ударити по обличчю;

знаходити селезінку — бити;

дати в сливу — ударити, побити;

дати по сосці — ударити, побити;

в сопло дати — ударити по обличчю;

вібити як соях кого — дуже сильно побити;

відміряти з стелі до підлоги — побити, покарати, відшмагати;

стовбуханців дати кому — побити кого;

дати тирси (тирсів) — побити;

навішати товкачиків кому — кого-н. побити;

тріпака задати кому — побити кого;

погладити утюгом (отюгом), жарт. — ударити чимось важким;

начистити фізіономію кому, жарт. — побити кого;

заглядати під хвіст (під хвоста) — сварити, бити, карати;

заглядати в холку кому — бити кого, сварити; **намити холку** — побити;

розбити хрюшку кому — утихомирити кого, розбивши лице;

надавати по чалдону, жарг. — побити по голові;

надрати шию кому — побити;

дві шкури отягти кому — побити кого.

Меншу за обсягом групу фразеологізмів зі значенням:

а) «сварити, лаяти, вичитувати»: **роздавати горіхи (оріхи)** кому — вичитувати кому; сварити когось; **губу (губи) розкати**, жарг. — сварити, лаяти; **установити диню** кому, жрм. — полаяти кого; **давати на пиріжки (на пирожки)** — сварити, лаяти; **піти на рентген** до кого — хто-н. буде сварити; **усіх родичів почухати** —

грубо насварити, налаяти; **намилити чуба** кому — вилаяти, покарати; **узяти в штоси** — насварити, полаяти та ін.;

б) «п р о в ч и т и, п р и с т р у н и т и»: **вкрутити гайки** — прочитати; **повкручувати гайки** кому — заспокоїти, **приструнити** кого тощо.

Проте чітке розмежування між тематичними рядами залежне від конкретної ситуації, висловленої в усній формі чи писемному контексті.

Фразеологізм «дати прочухана» та його синонімічні ряди введено до реєстру фразеологічних, тлумачних, діалектологічних і перекладних словників. Проте ще поза увагою мовознавців лишаються його багатющі художні ресурси як у живому народному мовленні, так і в численних фіксаціях сучасної різножанрової літератури й фольклору.

Література

1. Бабич Н. Д. Лексичні варіанти ФО буковинських говірок (особливості компонентного складу і функціонування). *Проблеми дослідження лексики і фразеології: Тези доповідей*. Ужгород, 1978. С. 87–88.
2. Басанець Олександр. У затишному кубельці: новели й оповідання для домашнього читання. Кременчук : ПП Щербатих, 2007. 56 с.
3. Вархол Н., Івченко А. Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словащини. Пряшів : Словацьке пед. вид-во, 1990. 160 с.
4. Гончар Олесь. «Берегти світло в душі...»: про віру та сім'ю: із щоденникових записів / [упорядкув. підготов. текстів, ілюстр. матеріалу Гончар Л.О.]. Київ : Веселка, 2011. 223 с.
5. Думитрашко К. Жабомишодралівка. *Український сатирикон: зб. сатур. та гуморист творів укр. письменників: для ст. шк. віку / [упоряд., передм. та приміт. Ю. І. Цекова; худож. І.А. Вишинський]*. Київ : Веселка, 2000. 519 с.
6. Карпенко Г. Вовк і старий собака. *Срібна книга казок: українські літературні казки*. Київ : Веселка, 1992. 126 с.
7. Кашенко А. Ф. Зруйноване гніздо: історичні повісті та оповідання / [упоряд., авт. післямови та приміт. В.Г. Беляєв]. Київ : Дніпро, 1991. 647 с.
8. Квітка-Основ'яненко Григорій. Конотопська відьма: для серед. та ст. шк. віку / [упорядкув. текстів, передм., підготов. комент., прим. та навч. матеріалів К. Г. Борисенко]. Київ : Школа, 2006. 272 с.

9. Кірілкова Н. В. Матеріали до фразеологічного словника південно-волинських говірок. Острог – Рівне : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. 128 с.
10. Корзюк М. М. Матеріали до словника західноволинських говірок. *Українська діалектна лексика: зб. наук. праць*. Київ : Наук. думка, 1987. С. 62–267.
11. Лавер В. И. Фраземика українских диалектов карпатського регіона : Автореф. дисс. ... науч. степени д-ра филол. наук: спец. 10.02.01 — український язык. Київ, 1992. 50 с.
12. Манжура І. Лиха година (Великодня казка). Вибрані твори. Київ, 1961. 224 с.
13. Нечуй-Левицький І. С.: зібрання творів у десяти томах. Київ : Наукова думка, 1965. Т. 3.
14. Онишкевич М. Я. Словник бойківських говірок. Київ : Наукова думка, 1984. Ч. 1–2.
15. Скрипник Л. Г. Фразеологія української мови. Київ : Наукова думка, 1973. 280 с.
16. Стороженко О. П. Марко Проклятий: Повість. Оповідання / [упоряд., передм. та приміт. П. Хропка]. Київ : Дніпро, 1989. 623 с.
17. Ужченко В. Фразеологічний словник східнословобанських і степових говірок Донбасу. Вид. 6-е, доповн. й переробл. Луганськ : Вид-во ДЗ «ЛНУ імені Тараса Шевченка», 2013. 552 с.
18. Українка Леся. Твори в 2-х томах. Київ : Наукова думка. 1986. Т. 1. С. 301–322.
19. Фразеологічний словник української мови / [уклад. В.М. Білоноженко та ін.]. Друге видання. Кн. 1, 2. Київ : Наукова думка, 1999.
20. Хоткевич Г. М. Довбуш. Київ : Дніпро, 1965.
21. Чабаненко В. А. Словник говірок Нижньої Наддніпрянщини: у 4-х т. Запоріжжя : ВПК Запоріжжя, 1992. Т. 1–4.
22. Шевченко В. Г. Воспоминания о Тарасе Шевченко / [составл. и примеч. В. С. Бородина и Н. Н. Павлюка, предисл. В. Е. Шубравского]. Киев : Днипро, 1988. 606 с.



ВІД БАЖАНЬ ДО ЗДІЙСНЕНЬ: ОПТАТИВНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ЛІНГВОМЕНТАЛЬНИХ КОДІВ УКРАЇНЦІВ У ПАРЕМІЯХ

Любов Умрихіна

Кожна культура як унікальне світоглядне та діяльнісне утворення має специфічне бачення навколишнього світу, що відбивається в загальнонародній мові. Український народ на великих просторах різноманітного географічного ландшафту утворив неповторну культуру, витоками якої стали етноментальні й свідомісні особливості українців, автентичні традиції й звичаї. Риси нашої національної спадщини заховалися в мовних одиницях та мовленневих явищах, що їх пильнувала народна традиція.

Серед них — оптативні висловлення-паремії як вербальні форми виявлення світоглядних, ментальних, культурних кодів українського народу. Дослідженню українських паремій із оптативною семантикою, особливостям їхньої модальної організації, структурної специфіки присвячено роботи О. Наконечної, Г. Приймачок, С. Скомаровської, Л. Умрихіної. Сучасних мовознавців приваюють також лінгвокультурологічні аспекти вивчення питомих мовних одиниць.

Оптативні висловлення становлять мовленнєву реалізацію модального оптативного значення. Його суттю є *уявлювана ситуація*, здійснення якої могло би задовольнити потреби мовця, а тому є бажаною для нього, проте не актуалізованою щодо її ймовірності. На формально-синтаксичному рівні оптативну модальність репрезентують оптативні речення — комунікативний тип синтаксичних конструкцій, структурованих відповідно до форми синтаксичного бажального способу; в основі його утворення лежить бажальний спосіб дієслова: дієслово у формі минулого часу + *би*, інфінітив + *би*. Специфічною формальною ознакою оптативних речень є частка *би* як носій основного функційного навантаження. Регулярні її модифікації — *хоч би, коли б, якби, аби* та ін. — сприяють утворенню додаткових відтінків значення.

Прикладом оптативних висловлень, виокремлених із паремійного фонду, є такі: **Була б голова на плечах; Аби день переднювати та**

ніч переночувати; Хороша пісня, коли б трохи довша; Купити б шубу шиту, а хату криту.

Такі прислів'я та приказки — застигли в часі, чітко зафіксовані форми народної творчості — як модально орієнтовані висловлення, репрезентують бажані, позитивно оцінені ірреальні ситуації, відбиваючи узагальнене колективне уявлення про традиційні культурні цінності.

Поняття бажання, що складає основний зміст оптативного модального значення, є одним із значущих концептів ментальності й відіграє важливу роль у формуванні мовної картини світу. За допомогою бажань індивід вибудовує свою ієрархію потреб, що за нею можна визначити їхню пріоритетність. Оцінюючи наявний світ із позицій бажане/небажане, а тому позитивне/негативне, людина як представник певного соціуму формує ціннісний ідеал, орієнтуючись на прийняті в культурі моральні норми та принципи щодо визначення понять добре/погане.

Виражаючи об'єктивне значення ірреальності, висловлення з оптативним значенням, або оптативні висловлення, передають абстраговані від реальної дійсності ситуації, представляючи їхнє ментальне допущення на заміну реальній дійсності. Позначені відносно більшою роллю суб'єктивного фактора, оптативні висловлення представляють не просто констатацію певної ірреальної ситуації, а подають її як бажану для суб'єкта мовлення. Мовець не визначає ступінь вірогідності реалізації уявлюваної ситуації, оскільки не актуалізує це питання на момент мовлення. Більш значущим постає факт існування бажаної ситуації в його уявленні. Він співвідносить уявлювану ситуацію із такою, що могла б задовольнити певні потреби — моральні, матеріальні, фізичні.

Наявність у свідомості мовної особистості ментального концепту *бажання* регулюється емоційною сферою людини. Бажання — це внутрішній глибинний імпульс, потяг набути й утримати цінність, що входить в уже сформовану непорушну систему цінностей, непідвладну вольовим раціональним змінам. Психологи твердять, що тільки в бажанні, що ще не здійснилося, є енергія. Лінгвісти підтримують таку думку: «оцінка в ситуації бажання має не раціональний, а чуттєвий, сенсорний характер» [Арутюнова 1982, с. 13–14]. Саме емоційність, переважання чуттєвого, сенсорного над практичним, вольовим, раціональним є загальноновизнаною рисою української ментальності

(М. Костомаров, В. Липинський, Є. Онацький, Д. Чижевський). Існує філософське вчення, що виражає цю своєрідність української національної культури і представляє національну традицію українського способу мислення як унікальну в світі, — кордоцентризм, або «філософія серця» (Г. Сковорода, П. Юркевич).

Кордоцентричність українців виявляє себе, зокрема, і в любові до природи, заглибленості в неї. Неповторна краса природного ландшафту України, неосяжність і різноманітність географічного простору (стеги та ліси, гори та ріки, поля та озера) зумовили формування у представників її населення бажання гармонійно співіснувати з матінкою-природою, уособлюючи її з родовим началом: **Аби земля була нам доброю матір'ю, аби небо знало, що воно для нас — як батько**. Шанобливе ставлення до природи було закладене ще язичництвом і вкорінилося у свідомості українців-землеробів. З українській міфології відомо, що земля — це мати, вона ж символ багатства, достатку, головного пристановища живих і мертвих.

Емоційно-шанобливе ставлення до природи, щедрої на родючий ґрунт та чудові краєвиди, сприяло розвитку надзвичайної працездатності українського народу. Усвідомлення працелюбства як найвищої моральної цінності — один із найбільш важливих проявів моральності українського народу. Традиційно праця у світоглядній структурі українського селянина виконувала роль регулятора соціальної поведінки, що зумовлено морально-етичним впливом землеробського способу життя. Формувалися відносини власності, а доброго господаря схвалювала селянська громада, він ставав у молоді взірцем для наслідування. Ставлення до праці в господарській діяльності українця втілено у виявах робочої активності, відповідальності, принциповості: **Була б охота — буде гарна робота; Була б охота — знайдеться всяка робота; Аби руки і охота, буде зроблена робота; Був би початок, а кінець якийсь та буде; Аби почати, а там воно й піде**. Не останнє значення для найманого працівника має отримання належного матеріального результату своєї діяльності: **Аби свіжа копійка; І в ката, аби плата; Най у ката, аби була заплата**.

Хазяйновитість українського господаря, відносини приватної власності лягли в основу розвитку індивідуалізму, що виступає своєрідною іманентною настановою українського духу. Про цю рису української ментальності зазначали свого часу М. Грушевський, М. Костомаров, І. Мірчук, В. Янів. За спостереженнями іноземного

дослідника Г. Гесселя Тільтмана, «кожна українська хата, хоч якою малою вона була б, огорожена парканом — символом того індивідуалізму та любові до домівки й землі, що складають саме коріння українського темпераменту» [Ващак]. Бажання непотурбованого комфортного життя на своєму власному терені демонструють і національні паремії-оптативи: **Якби вдома, та в господі; Якби вдома, та ще й у просі; Якби вдома, та ще й на печі.**

Індивідуалізм в українському менталітеті поєднаний з ідеєю необмеженої свободи, визнання рівного права кожної людини в суспільстві. Ця настанова як своєрідний принцип індивідуальності сформувалася в глибинах самого способу життя предків. Особисту незалежність і шанування свободи кожної людини вважають чимось священним і недоторканим: **Хоч голі, аби на волі; Хоч і спина гола, аби своя воля.**

Бажання волі для українця — це бажання свободи від будь-якого деспотизму, насильства, погноблення, що є необхідною умовою повноцінного існування та розвитку всього українського етносу. Історичний взірєць такого суб'єкта свободи — вільнолюбний козак і козаччина в Україні.

Інтровертованій спрямованості українців властиві терплячість та витривалість: **Аби живі, а що голі — то нічого: колись і наша візьме.** Сформована протягом багатьох століть існування в контексті землеробської культури, душа українського народу відрізняється переважанням цінностей свободи і добра над агресивністю. Неприйняття конфліктів і гучних скандалів, уміння бути гнучкими, уникаючи драматичних колізій, можна спостерігати і в родинних стосунках: **Хай вже буде гречка, аби не суперечка.**

Традиційні настанови родинного життя, особливості шлюбно-сімейних цінностей також мають неабиякий вплив на формування українського характеру та менталітету. Сім'я завжди відігравала значну роль у житті українця: **Хоч нема що з'їсти, аби було з ким сісти.** У сімейній моралі українського народу першовартісними цінностями завжди були кохання: **Хоч у курені, аби до серця мені; Хоч у одній льолі, аби до любові; Сухар з водою, аби, серце, з тобою; Хоч борц без сала, аби душа пристала;** вірність: **Як би він ні жив, та жив, аби в чужу гречку не всакував.** У майбутньому подружжі доброту, лагідність, ніжність вважають найголовнішими чеснотами обранці, а розум, хазяйновитість — обранця: **З перцем чи не з перцем, аби**

з добрим серцем; Хоч не з красою, аби з головою (Краса до вінця, а розум до кінця); **Аби розум** — щастя буде.

Запорукою сімейного щастя й добробуту є накопичення достатку, що входить в обов'язки чоловіка, та продовження роду, за що відповідає жінка: **Сякий-такий аби був, аби хліба роздобув; Аби дружинка, дасть Бог дитинку; Була б жінка, а діти будуть**. Імовірно, що саме через прагнення отримати продовжувачку роду виникло висловлювання бажання бачити за дружину жінку здоровою: **Жінка хоч королева, аби здорова**.

Відголосками давніх українських вірувань та забобонів є паремії-оптативи, пов'язані з одухотворенням неживих предметів (**Сказав би слівце, та піч у хаті**, де піч — місце існування духу дому, родинного вогню). Зафіксовані також паремії-оптативи, що відсилають до сфери демонології: **Чорт бери шапку, аби голова була ціла; Кат бери і шапку, аби голову додому донести**.

Паремії із семантикою бажання відносно збереження в людській особистості душі як морально-етичного ядра індивідуума, що є головним регулятором його психічного, насамперед емоційного життя, підтверджують висновки українських мислителів про емоційність, навіть сентиментальність, чутливість та ліризм, властиві психічному укладу українців: **Аби душа в тілі!; Аби душа в тілі, а сорочку хоч і воші з'їли, то дарма**. Ще з давніх дохристиянських часів душа вважалася святою, а тіло грішним. В українському культурному ареалі поняття *душа* є символом внутрішнього психічного світу людини, місцем локалізації її емоцій і високих бажань, пов'язаних із місцем задоволення її духовних потреб.

Оптативні висловлення-паремії із ключовим словом *голова* у значенні «місце збереження розуму»: **Була б голова на плечах, а хліба вона придумає; Аби голова, а шапка буде** — постають свідченням того, що психічна структура не може характеризуватися як виключно українська кордоцентрична. Раціональне осмислення життя теж притаманне українському етносу. Попри свою емоційність, «сердечність», українці є людьми достатньо прагматичними, і в них, як зазначають сучасні дослідники, «радіше переважає «філософія розуму» над «філософією серця». Вивищення однієї з них (зокрема, «філософії серця»), що зараз спостерігаємо в українських історико-філософських студіях, спотворює реальну картину філософського розвитку

в Україні й представляє українців як ірраціоналістів. Такий підхід видається дезорієнтуючим» [Кралуок].

Ідеально-духовний світ українців репрезентовано не тільки у форматі схвальних моральних санкцій, позитивно оцінених бажаних ситуацій. Вияв загальних моральних принципів спостерігаємо і в трансляції чогось негативно оціненого. У паремійному фонді української національної культури широко представлені прислів'я, що в них за формою оптативного висловлення ховається суворо засуджена бажана ситуація. Йдеться про спосіб висміювання людських вад за допомогою паремій-оптативів. До негативних рис українці уналежнюють такі: байдужість: *Мені аби місяць світив, а зорі як хочуть; Хоч мати моя, аби не я*; примхливість: *Хоч би гірше, аби інше*; жадібність: *Хоч би щось, лише б дармове; Хоч того самого, аби в другу миску*; хвальковитість: *Якби ковбасі та крила! лучшої птиці не було б; Ти б, метелику, не дуже пишався, сам учора гусінню був*; дурість: *Аби голова на плечах, а розум — дарма*.

Споконвічно працьовиті українці зневажають лінощі: *Аби день переднювати та ніч переночувати; Цень-цень, аби день, аби вечір близько; Аби день до вечора; Ех, якби піч на коні, а я на ній, — добрий козак був би!*; *Хоч три дні не їсти, аби з печі не злізти; Аби танцювати вмів, а робити — лихо з ним*. Неприйнятним для українців є пустослів'я замість праці: *Якби так до роботи, як на язик; Багато листя, до нього — ще б горіхів; Багато дива, аби стільки млива*. Народного осуду набуло й невдале господарювання: *І хліб пекти, й по телята йти, коли б мені, господи, Василя знайти!*

Негативною конотацією позначені й оптативні висловлення-паремії, що в них експліковано концептуальне для українців поняття лихо / біда: *Коли б так за лихо, як за біду; Коли б так за добро, як за лихо; Аби лихо тихо; Коли б на таку гору, як на біду!*

«Лихо в українському лінгвокультурному просторі — це не лише горе, біда, страждання, неприємності; лихо — це зла світова сила, яка виступає родовим поняттям щодо горя, біди, страждань, нещастя, неприємностей. Корені цього концепту сягають східнослов'янської міфології, де лихо було власним ім'ям, позначаючи величезну однооку злу бабу. На зріст Лихо була вища за дерева, спала на ліжку з людських кісток і не знала ні жалю, ні співчуття до живих істот: все живе на своєму шляху вона затоптувала, розривала і з'їдала» [Голубовська 2010, с. 406].

Історичні геополітичні обставини існування українського етносу протягом століть, пов'язані з постійною загрозою винищення, спричинили відповідну реакцію української психіки, її екзистенційно-межовий стан [Храмова 1992, с. 2]. У свідомості більшості українців виникли страждальницькі установки світосприйняття, розуміння неподоланності нещастя, несправедливості: **Живцем би в яму пішов! Говорив би, та й слів немає; Плакав би, та й сліз немає; Лучче б свята приспала (пригорнула).**

Як представник інтровертованого психоповедінкового типу людей, українець знаходить порятунк та розраду від життєвих негараздів у самозаглибленні, «відступом у себе» [Храмова 1992, с. 12]. Йому притаманна мрійливість, прагнення до власної досконалості. Для нього типовою є установка на перетворення себе, а не оточення [Махній 2009, с. 53]. Тому виникають паремії-оптативи, що бажальний зміст у них не може припустити можливість здійснення. Ситуація, представлена в таких мовленнєвих одиницях, стосується плану власне ірреального, на відміну від більшості оптативних ситуацій ірреально-потенційного характеру. Якщо в разі ірреально-потенційних оптативних висловлень ситуація орієнтована на певну перспективність, то власне ірреальні оптативні висловлення вказують на те, що бажана ситуація є фактично нездійсненою: або через перерваний зв'язок із подіями плану минулого, або взагалі через неймовірність існування таких ситуацій у дійсності. Характер бажання в цьому разі набуває негативної конотації, семантичного нашарування жалю, туги, невдоволення, відчаю: **Коли б чоловік знав своє нещастя!; Коли б той розум наперед, що потім! Якби знаття... ; Якби мені той розум наперед, що на послі; Якби той розум спереду, що тепер ззаду; І чого б я ліз туди, куди не треба!** Цікаво, що таку психоментальну особливість, як бездієве, безрезультативне тужіння за абсолютно нездійсненим, сам народ пояснює так: **Якби не ох, давно би здох.**

У паремійній картині світу українців знайшов своє втілення і такий важливий компонент традиційної культури, як їжа. Паремії-оптативи фіксують семантику бажальності стосовно самого процесу споживання їжі заради задоволення фізіологічних потреб людини як забезпечення комфортного життя, так і виявляють певні національні преференції у виборі страв: **Аби рот не гуляв; Аби чим кишку напхати, щоб не квакала; Аби чим кишку напхати, щоб не бурчало**

в животі; Треба думать і гадать, **чим би кишки свої напхать**; Чи хліб, чи пиріг, **аби повен живіт**; Чи книш, чи пиріг, **аби хліб**; Нащо мені куми — **були б пироги**; **Що-небудь, аби борці**; **Їв би борці**, та жалко, що вчора дома пообідав; **Їв би очима**, та душа не приймає; **Випити би ся випило, з'їсти би ся з'їло, коли б ще по тому полежати дали**, тож-то би добрі були.

Аналіз фактичного матеріалу дає змогу висновувати, що шляхом дослідження паремійного фонду можна окреслити ментальний простір української колективної свідомості, що формувалася впродовж багатьох століть. Опис паремій із семантикою оптатива дозволяє потрактувати ці мовленнєві одиниці як особливі національно-специфічні лінгвокультурологічні моделі синтаксичного мовного рівня, що визначають параметри взаємодії етнічної особистості з навколишнім світом.

Література

1. Арутюнова Н. Д. Аксиология в механизмах жизни и языка. *Проблемы структурной лингвистики*. 1982. Москва, 1984. С. 5–23.
2. Ващак М. Особливості українського менталітету. URL: <http://www.ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=1429>
3. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій: монографія. Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. 184 с.
4. Голубовська І. О. Етнічні особливості української національно-мовної картини світу. *Studia Linguistica: збірник наук. праць*. Київ : Київський університет, 2010. Вип. 4. С. 400–413.
5. Кралюк П. Дилема української філософії: «філософія серця» чи «філософія розуму»? URL: <http://kulturolog.org.ua/publications/-p-article/759-kraluk1.html>
6. Кульчицький О. Світовідчужання українця. *Українська душа*. Київ : Фенікс, 1992. С. 48–65.
7. Маленко О. Лінгво-естетична інтерпретація буття в українській поетичній мовотворчості (від фольклору до постмодерну) : [монографія]. Харків, 2010. 488с.
8. Махній М. Етнореволюція: Науково-пізнавальні нариси. URL: <http://makhniy.blox.ua/2009/10/Ukrayinskij-mentalitet.html>
9. Наконечна О. І. Оптативна модальність в українській прислів'ях та приказках (засоби вираження та семантика). *Актуальні проблеми граматики: зб. наук. праць*. Вип. 1. Київ – Кіровоград, 1996. С. 109–113.

10. Онацький Є. Д. Українська емоційність. *Українська душа*. Київ : Фенікс, 1992. С. 36–47.
11. Приймачок О. Оптатив в українських пареміях: особливості семантики та структури. URL: http://www.interklasa.pl/portal/dokumenty/ridna_mowa_uk/index.php?page=optativ-v-ukra-nskih-parem-yah
12. Погрібна В. Я. Специфіка української ментальності. URL: http://www.rusnauka.com/31_PRNT_2010/Philosophia/73535.doc.htm
13. Стадник І. Б. Українська ментальність у контексті відродження національної духовності : Автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.03. Одеса, 2003. 17 с.
14. Умрихіна Л. В. Семантика оптатива та засоби його вираження в сучасній українській мові : Дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. Харків, 2007. 176 с.
15. Храмова В. До проблеми української ментальності. *Українська душа*. Київ : Фенікс, 1992. С. 3–35.
16. Цимбалістий Б. Родина і душа народу. *Українська душа*. Київ : Фенікс, 1992. С. 66–96.
17. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ : Вид-во «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. 230 с.

Використані джерела

1. Народ скаже — як зав'яже: українські народні прислів'я, приказки, загадки / [упоряд. Н. С. Шумада]. Київ : Веселка, 1973. 232 с.
2. Українські народні прислів'я та приказки загадки / [упоряд. В. Бобкова, Ф. Лавров, М. Ліждвой, Г. Сухобрус, Ф. Ткаченко]. Київ : Вид-во АН Української РСР, 1955. 446 с.
3. Українські приказки, прислів'я і таке інше DJVU. Уклад М. Номис / [упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка]. Київ : Либідь, 1993. 768 с.



УКРАЇНЬСЬКА КУЛЬТУРА ЗВИЧАЄВОСТІ КРИЗЬ ПРИЗМУ ЛІНГВІСТИЧНИХ ЗНАКІВ ГЛЮТОНІЇ (НА МАТЕРІАЛІ ГЛЮТОНІМА КАША)

Світлана Руденко

Концептуальна картина світу містить у своєму складі велику кількість сегментів, одним із яких є *глютонічна* (харчова, гастрономічна, кулінарна) *картина світу*, що перебуває в ядерній зоні ментального лексикону кожного члена суспільства, оскільки пов'язана з однією з трьох повсякденних потреб індивіда незалежно від його етнічної, расової, соціальної, вікової, статевої характеристик, — потребою в харчуванні разом із потребами в житлі та одязі. «Мережа членування, категоризації, оцінок інтеріоризованого світу та внутрішнього досвіду людини, зумовлена культурою певного етносу й репрезентована в семіотичних системах природної мови, мистецтва, обрядів, звичаїв, вірувань, а також у нормах моралі, поведінці членів етнічної спільноти, тобто культурний код, який, загалом будучи універсальним, має у кожній культурі специфічний вияв через соматичний (тілесний) код, просторовий, часовий, предметний, біоморфний, духовний» [Селіванова 2006, с. 221].

Українська етнолінгвальна специфіка зв'язку між предметним, часовим і просторовим кодами реалізується в контексті народної *звичаєвості*, яку ми розуміємо як *традиційний ритуалізований порядок відзначення певних часових періодів, подій, свят аграрного або релігійного характеру в житті громади за усталеними сценаріями та з використанням відповідних атрибутів*.

Модель української народної *звичаєвості* вербалізується зокрема з-посеред інших у фреймовій моделі *глютонімії* (від лат. *gluttio* — ковтати, споживати) — вербальних знаках з широким спектром плану вираження (від слова до тексту) та плану змісту. Саме план змісту «акумулює культурну інформацію, що має чотири способи представлення в мові й мовленні на підставі культурних сем як елементів значення номінативних одиниць, що позначають культурні реалії; культурного фону як ідеологічно маркованого змісту номінативних

одиниць; також культурних концептів — відносно стійких уявлень, сформованих у певній культурі на основі відповідних ціннісних орієнтацій; культурної конотації» [Руденко 2008, с. 185]. На нашу думку, якнайвиразніше зазначені риси виявляються під час аналізу функціонування в українському мовленні глютоніма *каша*.

«*Каша* — страва з крупів, пшона, рису тощо, зварена на воді або молоці» [ВТССУМ 2002, с. 421]. Етимологічні розвідки свідчать про те, що реалія, позначувана цим глютонімом, відома в багатьох культурах: «рос. білор. болг. мови *каша*; пол. *kasza*, чес. *kaše*, слц. *kaša*, схв. *kāša*, *kāsha*, слн. *kāša*, стсл. *кашица*; псл. *kaša*. Подальша етимологія висвітлюється по-різному; здебільшого зіставляється з лит. *kōšti* «цідити», лтс. *kāst*. і реконструюється початкове значення «просіяне потовчене зерно» або «проціджена (густа) їжа; пов'язується також з дінд. *kváthati* «варить», псл. *kvasъ* «квас», найбільш імовірним є походження з давнішого псл. *kos-ja* «побите, потовчене (зерно)» [УЕС 1985, с. 410].

В українській мові цей глютонім має тривалу історію існування, оскільки, за свідченням етнографів, «*каші* як найдавніші страви із зернових були поширені й у давньоруські, і в пізніші часи. Калорійні, прості та швидкі в приготуванні, вони були «другим хлібом» для всіх верств населення. Із давніх часів *каша* була головною стравою як на весіллі, так і на поминках [Артюх 1993]. Французький інженер Г. Левассер де Боплан в «Описі України» зазначав, що козаки на честь подолання дніпрових порогів влаштовували учту на маленькому скелястому островці, що називався Кашоварницею. Острів отримав цю назву саме тому, що учта була дуже скромною — козаки варили пшоняну *кашу*. Мандрівник із Сирії Павло Алеппський (серед. XVII ст.), описуючи прийом у Густинському Свято-Троїцькому монастирі, відзначає щедре частування гостей та аскетичне харчування отців монастиря, перед кожним із яких ставили тарілку *каші* з олією й більш нічого» [Артюх 2018].

У кулінарній книзі поч. XX ст. З. Клиновецької «Страви й напитки на Україні» з тисячі рецептів українських страв сотні належать саме *кашам*. *Каша* посіла почесне місце і в обрядовій культурі українців: «*бабина каша*» на хрестинах; *канун* чи коливо на поминках; *каша*, яку заковували дівчата для принаджування хлопців на молодіжні гуляння. Актуальною й донині є *різдвяна кутя*, що, як прообраз давньогрецької панспермії, складається з чисельних інгредієнтів: недрібле-

ної пшениці чи ячменю, маку, горіхів, меду або солодкого узвару, і має принести після зимового сонцестояння в господу достаток і благодать. Просо було одним із найдавніших культивованих злаків і стабільно врожайним на території України, тому *пшоняна каша* й похідні від неї страви (*малай, плескана* та ін.) були особливо поширені в народній кухні. Готували й готують нині *каші з ячменю, гречки*, з XVIII ст. — із *кукурудзи*, з XX ст. — з *рису*, який почали вирощувати в Україні в Криму» [Артюх 2018].

У 921–922 рр. арабський мандрівник Ібн Фатланд, «побувавши в царстві волзьких болгар як секретар каліфа Мукта-Бару, був украй здивований дивним звичаєм русів: під час укладання мирного договору між ворогуючими племенами вожді варили *кашу* і їли її разом на очах у своїх військ. Без цього ритуалу договір уважався недійсним. З тих часів і дійшла до нас приказка: «З ним *каші* не звариш». У зв'язку із цим пізніше на Русі «кашею» стали називати шлюбні бенкети, на яких наречений і наречена повинні були разом зварити *кашу*, потім з'їсти її в присутності сватів і родичів, що робило шлюб дійсним» [СК 2000, с. 205].

Вивчення масиву лексичних одиниць, зафіксованих у різних джерелах і пов'язаних з гіперонімічним глютонімом *каша*, дало можливість зафіксувати понад 130 гіпонімів, які мають переважно сировинну мотивацію. Значна частина цих номінацій містить також етнолінгвістичний компонент, реалізуючись у бінарній опозиції *святкове / буденне*, що є складником українського архаїчного аграрно-календарного кола, та узгоджуючись з відповідними цьому колу темпоративами (номінаціями часового характеру), що мають аксіологічний зв'язок з обрядами та віруваннями.

Класифікаційне впорядкування досліджуваного глютонімічного фрейму (моделі, структури) дає можливість 1) ідентифікувати зв'язок видів, підвидів та синонімів глютоніма *каша* шляхом встановлення ключового слова на позначення сировини в рецептурі; 2) показати зв'язок між гіпонімами глютоніма *каша* та темпоративами; 3) декодувати проведене темпоративне маркування; 4) зазначити семантику календарних обрядодій, складниками яких лінгвальні знаки цього утворення.

На нашу думку, результат дослідження, з огляду на кількісну характеристику залучених мовних одиниць, варто подати у формі двох таблиць. У табл. 1 темпоративне маркування із семантичною

домінантою *святкове* (позначено жирним курсивом з індексами) здійснене на тлі корпусу одиниць з семантичною домінантою *буденне* (звичайний курсив без індексів).

Індекси поряд із видовими та підвидовими глютонімами декларують належність до певних свят українського календарного циклу, декодування яких подаємо після таблиці 1, а семантику обрядодій, пов'язаних із цими святами, у таблиці 2.

Таблиця 1

**Темпоративна маркованість лінгвальних знаків
фрейму *каша* в бінарній опозиції *святкове* / *буденне***

Ключове слово на позначення сировини в рецептурі	Видові глютоніми на позначення <i>каш</i>	Підвиди / синоніми глютоніма <i>каша</i>
пшениця	кутя ^{4,6,9} , бата ⁶ , вилія ⁶ , <i>дзьобавка, манна, канун</i>	
	кришенікані ¹¹	сита ¹¹
мед	коливо ^{11,13,19} , <i>сочиво</i>	<i>пшениця, покушка</i>
борошно (пшеничне, гречане або житнє), манка	<i>баба, бовтушка, зате-рушка, затірка, лема, киселиця^{1,16}, чир, кулага, кулеша, причиняна киселиця, соломаха (саламаха, солوماتа, саламата), лемешка (гур'євська каша)</i>	
гарбуз	гарбузова каша ¹⁵ , <i>гарбузня, запіканка, бабка</i>	
ячмінь	<i>зубці, логáза, глогáза, глáза, галоза, пенцак, путря, ягли, ярчанка, пенцáк, перлівка, гершилики, олómша</i>	
	<i>ячна</i>	<i>Лагоза</i>

Таблиця 1. Продовження

Ключове слово на позначення сировини в рецептурі	Видові глютоніми на позначення каш	Підвиди / синоніми глютоніма каша
рис	<i>бабка</i>	
картопля	<i>базьоха</i>	
пшоно	каша пшоняна ^{15, 17}	пшонянка ² , братко, пшоняна, дід ¹¹ , гартаначка, весняна, з галушками, кобзарська, степова, кандьор, кашиця, плескана, рябко, саламата, саламаха, тетеря, шупеня, з маком
	<i>Соломаха</i>	<i>затираха</i>
овес	<i>вівсянка (толокно), каша вівсяна, галám биць, гáм-биць, гемболя, гембовда</i>	
кукурудза	<i>каша кукурудзяна</i>	<i>мамалиґа, бануш, гойдалка, голомбець, мучанка, гопки, полента, кокоші, кокот, гінґеріця, тінґеріця, кендеріця, замішка, чир, кукурудзянка</i> ⁸ , товкан, грідка, гаймуш, скомерда
	<i>куліш</i>	<i>бантуш, кулеба, щерб-ба, крупник</i>
мак	каша з маком ³	
сало	каша з салом або здоров ⁷	

Таблиця 1. Продовження

Ключове слово на позначення сировини в рецептурі	Видові глютоніми на позначення каш	Підвиди / синоніми глютоніма каша
жито	<i>зеленашка</i>	
горох	<i>кулешик</i>	
капуста	<i>капуста</i>	<i>капусняк</i>
	<i>росівниця</i>	
картопля	<i>токан</i>	<i>токан з бринзою, бриндзяний токан, токан із сиром</i>
	<i>картопляник, каша бульб'яна, гопки, кулеша на картоплі</i>	
молоко	<i>молочна, лизанка, молочниця, з маковим молоком</i>	
риба	<i>юшка</i>	
баранина	<i>шурпа</i>	
гречка	<i>княгиня</i> ¹⁰	
гриби	<i>мачанка</i>	
огірки	<i>огірчанка</i>	
яблука	<i>ябчанка</i>	
конопляна олія	<i>коноплянка</i> ¹² , <i>розмазня</i> ¹²	
масло	<i>маслянка</i>	
сир	<i>фріґа</i>	

Пропонуємо декодування індексів темпоративної маркованості в табл. 1, пов'язаної зі святами — «днем або днями, відзначаваними звичаєм або церквою на честь якої-небудь події чи святого» [ВТССУМ 2002, с. 1110]:

¹ 4 грудня — Введення в храм Пресвятої [Воропай 2005, с. 12];

² 7 грудня — Катерини, день «Дівочої долі» [Воропай 2005, с. 13, 216, 225];

³ 13 грудня — Андрія Первозванного, Калета;

⁴ 17 грудня — Варварин день, 18 грудня — Савин день, 19 грудня — Миколая Зимового день [Бугай 2002];

⁵ 4 січня — Анастасії, День роду-племені;

⁶ 3 6-го січня на 7-ме січня — Свята Вечеря, Святий Вечір перед Різдвом, Свят-Вечір, Вілія, Дідух, Багата кутя, Бата;

⁷ 7-ме січня — Свято Різдва Христового, Різдво, Коляда, Корочун, початок зимових М'ясниць (свинячих);

⁸ 13 січня — Преподобної Меланії Римлянки, Меланчин день, Меланки, Щедра кутя (Щедруха), гостини Меланки, переддень Василя;

⁹ 18 січня — Навечір'я Богоявлення (Хрещенський Святвечір), день строгого посту, Голодна кутя, другий Свят-вечір [Воропай 2005, с. 17, 95];

¹⁰ 10 лютого — задобрювання домовика кашею [Бугай 2002; Войтович 2002, с. 225];

¹¹ Чистий Четвер перед Великоднем, поминання померлих;

¹² 2-ий тиждень після Великодня — Проводи, поминання померлих, «Діди», гробки, могилки, «бабський Великдень», «бабські проводи», Фомин тиждень, Радониця, Радуниця;

¹³ Тиждень перед Трійцею, Зелені Свята, Русалії, поминання померлих;

¹⁴ 5 червня — Леонтія-Конопельника;

¹⁵ Петрівський піст — до 12 липня;

¹⁶ 7 липня — Різдво Іоана Хрестителя, Івана Купала, Купайло;

¹⁷ 16-го липня — Мокія;

¹⁸ 19 серпня — Спаса, поминання померлих.

Розглянемо семантику обрядодій, пов'язаних із зазначеними вище темпоративами (календарними датами або періодами).

**Семантика календарних обрядодій,
складниками яких є лінгвальні знаки фрейму каша**

Темпоративи	Семантика обрядодій	Предикати та коментативи, пов'язані з семантикою обрядодій [Килимник 1994]
4.12.	Забезпечення достатку	Споживання <i>куті</i> . Годування корів <i>киселицею</i> , «щоб густа була сметана»
7.12. ввечері	Передбачення майбутнього. Дівоче гадання «Закликання долі»	Дівчині слід вилізти на ворота, тримаючи в руках горня з <i>кашею</i> , закликаючи: «Доле, доле, йди до мене вечеряти!» або «Суджений, нерозлучений, іди до мене <i>кашу</i> їсти!»
13.12.	Забезпечення достатку	Споживання <i>каші</i>
17, 18, 19.12.	Забезпечення достатку	Споживання <i>каші</i> , «щоб хліб родив та садовина рясніла»
4.01.	Уславлення матері; побажання щасливого виношування вагітними дітей, продовження роду.	Споживання <i>каші</i>
З 6.12. на 7.12. (комплекс обрядодій)	Демонстрація вірності вченню Ісуса Христа, зерно вчення якого дає душам віруючих вічне життя; «причастя» [Клименко 2004].	Споживання <i>каші</i> . Поставлення <i>куті</i> на покуття

Таблиця 2. Продовження

Темпоративи	Семантика обрядодій	Предикати та коментативи, пов'язані з семантикою обрядодій [Килимник 1994]
З 6.12. на 7.12. (комплекс обрядодій)	Безкровна жертва, дар з усієї рослинності богам Місяцю, Спасу, Дажбогу, Сварогу, Вілії	Поставлення <i>куті</i> на покуття зі словами: «Йди <i>кутя</i> на покуття, а узвар на базар!»
	Задобрювання худоби та бога Велеса	«Годування» худоби <i>кутею</i> , щоб була здоровою й добре плодилася
	Запросини духа Мороза, щоб не шкодив ланам	Заклички господарем на вечерю: «Морозе, Морозе, іди до нас <i>кутю</i> їсти!... Як не йдеш, то не йди й на жито-пшеницю, усяку пашницю. Йди краще на моря, на ліси та на круті гори, а нам шкоди не роби!»
	Ушанування Дідуха й душ покійних	Установлення Дідуха й <i>куті</i> на покуття зі словами: «Прийми, праведне Сонце та святі душеньки, свою їжу й питво, щоб і на той рік вам принесли!»
	Об'єднання всіх родичів (і мертвих, і живих), спільна вечеря роду	Обходження господарем столу з тарілкою <i>куті</i> «за сонцем» тричі, після чого родина спільно молиться перед образами на колінах

Таблиця 2. Продовження

Темпоративи	Семантика обрядодій	Предикати та коментативи, пов'язані з семантикою обрядодій [Килимник 1994]
З 6.12. на 7.12. (комплекс обрядодій)	Забезпечення достатку	<p>Підкидання <i>куті</i> з ложки до стелі зі словами: «Брикайтеся, воли й корови!»</p> <p>Поставлення <i>куті</i> на покуття зі словами: «Скільки в сьому горщику кутенят, щоб стільки я умив у своїм хазайстві телят, лошат, ягнят, поросят, гусят і каченят».</p> <p>Посипання господинею курей у курнику після вечері <i>кутею</i> з ложки з примовкою: «Радість витає – Христос ся рождає!»</p>
	Забезпечення достатку, довгого життя і здоров'я старійшинам роду	Приносини <i>куті</i> родичам дітьми – «вістунами бога багатства та Діда-лада»
7.01.	Демонстрація достатку, подяка	Споживання <i>каші</i>
13.01.	Демонстрація достатку, подячна жертва. Дівоче гадання	Споживання <i>каші</i> . Висипання <i>каші</i> «наперехід» котові
18.01.	Закінчення свят. Отримання приплоду	<p>Проводи <i>куті</i>: по вечері діти вибігали з хати й паліччям били знадвору в причільний кут з примовкою: «Тікай, <i>кутя</i>, із покуття, а ти, узвар, іди на базар...»</p> <p>Годування рештками <i>куті</i> курей, щоб добре плодилися</p>

Таблиця 2. Продовження

Темпоративи	Семантика обрядодій	Предикати та коментативи, пов'язані з семантикою обрядодій [Килимник 1994]
10.02.	Задобрювання домовика кашею	Поставлення горщика з кашею на припічок: «Хай домовик живиться та хату глядить»
Чистий Четвер	Поминання померлих	Споживання <i>колива</i> після Літургії, коли прочитана молитва за померлих
Радуниця	Переконавання, що родичі на цьому й на тому світі є однією родиною	Споживання <i>колива</i> на могилах померлих родичів
Русалії	Поминання померлих	Споживання <i>колива</i> родичами після читання молитви за померлих
5.06.	Ушанування Леонтія-Конопельника	Споживання <i>каші</i> , засмаченої <i>конопляною</i> олією
До 12.07.	Подяка силам природи, що дали перший врожай овочів	Споживання <i>гарбузової каші</i>
7.07.	Подяка силам природи, що дали перший врожай ягід	Споживання <i>киселиці</i> . Примовка: « <i>Киселиця</i> – веселиться»
16.07.	Демонстрація єдності, дружби	Споживання <i>пшоняної каші (каші-складчини)</i> дівочим гуртом
19.08.	Поминання померлих	Споживання <i>колива</i> родичами після читання молитви за померлих

Характерною особливістю традиційних уявлень і вірувань українців є синкретичне поєднання християнських релігійних уявлень з язичницькими нашаруваннями різних історичних епох — елементами анімізму, фетишизму, тотемізму. Як основа первісних релігій, анімізм полягає у вірі в наявність душі, духу в кожній речі або явищі навколишнього світу. З анімістичними уявленнями тісно пов'язані календарні та родинні обряди. Синкретизм має вияв і в семантиці та назвах свят річного кола — «православ'я України відзначалося у світовому православ'ї активними процесами онаціоналення своїх обрядових систем» [Саган 2001, с. 123].

Календарний рік українців був наповнений численними обрядами і звичаями. Більшість із них, незалежно від сезону, має виразне господарське спрямування (насамперед аграрне і скотарське), нерідко виконуючи водночас регламентаційні функції щодо різних видів робіт. «З господарським характером органічно поєднуються поминальні мотиви, адже добробут, за уявленнями, безпосередньо залежав від душ померлих предків. Низка обрядів і звичаїв, що закономірно, має також шлюбно-еротичний характер, а значна частина виконує соціорегулятивні функції. Тож у комплексі народний календар визначав основну канву життя людини, сім'ї, загалом традиційного суспільства. Багатство його компонентів свідчить про глибоке знання природних закономірностей та високий ступінь розвитку духовної культури українського етносу» [Етнографія 2015, с. 545].

Переконливим прикладом такого звичаєво-релігійного синкретизму в сфері глутонії є номінація **кутя**, етноконцептуальний компонент якої реалізується в контексті різноманітних обрядодій українських свят, набуваючи складних сакральних нашарувань. З класифікаційно-технологійного погляду, *кутя* — це один із видових термінів досить значного за кількістю лексичних одиниць родового термінологійного утворення каша, до складу якого входять номінації на позначення страв із круп (пшона, рису тощо), зварених на воді або молоці. За «Великим тлумачним словником української мови», *кутя* є етнографізмом, що має значення «1. Обрядова каша з ячмінних або пшеничних зерен, уживана з солодкою підливою напередодні Різдва чи Водохреща. Багата *кутя* — переддень Різдва; Святвечір. Голодна *кутя* — переддень Водохреща. 2. Те саме, що *коливо*» [ВТССУМ 2002, с. 475].

Етнографічні джерела дають ще кілька синонімічних варіантів назви цієї страви — *бата, вілія, сочиво, сита, кришенікані* — та етно-концептуальний опис її приготування, наприклад, у день перед Святвечором: «*Кутя* (пшениця обтовчена), намочена іще напередодні в новій макітрі, а сьогодні засипана в горщик, налита «досхідньою» водою (вода на кутю приносилась до світанку, уночі) і мусить зваритися так, щоб зі сходом сонця виїняти її з печі, розпаленої «живим вогнем» (шляхом тертя деревини об деревину), готову. У піч господар і господиня «Божу їжу» ставили разом» [Килимник 1994, с. 19].

Розглянемо детальніше зміст деяких обрядодій, пов'язаних з глютонімом *каша* та її видами, у темпоративному контексті.

Темпоратив *Введення у Храм Пресвятої Богородиці, Введення, Введеніє, Введеньки* — 21 листопада / 4 грудня — номінує перше зимове свято синкретичного календарного циклу українців. «У народі казали: «Введення прийде — свят наведе» чи: «Введенне заведе, а Варвара заварить, а Ганна помаже, а Микола мости помостить, — ди й приєде Коляда в гости», — визначаючи цими приказками лік зимовим святам. Подекуди цей день називали *Першою колядою* й робили до вечері *кутю* або *киселицю*» [Етнографія 2015, с. 504].

Темпоратив *Великомучениці Катерини, Катерини* — 24 листопада / 7 грудня — має синонім *День дівочої долі*. Глютонім *каша* відіграє в обрядності цього дня ключову роль: «Дівчата «прикликали долю»: зібравшись у якійсь хаті, варили *кашу з пшона й маку* та почергово лазили на ворота, примовляючи: «Доле, ходи до нас вечеряти» [Етнографія 2015, с. 505].

Темпоратив *Варвари, день Варвари Великомучениці* — 4 / 17 грудня — асоціювався з днем повороту на весну. Приповідка каже: «Варвара ночі урвала, а дня приточила». На другий день — преподобного Сави, а на третій — Миколай. Усі ці три дні наші селяни колись варили *кутю* та узвар — «щоб хліб родив та садовина рясніла!» [Воропай 1958, с. 28].

Темпоратив *Миколи* номінує давнє землеробське календарне свято. У народних віруваннях святий Микола виступає помічником і заступником хлібороба. Відомі два темпоративи з залученням імені святого: *Миколи зимового (Зимнього)* — 6 / 19 грудня — і *Миколи весняного, або Теплового* — 9 / 23 травня. Подекуди 4 - 6 грудня справляли так звані Миколині святки. Цей темпоративний комплекс розпочинав день *Миколиного батька*, що відзначався 5 грудня й 8 травня

відповідно. «Слід зазначити, що Святки, які знаменують Різдвяний піст, у багатьох місцевостях починаються не з Різдва, а саме з *Миколиного дня*, тобто на цей день переносяться усі функції Різдва Христового. На цих «Миколиних святках» їдять *кутю з узваром*, тобто ритуальну їжу, яку споживають тільки на Святий вечір» [Войтович 2002, с. 300]. У контексті цих темпоративів глутоніми *кутя* та *узвар* актуалізували концепт *ОБДАРОВУВАННЯ*. Це й сподівання на майбутній урожай плодів та ячменю, з яких складаються *кутя* та *узвар*, і сподівання на майбутній щасливий шлюб, і винагорода / покарання за дитячі старання протягом року.

Форми культурного сценарію набуває темпоративне утворення *Святий Вечір перед Різдром* (синоніми — *Святвечір*, *Вілія*, *Дідух*, *Багата кутя*, *Перша кутя*, *Кутя*, *Бата*, *Корочун*, *Вечеря*, *Перша вілія*, *Різдвяна вілія*, *Посна коляда*, *Коляда*) — вечір 24 грудня за старим стилем напередодні Різдва. З ним було пов'язано багато звичаїв та обрядів, у яких центральне місце посідає глутонім *кутя*, семантика якого вбирає як християнські, так і дохристиянські, а часом і релігійні вірування українців.

До складу цього культурного сценарію входять мікротемпоративи:

1. *Підготовка до Святої вечері.*
2. *Жертва Місяцю, Спасу, Дажбогу, Сварогу, Вілії.*
3. *Задобрювання худоби.*
4. *Запросини духа Мороза.*
Унесення Дідуха.
5. *Спільна вечеря роду.*
6. *Дії із забезпечення достатку.*
7. *Час «Носити вечерю (кутю)».*

Мікротемпоратив *Підготовка до Святої вечері* номінує часовий відтинок від світанку до моменту, як на небі засяла вечірня зоря, коли «Син Божий народився». За цей час господарі готують 12 ритуальних пісних страв, серед яких першою (на зразок причастя) споживається *багата кутя* з медом та маком. Оскільки причастя християни приймають під час Літургії натщесерце, щоб Тіло й Кров Христова першими увійшли до тіла вірянина, у переддень Різдва дорослі також нічого не їдять — дотримують строгого посту. *Кутю* також можна вважати своєрідним причастям з огляду на семіотику її вмісту.

«Зерно, що є основним складником страви, у християнській традиції символізує сім'я Христове — євангельське слово й духовно відроджених ним християн; народ християнський; Спасителя, який царствує над християнами завдяки їхній волі, а над невірними — проти їхнього бажання; дітей, які народились у Нього через Євангеліє; апостолів та їхніх учнів, християн, народжених апостолами через хрещення водою» [Клименко 2004, с. 144, 388].

Числові характеристики дій перед Святою Вечерею в українській народно-православній традиції мотивовані тим, що в Ісуса Христа було 12 апостолів. «Церемоніял «святої вечері» починається вже зранку добуванням нового вогню; цим вогнем господиня розпалює в печі й на припічку, уживаючи для цього 12 полін, що їх сушила 12 днів останнього місяця, і готує на вечір 12 ритуальних пісних страв із найголовніших плодів поля, городу й саду. Порядок страв і самі страви не всюди однакові — кожна територія тримається свого «закону». На Гуцульщині страви йдуть у такому порядку: боби, риби, варені пироги, голубці, сливи, *пшенична кутя* з медом («дзьобавка»), бараболя з товченим часником, узвар, горох з олією й часником, ячмінна каша з олією або медом («логоза»), сливки з квасолею, пироги з маком, капустиний росіл з крупами («росівниця»), *пшоняна каша* й варена кукурудза («кокот»). На Бойківщині список страв має деякі відміни: там дають іще капусту, киселицю, *вівсяну кашу з маковим молоком*, груші, гриби з олією» [Килимник 1994, с. 230].

Мікротемпоратив *Жертва Місяцю, Спасу, Дажбогу, Сварогу, Вілії* у складі зазначеного культурного сценарію дає інше пояснення приготування 12 страв, і *куті* зокрема, у зв'язку з анімістичними віруваннями в Місяць, який оббігає Землю 12 разів, і в 12 братів-місяців, кожного з яких слід було задобрити: приготувати йому окрему страву, щоб вони сприяли хорошому врожаю. Пісним має бути стіл тому, що стародавні слов'яни в дохристиянські часи в цей вечір приносили безкровну ЖЕРТВУ з усієї рослинності, яку тільки людина вживала, щоб забезпечити собі повний достаток наступного року. У свідомості виконавців магичні дії, пов'язані з такою безкровною жертвою богу врожаю Спасу та богу сонця Дажбогу, були спрямовані на те, щоб, побачивши достаток, боги дали наступного року ще більший урожай. Глютонім *кутя* в цьому контексті набуває значення «жертвна стравна на честь прабатька всіх богів Сварога» [Войтович 2002, с. 269]. Ще одна назва *Різдвяного Святвечора* та його головної страви —

Вілія — походить від імені прадавньої богині Віли (Вили), у якої було 30 сестер, що згідно з повір'ям, присутні під час народження дитини й визначають її долю, вселяють у неї душу. Наші пращури приносили їм у жертву хліб та курей. Тому в деяких місцевостях України синонімом глютоніма *кутя* є номінація *вілія* (жертва Вілії) [Войтович 2002, с. 74].

Мікротемпоратив *Задобрювання худоби* дає підстави говорити про те, що *кутя* — також символ шанобливого ставлення до домашніх тварин: до того, як родина сяде за стіл, господар набирає по ложці всіх приготованих страв, «годує» ними худобу, яку в цей вечір невидимо доглядає «скотій бог» Велес, «а тому жодна тварина в цей вечір не повинна зазнати найменшої кривди й не мусить бути крові» [Климиник 1994, с. 21]. «У цю ніч, опівночі, усяка німина людською мовою розмовлятиме з Богом» і розкаже, як їй ведеться зі своїм господарем [Воропай 1958, с. 51-52].

У мікротемпоративі *Запросини духа Мороза, сірого вовка та чорних бур* *кутя* є магічною жертвою силам природи, способом убезпечити на цілий рік себе й родину від втрати худоби та збіжжя. Після задобрювання худоби в миску вдруге набирають святвечірні страви й починають «запросини» духа Мороза: господар озброюється бичем від щіпа, виходить за поріг і кличе: «Морозе, Морозе, іди до нас *кутю* їсти!... Як не йдеш, то не йди й на жито-пшеницю, усяку пашницю. Іди краще на моря, на ліси та на круті гори, а нам шкоди не роби!». Так само запрошуються сірий вовк, чорні бурі та злі вітри [Войтович 2002, с. 321]. Запросини — магічний акт звертання до персоніфікованих природних та потойбічних сил з пропозицією (проханням) узяти участь у різдвяній (або новорічній, хрещенській) вечері, а також сам виголошуваний при цьому заклиналий текст. Серед запрошуваних могли бути Бог, святі (Микола), янголи; померлі родичі; персоніфіковані свята (Коляда, Щедрий вечір); демони (відьма, домовик, духи хвороб); шкідливі стихії (мороз, вітер, хмара, буря, град); звірі (переважно вовки), птахи, змії, комахи.

Ознакою, що об'єднує всю цю різнорідну низку, є приписувана їм влада над природними стихіями, опадами, урожаєм, а також їхня здатність нашкодити посівам, худобі, самій людині, у зв'язку з чим їх намагалися задобрити та пригостити в Різдвяний Святвечір, щоб вони не приходили в інший, неурочний час. Магічна мета визначає особливу манеру вимовляння тексту *запросин*: потрійне повторення

всієї формули або окремих її частин, незвичне інтонування, форсування звуку (крик «на всю хату», «на весь голос»), неприродність голосу (високі тони, верескливий або тужливий голос). Ритуал запросин поєднував «запрошувальні» та «відгінні» дії. Перед вечерею (або безпосередньо перед подаванням головної ритуальної страви — *куті*, *каші*, гороху, обрядового хліба) господар виходив на ганок, підходив до воріт або, залишаючись у хаті, підходив до вікна, до дверей, до печі, відкривав їх. Ці дії символізували встановлення контакту з потойбічним світом. Часто вони супроводжувалися символічною «годівлею духів»: підношенням тарілки з *кутею* до вікна або до дверей, відкладанням частини їжі в окрему миску, підкиданням жмені *куті*, винесенням їжі надвір тощо. «Запрошувальний» контекст вбирав звичай ставити на стіл зайві тарілку або ложку, звільняти місце за столом «для гостя».

Одночасно ритуал запросин часто містив дії, спрямовані на превентивне «вигнання» запрошуваних, на попередження їхньої появи влітку. У Поліссі господар, витримавши паузу після запрошення, стукав ціпком, коцюбою в стіни або двері хати, бив по паркану або по воротах, стріляв з рушниць, здіймав гамір, використовував формули погроз, залякувань і відганяння в текстах запросин. У східних слов'ян морозу погрожували, що у випадку приходу влітку його поб'ють ціпками (різками, коцюбою, залізними мітлами), «задеруть бороною», «поголять вуха» тощо [СМЭС 2002].

Мікротемпоратив *Унесення Дідуха* також відбиває анімістичні погляди українського етносу. На Святу Вечерю до хати вносять Сніп-Дідух («Рай»), з особливими почестями принесений з поля під час обжинок і збережений у клуні, ставлять на покуті біля ікон і дають йому божеську жертвенну їжу — *кутю*, та божеське питво — *узвар*. Дідух — місце перебування добрих духів: Діда-Лада, дідів-прадідів, опікунів та покровителів дому, благодійників роду та родини. Українці вірили, що всі духи (душі) померлих — святі. Вони влітку перебувають на нивах, є посередниками бога-сонця (подателя багатства й життя на землі) та людей. Ці духи приходили з неба та вселялися в людину, а по смерті відходили в сонячний край, у край духів. Тому на вижатій ниві Духи-Лада вселялися в останній почесний сніп-Дідух, або Рай, і переселялися до господаря в клуню на зиму. На *Вілію* вони в Дідусі входять у дім, для них улаштовується *Багата кутя*. Як тільки Дідух ставили на покуття, господар брав *кутю*, приказуючи: «Іде *кутя* на покуття», —

а господиня брала узвар, і урочисто примовляла: «Прийми, праведне Сонце та святі душеньки, свою їжу й питво, щоб і на той рік вам принесли!» [Килимник 1994, с. 26.].

Мікротемпоратив *Спільна вечеря роду* актуалізує вірування українців у те, що вся родина на Святвечір мусить бути вдома, а кого не буде, той блукатиме світом цілий рік. Увесь рід, навіть мертві й ті, хто зник безвісти, віртуально присутні на спільній трапезі. В одних місцевостях живі, пам'ятаючи своїх мертвих родичів, ставили для них *кутю* та узвар на вікнах [Воропай 1958, с. 53], в інших після вечері з кожної страви по три ложки накладали до окремої миски й залишали ложки. Ще одна з обрядодій полягала в тому, господар запрошував усіх мертвих душ на Святу Вечерю, брав миску з *кутею*, ставив її на шматок полотна, запалював свічку, ліпив її до миски, обходив тричі «за сонцем» навколо столу, потім ставив миску на стіл, ставав на коліна перед образами й молився за померлі душі разом з дружиною та дітьми [Воропай 1958, с. 55].

У мікротемпоративі *Забезпечення достатку* увага акцентувалася на тому, що господар і господиня є агенсами сакрально маркованими, чиї дії покликані забезпечити максимум благополуччя в мікросвіті — сім'ї. *Кутю* вони використовували на *Святу Вечерю* як магичний засіб забезпечення добробуту й достатку в родині: «Перед вечерею брав газда ложку куті, кидав до стелі й казав: «Брикайтеся, воли й корови!». Схожу прагматику має й така обрядодія: «Господар ставить горщик з *кутею*, обгорнутий рушником, на покуття в сіно, примовляючи: «Скільки в сьому горщику кутенят, щоб стільки я умив у своїм хазяйстві телят, лошат, ягнят, поросят, гусят і утят» [Милорадович 1991, с. 188]. Також «першу (чи останню) ложку *куті* господар кидав до стелі, «щоб бджоли роїлись», «абись брикали воли, корови». Підкидаючи, він примовляв: «Пшениця як *кутя*, росте як пруття». За кількістю приліплених до повали зерен передбачав, скільки піймає роїв, чи добре вестиметься худоба або скільки кіп він поставить на полі. Подекуди перші ложки *куті* клали біля «діда»-снопа, а вже після цього підкидали *кутю* до стелі [Етнографія 2015, с. 512]. «Господиня після господаря примовляла: «Скільки мачин у стелі, щоб кожна курочка знесла стільки яечок!» [Килимник 1994, с. 30]. Господиня, яка хоче мати ранніх квочок, повинна після вечері взяти ложку *куті* й посипати нею в курнику курей, супроводжуючи це дійство магичною формулою: «Радість витає — Христос ся рождає» [Клименко 1993,

с. 15]. «На Зарічненщині перев'язувати дерева йшли зі скибкою хліба чи з першим спеченим млинцем (їх по тому віддавали з'їсти дітям чи собаці), на Кременеччині — з хлібиною і *кутею* (трохи *куті* кидали й під дерево)» [Етнографія 2015, с. 509].

«Зранку на свято Різдва Христового залишки вечері разом з посоленим окрайцем «пирога» чи паляниці, якими була накрита *кутя*, господар згодовував худобі. Позосталу *кутю* віддавали курям» [Етнографія 2015, с. 513]. «До вечері запрошували тих, хто не мав, з ким вечеряти, подорожніх, одиноких, сиріт. Подекуди зберігся давній звичай ділитися різдвяною трапезою, коли вечерю (*кутю*, один-два книші та ін.) носили кумам, хресним, дідам-бабам, бідним і неповносправним, свекрові й свекрусі, бабі-пупорізці, нарешті — на могилу померлим родичам» [Етнографія 2015, с. 524].

Мікротемпоратив *Носити вечерю (кутю)* має глибинні етнологічні корені, що полягають зокрема в тому, що дорослі, маючи анімістичний світогляд, не могли залишати двір, господарство, хату після Святої Вечері, а мусили гостити з добрими духами та стерегти, щоб лихі духи не завітали в господарство, а *кутю (вечерю)* бабі, діду, хрещеним батькам носять діти [Килимник 1994, с. 31]. З первісних часів агентив *діти* має значення «чисті, неповинні та найближчі до добрих духів створіння». Їхній прихід у дім старійшини розцінювався як те, що до нього завітали «вістуні бога багатства та Діда-Лада», а з ними невидимо й добрі духи завітали на добро, на урожай, на здоров'я. «*Нести вечерю* — значить шанувати старійшину роду, ділити з ним надію, добро, багатство, а разом з ним ушановувати й Діда-Лада — Духа, найстаршого опікуна не родини, а роду» [Килимник 1994, с. 36].

Темпоратив, що є симбіозом останнього дня старого й першого дня нового року, в українській народній обрядовості мали назву *Меланки (Маланки)* (31 грудня / 13 січня) і *Василя* (1 / 14 січня). «На Прикарпатті до Різдва випікали два обрядових хліби під назвою «Маланка» та «Василь». На святковому столі один хліб покривали другим, підклавши під них сім'я конопель та мідну монету. Усе це обв'язували вінком із часнику. Недоторканим хліб лишався до Нового року, коли «Маланку» з'їдали, а від «Василя» відрізали окраєць і потроху годували ним худобу» [Войтович 2002, с. 561]. Синоніми темпоративу *Маланки: Вечір під Новий рік, Друга коляда, Багатий (або Щедрий) вечір, Щедруха, Малані, Щодрий, Щодрик, Щедрик, Щодруха, Щодри, Щадра*. «Очевидно, «Щедрим» його вважали через те, що до вечері під Новий

рік подавали м'ясні страви, які не вживали на Святвечір. У багатьох місцевостях у цей вечір молодь ходила «маланкувати» (день у церковному календарі був присвячений преподобній Меланії) [Павлюк 2004, с. 131]. На Правобережжі (Поділля, Волинь) варять *кутю* й звать цей вечір *Багата кутя*.

У новорічній обрядовості одним із центральних є мотив «годування» душ предків. Призначену для душ їжу (або просто недоїдену їжу) залишали на столі (під столом, на вікні, у куті будинку), кидали в піч, викладали за вікно, відносили в сіни, закопували в городі, згодовували тваринам і домашній птиці, віддавали бідним або колядникам. Концепт *ОБМІН ДАРАМИ* актуалізується в контексті: «На Новий рік ще був звичай розносити *кутю* — щоб задобрити Щедрого Бога, аби він був щедрим для родини; *кутею* обсипають бджіл, щоб справно перезимували й улітку меду наносили у вулики; корова щоб легко розтелася й на розплід теличку привела. А горщик, що на покутті, також має магічне значення — забезпечити статками родину на весь рік, «аби в коморі та в оборі було зерна в засіках повні гори» [Скуратівський 1994, с. 25]. Подекуди оберегову функцію відігравав на Щедрика, як і на Різдво, обряд запросин Мороза обідати, у якому важливу роль відігравав артефакт *кутя*: «На Поліссі й Волині спорадично перед новорічною вечерею кликали Мороза. Господар убирав кожуха, під руку брав книша, *кутю* з мискою брав у рукавицях, виходив на поріг і кликав: «Мороз, ходи куті їсти. Як не йдеш на Щодрика, то й не йди ніколи», «Морозе, морозе, ходи куті їсти. Як не хочеш, то і в Петровку не йди» [Етнографія 2015, с. 515].

«Поняття *Щедрого вечора* локально співвідноситься або з Новим роком, або з Йорданом. З іншого боку, спостерігається й певна послідовність: якщо перед Різдвом «зустрічали діда», уперше варили *кутю*, запрошували душі померлих, то наприкінці свят «прощалися з дідом», «проганяли» *кутю*, а душ, як правило, уже не запрошували» [Етнографія 2015, с. 506].

Темпоратив *Хрещення* (синоніми — *Водохрещі*, *Водохреща*, *Ордань*, *Ардан*, *Йордан*) — народний варіант назви християнського свята Богоявлення.

А Вечір напередодні Хрещення, маючи синоніми *Друга кутя*, *голодний Свят-вечір*, *другий Світий вечір*, *Голодна кутя*, *Бідна кутя*, *Крещенська кутя*, *Посна коляда*, *Писана коляда*, *Терпуха*, *Водянуха*, *Водяна вілія*, немовби повторював обряд *Багатої куті*, але в дещо скороче-

ному вигляді. Водохресну вечерю часто вважали не менш важливою за вечерю перед Різдом. Увесь день 6/18 січня дотримувалися суворого посту. Надвечір ішли до церкви, де відбувалася святкова служба, що завершувалась освяченням води. «Обов'язковою стравою була *кутя*, однак подекуди замість неї варили *киселицю*. Нічого не їли цілий день, аж до вечері, доки не напилися посвяченої цього дня в церкві води. Прийшовши надвечір з водосвяття, давали попиту освяченої води кожному із домашніх, трохи лляли в колодязь. Після цього брали з покуті *кутю*, книша (на ньому одразу ставили крейдою хрестика), дідуха, брали свячену крейду та свячену воду й починали обхід: господар, тримаючи під пахвою книша («щоб хліб родив»), ставив на криниці й по всіх дверях та вікнах хрести освяченою крейдою» [Етнографія 2015, с. 517–518].

Після виконання цих ритуалів та урочистої трапези *проганяли кутю*, тобто виходили з хати та зчиняли галас, б'ючи макогоном або поліном по парканах, пустих цебрах тощо. Узяти участь у водохресній вечері кликали покійних предків, яких зогрівали ритуальним вогнем і годували ритуальними стравами, насамперед *кутею* й узваром, а потім виряджали «цих «непростих гостей» до місця їхнього сталого перебування — за воду, яка з давніх-давен служила своєрідним пограниччям між живими й тими, що відійшли» [Павлюк 2004, с. 132]. «Парубки після вечері виходили надвір «проганяти *кутю*», тобто стукали в загорожу качалками, а якщо в кого була рушниця, то й стріляли» [Етнографія 2015, с. 518].

Ще одним синонімом темпоратива *Богоявлення* є словосполучення *День Івана Хрестителя*, про що П. Чубинський зауважує: «7-го января, въ праздникъ Іоанна Крестителя, хозяинъ, вставши утром, беретъ хлѣбъ и соль, лежавшіе на покутѣ еще отъ «богатої *куті*», и идетъ въ загороду и конюшню и даетъ по кусочку скоту и лошадыамъ, вмѣстѣ с сѣномъ» [Чубинський 1872, с. 4]. Перед обідом їдять *кутю* з медом, що залишається в мисці звечора, потім господар роздає всім по чарці горілки; за обідом їдять те саме, що й на Різдво та Новий рік.

Темпоратив *Перший тиждень Великого посту* має синонім *Збір-на неділя*, зафіксований у приказці: «Неділя збір — тече вода з гір». У цей тиждень дівчата варили *кашу* з маком і закопували її на місце, де відбувалося весняне дозвілля, — «аби недоля пропала», «аби вулиця крутилася».

Темпоратив *Субота першого тижня посту* мав означення *Федорова*. Вона здавна була важливою поминальною датою в річному колі. Спеціально до цього дня готували поминальні страви — *коливо*, а також пекли три книші. Їх несли до церкви, де над ними відправляли заупокійну панахиду» [Етнографія 2015, с. 524–525].

Темпоратив *Великий четвер* (синоніми — *Страсний, Чистий, Навський, Мертвецький*) — четвер на останньому тижні перед Великоднем: «Страсний четвер, званий на Покутті «жильним Великоднем», у Східній Україні «навським або мертвецьким Великоднем», пов'язаний з культом померлих, що тоді сходяться вночі до церкви на Службу Божу» [ЕУ 1994, с. 233]. «Четвергові» сіль, вода та хліб, свічки й навіть попіл мали лікувальні властивості. У четвер закінчували писати писанки та починали пекти жовті паски. Пізно вночі всі сідали за урочисту вечерю. Велика (Страсна) вечеря подібна до Свят-вечора на Різдво. Традиційними стравами були *кутя з медом і маком*, вареники з сушеними вишнями-черешнями, *капусняк*, *риба*» [Войтович 2002, с. 55].

Темпоратив *Деди* номінував час поминання душ померлих у Зелену неділю в селах Чорнобильського, Іванківського районів (Київщина) і був пов'язаний з глутонімічним синонімом назви поминальної *каші* «*кришенікані* — інша назва «*сита*», пшенична *каша* з узваром. За вечерю старший із чоловіків тричі запрошує: «Діду, діду, ідіть до обіду». На стіл викладаються всі ложки, які є в хаті. *Кашу* залишають на столі на ніч: «Мо яка душа ще прилетить». У неділю вранці *кришенікані* «дідам дають снєдять» і ритуал повторюється» [Мицик 2002, с. 171]. На Волині темпоративом *Діди* (синоніми *Проводи, ушанування померлих*) мотивована назва *каші* з пшона й борошна — *дід*, яку споживають на могилах. «Ця їжа є улюбленою й мертвих, і живих. Тож згаданий звичай утверджує, що ті, хто на цьому й на тому світі, є однією родиною» [Мицик 2002, с. 6].

«Найчастіше «діди» влаштовували ввечері з п'ятниці на суботу перед Великим постом, перед Трійцею і перед Михайлом. Водночас як за днями відзначення, так і за кількістю «дідівних» поминань спостерігаються значні локальні відмінності. Наприклад, не менш важливими подекуди вважаються «діди» перед Проводами, «Дмитрівські», «Кузьміні» та ін. Хазяйка готувала пісню трапезу (сім чи дванадцять «горшків»): *коливо* з медом, борщ, *кашу*, вареники, парені груші тощо. Хліб лише ламали, нарізати — не можна було, також

не клали виделок, лише ложки. Миски й ложки ставили також зайві. Як і на Вілію, за вечерею («обідом») з кожної страви по ложці відкладали в окрему посудину, миску з ложками на ніч ставили «на покуте». На ніч зі столу не прибирали. У кого був утопленик — зранку після «дідів» заносив їжу зі столу в ріку, навіть якщо потопельника поховано на кладовищі. У кого не було — віддавали курям чи корові (поросяттам не можна, бо та їжа — «свята») [Етнографія 2015, с. 544].

Темпоратив *Різдво Пресвятої Богородиці* (синоніми *Друга пречиста*, *Друга Матка*) — 7/21 вересня — номінував велике свято, до якого колись пекли калачі, готували різні страви, улаштовували гостини, про які згадувалось у давніх пам'ятках наших предків [Павлюк 1997, с. 158]. «Рожество Пресвятої Богородиці, «друга Пречиста» (21 вересня за нов. ст.), було колись також святом «рожаниць». Слово св. Григорія й інші пам'ятники згадують про це свято, на якому співали тропар Богородиці й ставили трапезу з «крупичного хліба, сиру й добровонного вина, меду й куті». Сьогодні замість трапези «роду й рожаниці» справляють «обрізаний» обід, на який запрошують бідних [ЕУ 1994, с. 239].

Помітну роль відігравав глютонім *каша* і в сімейній обрядовості.

Темпоратив *народження* (*роди*, *пологи*, *злоги*, *народини*, *родиво*) відкривав цикл родильних обрядів, під час яких починалася соціалізація нового члена громади.

Усі процесиви, пов'язані з входженням дитини до соціуму, унаочнювали концепти *ОБДАРОВУВАННЯ*, *ДОЛУЧЕННЯ* та їхній зв'язок з корпусом глютонічних номінацій. Темпоратив *провідування* — невід'ємна частина звичаїв, пов'язаних із народженням дитини. Розрізнялося два види *провідування* — *одвідки* та *родини*. На *одвідки* щонеділі протягом одного-шести тижнів «годилося приходити до породіллі з дарунками: *хлібом* та полотном на пелюшки. Навіть найбідніші відвідувачі не йшли з порожніми руками — приносили бодай *хліб із сіллю*. Заможні дарували ще й різні *страви*, які символізували очищення. На Київському Поліссі це були *млинці* та *пампушки*, на Чернігівському Поліссі — *яшут* та *кисіль*, на Поділлі — *мед*, у степовій Україні — *хліб*, на Волині — *варені груші*» [Артюх 1993]. Коли приходили на *одвідки*, усе принесене віддавали породіллі та бабі-повитусі; на родинах же влаштовували гостину з обов'язковою стравою — *кашею*. Першою їла *кашу* породілля, потім баба-повитуха, а далі й усі присутні, демонструючи долучення до спільних жіночих справ.

Темпоратив *хрестини* номінує комплекс обрядових дій, пов'язаних з концептом *ДОЛУЧЕННЯ* дитини до сім'ї, громади та християнського світу. Розрізнялось кілька варіантів *хрестин*: переважно народні, суто релігійні та змішані. Найбільш поширений в Україні останній варіант: спочатку дитину хрестять у церкві, а потім у родині влаштовують гостину. Це знайшло відбиток в усталених висловах: «йти на хрестини», «йти на хлібосілля», «іти на збір». Після хрещення в храмі куми й сусіди збиралися в хаті новонародженого за святковим столом. «Майже повсюдно обов'язково готували кашу (мабуть, залишок давніх жертвувань у вигляді зернових)» [Етнографія 2015, с. 496]. Ключовий глютонім-артефакт святкового столу на хрестини — *бабина каша* (*страва на яйцях і маслі*), мотивований його центральним агентивом — *баба-повитуха*, яка приносила кашу на хрестини в горщику. Усі присутні торгувалися за право розбити горщик. Найвищу ціну звичайно давав хрещений батько дитини. Йому й діставався горщик з *кашею*, який він, піднявши високо над столом, розбивав об ріг так, щоб черепки й *каша* лишилися на столі. Кожен із гостей на хрестинах брав собі грудочку *каші*, а молоді жінки ще й черепок. Це мало забезпечити молодому подружжю продовження роду. Роздавання *каші* супроводжувалося паремією: «Роди, Боже, жито-пшеницю, а в запічку — дітей копицю». На теренах Полісся побутувало народне порівняння зерна в *каші* з добром і щастям: щоб їх було, мов «зірок на небі» [Етнографія 2015, с. 496].

З 20-х рр. ХХ ст. радянська соціальна уніфікація вплинула з-посеред іншого на те, що в ментальному лексиконі українців став домінувати, а згодом практично набув «сакралізації» глютонім *манна каша*. «У країні під назвою СРСР ця страва вважалася абсолютно незамінною для здоров'я людей будь-якого віку, а тому ставала чи не першим дитячим прикормом і взагалі готувалася в усіх без винятку установах, де було організовано планове харчування. Оптимальною формою приготування за умовчанням вважалася солодко-молочна версія манки, яка негласно посіла місце «королеви каш» [Манна 2022].

Назву *манної крупи* переважна більшість сучасних гастрономічних авторів пов'язує з уявленням про біблійну *манну небесну* — поживні білі крупинки, які турботливий Всевишній послав народу, змушеному 40 років бродити пустелею. І певною мірою паралель дійсно є, оскільки, на відміну від інших видів круп, «пані манка» виникла випадково як побічний продукт під час виробництва борошна, оскільки «навіть

у наші дні при найретельнішому налаштуванні борошномельного обладнання приблизно 2% зерен уперто не бажають перетворюватися на пудру, маючи вигляд крупинок розміром 0,2–0,75 мм. Відповідно в борошні, яке мололи на старовинних вітряних і водяних млинах, ці «партизани» могли бути присутніми й у більших кількостях. Відділяли їх за допомогою сита для вбезпечення тіста від небажаних домішок. З часом їстівних мікрочупинок у господарстві накопичувалося достатньо для приготування ніжної каші, яку можна було їсти не жуючи» [Манна 2022].

У зв'язку з цим постає питання про популярність глютоніма *манна каша* на українських теренах, скажімо, у X–XIX ст. Однозначно, вона не могла бути «класичним» прикормом немовлят найперше через її дефіцит. До того ж, окрім вуглеводів, ніяких корисних речовин вона не містить, хоча й сприяє відчуттю ситості. Для селянських дітей в Україні першим прикормом була *кукла* — сурогат материнського соска, зробленого з жованого матір'ю житнього хліба, загорнутого в тканину. Загальновідомо, що грудне молоко містить материнські антитіла, які допомагають захистити немовля від інфекцій, зміцнювати його імунну систему. Слина в складі кукли так само, як і молоко, позитивно впливала на здоров'я дитини, постаючи фізіологічним механізмом, який давав можливість організму немовляти поступово адаптуватися до великої кількості цінних речовин у складі житнього хліба — незамінних для людини амінокислот, клітковини, харчових волокон, макроелементів, мікроелементів, мінеральних солей, вітамінів групи А, В, Е, Н, РР тощо. Сучасні дослідження користі житнього хліба довели його позитивний вплив на роботу шлунково-кишкового тракту, серцево-судинної системи, при занепаді сил, недокрів'ї, депресії, профілактиці глистів тощо.

Таким чином, у давнину сільські діти завдяки першому прикорму з житнього хліба зміцнювали свій імунітет і долучалися до української харчової культури. Тому в українських етнографічних джерелах не зафіксовано глютоніма *манна каша*, оскільки реалія, яку він номінував, була нав'язана й набула стереотипізації вже в радянські часи. Хоча з подорослішанням прикормом українських немовлят ставала *каша*, однак не манна, а гречана, вівсяна, перлова, пшоняна, кукурудзяна тощо (залежно від місцевості, де виховувалася дитина), а часом і борщ. Саме тому глютонім каша природно функціонував у дитячому мовленні, про що свідчать примовки як тексти малих

ігрових форм. Наприклад, годуючи малечу, батьки вимовляли такі потішки:

1) *Гу-ту-ту! Гу-ту-ту! / Вари кашку круту, / Підсипай молочка, / Погодуй козачка!*

2) *Ладі, ладусі, / А де були — в бабусі, / А що їли — кашку. / А що пи-ли — бражку. / А що на закуску? / Хліб та капустку.*

3) *Кра, ворона, кра! / На полиці сиділа, / Дітям кашу варила. / Діти пішли до села, / Сама кашу поїла / Гиш, гиш, гиш!*

4) *Сорока-білобока / На припічку сиділа. / На припічку сиділа, / Кашу варила.*

5) *Ладки, ладусі, схожа на матусю! / Де мама? / — Вдома там, там, там... / Кашу варить нам, нам, нам... / Каша смаченька, / Маруся маленька! [Потішки].*

Глютонім *каша* фігурує також у назвах українських народних жартівливих пісень: «Їжте, бояри, кашу», «Закопали горщик каші», «А все ж таки каша не наша», «Козацька каша» [Жартівливі 1967].

Щодо стосунків манної крупи з молоком, то його ініціатором низка джерел називає кріпосного «кухмістера» відставного драгунського майора Георгія Юрісовського — Захара Кузьміна. Безумовно обдарований кулінар, він народився в селі Сур'янино на Орловщині, що лише після смерті Петра I, який в 1721 р. перейменував Московське царство на Російську імперію, перестала бути частиною Київської губернії. Вінцем гастрономічної кар'єри кухаря-самородка став аналог традиційної української *каші-запіканки лемешки* (прославленої в «Енеїді» Котляревського), для виготовлення якої, з поправкою на примхливий смак господаря, використовувалися не груба гречана мука й підсолена вода, а «модна» манка та підсолоджені вершки, а згодом і такі десертні інгредієнти, як варення, цукати, мелені горіхи тощо. На жаль, коли Кузьмін разом з родиною був проданий імперському міністру фінансів 1810–1823 рр. Дмитру Гур'єву, його солодкий винахід став іменуватися *гур'євською кашею* [Манна 2022].

Глютонім *каша* пов'язаний також з темпоративними контекстами вечорниць, весілля, побудови житла, поминок, що маніфестують обряди переходу та соціально-демографічні характеристики учасників ритуальних дій.

Темпоратив *вечорниці* — загальна назва зібрань, на яких молодь готувала себе до шлюбу, — мав два різновиди, кожен із яких був зумовлений народно-аграрними вимірами часу: *власне вечорниці*

закінчувалися з першими півнями; а *досвітки* тривали аж до третіх півнів. Перші дівочі вечорниці розпочиналися на *Кузьминки* (1/14 листопада). За стародавнім звичаєм, цього дня готували ритуальні страви: *курей* і *кашу*. Святих Кузьму та Дем'яна називають *курятниками*, а саме свято — *курячі іменини*. Закликаючи до себе в гості «курячих опікунів», дівчата приносили на вечорниці складчину. Курей різали, смажили, а хлопці приносили горілку й відбувався змагальний почастинок — «чия курка смачніша». Найслабшому в сім'ї діставалося куряче серце [див.: Войтович 2002, с. 257]. «Обов'язковою ритуальною стравою на вечорницях, зокрема на початку сезону вечорниць і досвіток, була *каша з півнем чи куркою*» [Дикарев 1900, с. 21]. Пояснюється це тим, що півень у народних уявленнях багатьох народів світу здавна має еротичну символіку, пов'язану з родючістю. Тому «на Кузьму-Дем'яна буває куряча складка: курей приносять на складку, щоб кури плодилися» [Народна культура 2010, т. 2: с. 462].

У темпоративі *весілля* з-посеред номінацій декількох обов'язкових страв: *каші гречаної з м'ясом*, капусти вареної або тушкованої, печені м'ясної, пиріжків з сиром і ряжанкою, вирізнявся глютонім-артефакт, який мав символічне темпоративне навантаження: «наостанку подавали густий молочний та фруктовий кисіль у тарілках. Кисіль був ніби знаком закінчення трапези, тому його називали «випихайлом» [Борисенко 2007, с. 196]. Інший синонім киселю — розгінна страва. «Наступного дня до дому молодого запрошували батьків і родичів його дружини, відбувалися обряди з подякою за дочку, подекуди обрядове вмивання молодих — *митвини*, розбивання горщика з *кашею* й частування нею всіх присутніх (Середнє Подніпров'я) — так зване *биття каші*. Подавання гостям *каші* означало закінчення весілля» [Етнографія 2015, с. 490]. Подекуди цією *кашею* обсівали також двір й худобу.

Відігравав свою роль глютонім *каша* й у контексті побудови житла. Він виконував оберегову функцію в будівельному ритуалі закладання сволоку — бруса, на якому тримається стеля в хаті. С. Максимов так описує піднімання сволока: «Господар ставить у краснім куті зелену галузочку берізки, а потім із громади теслярів виступає той, хто спритніший і легкий на ногу. Це — «сіяч», ніби жрець якийсь, гонитель всякого ворога й нечистого супостата. Він починає священослужити: обходить верхній брус, або «черепний вінець», і сіє кругом хлібні зерна і хміль. Господарі в цей час моляться Богу. Потім сіяч-

жрець переступає через сволок, де біля самої середини його прив'язана ликом овчинна шуба, а в кишені її покладені хліб, сіль, шматок смаженого м'яса, качан капусти, а в склянному посуді зелене вино (у бідняків горщик з *кашею*, закутаний у кожух). Лико перерубується сокирою, шуба хапається знизу на руки, усе, що було в кишені, споживається й випивається» [Максимов 1994, с. 160–161].

Метафорично-функціональне значення лексеми *каша* реалізується також у контексті магічних дій, осмислюючись як продукувальний та обереговий засіб: «перед збиранням капусти їдять кашу на городі» [Сумцов 1885, с. 137].

У поминальні дні, крім молитовного вшанування й добрих згадок про покійного, у домі померлого влаштовували поминальний обід з обов'язковою ритуальною стравою — *коливом* (з грецьк. «варена пшениця»); синоніми — *канун*, *сита*, *кутя*. «*Коливо* несуть при похороні перед труною, і ним починають поминальний обід» [ЗУЕ 2006, с. 300]. «Очевидно, термін «*канун*» є церковним (так називається у храмі стіл для поминальних пожертв) і прийшов у народну культуру порівняно недавно» [Сушко 2012, с. 128]. «Це й їжа, і питво для душ праведних. Пшениця вважається символом відродження, а мед — очищення» [Мицик 2002, с. 79], засобом зв'язку між світами [Борисенко 2000, с. 180]. На думку деяких дослідників, саме наявність *меду* в складі страви робила її поминальною на відміну, наприклад, від різдвяної *куті*, яка заливалася *узваром* [Гнатюк 1912, с. 423].

«Пшеницю (на Лівобережжі частіше ячмінне недроблене зерно) варили до готовності, охолоджували, поливали медовою ситою або слабким цукровим сиропом. На півночі та подекуди на Полтавщині замість крупів брали печений білий хліб, булки, бублики, печиво, кришили в миску й поливали ситою або солодкою водою. Це й було *коливо*. Воно й досі є обов'язковою ритуальною стравою майже на всій території України» [Артюх 1993]. З'ївши три ложки *куті*, усі присутні ніби згуртовуються в цьому світі й забезпечуються майбутнім у своїх нащадках, яке символізується зерном. На стіл ставили також пироги, бринзу, м'ясо, а поверх усього колачі. Запалювали свічки, священник виголошував «вічну пам'ять», після чого свічки гасили, а всім присутнім роздавали колачі [Пономарьов 2003]. «З'їдаючи *колива*, присутні вшановують і самого покійного, і годують його душу, аби вона досягла висот небесних. Після *колива* можна їсти всі інші страви й пити напої» [Мицик 2002, с. 78]. У селах Тальнівщини зустрічаються також

інші номінації поминальних страв: «*базьоха* — каша з картоплі, пшо-на й квашених огірків» [Мицик 2002, с. 165].

Окрім обрядово-календарного дискурсу, суттєво доповнюють концептуальне навантаження глутоніма *каша* паремійний та фразеологічний фонди української мови.

До класу паремій належать прислів'я та приказки (75%), примовки, загадки, прикмети, небилиці, нісенітниці, скоромовки, казкові формули тощо. Це тексти, які мають «три структурні плани: лінгвальної структури, логічної (і семіотичної) структури та план реалій» [УМЕ 2000, с. 425]. Семантика паремій різноманітна, «це своєрідна крилата енциклопедія, що охоплює всі сфери життєдіяльності українського народу: уявлення про світобудову, час, про рослин, тварин, господарську працю, взаємини між людьми» [Дмитренко 2008, с. 5]. «Паремії є яскравим прикладом накладання зовнішнього (космічного) порядку речей на внутрішній (духовний) порядок (життєві правила, політ думки, моральний етнокодекс, етнопсихічну еволюцію, призначення душі, ментальну поведінку). Більше того, можна твердити про символічну лінію (можливо, ланцюг) асоціативного ряду, що базується на етносимволіці як такій» [Жайворонок 2001, с. 57]. Вони, як і фразеологізми, «є специфічними мовними формулами, картинками світу із закодованою інформацією про минуле, наших предків, їхній спосіб сприйняття світу та оцінку всього суцього; вони акумулюють культурні потенції народу, тільки йому притаманним способом маніфестують дух і неповторність ментальності нації» [Ужченко 2007, с. 8]. Упродовж багатьох віків наші пращури вчилися якомога краще господарювати на землі й передавати свої знання та вміння нащадкам у формі лаконічних і точних, розважливих і образних висловів-порад [Мищенко 1998, с. 10–11], які легко запам'ятовуються й швидко актуалізуються в дискурсивному мовленні.

Українські паремії з глутонімами як стійкі відтворювані, культурно марковані одиниці переважно реченневої структури, маючи ознаки усталеності, клішованості, культурної забарвленості, є семіотичними феноменами мови з подвійною спрямованістю: з одного боку, це знаки системи мови, що виявляють парадигматичні ознаки й мають певну синтаксичну природу, з іншого, вони є мікротекстами, зануреними у відповідні дискурсивні сфери.

Як зазначив один із дослідників, «різноманітні паремії посідають значне місце в метафоричному арсеналі глутонії як аксіологічному

феномені: немає такої лінгвокультури у світі, яка не зафіксувала б прислів'я та приказки, пов'язані з їжею» [Олянич 2004, с. 415].

Цей факт став поштовхом для дослідження нами сегменту українського паремійного фонду, до складу якого входять глютоніми. Однак вибірка склала таку «мегакількість» одиниць, що могла б бути проаналізована лише в межах окремого монографічного дослідження. Тому ми зупинилися на пареміях, до складу яких входить тільки один глютонім — *каша*. Вибірку здійснено лише з кількох українських етнографічних джерел [Номис 2004; Дмитренко 2008; Міщенко 1998; СБГ 1996], і вона склала 192 одиниці.

Один із підходів до аналізу паремій полягає у визначення їхніх домінантних сем у межах певних культурних кодів, оскільки «в інтегрованому змісті слова-компоненти втрачають буквальну семантику й позначають інші культурні коди — характеристичний, поведінковий, духовний, моральний тощо» [Ужченко 2007, с. 7]. Серед кодів культури, крім зазначених, виділяють також біоморфний, предметний, соматичний, мовний [Бацевич 2007, с. 74–76], просторовий, часовий, антропний, космологічний, акціональний, релігійний, сенсорний, аксіологічний [Селіванова 2006, с. 221], антропоцентричний, анімастичний, зоолатричний, мантичний [Руденко 2010, с. 153], колірний тощо. У нашому дослідженні ця стереотипна низка доповнюється ще одним — водночас малодослідженим і, безперечно, загальновідомим — глютонічним (кулінарним, харчовим) кодом.

Виникаючи здебільшого в контексті кулінарного культурного коду й продовжуючи функціонувати, у першу чергу, у його межах, деякі паремії з глютонімом *каша* внаслідок своєї популярності перекодувалися, метафоризувалися, а деякі взагалі виникли поза межами кулінарного коду, актуалізувавши зрозумілі образи, пов'язані з глютонічною сферою. За таких умов увиразнюється підкреслена ще В. Гумбольдтом тенденція «понять нематеріального характеру» виражатися через «незвичайні метафори» [Гумбольдт 1960, с. 70] як засіб осмислення певної абстрактної сфери в термінах більш відомої, як правило, конкретної сфери [Ченки 1996, с. 70, 73], як засіб унаочнення абстрактних сутностей. «У пареміях видима різноманітність значень компонентів природно зливається в єдине символізоване значення всього висловлення. Фрагмент буття предметного світу, відбитий в етнічній свідомості, потрапляє в аналогічний кругообіг могутності пізнання, внутрішньоаналогійних постійних

зв'язків і стає життєвим символом-алегорією, що базується вже на художній експресії смислової перехідності. Зовнішні асоціації реального буття стають для етносу внутрішньою звичаєвою сутністю» [Жайворонок 2001, с. 57].

Створена нами рубрикація з глютонімом *каша* містить приклади та відбиває частотні характеристики їхніх домінантних сем (див. цифри, що стоять у дужках у колонці №1 табл. 3) у складі паремійного континууму з урахуванням концептуальної належності до різних культурних кодів.

Таблиця 3

Домінантна сема із зазначенням частотності	Приклади паремій з глютонімом <i>каша</i> у складі різних культурних кодів
1. Кулінарний культурний код	
доповнення до каші (19)	<i>Борц та каша, а ще кваша — ото їжа наша. Де хліб та сіль, та каша, там і домівка наша.</i>
види каш (17)	<i>Каша ячна дуже смачна. Крупник — кулішів брат.</i>
склад каші (12)	<i>Якби пшоно та сало, то й каша смачніша б стала.</i>
важливий продукт харчування (10)	<i>Від каші діти ростуть. Їж кашу, бо не виростеш. Їж кашу — здоровим будеш. Каша — хліб чумацький. Наша каша смакота — для душі і живота.</i>
неякісне (4) приготування	<i>Де дві кухарки, там і каша задимлена. Кухарів багато, а каша пригоріла.</i>
кулінарна (2) майстерність	<i>Добра страва хвалить кашовара. Хороший кухар і без пшоно кашу зварить.</i>

Таблиця 3. Продовження

Домінантна сема із зазначенням частотності	Приклади паремій з глутонімом каша у складі різних культурних кодів
2. Антропоцентричний культурний код	
вік людини (20)	<i>Не їв ти ще каші козацької. Мало ти ще каші з'їв.</i>
іронія (13)	<i>Уморився, поки каші наївся.</i>
повчання, поради (12)	<i>За таку роботу кашу будеш їсти шилом. Коли дрова горять, тоді й кашу варять.</i>
єдність (11)	<i>Чим більший гурт, тим смачніша каша.</i>
неробство, лінощі (10)	<i>Руки в ледачого тільки до каші й тягнуться. І кашу хочу, і по воду не піду. Зі сну каші не звариш.</i>
бідність (8)	<i>Порожні ложки, де каші трошки.</i>
людська вдача (7)	<i>Не дасть в кашу наплювати.</i>
побажання, настанови (7)	<i>Кашу вари густу, бо рідини і в озері вистачає. Не хвали каші, не посіявши проса.</i>
щедрість (5)	<i>У нас просто: смакуй і борщ, і кашу, але не забудь про квашу.</i>
достаток (2)	<i>За піччю сиди і кашу їж.</i>
жадібність (4)	<i>Воліє кишка тріснути, як має каша скиснути.</i>
гумор (3)	<i>Чумакові аби каша, а солі він привезе.</i>
працьовитість (3)	<i>У кого добра паша, в того розситчаста каша.</i>

Таблиця 3. Продовження

Домінантна сема із зазначенням частотності	Приклади паремій з глутонімом каша у складі різних культурних кодів
недовіра (2)	<i>Хіба з ним кашу звариш.</i>
покарання (2)	<i>Довів до дерев'яної каші. Дати березової каші.</i>
оптимізм (1)	<i>Аби пишно – каша буде.</i>
доступність	<i>Так і дурень каші наварить.</i>
колективізм (1)	<i>У гурті і каша добре їсться.</i>
наполегливість (1)	<i>Добилися до своєї каші.</i>
нав'язливість (1)	<i>Передає куті меду.</i>
стриманість (1)	<i>Мовчи, язичку, кашки дам.</i>
безвідповідальність (1)	<i>Ви заварили кашу, а ми мусимо їсти.</i>
неможливість нашкодити (1)	<i>Каші маслом не зіпсуєш. Масло каші не шкодить.</i>
подяка (1)	<i>Дякуємо за хліб-сіль, за кашу і за милість вашу.</i>
смерть (1)	<i>Він уже від'їв каші.</i>
3. Анімастичний культурний код	
прикмети (4)	<i>Після Юрія буде каша і в дурня.</i>
шанування природи (1)	<i>Почекай, маю: зварю тобі каші в гаю.</i>

Таблиця 3. Продовження

Домінантна сема із зазначенням частотності	Приклади паремій з глутонімом <i>каша</i> у складі різних культурних кодів
4. Зоолатричний культурний код	
шанування тварин (2)	<i>На тобі, куций, кашки, щоб і ти знав Великдень. Кіт воркоче, бо кашки хоче.</i>
5. Мантичний культурний код	
ворожильні формули (3)	<i>Варися, кашо, смачна та весела. Іди, Доле, до нас кашу їсти. Як кутя, так і дитя.</i>

Із цієї таблиці видно, що найбільшу частотність зі 192 одиниць мають паремії з глутонімом *каша* у складі антропоцентричного (118 одиниць) та кулінарного культурних кодів (64 одиниці) і значно меншою мірою — у складі анімастичного, зоолатричного та мантичного кодів (5, 2 та 3 одиниці відповідно). Таким чином, прагмасемантична аксіологічна категоризація досліджуваних одиниць доводить, що в ментальному лексиконі українців превалюють мовні знаки, пов'язані з цінностями духовної (66%), а не матеріальної природи (34%).

Ганс Шперберг, спираючись на ідеї З. Фрейда, відкрив такий «семантичний закон»: якщо ми цікавимося яким-небудь предметом, то він стає для нас джерелом аналогій під час опису інших предметів. За термінологією Г. Шперберга, він стає фокусом «метафоричної експансії». З огляду на це, фрагмент паремійної системи української мови з глутонімами цілком можна трактувати як відображення матеріальної й духовної культури народу, його звичаїв, обрядів, ритуалів, традицій, міфів, вірувань, забобонів, що проектувалася на структури етносвідомості й транслювалася від покоління до покоління.

Складником паремійного фонду є фразеологічні одиниці, що відбивають особливості етноментального світосприймання й світовідбиття. Так, деякі фразеологізми з глутонімами, маючи українську етнокультурну зумовленість, є незрозумілими представникам інших етносів. Як наприклад, такі, у яких глутонім *каша* може перебувати як у семантико-смысловому центрі, так і на периферії виразу, набуваючи для носіїв української мови неповторної емоційності, зрозумілості, прозорості внутрішньої форми та маніфестуючи широкий семантичний спектр ситуацій «неглутонічного» характеру:

- варіти *кашу* (*кв́ашу*). 1) з *ким* — робити що-небудь, залагоджувати яку-небудь справу з кимсь. 2) з *чого* — будувати свої міркування, ґрунтуючись на ненадійних, хибних відомостях або на вигадках; вигадувати щось;
- в *кашу* вкипіти — затіяти неприємну, складну, з великими клопатами справу;
- да́ти (всі́пати) березової *каші* кому. — 1) побити кого-небудь (перев. різками), суворо покарати; 2) дуже вилаяти, гостро по критикувати кого-небудь;
- заварілася *каша* — 1) почалася якась складна і клопітна, переважно неприємна справа; 2) зчинилася сварка, бійка, сталося цілковите безладдя;
- заваріти *кашу* (пíво, хáлэпу) — затіяти щось дуже складне, клопітне, що загрожує неприємними наслідками;
- *каші* (пíва) не зва́риш (не нава́риш) з *ким* — не домовишся, не дійдеш згоди, взаєморозуміння з кимсь;
- *каша* скі́сла кому — кому-небудь не вдалося успішно здійснити свій план, свої наміри, задуми і т. ін.;
- *каші* (і́сти) прóсить, *жарт*. — подертий і потребує лагодження (про взуття та одяг);
- ма́ло *каші* з’їв — дуже молодий, недосвідчений;
- наваріти *каші* (пíва, гірко́ї і т. ін.) кому і без *додатка* — зробити щось небажане, неприємне і т. ін.; наробити лиха, завдати клопоту;
- плюва́ти / плі́нути (наплюва́ти) в борщ (в *кашу*) кому — робити комусь щось неприємне, прикре і т. ін., чинити кривду, ображати;
- на при́пчку *кашу* і́сти — бути в дитячому віці;

- не дава́ти (не дозволя́ти) / не да́ти (не дозво́лити) наплюва́ти (плюну́ти) [собі] в *кашу* (в борщ) *кому і без додатка* — уміти відстоювати, захищати себе;
- скуштува́ти (покуштува́ти) березової *каші*, *ірон.* — бути побитим;
- частува́ти / почастува́ти березовою кашею *кого* — бити кого-небудь;
- пригості́ти / пригоща́ти березовою кашею *кого*, *жарт.* — відшмагати різкою, лозиною когось;
- скуштува́ти гарбузо́вої *каші*, *ірон.* — дістати відмову при сватанні, залицянні;
- скуштува́ти *каші якої* — зазнати багато горя, лиха; набідуватися [ЛС].

У «Словнику стійких народних порівнянь» О. С. Юрченка та А. О. Івченка глутонім *каша* також увиразнює емотивно-оцінну семантику, реалізуючись у рамках антропоцентричного культурного коду: Ладне як *каша з маком* — про що-небудь не дуже естетичне на вигляд. Заходить як кіт коло *гарячої каші* — дуже обережно береться до якої-небудь справи [ССНП 1993].

Усвідомлення носіями української мови важливості процесів харчування актуалізує роль глутонічної метафори в сучасному суспільстві, оскільки «їжа постає одним із найзначущіших концептів, що визначають існування етнокультури, значною мірою формуючи її лінгвосеміотичну систему та систему комунікації» [Головницька 2008, 129]. За виразом Дж. Віко, метафора — «найблискучіший <...> найнеобхідніший і найуживаніший» троп, без якого мислення було б більш «грубим», а пізнання менш олюдненим [Віко 1994, с. 146–147]. Метафора як явище мовного уподібнення є досить важливою для вивчення й опису закономірностей існування мови й мовомисленневої діяльності в такій надсистемі, як людська когніція, особливо, коли йдеться про культурне перекодування номінацій та рефреймінг — реалізацію одиниць одного фрейму у фреймах інших предметних галузей [Красных 2003, с. 281].

Глутонічну метафору визначаємо як вербалізовану когнітивну модель, сферою-донором для продукування якої є поняттєва галузь *їжа / харчування*, а сферою-реципієнтом — будь-яка інша предметна галузь, що підлягає образному означуванню, номінуванню, оцінці;

свідомо / несвідомо формується й осмислюється в контексті філософських, соціологічних, політологічних, антропологічних, інших гуманітарних знань та є формою ретрансляції культурного досвіду, інструментом артикуляції змістів сучасності.

Динамічна експансія глютонічної метафори, зафіксованої в різноманітних друкованих джерелах та під час власних польових досліджень (С. Р.), у мові та мовленні пояснюється арсеналом її екстралінгвальних та суто лінгвістичних факторів: можливістю образно передавати поняття антропонімічного, зоонімічного, фітонімічного, економічного, соціального, політичного та ін. фреймів, відбивати найбільш актуальні тенденції в житті соціуму відповідного історичного періоду, а також передавати концептуальний зміст, виражений в емоційно-експресивній або оцінній формах, через позитивні / негативні конотації тощо.

Глютонім *каша* в сучасному мовленні постає джерелом різноманітних метафоричних проєкцій на цілий комплекс різноманітних денотатів. Наприклад, в антропонімічному фреймі глютонічна метафора використовується для відбиття таких характеристик людини, як міжособистісні відносини (*однокашник*); здібність / нездібність опрацьовувати / надавати інформацію (*каша* в голові); інтелектуальна оцінка мовомисленневих характеристик людини за шкалою «зрозуміло / незрозуміло» (*каша* в роті). «Збірним означенням дітей 2–4 років був термін «*каша*» (багато малих дітей)» [Щербак 2004, с. 13].

Метафоричне використання досліджуваного глютоніма спостерігаємо також в інших фреймах:

- метеорологічному: *каша, кваша* під ногами (про підталий сніг або післядощовий бруд);
- фітонімічному: *кашка* (назва рослини), синонімом до якої є ботанічні номінації: «[кашка²] (бот.) таволга в'язолиста; конюшина повзуча, конюшина середня, грицики звичайні, деревій звичайний, бурячок, кучерявий горошок, крупка, гадючник, підмаренник весняний, хрінниця польова, [кашка водяна] слабник водяний, [кашка жовтенька] підмаренник справжній, медівник <...> — результат перенесення й спеціалізації назви *кашка* — «дрібні квіти на рослинах»; пояснюється як позначення рослин, що під час перетирання в руках утворюють щось подібне до крупи» [УЕС 1985, с. 411];

- зоонімічному: «[кашка] — ракова або риб'яча ікра; нутрощі комах, [кашня]. Відповідно від цих номінацій утворилися ад'єктиви: кашкуватий, [кашний] — ікрстий» [УЕС 1985, с. 410].

Дериватами глютоніма *каша* є також номінації «кашник — горщик, у якому варять кашу, [накашничок] — «невеликий рогац, яким виймають кашник» [УЕС 1985, с. 410]. Інструментатив кашник має синоніми: *гóрщик* (глиняний посуд, у якому варять їжу), *горці́бок*, *горне́ць* діал.; *віде́рник* (на одне відро); *борці́вник* (перев. для борщу); *стовбу́н* (високий); *покоті́ло* розм. (великий); *горня́*, *маценя́* розм. (маленький) [ЛС].

Демінутивними дериватами є номінації *кашиця*, *кашечка*.

У текстах етнографічного характеру зафіксовано також номінації процесів ігрового характеру, що стосуються таких демографічних категорій, як діти і молодь. «Ігрова діяльність постає дієвим способом поєднання свободи й необхідності, безперервного та дискретного, сталого та змінного. Вона з'єднує та інтегрує періоди, стани, позиції, що суперечать один одному або заперечують один одного, синтезує вже відоме з новим, незнайомим, попереднє — з наступним. Ігровий феномен об'єднує минуле й майбутнє, поєднує їх за допомогою специфічної діяльності. Він дає змогу перетворити можливе на реальне. Саме в процесі гри розкривається складність і невичерпність світу, багатогранність можливостей людини щодо встановлення взаємозв'язків із ним» [Наумчук 2020, с. 42]. Спостережні ознаки, реалізуючись у конкретних іграх, знаходять втілення в їхніх номінаціях глютонічного характеру: «*Каша* — п'ята фігура при грі у м'яч, що зветься стінка» [СБГ 1996, т. 2, с. 228]; парубоцькі: «*Кашу варити*», «В просо»; дівоча гра «Горщик», дитячі: «*Каша*», «Яйця», «Пічки», «Ріпка» [Сумцов 2008, с. 445–447] тощо.

Отже, створені нами в цій розвідці семантичні рубрикатори уможливили ідентифікацію видів, підвидів та синонімів глютоніма *каша* як складників архаїчної української аграрної культури шляхом встановлення семантики ключового слова на позначення сировини в рецептурі, візуалізували зв'язок між гіпонімами глютоніма *каша* та темпоративами, що маніфестують аксіологічну єдність з обрядами та віруваннями українців у бінарній релевантній опозиції *святкове / буденне*.

Здійснений аналіз засвідчив, що в паремійному фрагменті з глютонімом *каша* найбільшу частотність мають одиниці у складі антропоцентричного коду, що доводить превалювання в ментальному лексиконі українців мовних знаків, пов'язаних із цінностями духовної, а не матеріальної природи; а фразеологічні звороти та стійкі народні порівняння, набуваючи неповторної емоційності, зрозумілості, прозорості внутрішньої форми, маніфестують широкий семантичний спектр ситуацій «неглютонічного» характеру. Метафоричні номінації формуються й осмислюються в контексті філософських, соціологічних, політологічних, антропологічних, інших гуманітарних знань, і разом демінутивними дериватами та назвами конкретних ігор з номінацією *каша* є формою ретрансляції культурного досвіду, інструментом артикуляції змістів минувшини та сучасності.

Література

1. Артюх Л. Обрядова їжа. Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник. Київ, 1993. [Електронний ресурс]. URL: <http://etno.us.org.ua/mynuvshyna> (дата звернення : 06.08.2022).
2. Артюх Л. Україна, держава: харчування та їжа. *Енциклопедія історії України: Україна – Українці. Кн. 1*. Київ : Наукова думка, 2018. URL: <http://www.history.org.ua/?termin=1.4.4> (дата звернення : 05.08.2022).
3. Бацевич Ф. С. Словник термінів міжкультурної комунікації. Київ : Довіра, 2007. 205 с.
4. Борисенко 2000: Українська етнологія: Навч. посібник. За ред. В. Борисенко. Київ : Либідь, 2007. 400 с.
5. Бугай Н. І. Український етикет. Київ : Бібліотека українця, 2002. 189 с.
6. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Киев : REFL-book; Москва : Ирис, 1994. 637 с.
7. Войтович В. М. Українська міфологія. Київ : Либідь, 2002. 662 с.
8. Воропай О. Звичаї нашого народу: етнограф. нарис. Мюнхен : Українське видавництво, 1958. Т. 1. 1958. 305 с.
9. Воропай О. Звичаї нашого народу. Харків : Фоліо, 2005. 512 с.
10. ВТССУМ 2002: Великий тлумачний словник сучасної української мови. Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. Київ : Перун, 2002. 1728 с.
11. Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 131–424.
12. Головніцкая Н. П., Олянич А. В. Лингвокультурные характеристики немецкоязычного гастрономического дискурса : [монография]. Волгоград: ИПК ФГОУ ВПО ВГСХА «Нива», 2008. 180 с.

13. Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человеческого рода. *Звегинцев В. А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях*. Москва : Учпедгиз 1960. Ч. 1. С. 68–86.
14. Дикарев М. Програма до збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді (вулицю, вечорниці, досвідки і складки). *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів: Видання Етнографічної комісії НТШ, 1900. Т. III. С. 1–27 (додаток).
15. Дмитренко 2008: Прислів'я та приказки. Упоряд. М. К. Дмитренко, Київ : Видавець Микола Дмитренко, 2008. 176 с.
16. Етнографія українців: навч. посібн. / За ред. С. А. Макаручука. Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2015. 711 с.
17. ЕУ 1994: Енциклопедія українознавства: в 3 т. Голов. ред. В. Кубійович. Київ : НАНУ, Т.1. 1994. 368 с.
18. Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень. *Мовознавство*. №5. 2001. С. 48–63.
19. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. Київ : Довіра, 2006. 703 с.
20. Жартівливі пісні. Родинно-побутові. / Упорядн. О. І. Дей, М. Г. Марченко, А. І. Гуменюк. Київ: Наукова думка, 1967. 800 с.
21. ІЛС: Широков В. А., Шевченко І. В., Рабулець О. Г., Костишин М. В., Пещак М. М. Словники України — інтегрована лексикографічна система [Електронний ресурс]: Парадигма. Транскрипція. Фразеологія. Синонімія. Антонімія / НАН України; Український мовно-інформаційний фонд. Київ, 2001. 1 електрон. опт. диск (CDR).
22. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: в 3 кн., 6 т. Кн. 1., Київ : Обереги, 1994. 400 с.
23. Клименко Л. П. Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в псалтири. Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2004. 580 с.
24. Красных В. В. «Свій» среди «чужих»: миф или реальность?. Москва : Гнозис, 2003. 374с.
25. Максимов С. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб : Полисет, 1994. 448 с.
26. Манна 2022: Зовсім не небесна. Звідки взялася «садочкова» манна каша і до чого тут пандемія. URL: <https://www.dsnews.ua/ukr/istoriia-so-vkusom/sovsem-ne-nebesnaya-16012021-412330> (дата звернення : 15.07.2022).
27. Милорадович В. Життьє-бытьє лубенського крестьянина. *Українци: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь, 1991. С. 170–341.

28. Мицик В. Каша — мати наша: етнологічні нариси. Київ : Україна, 2002. 192 с.
29. Міщенко Н., Міщенко М. Слово батьків з усіх віків. Київ : Богдана, 1998. 1136 с.
30. Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 т. За ред. М. Гримич. Київ : Дуліби, 2010. Т. 2: Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. 568 с.
31. Наумчук В. Гра як міждисциплінарний феномен науки (філософський аспект). *Фізичне виховання, спорт і культура здоров'я у сучасному суспільстві*. №1 (49), 2020. С. 36–43.
32. Номис 2004: Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклав М. Номис. Київ : Либідь, 2004. 352 с.
33. Олянич А.В. Презентаційна теорія дискурса : [монографія]. Волгоград : Парадигма, 2004. 507 с.
34. Павлюк 1997: Народна їжа. Українське народознавство / Заг. ред. С. П. Павлюка. Львів, 1997. С. 547–560.
35. Павлюк 2004: Українське народознавство : Навч. посіб. Ред. С. П. Павлюка. Київ : Знання, 2004. 570 с.
36. Пономарьов А. П. Традиційно-побутова культура : Матеріальна культура. *Історія української культури* : в 5 т. Київ : НАН України, 2003. Т. 3: Українська культура другої половини XVII–XVIII століть. С. 1181–1197.
37. Потішки. [Електронний ресурс]. URL: <https://firststep.com.ua/rhyme> (дата звернення : 23.08.2022).
38. Руденко С. М. Календарно-обрядова маркованість лінгвістичних знаків глютонії (на матеріалі глютоніма каша). *Ucrainica III: Současná ukrainistika problému jazyka, literatury a kultury: Sborníkčlánků*. Olomouc, 2008. Část 1. P. 185–193.
39. Руденко С. М. Сегмент українського паремійного фонду з лінгвістичними знаками глютонії (на матеріалі глютоніма каша). *Ucrainica IV: Současná ukrainistika problému jazyka, literatury a kultury: Sborník vědeckých článků*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2010. P. 150–155.
40. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект. Київ : Світ знань, 2001. 255 с.
41. СБГ 1996: Словарь української мови. Упоряд. Б. Д. Грінченко: в 4 т. Київ : Наук. думка, Т. 1: А–Ж. 1996. 495 с.; Т. 2: З–Н. 1996. 579 с.
42. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. Полтава : Довкілля, 2006. 716 с.
43. СК: Справочник кулінара : Рецепты и термины. Москва : Махаон, ООО «Гамма Пресс 2000», 2000. 416 с.

44. Скуратівський В. Святвечір. Київ : Перлина, 1994. Кн. 2. 192 с.
45. СМЭС 2002: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва : Междунар. отношения, 2002. 512 с.
46. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков : Типография М. Зильберберга, 1885. 137 с.
47. Сушко В. А. Життя незкінченне: поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ–ХХІ ст. : монографія. Харків : СПДФО Бровін, 2012. 236 с.
48. УЕС: Український етимологічний словник: у 7 т. Київ : Наукова думка, Т. 2: Д–К. 1985. 572 с.
49. Ужченко, В. Д., Ужченко, Д. В. Фразеологія сучасної української мови: Навчальний посібник. Київ : Знання, 2007. 494 с.
50. УМЕ 2000: Українська мова: Енциклопедія. Київ : Українська енциклопедія, 2000. 752 с.
51. Ченки А. Современные когнитивные подходы к семантике: сходства и различия в методах и целях. *Вопросы языкознания*. Москва, 1996. №2. С. 68–78.
52. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императ. Рус. геогр. о-вом. Юго-Западный отдел. СПб., Т. 3. 486 с.
53. Щербак І. М. Діти в обрядах та віруваннях українців ХІХ — початку ХХ ст. (статевіковий аспект традиційної культури) : Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05. Київ, 2004. 19 с.



**ВЕРБАЛЬНІ ТРИГЕРИ
УКРАЇНЬСЬКИХ РОДИЛЬНИХ ОБРЯДІВ
У СУЧАСНИХ УМОВАХ НЕСТІЙКОГО СВІТУ**

Наталія Варич

Сучасна архітектура соціокультурного життя в невизначеному, нестабільному, нестійкому та взаємозалежному світі зазнає потужних змін, і кожен дослідник у галузі гуманітаристики, хто не хоче опинитися в пастці почуття своєї провини через відставання, недороблення під тиском викликів, прагне прозирнути в майбутнє, осягнути його специфіку, характер непевності й невідворотності. Водночас із цим наука має бажання виробити новітній запобіжний інструментарій, механізми конструювання, перетворення цього майбутнього заради безпечного та якісного співжиття в цивілізаційному просторі.

Якісні зміни суспільства порушують розбіжності в поглядах на необхідність прискорення чи гальмування модернізаційних процесів, відшукування механізмів виживання, причому задля життя тривалого й щасливого, що зазвичай корелює з моральністю, передбачуваністю [Hodge1 2012], відповідністю якості життя людській природі [Easterbrook 2003] [Jackson 2019; Veenhoven 2010], подоланням про-світницького катастрофізму [Садоха 2021], «здатністю проглядати поза межі, де і як ми живемо нині» [Садоха 2017, с. 5] тощо.

Усе більше продукується думка, що «мірилом моральних систем вважається їхня здатність до виживання», як і виживання невіддільне від моральної моделі, коли сучасне випробування соціальної моралі відбувається переважно методом спроб і помилок, через подолання ризиків, а тест, пов'язаний із природним еволюційним відбором, фактично відсутній, що значною мірою, як наголошують зарубіжні дослідники, позначається на результаті: невдача призводить до конфлікту, війни й повного краху, врешті, до смерті [Hodge1 2012]. При цьому виявляються недієвими, нежиттєвими чи то хибними деякі орієнтири, якими ще продовжує керуватися суспільство; застарілими, невинуватими видаються певні постулати, що виразно оприявнюються в умовах стрімкої технізації, роботизації всіх сфер

життя. Так, набираючи обертів, взаємодія людини з роботом засвідчила, що роботи з підтримкою мови посідають унікальне місце серед технологій, здатних істотно впливати на моральність людини, тому нагального вирішення потребує питання як гармонізації названої взаємодії, так і запобігання ненормативній вербальній поведінці роботів, оскільки «вони можуть ненавмисно послабити людські моральні норми» [Jackson 2019].

Здавалося б, за таких обставин сімейні обряди втрачають і своє значення в повсякденні, і привабливість для дослідника. Проте ні! Вони, потужно трансформуючись, набувають нових форм, нового вербального наповнення, нових смислових відтінків, нових векторів функціонування, зокрема щодо посилення життєспроможності родини й роду, народу, тож потребують пильної уваги й подальшого осмислення. Особливо спрямування дослідницького вектора в цей бік актуалізується в часи агресії Російської Федерації проти України, яка засвідчила прагнення нападника викоринити українську ідентичність, що також стало потужним викликом для всього світу.

Надзвичайної ваги набувають нині сімейні, зокрема, родильні звичаї й обряди саме в контексті надмірної тривожності сьогодення, стрімкості динамічних змін, емоційного напруження й відчуття незахищеності перед численними викликами й розбіжністю між очікуваннями й потребами — зокрема як спосіб укоринитися в родинній, етнічній ідентичності на тлі страшно́ї агресії, міграційних потоків, цивілізаційних зрушень і життєвої адаптації до них. Звідси випливає й актуальність дослідження *тригерів родильної обрядовості*. За всієї розбіжності його визначень розуміємо *тригер* як «спусковий механізм», причину певних дій, відтворюваних у стресовій, перехідній, життєво зламній ситуації, і спонуку до таких дій заради виходу й переходу на інший щабель. Отже, метою запропонованої розвідки є спроба здійснити огляд найбільш розповсюджених вербальних тригерів української родильної обрядовості.

Як свідчать результати дослідження, ці тригери здебільшого позитивні; навіть коли їх за впливом на людину розцінюють як негативні (наприклад, під час пологів чи в їхньому очікуванні зненацька крик за вікном, несподівана поява сторонньої людини, особливо з гнівними, розпачливими, образливими, смутними, презирливими словами, що посилює страх і відчуття небезпеки тощо), то все одно передбачають невідкладні дії на добро, зміщення переживань

із негативних на позитивні, закладання щасливого майбутнього. Звідси — досить розвинена система пересторог для жінки при надії. Передовсім вагітній варто якомога довше тримати в таємниці від сторонніх делікатну й важливу інформацію про вагітність, уникаючи прямої відповіді на питання, однак зберігаючи доброзичливість, у жодному разі не викликаючи роздратування в іншого учасника діалогу. Досить розповсюдженими є компліментарні фрази, пов'язані з темою питання. Якщо, приміром, співрозмовник має дітей, онуків, племінників, вагітна зазвичай замість прямої відповіді про свій стан хвалить дитину співбесідника за конкретні риси характеру, вчинки, зовнішність, що актуалізує семантику приязні, водночас і слугує пересторогою для подальших розпитувань чи можливістю змінити тему розмови. Для посилення ефекту уникання майбутня мати демонструє байдужість до питання й додає будь-яку загальну відповідь, нерідко апелюючи до Бога, як-от: *«не все від мене залежить»*, *«як тільки, так і зразу»*, *«як воно поверне»*, *«як прийде час»*, *«на все свій час»*, *«як Бог дасть»*, *«Божа воля на все»*, *«дав Господь людям (вам), дасть і мені»*, *«Бог знає, визнає і ми»* [ЛТГ] та інші.

У колі близьких людей, де відсутнє непорозуміння, де прихильно ставляться до вагітної, цінують жарти, допускаються жартівливі відповіді на зразок: *«як сонечко встане, то спитаю»*, *«як з небесної канцелярії розпорядження дадуть»*, *«як навчусь курчат глядіти»* [ЛТГ]. Але й за цих умов (неконфліктного оточення) спостерігаємо посилення оберегової функції тригера уведенням вагітної в символічну площину єдності зі світом природи, з яким вона комунікує, що засвідчили наведені приклади. В останніх прикладах діалог є імпліцитним, певною мірою внутрішнім (*сонечка спитаю, розпорядження дадуть*), хоча здебільшого діалогічність в родильній обрядовості є її прикметною рисою і тісно пов'язана із наявністю адресата звернення, «тому обрядові тексти містять багато звертань. Номінації адресата звернення завжди безпосередньо пов'язані з функціональним призначенням обрядового тексту» [Яковлева 2014, с. 97].

Тригери (наголосимо на актуалізації в значенні терміна семантичного компонента *«як завгодно довго бути в стані стійкої рівноваги та перемикатися стрибком в інший стан»* [ВТССУМ]) — це своєрідні емоційні важелі впливу (в контексті родильних обрядів відповідно до міфологічного світогляду — насамперед на здоров'я й долю народженика, його матері, на оточення). З огляду на це існує

настанова вагітній уникати потворного, неприємного, небезпечно-го, обмежуватися в неприємних переживаннях, натомість оточувати себе близькими людьми, приємними речами, кохатися в красі, що стосується й словесного наповнення простору навколо жінки.

Так само й оточення має дбати про майбутню матір — виклика-ти лише приємні переживання, задовольняти потреби комфортного ефективного спілкування. Приміром, забороняється під час розмови з вагітною категорично заперечувати їй, вживати такі слова: *страх, біль, кровотеча, корчі, запаморочення, зомління* [Мойсей 2011, с. 807–808]; *смерть, похорон, мрець, біда, аварія, нещастя, горе, сльози* [ЛТІ].

Вербальні тригери в родильній обрядовості невіддільні від візу-ального та кінетичного сприйняття (поєднання словесних форм із зоровим і тактильним контактом), наприклад, обійми й цілування тричі жінок-провідувальниць породіллі із одночасним вітанням: «*Здорові будьте!*», «*Хай Бог береже!*»; зливки, очищення породіллі во-дою із побажаннями: «*Хай вода лихе змиває*», «*Хай тебе...(ім'я) Бог очищає!*»; опускання дівчинки в першу купіль, куди додано цвіту ка-лини й відвару ромашки з настановою: «*Хай вода очищає, ромашка укріпляє, а калина честь зберігає!*»; садовлення пострижника на ко-жух, підтримування його зі словами: «*На кожушок сідай, свою долю обирай!*» з ритмічним повторенням спонуки *обирай* [ЛТІ].

Тригери досить розмаїті, пов'язані з асоціаціями, з пережитим і переживаним досвідом — як колективним, так й особистісним. Для вербальних тригерів суттєвим є тло виголошення. Це насамперед кон-текст ситуацій зовнішнього світу й домашньої оселі, обійстя (схід чи захід сонця, певні дати, залюдненість, особливий вид одягу, знаряд-дя праці, інтер'єр, хатне начиння, особлива їжа, цілющі трави тощо). Прикладом може слугувати побілена чи інакшим чином очищена, оновлена й оздоблена хата перед провідуванням, хрестинами, по-стрижинами як символ нового життєвого етапу; святковий, часто но-вий одяг батьків, кумів і найближчих родичів на хрестини як символ оновлення й зміцнення всього роду, готовності прийняти в християн-ську сім'ю нового члена. На пострижини вивернутий догори вовною кожух як обереговий знак тотему, символ єдності й незнищенності роду; обов'язковий хліб чи інші борошняні, власноруч приготовлені страви на відвідини породіллі найближчими родичками, що мають досвід щасливого материнства; додавання до першої купелі олівців, аби добре навчалась дитина, монет для життя в достатку, калини й

меду для дівчинки, аби вродливою і чесною зростала, або ж дев'яси-лу для купелі хлопчика, щоб здоровим і сильним був, міцною опорою в родині, з обов'язковим голосним супроводом відповідних побажань.

Проілюструймо цю думку характеристикою деяких визначальних рис гуцульського обряду «на свій хліб», описаного Гарафиною Маковою у її етнографічній збірці «Затоптаний цвіт». Цей обряд відлучення від грудей зазвичай здійснюється по тому, як малечі виповниться два роки, бо саме в цьому віці вже з немовляти народжується дитина — вона спроможна словом показати, що вже не стільки потребує турботи про себе й очікує добра для себе, а може й бажає ним ділитися з іншими, віддавати хліб від себе.

Обряд «на свій хліб» здійснювали на місяць уповні, аби повна щаслива доля судилась дитині, а починали зі сходом сонця, коли саме «твое сонце зійшло й кличе тебе». Звісно, цю важливу подію відзначали всією родиною, попередньо вимивши й побіливши дім.

На стілець, обернутий до схід сонця, клали хліб-сіль. Дитина ручкою, з маминою допомогою, намагається відламати кусень хліба, умочити в сіль, відкусити. Разом зі стільцем тато переносить через поріг «хлібця ділити» — аби щиро спромоглась дитина на добро, на допомогу іншим, а *«душа би дійшла до Царства Небесного»*. За мамою ж народжений повторював: *«Хліба даю вам, а сіль лишаю собі»*. Звернімо увагу, що в цих словах — не тільки готовність поділяти біль і негаразди (*«най буде вам вповні, а біда ваша на мене йде»*), але й спроможність їх гідно зустрічати, більше за те — залишатися за будь-яких умов вірним своєму еству, не зрадити своєї природи, не відмовитись від своєї «солі», не боятись іти назустріч своїм переживанням, долаючи власні страхи, беручи відповідальність за свої вчинки і перед собою, і перед близькими, і перед Богом. Прикметно, що стільчик тато власноруч майстрував до цього свята (аби на чужий стілець ніколи не сідав), тобто не займався не своєю справою, а тільки тією, що від Бога, від талану, від природи. І не можна тут не підкреслити вагомою ролі батька в становленні дитини, який уособлював соціальну значущість, зрілість не тільки сім'янина, а й громадянина, котрий власним прикладом показує, як варто жити й працювати, словом підкріплюючи життєву мету: аби *«праведний усе життя був хліб»*.

Не оминімо й того факту, що замість тарілки для хліба використовували вербовий кружечок, *«щоб не ходив по світу й не їв із чужого круга»*. Важливий момент: дорога у світ відкрита, але задля

повернення до рідного краю, адже *«де родився, там і знадобився»*, там є найбільш сприятливі умови для самореалізації, громадського визнання й користі суспільству. Це одне із підтверджень слушної думки А. Іваницького: *«На відміну від обрядових пісень календаря й весілля поява нового життя супроводжується збудженням не тільки фізіологічних (сексуальні інстинкти), а й соціально-громадських потреб»* [Іваницький 2009, с.49].

Особливої ваги набуває, зауважмо, створення ситуації вибору (наприклад, книги, пензля, ручки, молотка, голки, автівки, тобто тих предметів, які символізують професійну зайнятість чи іншу соціальну спрямованість) в обряді першого постригу, в обряді відлучення від грудей та інших, де актуалізується залучення дитини до соціуму, набуття вагової соціальної функції, ефективна взаємодія з громадою і світом. Підтвердженням вагомості безпомилкового вибору, ставлення родини до обраного заняття, зацікавленості в долі малечі, схвалення вибору є голосні бадьорі коментарі всіх присутніх, як-от: *«бери, бери книгу — ученою станеш»*; *«чарку не чіпай — п'яницею будеш»*; *«до пензля тягнися — нам художника треба»*; *«не зівай, гроші хапай»*; *«не гроші бери, а ляльку — щастя не в грошах, а в жінці хороший»* [ЛТІ].

Досі по всій території України в родильних обрядах спостерігаємо подразники, що впливають на органи чуттів, — запахи, звуки, кольори, доторки й тактильні відчуття. Так, під час провідування, ім'янаречення щасливі в материнстві гості дарують яскраві іграшки, аби нечисте око падало на них, а не на дитину, щоб зростаючи, дитя відкривало всі барви світу й раділо їм; приносять пелюшки, аби маля знало їхнє (жінок) тепло, пригортають, обережно пестять дитя, обіймають і цілують матусю, щоб огорнути їх турботою, через доторк передати відчуття любленості, захищеності, сімейної згуртованості й родинної сили.

А батько й хрещений батько нерідко після пострижин підкидають догори сина чи доньку, аби досягли висот на своєму життєвому шляху, працею і моральною поведінкою не зганьбили честі роду, здобули гідне життя й шану оточення. У побажаннях переважає емоційний характер, що закріплює очікувану конотацію: *«Синочку, сину, пташкою злітай — неба сягай»*, *«Лети височенько — не впади низенько»*, *«Зеленій, мій росточку, злітай, соколочку»*, *«Щоб неба дісталась — нічо' не боялась»*, *«Неба доня торкнулась — лихо відвернулось»*, *«Хай ... (ім'я) неба сягає — йому (її) Бог помагає»* [ЛТІ].

Найбільш потужним є вербальний вплив, тож не дивно, що попри модифікацію словесних супроводів, він зберігається в усіх родильних обрядах (дородових, власне родових, післяродових) на всіх теренах України, передовсім спрямовуючи малого члена родини на «вік довгий і розум добрий», хоча й з проявом регіональних особливостей. Звісно, вербальне оформлення, особливості емоційного навантаження, спрямованість до членів родини, врешті навіть частотність родильних пісень і приповідок мають регіональні особливості. Прикметою сучасних післяродових обрядів на Слобожанщині, наприклад, є зменшення кількості обрядових пісень, натомість гуртом усі присутні, зокрема під час пострижин, виконують улюблені народні пісні, через пісню залучаючи дитину до громади, відкриваючи їй духовні багатства народу й формуючи причетність до них.

Перемога Kalush Orchestra з піснею «Stefania» на Євробаченні 2022 зумовила також її виконання в ролі народної під час дня народження дитини як частини обрядового дійства — символічного проживання разом, усім родом у борні й здобуття чесної перемоги над супротивником, над смертю, перед усім світом, «перед Богом і людьми». Як було зафіксовано на Нововодолажчині Харківської області, при цьому вік дитини не обмежується роком (звісно, в іншу річницю йшлося не про пострижини), знаменним стає будь-який ювілей, що додає нових смислів в обрядовому дійстві задля досягнення результату: дитина має успішно подолати як член роду ще один щабель на шляху залучення до родинної спільноти, уміти гідно презентувати свій рід, не поступаючись труднощам. Спостерігаємо також заміну імені Стефанія під час повторного проспівування рядків: *Стефанія мамо, мамо Стефанія / Розквітає поле, а вона сивіє* іменем матері народженика (за потреби для збереження ритму додаючи повтори на зразок: *Ніно, Ніно мамо, мамо, мамо Ніно* [ЛТІ]), що засвідчує інтимність події, персоналізованість, а водночас — об'єднання всеукраїнського контексту з вузькородинним, презентованим відповідним іменем.

Традиційне відзначення першої річниці з дня народження дитини нині супроводжується також численними історіями — розповідями про витоки роду, про цікаві, щасливі чи драматичні епізоди життя родини й сім'ї, спогади про шанованих людей, переповідання сімейних легенд, ілюстрації радісних подій, залучення до цих переживань іменинника. Принагідно зазначмо, що найважливіші історії

переповідаються з різними варіаціями на подальших святкуваннях річниць, що засвідчує їх важливість як частини обрядового дійства.

За нашими спостереженнями, найбільш частотні вербальні тригери, кожен з яких спрямований на те, аби змусити пострижника долучатися до родинного життя, провокуючи в нього страх залишитися поза родинним колом, бажання приєднатися до щасливих родичів, можна розподілити на групи, ґрунтовані на певних принципах.

Розгляньмо більш детально деякі з них:

Принцип тяглості й пам'яті є одним із найбільш уживаних в розглядуваному оповідному просторі, різнопланово репрезентується в розповідях, де «пам'ять» характеризується семантичною асоціативною заглибленістю, зокрема, *пам'ять — історія, пам'ять — життя, пам'ять — сім'я*. Родина, намагаючись продемонструвати важливість кожного свого члена й роду загалом, давність роду й родинних зв'язків, згадує якомога більше важливих та цікавих життєвих епізодів протягом якомога тривалішого часового проміжку. Через це досить частотними в оповідях є дієслова із відповідною семантикою: *згадати, пам'ятати, спом'янути, припоминати* та прислівники часу і їх фразеологічні синоніми, серед яких значна кількість як із актуалізованою семою «давно», так і з конкретизацією часу події: *давно, віддавна, давнісінько, недавно, завжди, за царя Панька, торік, узимку, рано-вранці, надвечір [ЛТІ]* тощо.

Серед багатьох вербальних моделей названого принципу можна визначити такі смислові блоки, реалізовані в розповідях (залежно від згадуваних життєвих ситуацій): *родина — щастя, родина — праця, родина — навчання, родина — творчість, родина — голод, родина — війна, родина — мир, родина — захист, родина — сподівання, родина — мандрівка, родина — рідний край, родина — Вітчизна, родина — світ*.

Звернімо увагу, що названа група вербальних тригерів невіддільна від локусу дому, оскільки на генетичному підґрунті формується ставлення пострижника до дому й обійстя як сакрального простору, центру і фізичного, і матеріального, і духовного життя, свідченням чого є важливі деталі в оповідях (наприклад: *стіл*, за яким збиралося не одне покоління родини; *образи*, під якими вінчалися дід і баба; *паркан*, біля якого вперше зустрілися батьки; *шеvronи ЗСУ* батька). Отже, в інтерпретації оповідачів відтворюється асоціативно-семантичний ланцюжок: *дім — життя — захист — родина — пам'ять*. При цьому, наприклад, цікаво спостерігати поєднання локусу дому

з локусом рідного краю (з використанням топоніма), коли тригер реалізується внаслідок перетину часопросторової і міфологічної площин, як-от в розповідях мешканців Старої Водолаги: *тебе...* (ім'я пострижника), *лелека приніс із Приозерної, тож батько випиляв і «поселив» удома цього птаха; дід Іван родом з Хворостянки, де закохані були вірні, мов голуби* (пояснення причини зображення голубів на ставнях); *пам'ятається, цей перстень мені на Кутку подарував мій чоловік на щастя, коли ще женихався; цю чашку я ще з Горянки привезла, не викидайте, бо вона щалива*) [ЛТІ].

Принцип авторитетності пов'язаний передовсім із вербальною презентацією моральної, гідної поведінки, успішних результатів життя найяскравіших представників родини, авторитетних особистостей, що слугує життєвим орієнтиром і спонукою до наслідування. Власні імена, обов'язкові в тригерах цієї групи, поєднуються в одній семантичній площині зі словами на позначення професій, роду занять, посад, звань, часто в поєднанні з займенниками та прикметниками, що характеризують особистість: *наш Ванько-чемпіон, твій Солдат, ловкий Сашко; наша уважна Віра-вчителька, той відомий Василь-депутат, грошовитий Петро-бізнесмен*. Серед проявів вербалізації принципу авторитетності можна визначити такі смислові блоки: *авторитетний родич — довіра, родина — успіх, родина — визнання*. Вербальні тригери цієї групи часто містять прямі спонукання, заохочення: *послухай (те), порадьмося, запитай (те), дізнаймося, подивіться, бери приклад*; вказівки на джерела інформації, які підтверджують авторитетність, уведення іншомовної лексики, що посилює переконливість: *кажуть, усі говорять, всім відомо, з роботи передали, скрізь понаписувано, на сайті прочитав, у фейсбуці відзначили, весь інтернет кипить* [ЛТІ].

Серед вербальних тригерів цієї групи поширені й негативні; прикметними їх складниками є найменування чи характеристика осіб зі зниженою конотацією та дієслів із семантикою неуспішності (*Вітько-бомж, Манька латкаста, скотився, спився, оскотинілись, загадилися* [ЛТІ]). Проте в загальному контексті святкувань ці тригери набувають позитивності й покликані виявити потенційні «слабкі місця», сформулювати відразу до певних занять, острах стати неуспішним, зганьбити і своє ім'я, і родину. На дієвість подібного підходу певною мірою побічно вказують і сучасні медичні дослідження, хоча й із вузько спеціальної галузі. Відзначається потреба в розробці більш

ефективних методів ідентифікації проблемних зон у сфері безпеки пацієнтів, зокрема в аналізі безпекових аспектів минулої діяльності, і одним із рішень виявився так званий тригерний механізм — інструмент, що ідентифікує несприятливі події шляхом регулярних цілеспрямованих ретроспективних аудитів вибірок медичної документації і запобігає їх у подальшому [Федосюк 2018, с. 30].

Принципи взаємності та зобов'язання невіддільні від інших. У тригерах цієї групи омовлюється особливе ставлення до кожного члена родини, навіть якщо він відсутній. Спостерігаємо також актуалізацію приемності для інших, бажаності, дбайливості в обереганні один одного, часто на тлі підвищеної загальної тривожності. Це й поважні чи пестливі форми звертання, і компліменти, ненадочкучливі люб'язності, словесний супровід дрібних, суто символічних, іноді жартівливих, але бажаних, подарунків, і відзнаки досягнень. При цьому звернення до членів родини обов'язково чергується зі зверненням до пострижника, якого намагаються охарактеризувати якомога більшою кількістю приемних, зменшено-пестливих слів. Прямі спонукання зазвичай відсутні, але вони мисляться за аналогією, прогнозуючи, стверджуючи майбутні дії за суміжністю: як до тебе ставляться, і ти так маєш відповідати.

Окремо зауважмо, що важлива не стільки кількість оповідей, тожність чи повторюваність словесних форм або дій, скільки емоційна насиченість і постійне підтримування позитивних емоцій протягом тривалого дійства. Так зміцнюється і розвивається бренд сім'ї і роду, і пострижник не тільки запам'ятовує цей контент, а й набуває готовності збагачувати його й передавати далі, здійснюючи власний життєвий проєкт.

Українські родильні обряди, маючи потужне гуманістичне спрямування, значною мірою вписуються в час ризиків, «час становлення» й відродження, слугуючи не тільки механізмом самозбереження роду, протидії знищенню, збереження цінностей, життєвого досвіду, а також і його транслявання в майбутнє, тож потребують більш повного вивчення, зокрема в аспекті специфіки й функціонування вербальних тригерів.

Література

1. ВТССУМ: Великий тлумачний словник сучасної української мови.
URL : <https://slovnkyk.me/dict/vts/%>

2. Гвоздевич С. Елементи дохристиянських вірувань у сучасній родильній обрядовості українців. *Народознавчі зошити*. 2001. №4–6. С. 120–126.
3. Іваницький А. Родильно-хрестинні пісні: типологічна дивергенція і завдання функційної реконструкції. *Народна творчість та етнологія*. 2009. №2. С. 47–55. URL: <https://nte.etnolog.org.ua/arkhiv-zhurnalu/2009-rik/2/2108-rozvidky-i-materialy/3986-rodylnokhrestynni-pisni-typolohichna-dyvyrhentsiia-i-zavdannia-funktsiinoi-rekonstruktsii>
4. ЛТІ: Лисенко Тетяна Іванівна (інформатор), 1963 р. н. / записала Варич Н. І. у серпні 2022 р. у с. Стара Водолага Харківського р-ну Харківської обл.
5. Маковій Г. Затоптаний цвіт. Київ, 1993. 205 с.
6. Мойсей А., Парайко К. Звичаї та обряди, пов'язані з народженням дитини в українців та румунів Сторожинецького району. *Народознавчі зошити*. 2011. №5 (101). С. 806–811.
7. Садоха О., Варич Н. Освітня мозаїка : [монографія]. Харків, 2017. 184 с.
8. Садоха О. В. Сучасні освітні реалії крізь призму просвітницького катастрофізму: за фактчекінгом. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2021. Вип. 35. С. 121–128. URL: http://www.fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/35_2021/16.pdf
9. Федосюк Р. М., Ковальова О. М. Проект періопераційного тригерного інструменту як механізму ретроспективної ідентифікації несприятливих подій в анестезіологічній практиці. *Вісник соціальної гігієни та організації охорони здоров'я України*. 2018. №1 (75). С. 30–36.
10. Хрестинні пісні / зібрала та упоряд. Г. Сокіл. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. 208 с.
11. Яковлева О. В. Обрядовий дискурс у системі національної лінгвоментальності : Монографія. Одеса. 2014. 396 с.
12. Easterbrook G. The progress paradox: How life gets better while people feel worse. New York. 2003. [Google Scholar].
13. Hodge1 J. C. Survival is the only moral goal of life. *Intellectual Archive*. 2012. Vol. 1. №4. URL: https://www.researchgate.net/publication/329209019_Survival_is_the_only_moral_goal_of_life
14. Jackson R. B., Williams T. Language-Capable Robots may Inadvertently Weaken Human Moral Norms. URL: https://www.researchgate.net/publication/330324620_Language-Capable_Robots_may_Inadvertently_Weaken_Human_Moral_Norms
15. Veenhoven R. Life is Getting Better: Societal Evolution and Fit with Human Nature. *Soc Indic Res*. 2010. Vol. 97(1). P. 105–122. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2848343/>

**ХУДОЖНЬОМОВНА ВЕРСІЯ
УКРАЇНСЬКОГО НАРОДНОГО ВБРАННЯ
В ТЕКСТАХ ПИСЬМЕННИКІВ-КЛАСИКІВ**

**Світлана Марцин,
Олена Полозова,
Ольга Ткач**

Кожен народ має своє неповторне індивідуальне обличчя як у духовній культурі, так і в побуті. Ця індивідуальність знайшла своє відображення й у традиційному народному вбранні, який формувався протягом багатьох століть. Особливістю українського костюма є його декоративна мальовничість, яка віддзеркалює високий рівень культури, володіння різними технологіями виробництва матеріалів та оздоблення. Привабливим і плідним ґрунтом для дослідження мовних особливостей зображення національного вбрання, його символічного значення є фольклорні й літературно-художні тексти з усією різноманітністю їхніх лексико-семантичних та стилістичних засобів.

Звернення до художньої спадщини письменників-класиків ХІХ ст., зокрема І. Котляревського, Г. Квітки-Основ'яненка, І. Нечуя-Левицького, Панаса Мирного, І. Карпенка-Карого зумовлена тим, що творчість цих письменників орієнтована на показ різноманітності буття українців і відзначається прагненням висвітлити національно-культурні особливості українського народу. Мову творів цих письменників поліаспектно досліджували Л. Булаховський, Т. Бакіна, М. Жовтобрюх, Л. Лисиченко, О. Муромцева, С. Стасевський, П. Волинський, А. Новиков, П. Бондарчук, М. Грінченко, В. Власенко, А. Погрібний, І. Приходько, Є. Кирилюк та ін., проте лексико-семантичні особливості художнього відтворення українського національного вбрання не були предметом детального наукового аналізу, тож потребують більш ретельного вивчення.

Дослідження творчого доробку письменників засвідчує їхню велику увагу до детального змалювання одягу персонажів. У проаналізованих творах І. Котляревського «Енеїда»; Г. Квітки-Основ'яненка «Маруся», «Салдацький патрет», «Мертвецький великдень»,

«Добре роби — добре і буде», «Конотопська відьма», «Козир-дівка», «Сердешна Оксана», «От тобі і скарб»; І. Нечуй-Левицького «Кайдашева сім'я», «Микола Джеря»; Панаса Мирного «Повія»; І. Карпенка-Карого «Мартин Боруля» зафіксовано таку лексику на позначення одягу, як-от: загальні назви вбрання, найменування сорочки та її елементів, жіночого поясного одягу, чоловічого костюма, назви верхнього одягу, головних уборів, взуття, прикрас, а також предметів, що доповнюють повсякденний і святковий одяг, які характеризують не лише національну приналежність, соціальний і матеріальний статус персонажів, а й часто мають символічне значення.

Частотними в названих текстах є великі описи костюма українських дівчат, які збираються до церкви, на вечорниці або просто наряджаються, щоб звабити когось. Зокрема, у творі «Кайдашева сім'я» І. Нечуй-Левицький декілька разів описує Мотрю, яка збирається до церкви:

В неділю вранці перед службою Мотря Довбишівна прибиралась до церкви. Вона принесла з хижки зав'язані в хустці квіти та стрічки і розсипала їх по столі, застеленому білою скатертю; принесла й поставила на лаві червоні сап'янці. Довбишівна сіла на круглому дзигликові коло стола, а подруга-сусіда наділа Мотрі на голову кибалку, вирізану з товстого паперу, схожу на вінок; на кибалку, над самим лобом, поклала вузьку стрічку з золотої парчі, а потім клала стрічки одну вище од другої так, що над лобом було видно пружок од кожної стрічки. Всю кибалку кругом і всі коси вона обтикала квітками з червоних, зелених, синіх і жовтих вузьких стьожок. За вуха вона позатикала пучки дрібненького барвінку, качурині кучері та павині пера і потім розстелила по спині двадцять довгих кінців стрічок до самого пояса (Нечуй-Левицький, с. 387). Костюм Мотрі дуже яскравий і багатий, що говорить про заможність родини Довбишів. Опису ж одягу Мелашки в тексті немає, бо вона була з бідної родини.

І. Котляревський у поемі «Енеїда» детально описав костюми українців свого часу. Наприклад, маємо детальний опис вбрання сестри Дідони — Ганни, яка прийшла на вечорниці:

*Сестру Дідона мала Ганну,
Насправжки дівку хоть куди,
Проворну, чепурну і гарну;
Приходила і ся сюди*

*В червоній юпочці баєвій,
В запасці гарній фаналевій,
В стьонжках, в намисті і в ковтках;
Тут танцювала викрутасом
І пред Енеєм вихилясом
Під дудку біла третяка
(Котляревський, с. 18).*

У своєму романі «Повія» Панас Мирний детально описує одяг героїв, адже саме вбрання людини поставало головним критерієм її достатку й заможного життя. Прикладом чого є опис зовнішності Христі: *Трошки б більше достатків, ніж є, та одешинку б празниково: а то і на будень, і на свято — та все одна! Чоботи нові б, сережки срібні — такі, як вона бачила у Марини, їло в місті служе, коли та навідувалася додому. Добре б було і перстень до серег мати, теж срібний, і по руці, а не такий, як у Горпини, — і срібний, та здоровий, як каблучка: щоб надіти — прийшлося прядивом підмотати...* (Панас Мирний, с. 4). Христя прагнула гарно одягатися, аби привернути до себе більше ваги чоловіків, що врешті й призвело її до розгульного життя. Уперше, коли вона нарядилася й побачила, як на неї дивиться панич, Христя зрозуміла, що вона красива й цим можна скористатися. Ось уривок з тексту, де Панас Мирний детально описує костюм молододі дівчини того часу:

— *Що в тебе є? — порядкує Марина.*

— *Спідниця, корсетка, — каже Христя.*

— *Якби до корсетки вишивана сорочка.*

— *У мене є; я зараз, — кинулася Мар'я і не забарилася принести з комори тонку вишивану сорочку.*

— *То оце сорочку скидати? — скрикнула Христя. — Не хочу!*

— *Надягай поверх! — гукнула Мар'я і, зібравши сорочку, перекинула через Христину голову. Довга сорочка, як той мішок, упала додолу; мережка лиштви лежала аж на землі. І Мар'я, і Марина зареготалися.*

— *Оце якби панич зайшов! — сказала Христя.*

— *Нужен він нам! Як нарядимося — хай тоді подивиться, — відказала Марина, підбираючи і ув'язуючи кругом стану сорочку.*

— *Надягай мерцій спідницю! — гнала знову Марина. Хапалися, мов не знають куди поспішали... Ось і спідниця обхопила круглий і низький стан, урізаючись у боки червоною крайкою.*

— Тепер корсетку надягай, — держачи в руках корсетку, поспішала Марина. Наділа й корсетку.

— Держись рівно!

Як кравець, міряючи плаття, обципує та обсмикує, так Марина смикала Христю. Ось уже все готово.

— Ану, дивись! — скрикнула Марина. Мар'я піднесла дзеркало.

— Підожди, ще не все! — І Марина мерцієї скинула з себе дукачі, на-мисто і начепила Христі на шию.

— О, тепер так! — сказала, одійшовши геть. І лице, і очі у неї горіли, любуючись, як то гарно Христі у тому уборі.

Їй було справді гарно. Низенька, кругла, вона здавалася не польовою квіткою довгостеблом, от як Марина, а повною огородною маргариткою, що так щиро ходили коло неї невтомні дівочі руки, доглядали невсипущі очі, кожную бур'янину прополюючи, рано й вечір поливаючи. Чорнява голівонька з ясними очима, чорними бровами й рожевими устами, мов виточена, сиділа на високій шиї, унизаній намистом, дукачами; личко червоніло, усміхалося; очі грали: здоров'ям і радістю іскрило від їх. Білі вишиті рукава випадали з темної корсетки, мов пучок квіток, нав'язаний на руки; корсетка чорніла, а ситцева спідниця червоніла незчисленними квіточками, мов поляна серед лісу, густо укрита трав'янками (Панас Мирний, с. 42).

У текстах української літератури ХІХ ст., окрім загальної назви вбрання — **одяг, одяга, одягання**, що позначає «що-небудь з одягу»: <...> а що вони теперечки zostалися пущє старця, що усю ж то **одягу** позабирав <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 112), розрізнено назви одягу залежно від його новизни, вигляду, цінності та нагоди використання: буденна одяга / празникова одяга, найнужніша одяга, хороша одяга, нова одяга / бідна одяга:

— Ану, стара! — так казав він, прийшовши до жінки. — Яку тобі і дочкам треба **одягу**, саму **найнужнішу**, те собі відбери і доглядайте як ока, щоб на год і більш стало <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 111);

А через таке лихо попереуодила і в себе, що було у скрині із **хорошої одяги** <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 90);

Тимоха козак штепний був: високо підголював чуб, усі закручував, не знав, що то є на світі свита, а усе жупан, то сукняний, то китаєвий; пояси один від другого краще; шапка одна **буденна**, друга **празникова**, одна від другої вище; чоботи — одні на ногах, а другі — вже в дьогтю

так і мокнуть, щоб тільки задумав, надів і щеголяй; одні з підковами добрими, а другі на гвіздочках (Квітка-Основ'яненко, с. 217);

— Ти не брала **нової** одежі з дому? (Панас Мирний, с. 18); Після свят вона не тільки ублагала чоловіка набрати наймиці на одержу, а сама пішла й набрала разом на дві: **буденну** і **празникову** (Панас Мирний, с. 23);

У кутку над полом на жердці висить **одежа** — свитки, юпки, спідниці, спускаючи від себе чорну тінь; під покрівлею тії міні сидить Пріська, як і сиділа; світ бігає по її виду, **одежі** — їй байдуже: згорбившись, похнюпившись, вона, здається, слухає бурі, що так страшенно гуде та вие кругом хати <...> (Панас Мирний, с. 2);

Мартин. На ж тобі грошей і безпремінно зроби дармовіса (дає), та купи самуваря, чаю, сахарю і... кофію і приллеш з Омельком. А там, що останеться, візьмеш собі: може, рукавички купиш <...>. Дивись, як люде, так і ти. Та чоботи чисть раз у раз, щоб блищали, як у засідателі; **одежа** — **перве діло** (Карпенко-Карий, с. 2).

У І. Котляревського, замість слова **одяг**, частіше спостерігаємо слово **убрання**: Чи бачиш, як ми обідрались! **Убрання**, постолі порвались, Охляли, ніби в дощ щеня! (Котляревський, с. 17).

Окрім утилітарної та естетичної функції, номінації одягу в текстах письменників виконують роль соціальної ознаки:

Зараз на чернігівську протопівну закинув та й сам злякавсь від **неровні**: одної одежі на два воза не вбереш, а намиста, кажуть, мірками батько відсипле <...>; <...> як звичайно **панночці та ще й хорунжівні**: до старенької плахти та почепила люстринову запаску, одягла тож шовкову юпку, та на шию дукат на бархатці, та червоні черевички узупла, а на голову хорошу стрічку поклала, та й вийшла і поклонилась пану Уласовичу низенько; Аж ось, тільки що дочиталися до «во утріє ізбивах», аж шасть у двері: свашки, світилки, бояри, дружко, піддружний, старости; **та усе не прості, усе з панства**, у кунтушах, у черкесках, у сукнях таких, що тільки поцмокай! Ще важніш були, чим у нашого поповича, що до хвилозохві ходив та, оженившись на нашій дяківні, у нас у селі попом став. А за таким-то поїздом увійшов і молодий <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 132);

А танок вела Явдоха Колупайчиха, молодиця гарна, не узяв її кат: чорнява мордата, трошки кирпатенька, та й рум'яна, як рожка, та таки й одягнена: очіпок, хоч він собі і зовсім витерттий, самі нитки, а був колісь парчевий; кожух білих смушків під тяжиною і бабаком об-

ложений, тільки що скрізь на ньому дірки, і попід руками, і на боках, так що видна була і уся одежа, і таки **не проста, а міщанська**, бо вона узята була у Липці аж із самісінького Харкова, **і не простого, а міщанського роду**; шушон набойчатий, спідниця каламайкова; тільки що не можна було угадати, якого вона є цвіту, бо дуже було замазано олією; вона-бо пекла і бублики, і сластьони, а около сього діла не можна чисто ходити; зараз випачкаєшся, як той чорт, що до відьми через трубу лазить (Квітка-Основ'яненко, с. 12);

На Семена старий Кайдаш надів нову чорну свиту, засунув за пазуху паляницю, взяв у руки ціпок і пішов з своєю жінкою до Довбишів у гості. Кайдашиха вбралась, як у неділю, в горсет, в жовті чоботи, в нову білу свиту, ще й засунула в рукав білу хусточку. Довбиші були **багатенькі**, і Кайдашеві хотілось себе **показать перед багатирями** (Нечуй-Левицький, с. 391);

Попадя увійшла в гостинну наряджена та надушена, її гарне шовкове плаття злегка шамотіло по долівці, цвітний пояс, наче райдуга, перевив тонкий та стрункий стан. її біла, наче виточена, шия ще здавалася білішою від чорної шовкової матерії, що так гладенько облягала її круглі плечі і високе лоно; золотий хрестик на золотому ретяжці блищав на шії, як зоря; невеличкі сережки грали дорогими камінцями; на рожевих пальчиках і синіли, і червоніли перстеньки; личко молоде, рожеве; волос чорний, у кучерях; голубі оченята з-під чорних брів, наче квітки ті, горять-усміхаються (Панас Мирний, с. 45);

Лице молодиці біле та повне, одяг хоч простий, та пишний, тонка сорочка штучно мережана квітками, червчата плахта з голубою попередницею. Не то що в дівчини — і сорочка товста, брудна, і тільки дві лихеньких дерги обвилися кругом стану. Так і видно, що дівчина — **наймичка**, а молодиця — **господиня** (Панас Мирний, с. 84).

Лексико-семантична мікрогрупа «назви **сорочки** та її елементів» об'єднує кілька найменувань. **Сорочка (сорочечка, сорочина)** — жіноча, чоловіча або дитяча натільна білизна або одяг, що надягався поверх білизни для верхньої частини тіла. Вони шилися з домотканого вибіленого полотна й оздоблювалися вишивкою, яка мала не лише естетичну, а й оберегову функцію: що рясніше вишита сорочка, то більшу силу вона має. Семантику слова **сорочка** доповнюють та конкретизують означення, які вказують на якість матеріалу:

Сорочка на ній біленька, тоненька, сама пряла і пишнії рукава сама вишивала червоними нитками (Квітка-Основ'яненко, с. 24);

Увійшов у цвинтар, аж дітвори, дітвори... видимо-невидимо! Маносянік, та усе в **білих сорочечках**, та бігають круг церкви, та просяться у двері, та щебечуть, як ті циганчата, та ляцять, кричать, порощать (Квітка-Основ'яненко, с. 92);

І матір одягну, як паню <...> **сорочки** будуть усе з **іванівського полотна**, скрізь **повимережувані шовками**... (Квітка-Основ'яненко, с. 273);

З хати вибігло п'ятеро невеличких дітей, а за ними вийшла з хати Балашиха в **товстій сорочці**, в убогій старій хустці на голові (Нечуй-Левицький, с. 438);

Пошила Мотря **сорочку**, випрала й наділа. **Товсте полотно синіло, неначе буз**. Вона глянула в дзеркало, і для неї здалося, що в такій сорочці в неї лице почорніло й брови стали не такі гарні (Нечуй-Левицький, с. 412);

Серед найменувань сорочки як компоненти єдиної ідеографічної сфери функціонують назви її частин:

<...> у сорочок і **рукава**, і **ляхівки** повишивані та повимережувані... (Квітка-Основ'яненко, с. 17);

І сорочка на ньому – не як у людей; замість білої, як закон повеліва, вона в нього або червона, або синя, та **без коміра**, а з **гапником**, та на плечі і зацібне; так що хто зроду уперше москаля побаче, то й не вгада, що то воно і є (Квітка-Основ'яненко, с. 10);

Ухопила **рукав** від сорочки, узяла голку, протягла нитку, та й забула узлика зав'язати, та сіла край віконця і давай би то шити. Знай виводить та виводить <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 275);

Рубець зразу пізнав Колісника. <...> То було у довгій суконній каптаніні, а тепер у короткополому сертуку, штани не сині китаєві в чоботях, а рябі якісь на випуск, чобітки невеличкі, скрипучі, **сорочка була з воротничками**, на шиї золотий ланцюг від дзиґарів теліпається, на руках золоті персні дорогими камінцями грають (Панас Мирний, с. 64);

Загнибіда нарядився у новий сукняний убір, надів **сорочку з манжеттами**, пов'язав шию шовковим платком, чоботи до вакси, на рипу – пан паном! (Панас Мирний, с. 18).

Назви жіночого одягу представлені також номінаціями поясного одягу. Слова **плахта** (розпашний жіночий одяг на зразок спідниці, зроблений із двох зшитих до половини полотнищ переважно міцної вовняної картої тканини; був характерним святочним убранням

сільських жінок, бо шився з домотканої тканини) [Жайворонок 2006, с. 457]; **запаска** (народний жіночий одяг у вигляді шматка тканини певного розміру, що використовується замість спідниці для обгортання стану поверх сорочки; запаска була зазвичай робочим одягом) [Жайворонок 2006, с. 235]; **дерга** (верхній народний жіночий одяг у вигляді плахти із саморобної вовняної тканини чорного кольору) [Жайворонок 2006, с. 175] означаються прикметниками, які характеризують матеріал, покрій, спосіб виготовлення, декорування, колір:

плахти картацькі, запаски і шовкові і колісчасті (Квітка-Основ'яненко, с. 17);

Плахта на ній картацька, черчата, ще материнська — придана; тепер вже таких не роблять. І яких-то цвітів, там не було? Батечку мій та й годі! Запаска шовкова, морева; От мати мерцій пхнула її у кімнату і стала її убирати у нову плахту і усе, що треба, по-дівчачи (Квітка-Основ'яненко, с. 24);

Попереду везуть на превисоченному дрюці запаску шовкову та червону-червону, як є сама настояща калина <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 187); <...> з **православної плахти** та нарядять її у той проклятий компот <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 272);

Приходила і ся сюди В червоній юпочці баєвій, В запасці гарній фаналевій (Котляревський, с. 18);

Мотря вбралася в зелену спідницю, в червону запаску, підперезалась довгим червоним поясом (Нечуй-Левицький, с. 388);

Старенька дерга — покороткувата, заяложена керсетка на плечах розлізлася (Панас Мирний, с. 18);

За два роки Марина надбала повну скриню усякого добра: і платків, і рушників, і юпок, і плахот, ще й кожушанку добру (Панас Мирний, с. 15);

[Еней] к Сивілли прихилився, Хватав за дергу і хилився, Мов од kota в коморі мит (Котляревський, с. 89).

У текстах письменників паралельно функціонують назви **спідниця**, як елемент вбрання багатої дівчини, та **плахта**, яку носили переважно дівчата з небагатих селянських родин:

І матір одягну, як паню, і буду її ніжити й пестувати <...> покличу до себе своїх подруг, покажу їм, яке в мене добро буде: які юпки, шовкові спідниці, плахот вже не носитиму <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 273);

Мотря пішла в хижку, наділа спідницю й червону запаску, ввійшла в хату та все походжала по хаті та розправляла широкі фалди кругом себе, перед самим носом у свекрухи (Нечуй-Левицький, с. 408);

Вона глянула на матерію, набрану на **спідницю**; матерія була убога, темненька, з червоними краплями. Мотря навіть не розгорнула її та й одійшла од стола (Нечуй-Левицький, с. 409);

Юнону взяв великий жах! Впрягла в grindжолята павичку, Сховала під кибалку мичку, Щоб не світилася коса; Взяла **спідницю** і шнурівку, І хліба з сіллю на тарілку, К Еолу мчалась, як оса (Котляревський, с. 10).

Назва короткого верхнього жіночого одягу представлена лексемою **карсет** (безрукавка, пошита в талію з кольорової тканини, характерна для східних регіонів України) [Жайворонок 2006, с. 308]: *То хороша була, а то, як розіспалась та і розчервонілась, що твій кармазин або рожка у саду; **карсет** розщепнувся, сорочка розхристалась <...> коси тільки, як порозпускались, так вже прикрили пазуху, та й то не зовсім <...>* (Квітка-Основ'яненко, с. 174); *Взяла караблік бархатовий, Спідницю і **карсет шовковий*** (Котляревський, с. 19).

Панас Мирний у романі «Повія» вживає слово **корсетка**: *Невисокого росту, кругловида, чорнява, одіта по-городянському: у темній **корсетці** з червоною облямівкою, у рясній спідниці, з білим, як сніг, попередником; невеличкі помірні черевички на ногах з зеленими застібочками* (Панас Мирний, с. 33); а в Нечуя-Левицького спостерігаємо використання слова **горсет** замість **карсет**: *<...> одяглась в зелений з червоними квітками горсет <...>* (Нечуй-Левицький, с. 388); *Вона [Довбишка] миттю заслала скатертю стіл, поклала на столі хліб, накинула на себе **горсет**, а Довбиш вискочив у сіни, вскочив у хижку і накинув на себе свиту* (Нечуй-Левицький, с. 391); *Червонуватий світ заблиццав на її (Мокрина) виду, на **синьому керсеті**, на білих рукавах* (Нечуй-Левицький, с. 17).

Назва довгого жіночого одягу представлена лексемою **юпка** (старовинний верхній одяг жінки у вигляді довгої корсетки з фабричної тканини) [Жайворонок 2006, с. 656]:

*Така **баєва юпка з рукавами**, така і плахотка, і запасочка, і коси так убрані, і, бачиться, й рушником так же підперезана, і усе, усе так і в неї, як на усіх дівчатах <...>* (Квітка-Основ'яненко, с. 264);

— Де була? — одвіт дала Оксана, <...> скидаючи **баєву червону юпку** <...> (Квітка-Основ'яненка, с. 269);

<...> до старенької плахти <...> одягла тож **шовкову юпку** (Квітка-Основ'яненко, с. 133);

*От ще б то їх брала, та як же пішов дощ, та престрашений, як з відра, та з холодним вітром; а вона була ув одній **тяжиновій юці** і свитини не брала (Квітка-Основ'яненко, с. 70);*

*Кайдашиха наділа тонку сорочку, зав'язалась гарною новою хусткою з торочками до самих плечей і понадівала всі хрести й дукачі, наділа **нову юпку**, нову білу свиту, ще й в жовті чоботи взулась (Нечуй-Левицький, с. 435).*

Групу назв елементів чоловічого костюма об'єднано на підставі предметного членування позамовної дійсності. Традиційний чоловічий костюм складався із сорочки та **штанив**. Чоловічі літні штани (білі або фарбовані) шили з домотканого полотна, зимові — із сукна. У творах письменників засвідчено описове найменування, що відображає модифікацію реалії щодо крою, кольору та тканини:

*Як тепер його бачу: у синій юці, **тяжинових широких штанях** (Квітка-Основ'яненко, с. 8);*

*Микита Уласович Забр'юха <...> **китаєвих синіх штанив** на ніч не знімав, так, сердека, у них і ночував (Квітка-Основ'яненко, с. 131);*

*Йому Дідона підслала, Що од покійника украла: **Штани** і пару чобіток, Сорочку і каптан з китайки, І шапку, пояс з каламайки, І чорний шовковий платок (Котляревський, с. 20);*

*То було у довгій суконній каптаніні, а тепер у короткополому сертуку, **штани не сині китаєві в чоботях, а рябі якісь на випуск** (Панас Мирний, с. 64).*

Назви довгого верхнього одягу репрезентують слова, які в семантичній структурі містять сему на позначення матеріалу виготовлення й кольору:

*Ще зранку, хто попродав свій товар, а хто, покупивши чого кому треба і попивши могоричі, тепер, попідголювавшись любенько, понадівали хто нову свиту, хто **китаєву юпку**, хто ще батьківський, хоч і старий, та жупан (Квітка-Основ'яненко, с. 18);*

*Та як вирядиться у **баєву червону юпку**, застебнеться під саму душу, щоб нічогосінько не видно було, що незвичайно <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 24);*

*<...> жупан на ньому **синій і китаєва юпка** <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 26);*

*За Наумовим словом ввійшли в хату двоє старостів, люди хороші, міщани, у **синіх жупанах аглицької каламайки** <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 50);*

— *Нема і баєвої юпки <...> нема, — так приговорювала Стеха, а далі й заголосила <...>* (Квітка-Основ'яненко, с. 111);

<...> до старенької плахти та почепила люстринову запаску, одягла тож шовкову юпку <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 133);

Взяла караблік бархатовий, Спідницю і карсет шовковий (Котляревський, с. 19);

<...> одяглась в зелений з червоними квітками горсет <...> (Нечуй-Левицький, с. 388).

На позначення верхнього чоловічого одягу заможних верств населення Г.Ф. Квітка-Основ'яненко вживає номінації **черкеска** (старовинний верхній чоловічий одяг із сукна з прорізами і відкидними рукавами) [Жайворонок 2006, с. 639] і **кунтуш** (верхній розпашний одяг заможного українського й польського населення XVI–XVIII ст., характерною особливістю крою були довгі й вузькі рукави з поздовжніми прорізами, через які просувалися руки, а самі рукави звисали дотолу) [Жайворонок 2006, с. 321]:

Хоч на ньому і черкеска синя з позакидуваними назад вильотами і татарським поясом підперезана <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 152);

Аж ось, тільки що дочиталися до «во утрє ізбивах», аж шасть у двері: свашки, світилки, бояри, дружко, піддружний, старости; та усе не прості, усе з панства, у кунтушах, у черкесках, у сукнях таких, що тільки поцмокай! (Квітка-Основ'яненко, с. 182).

Панас Мирний та І. Котляревський одягнули своїх героїв у **каптан** (старовинний чоловічий верхній одяг з довгими полами; сукман, жупан, чумарка) [Жайворонок 2006, с. 273]:

Прямо до їх гурту ішов парубок, високий, білявий, у синьому сукняному каптані (Панас Мирний, с. 7);

Червоні плаття, зелені куцини, рябі спідниці, жовті шушони, блискучі ластикові балахони, чорні сукняні каптани — аж у вічі б'є! (Панас Мирний, с. 19); *Йому Дідона підслала, Що од покійника украла: Штани і пару чобіток, Сорочку і каптан з китайки <...>* (Котляревський, с. 20).

Багатших персонажів письменники одягли в **сюртук** (чоловічий верхній двобортний одяг з довгими полами, відкладним коміром і широкими лацканами) [СУМ т. 9, с. 909]:

Рубець зразу пізнав Колісника. <...> То було у довгій суконній каптаніні, а тепер у короткополому сертуку <...> (Панас Мирний, с. 64);

Чорний довгий сюртук, вишневий оксамитовий картуз на потилиці давали йому [посесору] дуже характерний вид (Нечуй-Левицький, с. 9);

Входе Націєвський, одягнений у **сюртук з куцями полами** (Карпенко-Карий, с. 7).

Значення «довга, невокрита сукном шуба з великим коміром, пошита звичайно з овечої шкіри, хутром до середини» [Жайворонко 2006, с. 296] має лексема **кожух**, використання якої ми можемо спостерігати майже у всіх письменників. Це виправдано тим, що в Україні дуже холодні зими, тому зимовим верхнім одягом був саме кожух:

<...> а був колись **парчевий; кожух білих смушків під тяжиною і бабаком обложений** <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 12);

Поки дзвонили, наше козацтво голилося, обувалося, одягалось; і як вже була пора, то, одягнувши **нові, кримських смушків, кожухи**, стали виходити <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 183);

Та хоч і сирота, а Левкові добре було: був і обмитий, і обпатраний, щонеділі була і сорочечка біленька, і буханець м'якенький, на зиму були і чобітки і, хоч **старенький, та був кожущок**. (Квітка-Основ'яненко, с. 218);

Не пригадає, як і коли Христя опинилася під його **кожухом**, коло його боку (Панас Мирний, с. 10);

За два роки Марина надбала повну скриню усякого добра: і платків, і рушників, і юпок, і плахот, ще й **кожущанку добру** (Панас Мирний, с. 15);

На тих полах покотом спали бурлаки й бурлачки, розкидавши на барлозі драні **свитки й кожухи** (Нечуй-Левицький, с. 8).

У вербальному відтворенні народного вбрання в текстах письменників семантику «старовинний верхній довгий чоловічий верхній одяг» репрезентують етномарковані номінації **сіряк** (старовинний верхній довгополий одяг із грубого сукна (звичайно у бідних людей) [Жайворонко 2006, с. 544]: *Замок і Кирило і, перевзувшись, устав, подивився на ноги, натяг сіряк у рукава і, взявши ціпок, знову потяг шляхом* (Панас Мирний, с. 16) і **кобеняк** (старовинний суконний довгий і широкий чоловічий верхній одяг з відлогою) [Жайворонко 2006, с. 293], символ незаможності, низького соціального стану: *Входе Омелько, в чоботях і в дранім кобеняку* (Карпенко-Карий, с. 3).

Значення «старовинний довгополий верхній одяг звичайно з домотканого грубого сукна; одяг переважно незаможного селянина, тому часто символізує бідність» [Жайворонок 2006, с. 527] мають номінативні варіанти **свита** / **свитина**:

*Наум хутко достав **нову свиту**, новий пояс, одягається, підперізується, а сам труситься, неначе з переляку <...>* (Квітка-Основ'яненко, с. 49);

*От таку-то кралю Зубиха взявши, та й убрала в ленти і замість кіс порозпускала кінці, удягла у **чужу свиту** <...>* (Квітка-Основ'яненко, с. 181);

*— Де була? — одвіт дала Оксана, знімаючи свою **білу нову свиту** <...>* (Квітка-Основ'яненко, с. 269);

*Кайдаш кинув **свиту** на лаву в куток, звалився, але не дістав головою до **свити**.* (Нечуй-Левицький, с. 382);

*На Семена старий Кайдаш надів **нову чорну свиту**, засунув за пазуху паляницю, взяв у руки ціпок і пішов з своєю жінкою до Довбишів у гості* (Нечуй-Левицький, с. 391);

*Бурлаки полягали навкруги на **свитках** і дрімали* (Нечуй-Левицький, с. 12);

*Чи бачиш, як ми обідрались! Убрання, постолі порвались, Охляля, ніби в дощ щеня! Кожухи, **свити** погубили І з голоду в кулак трубили, Така нам лучилась пеня* (Котляревський, с. 17);

*Була на йому **біла свита** Із шаповальського сукна, Тясомкою кругом обшита, Сім кіп стоялася вона* (Котляревський, с. 50).

Різновидом довгого верхнього одягу був також **жупан** — старовинний чоловічий одяг із дорогих тканин, оздоблений хутром та позументом, був поширений серед заможного козацтва та польської шляхти [Жайворонок 2006, с/ 226]: <...> *понадівали <...> хоч і старий, та **жупан**, попідперізувавшись шпетенько хто каламайковим, а хто й суконним поясами* (Квітка-Основ'яненко, с. 18); *За Наумовим словом ввійшли в хату двоє старостів, люди хороші, міщани, у **синіх жупанах аглицької каламайки**, поясами попідперізувані, з паличками, і у старшого старости хліб святий у руках <...>* (Квітка-Основ'яненко, с. 50).

В українців жупан був ознакою заможності, символом багатства, тому іноді протиставлявся свиті, підтвердження цьому знаходимо й у текстах Котляревського, Квітки-Основ'яненка, Нечуя-Левицького: <...> *Не ті се, що в **цвітних жупанах**, В кармазинах або сап'янах <...>* (Котляревський, с. 89); *Тимоха козак штепний був: високо підго-*

лював чуб, уси закручував, не знав, що то є на світі **свита**, а усе **жупан**, то сукняний, то китаєвий (Квітка-Основ'яненко, с. 217); Вони всею ватагою пішли в Акерман, посправляли собі нові свитки, а декотрі пошили **сині суконні жупани** (Нечуй-Левицький, с. 16).

Не менш детально українські письменники змальовували елементи чоловічого й жіночого костюма, зокрема головні убори, взуття, пояси й прикраси. У тканину тексту письменники часто вводять описи зачісок молодих дівчат; так, наприклад І. Котляревський описує тоненькі, дрібно заплетені косички [Жайворонок 2006, с. 200], які називає «джерегелі» і «дробушечки», а Панас Мирний називає їх «дрібущечки»: *Зовсім переродилася дівчина — панночкою виглядає, і у платті, **коси в дрібушечки заплетені**, платок на шиї* (Панас Мирний, с. 40); *Тут заплітали джерегелі, Дробушечки на головах* (Котляревський, с. 92). Як пояснював сам І. Котляревський: «Джерегелі — це коси, дрібно заплетені й викладені вінком на голові».

Панас Мирний описує ще одну зачіску: коса заплетена кісниками. **Кісник** — це стрічка для вплітання в косу [СУМ т. 4, с.169]: *Все те нове, блискуче, як блискучі чорні її очі, як і довга коса, вичесана та заплетена рожевими кісниками...* (Котляревський, с. 33).

У творах Квітки-Основ'яненка великою частотністю текстового вживання відзначається слово на позначення дівочого головного убору, який був поширений на східній частині України — **скиндячки** (стрічки, якими пов'язують голову): *Скиндячки на головах усе по-харківськи положені, коси у дрібушки позаплітувані і жовтими гвоздиками та барвінком позаквітчвані* (Квітка-Основ'яненко, с. 17); *От і кинулися до того дзеркала **скиндячки** на голову собі покладати, коси квітчати, намисто на шию чіпляти* (Квітка-Основ'яненко, с. 203).

Натомість Панас Мирний використовує назву **стьожка** (те ж саме, що й **стрічка**) [Жайворонок 2006, с. 585]: *<...> а коса чорна, товста та довга, мов рука, позаду неї гойдається; **червона, як огонь, стьожка**, уплетена в неї, трохи не до ніг доходить* (Панас Мирний, с. 75) або **лента**: *Коси калачиком лежали на голові, **перевиті голубою лентою**; довгобразе лице червоніло, віддавало здоров'ям, очі грали радістю* (Панас Мирний, с. 41).

І. Нечуй-Левицький, описуючи Мотрю, використовує дуже розлогі описи її зачісок і головних уборів: *Довбишівна сіла на круглому дзигликові коло стола, а подруга-сусіда наділа Мотрі на голову **кибалку**, вирізану з товстого паперу, схожу на вінок; на **кибалку**, над*

самим лобом, поклала вузьеньку **стрічку** з золотої парчі, а потім клала **стрічки** одну вище од другої так, що над лобом було видно пружок од кожної **стрічки**. Всю **кибалку** кругом і всі коси вона обтикала квітками з червоних, зелених, синіх і жовтих вузьеньких стьожок. За вуха вона позатикала пучки дрібненького барвінку, качурині кучері та павині пера і потім розстелила по спині двадцять довгих кінців **стрічок** до самого пояса (Нечуй-Левицький, с. 387); Вся її голова аж ніби горіла квітками проти сонця. Павине пір'я блищало й миготіло, а золотий пружок парчі на чорних косах сяв і надавав краси тонким чорним бровам та блискучим очам (Нечуй-Левицький, с. 388). Пізніше, коли Мотря вийшла заміж, письменник звертає увагу, що героїня не може вже так себе прикрашати, вона мусить носити **хустку**: Ввечері Кайдашиха привезла Мотрі з ярмарку **хустку** й матерії на спідницю. Мотря розгорнула **хустку** в руках. **Хустка** була **чорна**, з **маленькими квіточками**. <...> Мотря мовчала. А для неї, молодій, так хотілось зав'язати на празник голову **розкішною червоною хусткою**. (Нечуй-Левицький, с. 409).

У повісті «Микола Джеря» письменник одягнув своїх героїнь у **намітки**, **очіпки** та **хустки**: <...> в неї голова була заверчена **наміткою**. **Намітка** світилась, і через неї було видно **високий очіпок з червоними лапатими квітками на жовтогарячому полі**. <...> Чорні брови здалеки дуже виразно чорніли під **білим пружком намітки**. Поруч з Джериною сиділи чотири молодіці, позав'язувані **здоровими хустками на високих очіпках** (Нечуй-Левицький, с. 1); Між ними Микола впізнав Нимидору, впізнав її по високому зросту, по **новій квітчастій хустці** на голові (Нечуй-Левицький, с. 5).

Старші жінки одягали на голову **очіпок** (обов'язковий головний убір заміжньої жінки; мав різновиди — буденний і святочний; буденний шили з простого полотна, а святочний із дорогих тканин) [Жайворонок 2006, с. 427]:

Тут зараз узявши, зняла з голови **очіпок**, сіду, як молоко, косу розпустила, узяла білу сорочку, та й наділа на себе, та ні пояса, ні плаhti не підв'язала, так і стала по хаті ходити та шептати усяке колдовство (Квітка-Основ'яненко, с. 166); <...> у старшої невістки два **очіпка**, один блакитний, другий вишневий, та третій кораблик; так вона хотіла приміряти, що їй буде краще до лиця, чи який очіпок, чи кораблик? Так як ти його без дзеркала вгадаєш? А молодша невістка дурна ще, недавно пішла заміж, не зна, що до чого: хотіла пак голову

пов'язати платком, так старша не звеліла, бо для такого празника звичайніш узяти на голову **очіпок**. (Квітка-Основ'яненко, с. 203);

*Кайдашиха <...> полапала рукою тім'я — **високий очіпок** поламався й увігнувся. Кайдашиха стала шута, як безрога корова (Нечуй-Левицький, с. 438);*

*Взяла **очіпок грезетовий** І кунтуш з усами люстровий, Пішла к Зевесу на ралець (Котляревський, с. 14).*

*Без очіпка жінка не могла взагалі показуватися на люди, «світити волоссям»; не було більшої образи для жінки, як збити з неї **очіпок**: при парубках порвали на мені і плахту, і сорочку, і пазуху розірвали, і очіпок збили, що я волосом освітила, та били мене <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 162);*

*— За що ти, сучко, збила з мене **очіпок**? — скрикнула та, упинаючись у патли гнилозубого жінці. Другий **очіпок** полетів додолю (Панас Мирний, с. 21).*

Також назва жіночого головного убору репрезентована безеквівалентною лексемою **кибалка** (старовинний жіночий головний убір у вигляді високого завою півмісяцем з довгими кінцями, спущеними на плечі й спину) [Жайворонок 2006, с. 281]:

*Явдоха Зубиха, замість матері сидить <...> а на голові **кибалки** (Квітка-Основ'яненко, с. 186);*

*Всі дівчата були тільки в **червоних кибалках**, одна Мотря прийшла в квітках та в стрічках (Нечуй-Левицький, с. 390);*

*Юнону взяв великий жах! Впрягла в гринджолята павичку, Сховала під **кибалку** мичку, Щоб не світилася коса (Котляревський, с. 10).*

В «Енеїді» І. Котляревський використовує назву головного убору **кораблік** (старовинний жіночий головний убір) [СУМ т. 4, с. 285]: *А послі гарно нарядилась, Як би в оренду на танець. Взяла **караблік бархатовий** (Котляревський, с. 19).*

У творах письменників-класиків чільне місце в описах зовнішності дівчат посідають прикраси, які можуть багато розповісти про героїнь, які їх носять. Серед найбільш уживаних назв прикрас є **намисто** (найдавніша й найпоширеніша з жіночих нашійних прикрас на всій території України); **дукати** (або **червонці**) (старовинна жіноча прикраса у вигляді монети, яку носили в намисті) [Жайворонок 2006, с. 205]; **крести, єднус** (шийна прикраса у вигляді медальйону):

<...> на шиях **намиста** у кожної разків по десять, коли ще не більш: аж голову гне! **Золоті дукачи та срібні крести** так і сяють (Квітка-Основ'яненко, с. 17);

Мотря вбралася в зелену спідницю, <...> наділа **добре намисто** <...> (Нечуй-Левицький, с. 388);

Кайдашиха наділа тонку сорочку, <...> і понадівала всі **крести й дукачі** <...> (Нечуй-Левицький, с. 435);

<...> усі груди так і обнизані добрим **намистом з червонцями**, так що разків двадцять буде, коли й не більш, а на шиї <...> та й шия білесенька-білесенька, от як би з крейди чепурненько вистругана; поверх такої-то шиї **на чорній бархатці**, широкій, так що пальця, мабуть, у два, **золотий єднус** і у кільці зверху камінець, червоненький <...> так так і сяє! (Квітка-Основ'яненко, с. 24);

Оддаєлки він спідлоба дивився на Мотрю, <...> як бряжчало на шиї **добре намисто з дукачами** (Нечуй-Левицький, с. 390);

Довге намисто червоніло на довгій шиї, на душі блищав **великий срібний дукач**, а по боках його — **два менших** (Панас Мирний, с. 41);

— Спасибі вам! — **щобече вона, вертячи семигривеника в руках.** — Оцих грошей ні на що не потрачу <...> нізащо! **Дам жидові, щоб приробив ушко — дукач буде** (Панас Мирний, с. 43).

У ті часи багато разків намиста, прикрашеного золотими дукачами і срібними крестами, могли дозволити собі тільки дуже заможні селянки; а носити на шиї золотий єднус мали можливість одиниці дівчат на селі, бо він був дуже коштовним.

Обов'язковим елементом чоловічого костюма був головний убір — **шапка**, види якої в Україні були різноманітні. Здебільшого в текстах Г. Квітки-Основ'яненка змальовано шапки зі смушку з верхом із сукна різного кольору: <...> **понадівали на підголені голови шапки козацькі з решетилівських смушків**, то з червоними, то з зеленими, то з синіми вершками (Квітка-Основ'яненко, с. 18);

Прямо до їх гурту ішов **парубок, високий, білявий, у синьому сукняному каптані, підперезаному добрим каламайковим поясом, у сивій з решетилівських смушків шапці** (Панас Мирний, с. 7);

На йому була проста одежа: **широкі крамні сині штани, біла сорочка й чорна смушева шапка** (Нечуй-Левицький, с. 13);

Між парубками **зачорніла висока смушева Карпова шапка** (Нечуй-Левицький, с. 390);

Чорна смушева шапка скотилась з голови на траву (Нечуй-Левицький, с. 1).

Вибір хутра смушку пов'язується з пережитками язичницьких вірувань — тотемізмом, характерним для пастуших племен, які могли становити частину майбутнього українського етносу. За видом шапки вони підкреслювали належність до певного роду і вірили, що вона є оберегом, захистом від злих сил, пошанування прапредка-тотема [Ярещенко 2017, с. 181]. Також у текстах представлені шапки **буденні** й **празникові**: <...> *шапка одна буденна, друга празникова, одна від другої вище* <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 217).

Шапка була обов'язковим елементом українського чоловічого одягу, їй надавали важливого, а почасти й магічного значення. Загубити шапку було поганою прикметою, яка віщувала смерть. Наприклад, у творі «Мертвецький Великдень» розповідається про пригоди п'яного селянина на мертвецькому святкуванні Великодня. Частина сюжету оповідання присвячена шапці Нечипіра, яку він забув у церкві, а думав, що загубив. Коли ж її знайшли, то Нечипір дуже зрадів, адже це (як він думав) було доказом, що все, що з ним сталося, відбулося насправді:

— *Та які тут, паніотче, чесніотче, химери; іменно так було, як я кажу. Ось відімкніте лишень церкву, то й знайдете там мою шапку. Вона там; мертвеці не дали мені її і узяти; я ж кажу, що вона там. Я не лазив пак у вікно, щоб її знарошне там положити. Та й лучче роздивітьсь по церкві, чи нема якої шкоди...*

От і відімкнули церкву, ввійшли; аж справді, де казав Нечипір, що положив шапку, там вона й є; по церкві усе було справно і не можна було примітити, щоб мертвеці уночі тут були.

Що то дивовалися усі люди про те, що розказував Нечипір! А найбільш отся шапка, хоч кому, так навдивовижу була: як пак таки вона б зайшла у церкву, якби не він її заніс? а як би він її заніс, якби церква не відчинена була? а хто ж її уночі відчинив і хто дзвонив? (Квітка-Основ'яненко, с. 103).

Пояс в українців здавна слугував обов'язковим елементом і водночас прикрасою народного костюма, за народними віруваннями, він також мав охоронну силу. У текстах письменників назви поясів репрезентовані такими атрибутивними номінаціями: широкі, червоні, каламайкові, суконні, татарські, одеські пояси: *Їх червоні широкі пояси червоніли на сонці, як жар, а довгі кінці поясів з тороч-*

ками теліпались аж нижче од колін (Нечуй-Левицький, с. 16); Тільки **червоно-гарячий гарний одеський пояс** одрізняв його од простих рибалок <...> (Нечуй-Левицький, с. 13); Мотря вбралася в зелену спідницю, в червону запаску, підперезалась **довгим червоним поясом** (Нечуй-Левицький, с. 388); **Червоний пояс** обвивавсь, наче гадюка, кругом тонкого стану. То був Джерин син Микола (Нечуй-Левицький, с. 1).

Серед назв взуття представлені **черевички**:

<...> та усі як одна у **червоних черевичках** і у білих та у синіх панчішках <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 17);

Невисокого росту, кругловида, чорнява, одіта по-городянському: <...> **невеличкі помірні черевички** на ногах з **зеленими застібочками** (Панас Мирний, с. 33);

чоботи з різних матеріалів та кольорів:

<...> у **юхтових чоботах з підборами**, а хто й у **шкапових**, та так повимазуваних, що дьоготь так з них і тече, а підкови трохи не на п'ядь <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 18);

Явдоха Зубиха, замість матері сидить у червоних **юхтових чоботах** з підковами у п'ядь <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 186);

Кайдашиха виставила навмисне напоказ громаді **жовті нові сап'янці** (Нечуй-Левицький, с. 435);

Жовті старі чоботи були почернені по самі кісточки і тільки халяви ще жовтіли (Нечуй-Левицький, с. 1);

Ондечки виїхав і сам пан Бжозовський на коні, в **чоботях з блискучими довгими халявами**, з батогом у руці, в чорному картузі на голові (Нечуй-Левицький, с. 5);

Оддалеки він спідлоба дивився на Мотрю, як на її плечах манячіли довгі кінці стрічок, як дріботіли в танцях її **червоні чоботи**, як бряжчало на шії добре намисто з дукачами (Нечуй-Левицький, с. 390);

Еней в сю путь якраз зібрався, **Шкапові чоботи** набув <...> (Котляревський, с. 65);

Червоні чоботи обула, Та і запаски не забула, А в руки з вибійки платок (Котляревський, с. 19);

— А ви й не примічаєте, що я в **нових чоботях**? — щебече та. — Дивіться — якраз прийшлися при нозі, мов на заказ шиті... Таких і по всьому селу других не знайдеш: і **юхтові**, і не **шкапові** (Панас Мирний, с. 6).

Можна зазначити, що чоловіки носили чоботи з довгими халявами, шкапові або юхтові. Жінки віддавали перевагу сап'янцям

(чоботи або черевики, пошиті із сап'яну) [СУМ т. 9, с. 57] червоним або жовтим.

Ідеографічно з назвами одягу пов'язана дієслівна лексика. Сему 'одягатися, покривати себе одягом' містять слова **вирядитися, за-п'ястися, надіти, накинути, наплюснути, наряджати, понадіва-ти, убиратися, удягатися, прибиратися**:

Та як **вирядиться** у баєву червону юпку (Квітка-Основ'яненко, с. 24);

От мати мерщій пхнула її у кімнату і стала її **убирати** у нову плахту (Квітка-Основ'яненко, с. 49);

Наум хутко достав нову свиту, новий пояс, **одягається**, під-перізується <...> (Квітка-Основ'яненко, 49);

От таку-то крелю Зубиха взявши, та й **убрала** в ленти і замість кіс порозпускала кінці, удягла у чужу свиту <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 181);

<...> з православної плахти та **нарядять** її у той проклятий ком-пот... (Квітка-Основ'яненко, с. 272);

<...> і тільки що шматком старої плахти **зап'ялась** та й годі (Квітка-Основ'яненко, с. 186);

<...> узяла білу сорочку, та й **наділа** на себе, та ні пояса, ні плахти не підв'язала... (Квітка-Основ'яненко, с. 166);

В неділю вранці перед службою Мотря Довбишівна **прибиралась** до церкви (Нечуй-Левицький, с. 387);

Вона миттю заслала скатертю стіл, поклала на столі хліб, **накинула** на себе горсет, а Довбиш вискочив у сіни, вскочив у хижку і **накинув** на себе свиту (Нечуй-Левицький, с. 391);

Христя покірливо **одяглася, підперезалася** (Панас Мирний, с. 24);

Загнибіда **нарядився** у новий сукняний убір, **надів** сорочку з манжетами, пов'язав шию шовковим платком, чоботи до вакси, на рипу — пан паном! (Панас Мирний, с. 18);

Дідона рано іскопилась, Піла з похмілля сирівець; А послі гарно **нарядилась**, Як би в оренду на танець (Котляревський, с. 19);

Еней же, з хмелю як проспався, Из'ів солоний огірок; Потім умився і **убрався**, Як парубійка до дівок (Котляревський, с. 20).

У текстах вживаються дієслова на позначення виготовлення, оздоблення одягу: **шити** (у значенні 'шити, виготовляти одяг', 'вишивати'), **вимережувати, виводити**:

Ухопила рукав від сорочки, узяла голку, протягла нитку, та й забула узлика зав'язати, та сіла край віконця і давай би то **шити**. Знай **выводить** та **выводить** (Квітка-Основ'яненко, с. 275);

приміряла іванівські сорочечки, шовками **повимережувані** <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 274);

<...> віддала з хусточкою, що сама усякими шовками **вишивала** <...> (Квітка-Основ'яненко, с. 168);

Мотря достала з скрині червоної та синьої заполочі і вже надвечір сіла **вишивати** рукава квітками <...> Мотря плюнула, покинула **шити** розкішний хміль і тільки подекуди **поцяцькувала** рукава пружками та маленькими зірками (Нечуй-Левицький, с. 412).

Серед лексем на позначення кольору одягу переважають атрибутиви **синій** (колір небесного простору і моря, символізує чесність, добру славу, вірність); **білий** (колір сили, він випромінює енергію та захищає) та **червоний** (найбільш активний, він випромінює енергію) кольори: **синя** юпка, **білий** комір, **красний** платок, **червоні** черевки, **білі** і **сині** панчішки, **синій** жупан, очіпочки **біленькі**, **блакитні** стрічечки та інші.

У творах письменників уживаються номінації, що презентують одяг, який набуває символічного значення в українській родинній обрядовості; так, зокрема, під час опису обряду сватання Г. Квітка-Основ'яненка детально змальовує одяг старостів як головних учасників цього дійства: *За Наумовим словом ввійшли в хату двоє старостів, люди хороші, міщани, у синіх жупанах аглицької каламайки, поясами попідперізувані, з паличками, і у старшого старости хліб святий у руках* (Квітка-Основ'яненко, с. 50).

І. Нечуй-Левицький теж детально описує сватання, де окрема увага звернена на одяг героїв:

На Семена старий Кайдаш надів нову чорну свиту, засунув за пазуху паляницю, взяв у руки ціпок і пішов з своєю жінкою до Довбишів у гості. Кайдашиха вбралась, як у неділю, в горсет, в жовті чоботи, в нову білу свиту, ще й засунула в рукав білу хусточку. Довбиші були багатенькі, і Кайдашеві хотілось себе показати перед багатирями (Нечуй-Левицький, с. 391);

Довбишка виглянула в вікно й догадалась, що Кайдаші йдуть на розглядину. Вона миттю заслала скатерттю стіл, поклала на столі хліб, накинула на себе горсет, а Довбиш вискочив у сіни, вскочив у хижку і накинув на себе свиту (Нечуй-Левицький, с. 391);

Мотря пішла в хижку, наділа **спідницю й червону запаску**, ввійшла в хату та все походжала по хаті та розправляла широкі фалди кругом себе, перед самим носом у свекрухи. Свекруха ніби не дивилась на **спідницю** (Нечуй-Левицький, с. 408),

Кайдашиха наділа **тонку сорочку**, зав'язалась гарною **новою хусткою з торочками** до самих плечей і понадівала всі **хрести й дукачі**, наділа **нову юпку, нову білу свиту**, ще й в **жовті чоботи взулась** (Нечуй-Левицький, с. 435);

Кайдашиха виставила навмисне напоказ громаді **жовті нові сап'янці**. Сонце грало на чоботях. Сап'янці жовтіли на всю вулицю (Нечуй-Левицький, с. 435);

З хати вибігло п'ятеро невеличких дітей, а за ними вийшла з хати Балашиха в товстій **сорочці**, в **убогій старій хустці** на голові (Нечуй-Левицький, с. 438);

Кайдашиха мовчки кляла в батька, в матір і Бієвці, і Балашову хату. Вона полапала рукою тім'я — високий **очіпок** поламався й увігнувся. Кайдашиха стала шута, як безрога корова (Нечуй-Левицький, с. 438).

Змальовуючи обряд весілля, Г. Квітка-Основ'яненко приділяє велику увагу опису елементів весільного костюма нареченої, зокрема головному убору й прикрасам: *Уже вона [Йосиповна Олена] розчесалася; вже і коси у дрібушки поплела, стала ленти покладати <...> зирк! що ні найлучча скиндячка, що їй подарував пан судденко... її так і узяло із-за плечей; згадавши його, засумувала і трошки сплакнула. Зубиха ж тут так і розсипається. І сюди шатнеться, і туди мотнеться: і на мисто Олені нав'яже на шию, і голову квітча; а як нарядила зовсім, то й вибігла мерцій надвір* (Квітка-Основ'яненко, с. 181).

У повісті «Маруся» автор детально змальовував костюм дружки й боярина:

Сорочка на ній біленька, тоненька, сама пряла і пишнії рукава сама вишивала червоними нитками. Плахта на ній картацька, черчата, ще материнська — придана; тепер вже таких не роблять. І яких-то цвітів, там не було? Батечку мій та й годі! Запаска шовкова, морева; каламайковий пояс, та як підпережеться, так так рукою і обхватиш, — ще ж то не дуже і стягнеться. Хусточка у пояса мережована і з вишитими орлами, і, ляхівка з-під плахти тож вимережована й з китичками; панчішки сині, суконці, і червоні черевички (Квітка-Основ'яненко, с. 24);

Старшим боярином був з города парубок, свитник Василь. Хлопець гарний, русявий, чисто підголений; чуб чепурний, уси козацькі, очі веселенькі, як зірочки; на виду рум'яний, моторний, звичайний; жупан на ньому синій і китаєва юпка, поясом з аглицької каламайки підперезаний, у тяжинових штанях, чоботи добрі, шкапові, з підковами (Квітка-Основ'яненко, с. 25).

За українським звичаєм одяг померлої людини роздають нужденним, що й відтворив Г.Ф. Квітки-Основ'яненко в повісті «Маруся»: Далі Настя стала роздавати із скрині усе добро, яке було: що дівоче, — чи **плахточку**, чи **запасочку**, чи **сорочечку**, чи **хусточку**, чи що-небудь — роздавала вбогим дівчатам та сиротам, що ні батька, ні матері і що їм нігде узяти; — а жіноче, — то **серпанки**, то **очіпочки біленькі**, то **платки на голову**, що було наготовлено її дочечці, — таким же жіночкам та удовам, усе вбогим; так що яка-то велика скриня були повнісінька (Квітка-Основ'яненко, с. 82).

Символічного значення в родинній обрядовості українців набули вишиті **рушники**. Вони виступають провісниками, освячувачами, а отже, символами щасливого родинного життя. В обрядодії сватання (за умови згоди на одруження) батьки наказують дочці подавати рушники. Дівчина приносить рушники, яка сама вишивала, і перев'язує сватів через плече [Жайворонок 2006, с. 516]. Цей етап обряду детально змальований у повісті «Маруся»:

От вже мати їй каже:

— Чи чуєш, Марусю, що батько каже? Иди ж, иди та давай, чим людей пов'язати. Або, може, нічого не придбала та з сорому під колупаєш? Не вмiла матері слухати, не вчилася прясти, не заробила **рушників**, так в'яжи хоч валом, коли і той ще є.

Пішла Маруся у кімнату і винесла на дерев'яній тарілочці два **рушники** довгих та мудро вишитих, хрест-навхрест покладених, і положила на хлібові святому, а сама стала перед образом та й вдарила три поклони, далі отцю тричі поклонила у ноги і поцілувала у руку, неньці так же; і, узявши **рушники**, піднесла на тарілочці перше старшому старості, а там і другому. Вони, уставши, поклонилися, узяли рушники й кажуть:

— Спасибі батькові й матері, що своє дитя рано будили і доброму ділу навчили. Спасибі і дівочці, що рано уставала, тонко пряла і хоршенькі **рушнички** придбала.

*Пов'язавши собі один одному **рушника**, от староста і каже:*

— Робіть же діло з кінцем, розвідайтесь з князем-молодцем: ми, приведені, не з так винувати; в'яжіте приводця, щоб не втік з хати (Квітка-Основ'яненко, с. 63).

Не менш важливу роль відігравали рушники й у поховальному обряді. Так, у повісті «Маруся» Г.Ф. Квітка-Основ'яненко змальовує обряд поховання неодруженої дівчини, який відзначався певною своєрідністю. В обряді використовувалась деяка весільна обрядовість. Дівчат одягали у весільний одяг, до правої руки прив'язували весільний рушник, розплітали волосся: *Тут їм і роздавала гривенні свічечки і усе зеленого воску. Далі достала той **рушник**, широкий та довгий, та що то вже гарно вишитий був! і що мався підіслатись при вінці під ноги молодим, та й пов'язала на хрест святий, великий, що попереду носять.*

*А там поперев'язувала дружка і піддружого раз **рушниками** довгими-довгими, з плеча аж до долівки, та усе повишивані заплоччю орлами та квіточками; а далі і по другому навхрест, білого полотна, довгі, так що аршинів по чотири, і усе пообшивані заснівками. Такими ж **рушниками** поперев'язували і свашок, та ще їм і по квітці прикололи до очіпків. Старост теж поперев'язували по одному **рушнику**, по одному, та хорошому (Квітка-Основ'яненко, с. 82).*

У Нечуя-Левицького теж є елемент опису поховання, і в ньому важливу роль відведено **сорочці** та **намітці**: *Після Любчиного весілля Нимидорі нічого більше не зоставалось на світі і ніщо її не цікавило. Вона почала думати про свою смерть, наготувала собі **сорочку** й **намітку**, придбала грошей на похорон, на подзвінне, на євангелію (Нечуй-Левицький, с. 19); Сусіди завертіли їй голову **наміткою** й поклали на лаві (Нечуй-Левицький, с. 20).*

Важливим елементом в обрядодіях українців є й **хустка**, яка є символом прихильності, любові, вірності, прощання, скорботи [Жайворонок 2006, с. 626], усі її символічні значення Г.Ф. Квітка-Основ'яненко й відобразив у творах. Паралельно з лексемою **хустка**, що позначає домоткану тканину, вживається й слово **платок** як крамний (купований) виріб. Хустки використовували під час обряду сватання, нею дівчина перев'язувала руку парубкові на знак згоди на одруження:

От мати їй каже:

— Ану, доню! Ти ж мені казала, що на те по п'ятінках заробляла, щоб шовкову **хустку** придбати та нею пеню зв'язати. Тепер на тебе пеня напала, що не усіх пов'язала.

Винесла Маруся замість **хустки** шовковий **платок**, красний та хороший, як сама. Наум їй і каже:

— Сьому, дочко, сама чіпляй, за пояс **хустку** затикай, та до себе притягай, та слухай його, та шануй; а тепер його і поцілуй.

От вони і поцілувались, а Василь і викинув Марусі на тарілку цілкового (Квітка-Основ'яненко, с. 63).

Дівчата, прощаючись з хлопцями перед довгою розлукою, давали їм власноруч вишиту хустку або просили її віддати на згадку про коханого:

<...> не знаю, хто, сидючи на призьбі, журиться об Дем'янові, що пішов в поход з козаками; я таки і того не знаю, хто біля колодязя усю ніченьку з ним просиділа і на прощання зняла з руки срібний перстень і віддала з **хусточкою**, що сама усякими шовками вишивала... (Квітка-Основ'яненко, с. 168);

На прощанні випрохала Маруся у Василя **сватаний платок**, що замість **хустки** йому дала, з тим, щоб часом дорогою не загубив і що вона на неї, мов на нього, дивитиметься. Поважив їй Василь, віддав, а вона положила у той **платок** горішки, ще ті, що сперва-наперва Василь дав їй на весіллі, зав'язала, та й положила до серденька, та й каже:

— Тут воно лежатиме, аж поки ти вернешся і сам озьмеш (Квітка-Основ'яненко, с. 68).

Чорну хустку пов'язували на голову як символ скорботи: *Іще з того дня, як проводила Василя, не надівала Маруся ніякої скиндячки, ніякої стрічки; як пов'язала голову **чорним** шовковим **платком**, так і пішло, усе **чорний платок** та й годі!* (Квітка-Основ'яненко, с. 69).

Хустка також використовувалася й у поховальному обряді: Боярам понашивали на шапки шовкові квітки і праві руки попереув'язували **платками**, усе бумажними, красними, як один, і такими, що по три копи жоден. Ту **хустку**, тож бумажну, що малося молодим руки під вінцем зв'язати, ту подали на срібний хрест, що піп у руках несе, а таки окремо кожному попові і диякону на свічку подали **платки** бумажні, сині, і усякому дяку дали по **хусточці** (Квітка-Основ'яненко, с. 82).

Панас Мирний у повісті «Повія» описує, як головна героїня дарує хустку Кирилу, з якої можна пошити **кисет** (гаман у формі торбинки,

що затягується шнурочком) [СУМ т. 4, с. 98], але він теж хоче, щоб її з ним поховали як річ, що дуже дорога для нього: *Вона і йому на кисет шовкову хустку подарувала. Кирило, мов розум стеряв з радощів, ухопив ту хустку обома руками, притулив до вуст, поцілував і, тремтячи, промовив:*

— *Не буду я з цієї хустки кисет шити. А, як умру, заповідаю з собою положити. Мені вона і на тім світі буде про добро людське нагадувати, з нею мені і під землею легше буде лежати* (Панас Мирний, с. 87)

Таким чином, творчість українських письменників-класиків засвідчує вагомий внесок у художню мову лексико-семантичних засобів на позначення чоловічого й жіночого вбрання та його елементів, які традиційно уналежнюють до матеріальної культури. У цих текстах актуалізовано номінації народного чоловічого й жіночого одягу, його етнічну самобутність, а подекуди й символічне значення. Номінації на позначення вбрання увиразнюють соціально-психологічні, етнічні характеристики зображуваного, дозволяють глибше пізнати особливості матеріальної й духовної культури українців.

Література

1. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури : Словник-довідник. Київ : Довіра, 2006. 703 с.
2. Матейко К. Український народний одяг: етнографічний словник / Відп. ред. Р. Кирчів. НАН України. Інститут народознавства. Київ : Наукова думка, 1996. 196 с.
3. Петрова Озель Л. П. Лексико-семантичні особливості оповідання Г. Квітки-Основ'яненка «Салдацький патрет»: етноментальний аспект. *Український світ у наукових парадигмах: Збірник наукових праць Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди*. Харків : ХІФТ, 2015. Вип. 2. С. 38–44.
4. Словник української мови : в 11 томах. Київ, 1973.
5. Черемська О. С. Національно-мовна картина світу у творах Г. Ф. Квітки-Основ'яненка. *Лінгвістичні дослідження : Збірник наукових праць* / За заг. ред. проф. Л. А. Лисиченко; Харк. держ. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. Харків, 2004. Вип. 11. Ч. I. С. 36–40.
6. Щербина Т. Чи вдягала Онися водночас дві спідниці? (Назви одягу в мові прози Івана Нечуя-Левицького). *Культура слова*. 2013. №79. С. 60–65.

7. Ярещенко А. Етнокультурні реалії України (темпераційні студії). На допомогу українському словесникові. Монографічне дослідження. Харків : Харківська академія неперервної освіти, 2017. 484 с.

Використані джерела

1. Карпенко-Карий І. Мартин Боруля [Електронний ресурс] : URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=1009>
2. Квітка-Основ'яненко Г. Ф. Зібрання творів : у 7 т. Київ : Наукова думка, 1981. Т. 3: 478 с.
3. Котляревський І. П. Енеїда [Електронний ресурс] : URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=1052>
4. Нечуй-Левицький І. С. Микола Джеря [Електронний ресурс] : URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=908&page=10>
5. Нечуй-Левицький І. С. Кайдашева сім'я [Електронний ресурс] : URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=907>
6. Панас Мирний. Повія [Електронний ресурс] : URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=982&page=10>



**УКРАЇНСЬКЕ РОДИНОЗНАВСТВО:
ЛІНГВОАКСІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ**

Олена Семеног

«Призначення України є тільки в ній самій, її доля є в її людях», — наголошує Ю. Липа [Липа 1963, с. 4]. В умовах російсько-української війни з-поміж головних пріоритетів освітньої політики визначено формування в молоді ціннісного ставлення до суспільства, держави, відчуття власної гідності, належності до України як її громадянина і патріота. Г. Філіпчук доводить просту істину: народ стає незалежним не стільки силою зброї, скільки силою національного духа [Філіпчук 2018, с.124]. Моральний дух, моральне здоров'я молодих громадян України значною мірою залежить від кожного родинного слова, родинної молитви. Та й слово «мова» походить від давньор. слова «моль», «молвити», «молитися», що означає «освітитися», «стати чистими».

Родинному слову вірять, ним благословляють. Ось так влучно це описано в українських прислів'ях: *Хоч і по коліна в воду, аби до свого роду, а як нема роду-родиноньки, то ні до кого притулитися, нікому порадоньки дати.* Саме родинне слово виховує ціннісне бачення світу, формує національну психологію, характер, світобачення особистості. А «слова ж як ліки — допомагають людині лишень, коли вони сказані від душі», — писав О. Захаренко [Захаренко 1997, с. 4].

Ціннісні здобутки лінгвоукраїнознавства, української родинної педагогіки розкрито в наукових студіях Д. Добрусинець, В. Жайворонка, С. Єрмоленко, В. Кононенко, В. Конобродської, О. Маленко, Л. Мацько, О. Мацько, Г. Онкович, Р. Скульського, Н. Сологуб, М. Стельмаховича, В. Ужченка, Д. Ужченка, Т. Усатенко, Т. Яценко та ін. Як ніколи важливим й актуальним сьогодні є вивчення змісту, семантики, етимології, функціонування в суспільній мовній практиці лінгвокультурем українського мовного родинознавства. Опору для цього становлять тлумачні, фразеологічні словники, етимологічні дослідження мовознавців А. Бурячка, В. Жайворонка, В. Кононенко, В. Німчука, твори українського фольклору і художньої літера-

тури, матеріали фольклорно-діалектологічних практик на Сумщині. Здійснюючи аналіз, урахуємо положення міждисциплінарного підходу, у якому поєднані методи лінгвокультурології, когнітивної лінгвістики, педагогічної аксіології, положення лінгвокультурологічного, лінгвоаксіологічного підходів.

Лінгвокультурологічний підхід дозволяє розглядати народознавчий / етнокультурний складник концепту українського мовного родинознавства. Т. Вільчинська слушно зауважує, що в кожній мові існують ключові слова, за допомогою яких можливе розуміння певної культури і виокремлює критерії лінгвокультурної значущості концепту: поширеність (високочастотність); входження до усталених ідіоматичних конструкцій; номінативна щільність; лінгвокультурна маркованість; наявність «етимологічної пам'яті» [Вільчинська 2018, с. 108].

Пріоритетність етнокультурного підходу, за В. Кононенком [Кононенко 2006], полягає в тому, що етнокультура розглядається в органічному зв'язку історичного розвитку народу, його ментальності, національного характеру, самосвідомості, як один із визначальних засобів формування етноособистості; особистість здатна успішно долучатися до пізнання світової культури, загальнолюдських цінностей після того, як опанує свою національну культуру.

Важливу роль відводимо аксіологічному підходу (аксіологія з грецьк. *axia* — цінність, *logos* — слово), що якісно збагачує наукові погляди на роль текстів, дискурсів, розвиває пам'ять, увагу, уяву, «мовомислення і мовотворення» [Мацько 2009]. Поняття «цінності» характеризуємо за Малим етичним словником як «усе те, що гідне бажання і вибору; є кінцевою метою людських прагнень» [Mały słownik etyczny 1994]. Дотримуємось соціокультурного принципу, що передбачає опанування мови як національно-культурного феномену, що відображає духовно-моральний досвід народу, зв'язки української мови з національними традиціями українського народу, усвідомлення учнями краси, виразності й естетичних можливостей рідного слова.

«Головні обдарування — від батьків моїх», — писав Григорій Сковорода.

У значенні *батьки* уживають також складні слова *батько-мати*, *отець-мати*, *батько-ненька*, *отець-ненька*. Ці слова пишуть через дефіс, бо вони позначають близькі за змістом поняття, символізу-

ють родину, домашнє вогнище (*Не послухаєш батька-матері, то навчить тебе лиха година*), є невід’ємними компонентами весільного вербального коду (*Батько-мати просили і я прошу: «Приходьте на весілля!»*) [детальніше див: Семенов 2014].

Окреслимо деякі аспекти назв спорідненості.

В «Історичному словнику української мови» за редакцією Євгена Тимченка наведені такі значення лексеми *батько*: чоловік стосовно своїх дітей; духовний отець, пан-отець [Тимченко 1930]. Дослідники припускають, що слово походить від праслов’янського *bata, batja*, що означає «правдивість» і утворене за допомогою суфікса зменшеності *-к-*. Це слово спочатку вживали для назви старшого брата, котрий часто був для молодшого замість батька або дядька по матері (порівняймо болгарське *бате* (старший брат) і чеське *bater* (брат матері) з давньоруським *бате* (рідний батько)). Очевидно, переусвідомлення цього слова мало йти в такій послідовності: *старший брат* — *дядько по матері* — *рідний батько* [детальніше див: Семенов, 2017].

Словники фіксують і низку синонімів до лексеми *батько*: *тато, батя, отець, неньо, панотець, батюшка* (священник), *папа*. У множині *отці* — це тлумачі християнського вчення; у християнській релігії перша особа святої трійці, *Бог-отець*; епітет до слова *Папа римський, отець*. У сучасній мові іменник *отець*, доводить мовознавець А. Бурячок [Бурячок 1961], належить до діалектного рівня. Від назви *батько* (*батьо*) утворені зменшено-пестливі слова *батецько, батенько, батонько, батуньо, батусьо*, які побутують у різних регіонах України і дотепер.

Фольклорно-діалектологічна практика студентів у селах Сумщини засвідчує функціонування похідних від аналізованої лексеми: *батьківщина* — «майнова спадщина по батькові», спадщина від батьків; *батьківщина* — країна стосовно до людей, які народилися в ній і є її громадянами; вітчизна; *батькувати* — лаяти, сварити, образливо згадуючи при цьому батька; *батьків* — який належить батькові (батькові ордени); *батьківський* — належний батькові і матері; *батьківство* — спорідненість по крові між батьком та дитиною.

Номен *батько*, як засвідчує аналіз словника епітетів [Биби́к 1998, с. 27], може вживатися з означеннями: *добрий, мудрий, веселий, втомлений, грізний, сивоволосий, сонцелюбний, хазяйновитий, великоголовий, веселий, втомлений, говіркий, грізний, добрий, дебелий, єдиний,*

життєзнаючий, задушевний, заклопотаний, коренастий, люб'язний, мовчазний, мудрий, німецький, новоспечений, самотній, осиротілий, покійний, примружений, рідний, сердитий, сивоволосий, слабкий, сонцелюбний, сутулий, тверезий, хазяйновитий, хворий, убогий, шанований, щиросердний.

З лексемою *батько* уживані й численні фразеологічні звороти: *наче батька рідного побачити* (широ зрадіти, побачивши доброзичливу людину); *заправити як за рідного батька* (встановлювати високу ціну на що-небудь); *чорт батька знає* (виражати почуття невдоволеності чиєюсь дією), стійкі означальні словосполучення: *весільний батько, головатий батько* — чоловік, який виконує на весіллі роль батька нареченого або нареченої; та *хрещений батько* — чоловік, який бере участь в обряді хрещення в ролі так званого «духовного батька».

Традиційна мораль ґрунтується на авторитеті батькового слова, що відображено в українському фольклорі. Зокрема, у казці «Брати-сироти» читаємо: *Помираючи, батько дає своїм синам пораду: «Слухайте одне одного, живіть у пораді і злагоді, старшому честі не урвіть, бідному допоможіть».*

У романі українського письменника Івана Багряного «Сад Гетсиманський» образ батька описано так: *На покуті, залитий сонцем, під сліпучою синявою неба сидів старий Чумак. Як живий. Величезний портрет в олійних фарбах був виконаний хоч і по-дилетантськи, але натхненно, з Божою іскрою. Сонце било повинню. Старий Чумак, бронзовий і мускулястий, дивився просто кожному в очі примружено і посміхався.. Посміхався в свій довгий запорозький вус, як це він робив завжди. Монументальний, кремезний і могутній, як сама земля, коваль Чумак. Патріарх свого племені, дебелиого й рясного. В робочому фартусі, отак, як щойно прийшов з роботи, лише скинув кашкета, сидів він під сліпучо-синім небом і під гілкою бузку і, склавши грубезні свої руки, спочивав. І тримав на колінах сонне дитинча. В сліпучо-білій сорочинці воно спало сидячи, припавши солодко зарожевілим личком до ковальського фартуха, як до материних грудей. Це вона — Галя, як була ще маленькою. І це Андрій малював десь на каторзі з манюсінької картки, яку колись сам фотографував і завжди мав при собі. Та й потім прислав той портрет поштою. Це один-єдиний раз була вістка від нього, — прислав батька, такого живого, такого викапаного... Руки були намальовані широченними мазками і недокінчені, і це найбільше вражало — своєю*

правдою, грубі, необтесані ковальські руки. Під портретом був напис великими літерами — «Батько» (Багрянний 2001).

В українських прислів'ях та приказках маємо таке розуміння ваги батька в родині, її ієрархічного впорядкування у вихованні дітей:

Хоч батько і скупий на слово, але воно є законом.

Не навчив батько, не навчить і дядько.

Батько – не мати: не поцілує й не приголубить.

Не той батько, що породив, а той, що до ума довів.

Без батька півсирота, а без матері вся сирота.

Своя хата – своя стріха, свій батько – своя втіха [Номис, 1985].

У щедрівках батька величають господарем, хазяїном, газдою:

Господаря пізнають по воротах.

Газду можна пізнати по дворіві, а газдиню по коморі.

Без хазяїна [і] хата (земля, дім) сиротина.

Без господаря хата (дім, земля) стають сиротами [Жайворонок, 2006].

Образ батька добре представлено в козацьких, чумацьких, рекрутських піснях. У думках і легендах батька порівнювали із сивим голубом, а голуб — це птах, який несе мир усім людям, а, окрім того, асоціювали з ремеслом: народних майстрів вважали справжніми родинними педагогами: вони визначали професійну долю сина і доньки.

Якщо лінгвокультурема *батько* асоціюється із лексемою *строгість*, то з лінгвокультуремою *мама (мати)* асоціюються почуття добра, ласки, милосердя, здатності до співчуття (емпатії), терпимості, добротності: *Нема в світі цвіту цвітнішого, немає ж і роду ріднішого, як матіночка; Бувай здоровий, рости великий — до черевика, від черевика — до чоловіка, бувай здоровий не сам із собою, а з отцем і з матінкою, з усім домом.*

В українській мові мати означає також *берегиня, Матір Божа*. Виділяють й омонімічні сполуки, наприклад: *мати* — коноплі з жіночими квітами, *мамка* — жінка, яка годує грудьми чужу дитину.

Словники містять чимало похідних слів від слова *мати*. Зокрема, у словнику Б. Грінченка наведено вживані й дотепер в окремих регіонах України лексеми *матінкувати* (часто говорити *матінка*), *матеркувати* (бути весільною матір'ю), *маткувати* (бути хрещеною матір'ю на весіллі або звіздинах).

Номен *мама* може вживатися з означеннями, уміщеними в Словникові епітетів: *безпомічна, благословенна, праведна, простоволоса, пречиста, сподівана, скривавлена, свята, смуглява, покинута, горда, невсипуща, оніміла, сердобольна, чорнобрива, життєдайна, ласкава, праведна* [Бибик 1998, с. 193].

Культ матері яскраво засвідчений українським фольклором, у художній літературі:

Мати... Вона всміхається, а сонце вже іскриться в краплинах сліз на щоках, повні розчервонілі руки мати похапцем витирає об фартух, губи їй дрижать хвилюванням і шепочуть уже щось найпестливіше, найніжніше, і, пірнувши в тепло її грудей, льотчик на мить перестав бути льотчиком, і нема за ним вздовж і впоперек облітаного неба, ні шалених надзвукових швидкостей, нема ні команд, ні тривог, ні небезпек, а є тільки затишок і насолода віднайденого щасливого дитячого світу. Та це тільки миттєве, потім знову все стає на свої місця, і він перед нею вже приїжджий льотчик, майже гість, і мати, погамувавши кипіння своєї радості, терпляче жде, поки син здоровкається з чабанами та чабанками (Гончар 2007);

*Посіяла людству літа свої літєчка житом,
Прибрала планету, послала стежкам споришу,
Навчила дітей, як на світі по совісті жити,
Зітхнула полегко — і тихо пішла за межу.
— Куди це ви, мамо? Сполохано кинулись діти.
Куди ви, бабусю? Онуки біжать до воріт,
— Та я недалечко..., де сонце лягає спочити.
Пора мені, діти... А ви вже без мене ростіть.
— Та як же без вас ми? Та що ви намислили, мамо?
— А хто нас, бабусю, у сон поведе по казках?
А я вам лишаю всі райдуги із журавлями,
І срібло у травах, і золото на колосках.
— Не треба нам райдуг, не треба нам срібла і злата,
Аби тільки ви нас чекали завжди край воріт.
Та ми ж переробим усю вашу вічну роботу, -
Лишайтесь, матусю. Навіки лишайтесь. Не йдіть.
Вона посміхнулась, красива і сива, як доля,
Махнула рукою — злетіти увись рушники.
«Лишайтесь щасливі», — і стала замисленим полем
На цілу планету, на всі покоління й віки (Олійник).*

«Якщо культ предків звернений в минуле, у сферу повір'їв, культ дітей — у майбутнє, у сферу мрій, то культ матері спрямований у сучасне, у сферу її діяльності у вихованні дітей», — писав М. Стельмахович [Стельмахович 1996, с. 24]: *Як двоє у батька дітей, то так, як одно, а як одно, так, як ні одного.*

У М. Номиса збережені математичні загадки, де вжиті назви родинництва:

Скільки їх було: мати, дочка, брат, сестра, дядько, племінниця?

У двох сліпих був брат Іван, а в Івана братів не було. Хто були сліпі? Одного батька і однієї матері дитина, а нікому з них не син?

У семи братів по одній сестрі. Скільки всіх? [Номис 1985].

На основі міркувань О. Захаренка про дитину можна скласти своєрідний педагогічний катехізис: *Її (дитину) ніколи не треба при-нижувати, слід завжди бути уважним, жити думками дитини, і тоді настає «диво» — відростають в них крила, розправляйте їх для польоту і для віри в свої здібності, свою причетність до великої справи народів усієї України, а то й усього світу* [Захаренко 1997, с. 4].

Тлумачний словник української мови подає такі значення слова *дити*: маленькі дівчатка і хлопчики; сини і дочки різного віку; майбутнє покоління. У «Лексиконі» Памви Беринди зафіксоване слово *отроча*, що пояснюється так: *дитя, немовлятко, дитячко, пеленчатко* (ці слова означали період життя дитини з моменту народження до року) [Лексикон 1961]. Отроком називали хлопця-підлітка, корінь «ректи» первісно мав значення — юнак, молодик, що ще не має права говорити «на вічі» (якому відмовляють на вічовому зібранні). Вік, перехідний між дитинством і юністю, називається *отроцтво*. Період отроцтва є своєрідним містком, по якому людина переходить в юність. Назва *junosa* юноша потрапляє в українські словники з другої половини XVI століття і функціонує лише в окремих говорах української мови. Словник української мови лексемі «юність» тлумачить так: «Період життя людини до зрілості, коли відбувається нагромадження й розвиток життєвих сил організму, молодість».

М. Стельмахович записав у селах України назви дітей різних вікових періодів:

осьмак — дитина, народжена у вісім місяців;

первак — перший син;

пискля — дитина, що часто плаче;

нідпасок — дитина на п'ятому році життя;

сокотун — дитина, що вчиться говорити;
стригунець — дитина на третьому році життя;
товкун — дитина, що постійно бігає;
шавкотун — дитина, що говорить шепеляво;
шмиглик — дитина, що пустує [Стельмахович 1996, с. 124].

Слово *дочка* в різних мовах означає особу жіночої статі щодо своїх батьків. Як розмовне, це слово є ласкавим звертанням літньої людини до молодої жінки або дівчини. Мовознавці висловлюють припущення щодо походження слова від дієслова *доїти* (дочка п'є молоко матері), але остаточно це питання не вирішено.

В українській фразеології з лексемою *дочка* наявні такі вислови: *годитися у дочки* — бути набагато молодшою від когось; *духовна дочка* — жінка, що постійно сповідується у свого духовного отця.

Братом або *сестрою* називали кожного із синів та дочок щодо інших дітей того ж батька або матері. Братом і сестрою вважали також однопумців. Слово *сестра* (санскрит. *Swasra*) означає «утішниця». Похідні від слова *сестра* такі: *сестриниця* — племінниця; *сестрич* — племінник; *посестра* — добросердна людина, яка завжди допомагає порадою. Емоційно-забарвлені деривати *сестриця*, *сестриченька*, *сестронька*, *сеструня*, *сестронька*, *сестричка* увиразнюють українські народні пісні.

Слово *брат* (санскрит. *Bratar*) означає «помічник». Від слова *брат* утворилися такі похідні: *братанъ*, *братаничъ* — «племінник, син брата»; *брата* — «племінниця, дочка брата»; *братак* — «друг»; *братняк* — «син дядька»; *братиця* — «братова жінка»; *братовизна* — «спадщина після батька»; *братки* — «вид хлібного печива»; *братищина* — «церковне братство»; *братівщина* — «військова дружина, загін»; *братки* — нар. назва квітки і вид хлібного печива. У бойківському говорі існують і такі фразеологічні одиниці: *кращунів брат* — «менший хліб, який печуть на Святвечір».

Словники української мови дозволили з'ясувати суть назв *звичайне* та *хрестове побратимство*. Словосполучення «*хрестове побратимство*» тотожне назвам *хресні*, *названі брати*, *споріднене побратимство*. Прикладом чесних побратимів виступали козаки, характер яких вважається вищим типом українського національного характеру. Ось як описує побратимство П. Куліш: *Може, ви чували коли-небудь про побратимство? Де вже не чувати! Се наш січовий звичай. Як не одрізай себе од миру, а все чоловіку хочеться до кого-небудь*

прихилитися: нема рідного брата, так шукай названого. От і братаються да й живуть довіку вкупі, як риба з водою. «Давай,— кажу я своєму Чорногору, — давай побратаємось».— Давай. «От і зайшли у братство та й попросили пан-отця прочитати над нами із Апостола, що нас породило не тіло, а живе слово божє: і от уже ми тепер рідні брати, як той Хома з Яремою (П. Куліш «Чорна рада»).

Численною у текстах фольклору, художніх текстах є лексема *баба* — мати батька або матері; стара за віком жінка, взагалі жінка; зневажливо: слабкий нерішучий чоловік; жінка, що приймає пологи; баба-ворожка, зла чарівниця; важка підвісна довбня; рід печива з пшеничного борошна; сорт груш і слив.

У художніх творах, у гівірках наявна низка спільнокоренових слів: *бабкуватий* — зморшкуватий; *бабити* — бути повитухою; *бабитися* — виявляти нерішучість; *бабьяк* — ледащо, *бабинець* — місце в церкві, де стоять жінки; *розбабка* — ворожка, *бабизна*; *бабівщина* — спадщина по бабі; *бабниця* — посудина, у якій випікається хліб; *бабіти* — ставати схожим на бабу.

І. Драч теж пропонує низку оригінальних авторських оказіоналізмів-дериватів до слова *баба*:

*Ой оце чудне дівчатонько, ой-я,
Щосуботоньки їде з містонька
До бабоньки, до бабусеньки, ой.
Лишає свої інфузорії-туфельки,
Скидає свої лаковані туфельки,
Одягає куфайчатко порване, ой-ой-оєчки.
У бабцюлі, у бабусеньки, ой,
Взува старі чоботи-шкаרבани,
Бабчині чоботи-чоботищеньки.
Наносить води повну балію —
Ще відро, ще відро, ще відеречко,
Та в баняки, банячища, ой,
Та любисток зімліє в горнятах,
Аж зімліє бабусина хата, ой-ой-ой,
Хата, хатуся, хатинонька,
Хатусенька, Хата Стріхівна, ой.
Бабусенько, бабуліня, бабусенція.
Ой гаряча, ой бабулик, ой-ой-ой-єчки. —*

Ляпотить, хлюпотить у ночовоньках
 Дівулиня, дівчина, дівогоренько,
 А бабуся так і вештається, ой-я,
 А бабище все шупортається, ой-я,
 З кочергами, з баняками, банячищами...
 Внучка, внученька, студентонька
 Спить у баби на рядниці, на рядні
 Під кожухом, кожушиськом, кожушариськом.
 На лежанці в цмоки цмокає, аж оєчки.
 (Випадає їй каззонний дім,
 І валет бубновий в нім,
 Туз хрестовий заберу,
 Швидше вже сама помру...)
 А дівуля, дівчинина, дівувальниця
 До кожуха, кожушенька так і горнеться,
 А бабуся, бабулиня, бабусенція
 До дівчиська, дівчииська так і тулиться —
 Сиротина ж, сиротуля, сиропташечка,
 Бабумамця, бабутатко, бабусонечко... (Драч).

У живому родинному слові утверджувалися визначальні форми комунікативного етикету:

Щоб тебе добра година знала!
 Не поминай лихом, а добром, як схочеш.
 Дай, Боже, з роси, з води!
 Накажи вас, Боже, хлібом та сіллю.
 Нехай тобі, дитино, прибавить в ручки, ніжки і в животик трішки!
 Бувай здорова, рости велика, рости велика до черевика, від черевика до чоловіка.
 Дай боже здоров'я, просимо Вас.

Ключовим словом у фраземах-побажаннях є слово *Бог*. Чимало прислів'їв використовували як побажання-благословіння на працю:

Нехай день святиться!
 Разом з Божим розказом!
 Дай, Боже, час і пору добру!
 Щоб у вас руки не боліли!
 Дай, Боже, щоб робилося, не псувалося! [Номис 1985].

Збережено й вислови-вибачення:

Вибачте на сім слові.

Прошу, простіть на слові.

Простіть за слово, що сказав.

Не у гнів будь сказано.

Простіть, шануючи хліб і честь вашу!

Хай Бог простить, а я прощаю.

Бог з вами! Що було, то минуло!

Бог з вами, на тім світі віддасте з пиріжками!

Хто до тебе з каменем, а ти до нього з хлібом-сіллю!

[Номис, 1985].

У родинному оточенні, через навіювання, настанови, заохочення, застереження впродовж століть молоді покоління набували знань, життєвого досвіду, наслідували стереотипні уявлення й цінності етносу.

Аналіз лексики з національно-культурним компонентом дозволяє «зануритися» в мовну картину певного лінгвокультурного товариства, засвоїти національно-культурну специфіку мовних засобів, допомагає створити когнітивну базу – необхідний для спілкування фонд знань про культуру. Усвідомлення мови як скарбниці культури, вміння виділяти в мовних одиницях національно-культурний компонент сприяє формуванню етномовної свідомості, підвищує рівень загальнокультурної освіти. Провідним є розвиток духовної сфери особистості, зокрема виховання патріотизму, моральних переконань, активізація пізнавальної діяльності учнів, відчуття прекрасного, збагачення словникового запасу, формування особистісних переконань, вигранення власного духовного світу.

Література

1. Бирик С., Єрмоленко С., Пустовіт Л. Словник епітетів української мови / Ін-т укр. мови НАН України, Укр. наук.-вироб. центр «Рідна мова». Київ : Довіра, 1998. 430 с.
2. Бурячок А. А. Назви спорідненості і свояцтва в українській мові. Київ : АНУРСР, 1961. 150 с.
3. Вільчинська Т. Слово і концепт : методика аналізу. Лексика на перетині наукових парадигм : [монографія] / За ред. Л. Струганець. Тернопіль : Осадца Ю. В., 2018. С. 106–122.

4. Захаренко О.А. Поспішаймо робити добро: Роздуми педагога-академіка про долю освіти і дитини, вчителя і родини, краю і Батьківщини. Черкаси, 1997. 28 с.
5. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. Київ : Довіра, 2006. 703 с.
6. Історія української мови. Лексика і фразеологія / за ред. В. М. Русанівського. Київ : Наук. думка, 1983. 739 с.
7. Кононенко В. І. Концептологія в лінгвістичному аспекті. *Мовознавство*. Київ, 2006. №2–3. С. 111–117.
8. Кочерган М. П. Слово і контекст. Львів : Вища шк., 1980. 184 с.
9. Лексикон словенороський Памви Беринди : пам'ятки української мови XVII ст. / Академія наук Української РСР, Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні; відпов. ред. К. К. Цілуйко, передм. В. В. Німчук. Київ, 1961. 272 с.
10. Липа Ю. Призначення України / Друге незмінене видання. Нью-Йорк: Накладом Української Книгарні «ГОВЕРЛЯ», 1953. 308 с.
11. Мацько Л. І. Українська мова в освітньому просторі : навч. посіб. Київ : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2009. 607 с.
12. Номис Матвій. Українські приказки, прислів'я і таке інше / Передрук видання 1864 року з додатками. Саут-Баунд-Брук : Видавничий фонд владики Мстислава, 1985. 304 с.
13. Семеног О. Етноестетика мови української родини. *Естетика і етика педагогічної дії* : зб. наук. пр. Київ : Інститут педагогічної освіти і освіти дорослих НАПН України, ПНПУ ім. В. Г. Короленка, 2015. Вип. 12. С. 48–57.
14. Семеног О. М. Етнолінгвістична культура вчителя: навч. посіб. Суми : Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2014. 188 с.
15. Семеног О. Мовне родинознавство : [навч. посіб.]. Суми : СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2017. 202 с.
16. Словник символів культури України / За загальною редакцією В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. Київ : Міленіум, 2002. 260 с.
17. Стельмахович М.Г. Українська родинна педагогіка : [навч. посіб.]. Київ : ІСДО, 1996. 288 с.
18. Тимченко Є. Історичний словник українського язика. Харків–Київ, 1930–1932.
19. Українська культуромовна особистість учителя: теорія і практика : [монографія] / За ред. Л. І. Мацько, О. М. Семеног. Глухів : РВВ ГДПУ, 2008.
20. Філіпчук Г. Українськість: витоки, виклики, відповіді : [монографія]. Київ : Майстер книг, 2018. 448 с.

21. Mały słownik etyczny / S. Jedynek (red.). Bydgoszcz, 1994. 248 s.
22. Semenog O. Ojciec I Rodzinne tradycje wychowawcze w projekcji analizy lingwistyczno-kulturologicznej. *Pedagogia Ojcostwa*. Stalowa Wola, 2010, №1. S. 137–143.

Використані джерела

1. Багрянний І. Сад Гетсиманський. Київ : Наук. думка, 2001. 548 с.
2. Гончар О. Тронка. Харків : Фоліо. 2007. 257 с.
3. Драч І. Бабусенція. [Електронний ресурс]. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=4814>
4. Олійник Б. Посіяла людству літа свої літечка. [Електронний ресурс]. URL: <http://maysterni.com/publication.php?id=13104>
5. Словарь української мови /За ред. Б. Грінченка (1907–1909 рр.). [Електронний ресурс]. URL: [https://r2u.org.ua/data/\(1907–1909\).pdf](https://r2u.org.ua/data/(1907-1909).pdf)



ЕТИКЕТНІ МОВЛЕННЄВІ ЖАНРИ В УКРАЇНСЬКІЙ І ПОЛЬСЬКІЙ МОВАХ

Вікторія Піддубна

Важливим напрямом сучасної лінгвістики є дослідження мовленнєвих жанрів. Вони становлять предмет багатьох наукових розвідок українських і закордонних дослідників, проте єдиного погляду на визначення й теоретичне обґрунтування цієї категорії не існує. *Мовленнєві жанри* є універсальною одиницею мовлення. Це відносно стійкі тематичні, композиційні й стилістичні типи висловлень, що формуються історично в процесі комунікативної діяльності людей [Матусевич 2018, с. 47]. У свідомості мовної особистості вони наявні у вигляді готових фреймів.

Із погляду лінгвокультурології жанр розглядається як «артефакт культурного контексту, спосіб існування соціумів, здатних до самоідентифікації у певному просторі й часі» [Давидович 2016, с. 24]. Носіям мовної свідомості конкретної мови притаманний власний репертуар мовленнєвих жанрів, який характеризується певними формально-композиційними, смисловими і комунікативно-прагматичними аспектами реалізації [там само]. Він може не збігатися з відповідним репертуаром іншої мови, оскільки жанри відбивають «суспільно-культурний світ і закодовані в лексичних одиницях певної мови» [там само]. Визначення співвідносності та особливостей функціонування окремих жанрів у близькоспоріднених мовах, зокрема українській й польській, наразі потребує детального вивчення, що й зумовлює актуальність цієї розвідки.

Мовленнєві жанри становлять певну сукупність мовленнєвих актів, у яких розкриваються комунікативні наміри адресата й адресанта. Залежно від комунікативної мети вони поділяються на *інформативні, імперативні, етикетні, оцінні*. Етикетні мовленнєві жанри, зокрема привітання, прощання, вибачення, поздоровлення, побажання та подяка пов'язані з етикетними нормами, що функціонують у суспільстві. У мові кожної культурної спільноти наявна система стереотипних словесних формул, уживаних у повсякденних повторюва-

них ситуаціях: вітання, прощання, побажання тощо. Ці етикетні формули вживаються в певних комунікативних ситуаціях і залежать від віку, статі, соціального статусу, комунікативних умов, психологічних особливостей співрозмовників і характеру взаємин між ними. Попри свою шаблонність і ритуальний характер, у них розкривається «стан мовної культури, духовної вартості, етичні орієнтації суспільства, характер взаємин між людьми» [Бацевич 2004, с. 261]. Ці формули належать до відкритої системи мови, оскільки поповнюються новими фразами в результаті зміни навколишніх реалій. Водночас їм притаманні етнічні особливості та національна своєрідність.

До основних етикетних жанрів уналежнюють привітання, прощання і вибачення. Мовленнєвий жанр **привітання** вважають найбільш ритуалізованим, він характеризується використанням загальноприйнятих формул і невербальних знаків, вираженням доброзичливого ставлення до співрозмовника та дружніх почуттів. Етикетні вітальні формули використовують на етапі встановлення комунікативного контакту. Вони визначаються «стиранням лексичного значення складників і передбачуваністю їх уживання у стандартних ситуаціях» [Жовнір 2012, с. 91]. Вибір вітального виразу залежить від часу і ситуації мовлення, віку співрозмовника.

В українських тлумачних словниках привітання пояснюється як 1. Звертання до кого-небудь під час зустрічі з привітом, виявляючи доброзичливість. 2. Усне або письмове поздоровлення чи побажання здоров'я, успіхів і т. ін. Відповідно до першого значення функціонують клішовані одиниці *Добрий день! Добридень! Добрий вечір! Добри вечір! Вітаю! Привіт!*, а вираженням побажання вважаються висловлення *Доброго ранку! Доброго дня! Доброго вечора! Добраніч! Доброї ночі! Доброго здоров'я! Здоров був! З приїздом!* тощо. Етикетні формули також можуть доповнюватися вербалізацією емоційного стану, мотивів та інтенцій співрозмовників: *Радий вітати! Радий бачити! Моє шанування!*; релігійною та національною ідентифікацією (*Слава Ісусу Христу! (— Слава навіки!), Слава на віки Богу! Слава Україні! (— Героям Слава!)*) тощо.

Відповідним мовленнєвим жанром у польській мові є **powitanie**. До найпоширеніших етикетних вітальних формул належать: *Dzień dobry! Dobry wieczór! Witam! Cześć!* Універсальною формулою привітання вважається *Dzień dobry!*, тоді як *Dobry wieczór!* можна вживати лише в темний період доби. В офіційних ситуаціях,

якщо адресант є вищим за статусом, використовують *Witam! Witam państwa serdecznie! Witamy miłych gości!*, а *Witaj! Witaj kochanie!* — по відношенню до близьких людей. Сакральними вітаннями є *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!* (— *Na wieki wieków. Amen*); *Szczęść Boże!, Pokój temu domowi!* (— *I wszystkim jego mieszkańcom!*), *Chrystus Pan zmartwychwstał, alleluja!* (— *Prawdziwie powstał*), *Panie Boże dopomóż!* У неофіційних комунікативних ситуаціях функціонує форма *Cześć!* (укр. *Привіт!*). Також серед польської молоді поширеними привітаннями є *Hejka! Siema! Witka! Jo!* *Cze!* Натомість в українському молодіжному сленгу переважають одиниці, взоровані на західний мововжиток: *Хай! Хелой! Салют!* тощо.

Сучасні польські вітальні формули *dzień dobry, dobry wieczór* походять від довших висловлень релігійного характеру *Bóg (Boże) daj* + зн. в. назви міри часу з означенням *dobry*. Проте вже у другій половині XVI століття вони почали вживатися без релігійного компонента, а з другої половини XVII століття означення перейшло в постпозицію. Відповіддю на таке привітання була подяка: *Dziękuję!* [Ścigała-Stiller 2012, с. 58].

У ситуації розмикання мовленнєвого контакту функціонує жанр **прощання** (польськ. *pożegnanie*). На завершальному етапі спілкування підводяться підсумки мовленнєвої взаємодії співрозмовників, а також встановлюються перспективи на можливість чи неможливість подальшого спілкування. Процес завершення контакту може супроводжуватися вираженням вдячності, побажання, благословення, вибачення, задоволення, сподівань тощо.

Етикетні мовленнєві формули прощання є стереотипними. Вони моделюють ситуацію, близьку до заданої у вітальній частині спілкування. Також вибір прощального виразу визначається соціальними, темпоральними, історичними характеристиками ситуації спілкування. До найпоширеніших етикетних формул в українській мові належать:

- нейтральні: *До побачення!*;
- сподівання на наступну зустріч: *До зустрічі! До завтра! Побачимося! Зустрінемося! Не прощаюсь!* тощо;
- побажання, благословення: *Бувай(те) здоров(і)! Щасливо! Щасливої дороги! На добраніч! Гарних снів! Усього найкращого! На все добре! Ходи здоровий! Нехай Бог оберігає!* тощо;
- вибачення: *Прощайте!*;

- емоційно-забарвлені, фамільярні: *Гуд Бай! Чао! Па-па! Бувай! Пока!*

У польській мові нейтральною формулою прощання є *Do widzenia!* Синонімічними до неї, але з додатковим значенням сподівання, можна вважати *Do zobaczenia!* *Do rychłego zabaczenia!* та у випадку неофіційної комунікації — *Na razie!* *Do jutra!* тощо. Із додатковим значенням побажання чи благословення вживаються формули *Dobranoc!* *Bądź zdrow!* *Bądźcie zdrowi!* *Milego weekendu!* *Niech Cię Bóg błogosławi!* *Niech Cię Bóg ma w swojej opiece!* *Niech Cię Bóg prowadzi!* *Idź z Bogiem!* *Zostań(cie) z Bogiem!* *Wracaj z Bogiem!* тощо. У неофіційному стилі спілкування побутують *Pa!* *Ciao!* *Trzymaj się!* *Buźka!*

Різне смислове навантаження у сучасній польській мові мають формули *Żegnaj(cie)!* і *Żegnaj(cie, pana panią)!* У другій половині XVI ст. остання мала церемоніальний характер, але вже за два століття почала вживатися й у буденних ситуаціях. У XIX ст. сформувалася нова функція цієї формули: у випадку конфлікту йшлося про повне розірвання контакту. У наш час — це форма звертання, яка вживається в ситуації, коли хочемо негайно когось позбутися [Pawłowska 2014, с. 61]. Формула *Żegnaj(cie)!* вважається синонімічною до *Do widzenia!* *Do zobaczenia!* *Bądź zdrow!*

Окремим мовленнєвим актом у польській мові виділяють ***pozdrowienia*** (вітання). Дієслово *pozdrowiać* має два значення: 1. Привітати когось словом чи жестом. 2. Передавати вітання і побажання комусь в листі або через третю особу. Якщо перше значення цього слова в окремих тлумачних словниках польської мови наділено кваліфікатором *книжн.*, то друге вважається стилістично нейтральним. Саме це останнє й зумовлює комунікативну ситуацію цього етикетного акту.

У польській традиції ***pozdrowienia*** реалізуються переважно в писемному мовленні. Використовують їх у ситуації завершення контакту і можуть вважатися складником прощальних висловлень. Стандартні етикетні формули містять перформативне дієслово часто в поєднанні з прислівниками: *pozdrowiam*, *pozdrowiam serdecznie* (*przyjaźnie*, *gorąco*) тощо. Аналітичними конструкціями вважаються *łączę pozdrowienia*, *przesyłam pozdrowienia* тощо. Синонімічною, але рідковживаною в сучасних умовах, одиницею є *przekazywać* / *przekazać* (*przesyłać* / *przesłać*) *ukłony*. Також етикетні формули можуть супро-

воджуватися побажаннями: *pozdrawiać (+ życić) (Pozdrawiam i życzę wesołych świąt! Pozdrawiam i życzę dalszych sukcesów)* чи подякою (*Pozdrawiam i dziękuję za odpowiedź*).

Мовленнєвий жанр **вибачення** (польськ. **preprosiny**) складається з окремих мовленнєвих актів, мета яких полягає у вираженні жалю щодо здійсненої або потенційної негативної дії мовця, визнання власної неправоти і відновлення гармонійних стосунків. Етикетні формули виконують регулятивну функцію. Вони скеровані на вихід із конфліктної ситуації шляхом прояву поваги до співрозмовника, небажанням подальших непорозумінь й готовності до компромісів.

Складниками структури жанру вибачення є звертання, власне вибачення, запевнення та усвідомлення провини, каяття. До найпоширеніших етикетних формул власне вибачення в українській мові належать: *Вибачте! Даруйте! Перепрошую за ...; Прошу вибачення за ...; Не гнівайтесь на мене за ...; Мені соромно за ...* тощо.

У польській мові наявні подібні формули вибачення, зокрема: *Przepraszam (bardzo, najmocniej, uprzejmie)... (Bardzo proszę o wybaczenie... Chciałbym przeprosić za ... Proszę mi wybaczyć ... Wybacz! Daruj! Nie gniewaj się!*

Увічлива формула *Przepraszam!* у польській мові є поліфункціональною. Традиційно вона вживається в ситуаціях непорозуміння під час розмови, порушення особистого простору, завдання комусь болю тощо. Також вона є типовим увічливим способом початку спілкування з незнайомими людьми, коли треба про щось запитати: *Przepraszam, gdzie jest przystanek autobusowy?* чи попросити: *Przepraszam, czy mógłby pan mi pomóc?* Вважають, що поляки мають звичку перепрошувати (*przepraszać*) за будь-що і будь-коли. Саме це й становить одну з основних характеристик польського мовного етикету [Puchała 2012, с. 309].

Мовленнєвий акт **поздоровлення**, який може розглядатися в межах мовленнєвого жанру привітання, характеризується виявом уваги та поваги до адресата й засвідченням позитивного ставлення до нього. Мовленнєва поведінка визначається переважно комунікативним контекстом. Адресантом може виступати як окрема особа, так і група осіб.

Поздоровлення регулює міжособистісні відносини учасників комунікації. Воно пов'язане з конкретною мовленнєвою поведінкою, орієнтованою на дотримання соціальних ритуалів. Характерною

ознакою поздоровлень є стійкість, повторюваність, стереотипність формул його вираження. В українській мові функціонують такі одиниці: *Вітаю! Щиро вітаю! Від усього серця вітаю! Прийміть найщиріші вітання! Дозвольте привітати! Мені приємно вітати вас із цією подією! Радо віншую вас!* тощо.

У польській мові привітанням з нагоди радісної події в житті людини, професійних успіхів відповідають **gratulacje**. Як самостійний мовленнєвий акт вони виокремлюються за доби давньопольської мови і виражають суб'єктивне ставлення й емоційний стан мовця. Етикетні формули, як правило, короткі й мають обмежену мовну й стилістичну реалізацію. Виражаються за допомогою таких висловлень: *Winszuję Pana w wygranym statusem „Polaka Roku”! Składam najszczęśliwsze gratulacje! Gratuluje! Gratulacje!* тощо.

Мовленнєвий жанр **побажання** (польськ. **życzenia**) характеризується реалізацією комунікативно-прагматичної функції емоційного впливу на співрозмовника за допомогою стратегій і позитивної, і негативної ввічливості. Адресантом висловлюються сподівання щодо майбутнього адресата, але не спонукаючи його до дій і не беручи на себе відповідальність за їх реалізацію.

Вербальні формули побажань «є стійкими відтворюваними архетипами, які постають з пам'яті як мовленнєві реакції на типовість подій та явищ. Причому ці одиниці не є їхніми ідентичними відбитками» [Павловська 2018, с. 74]. Зміст побажань визначається не лише культурою, а й здатністю до емпатії. Залежно від емоційного стану мовця усі вислови можна поділити на благопобажання та злопобажання. Етикетними вважають благопобажання, оскільки вони стосуються ввічливих дій, спрямованих на висловлення симпатії до адресата «і надію на майбутнє благополуччя в його житті зі здійсненням певного ритуалу» [Копчак 2015, с. 28]. Злопобажання є «порушенням соціальних норм, формою вербальної агресії, за допомогою якої адресант з метою задоволення власних інтересів впливає на емоційний стан адресата, а іноді просто емоційно розряджається» [там само].

Для реалізації актів побажання в українській мові використовують дієслова *бажати, зичити*, наприклад: *Бажую усього найкращого; Зичу наснаги, гарного настрою*. Також можливі формули з іменником: *Прийміть мої найкращі побажання! З найкращими побажаннями* тощо; формами умовного способу та імператива: *Хотів би побажа-*

ти успіху. Будьте здорові! Нехай щастить! У змісті побажань відбивається національна шкала цінностей: життя, здоров'я, родина, щасливий час, талан, успіх тощо, а також оприявнюються соціальні відносини людей, їх вікова статусність [Марченко 2002]. Наприклад: *Бажаю здоров'я, щастя, успіхів, усіляких гараздів, здійснення мрій, гарного настрою; Бажаю, щоб усе було гаразд; Зичу добра; Бажаю відмінного відпочинку, яскравих емоцій і незабутніх вражень; Бажаю бадьорості і закоханості, прихильності долі і щастя тощо.*

У польській традиції **побажання** висловлюють залежно від урочистих обставин. Такими обставинами можуть бути релігійні, державні та професійні свята, важливі події й річниці приватного життя, іменини та дні народження тощо. Відповідно до засад польської ввічливості, орієнтованої на особливе значення співрозмовника як особистості, *побажання* реалізуються в початковій фазі контакту. Таким способом адресант повідомляє, що найважливішим для нього зараз є святкова подія адресата.

Польські побажання реалізуються за допомогою дієслова *życzyć* чи словосполучення *złożyć życzenia / składać życzenia*. Оскільки в польському суспільстві на першому плані родинне щастя, здоров'я і віра в Бога [Dziesięiewicz 2021, с. 194], то в змісті домінують вітально-чуттєві цінності, зокрема: *zdrowie, dobro, szczęście, pomyślność, błogosławieństwo Boże, spełnienie marzeń, pogoda ducha, zadowolenie, sukces, łaska Boża, długowieczność, dobre samopoczucie* тощо. Проте не бракує побажань, пов'язаних із матеріальними, моральними та етичними цінностями, суспільним і професійним життям тощо: *pieniądze, podróże, urodzenie dziecka, ucztowanie, optymizm, komfort, posłuszeństwo* тощо.

Наприклад: *Życzymy Ci wszystkiego najlepszego, przede wszystkim zdrowia, mieszkania i trochę pieniędzy; Z okazji Świąt Wielkiej Nocy — życzenia wszelkiej pomyślności, miłego (zasłużonego) wypoczynku i dobrego humoru; Najserdeczniejsze życzenia dużo zdrowia od Bozi, wytrwałości na codzień, wiary we własne siły, na lepsze, szczęśliwsze jutro i miłości dla Boga i ludzi z okazji Świąt Bożego Narodzenia i Nowego Roku; W Dniu urodzin składam moje najserdeczniejsze życzenia, przede wszystkim zdrowia, lepszego samopoczucia i wytrwałości w spełnianiu swoich obowiązków.*

Якщо в українській традиції зазвичай побажанням передують фрази *Вітаю з <...>*, то в польській — *Z okazji (urodzin, imienin, Bożego Narodzenia, Świąt Wielkanocnych, Dnia Niepodległości Polski), W Dniu <...>*.

Уживання *Pozdrawiam* вважається регіональним: *Pozdrawiam Panią z imienniami i składam najserdeczniejsze życzenia.*

Не пов'язаним із рочистими подіями є мовленнєвий жанр **подяка** (польськ. *podziękowanie*). Подяка є реакцією на певну дію і має конкретного адресата. Вербальне вираження здійснюється, переважно, за допомогою шаблонних формул *Дякую! Красно дякую! Щиро дякую! Дякую за <...>! Щиро вдячний за <...>! Спасибі! Дозвольте висловити подяку* тощо.

У польській традиції подяка висловлюється за допомогою *Dziękuję! Dziękuję za <...>! Wyrażam głęboką wdzięczność <...>! Wyrażamy głębokie uznanie <...>! Serdecznie (uprzejmie, bardzo) dziękuję. Składam na Pana/Pani ręce podziękowania. Dziękuję* (неофіційне мовлення). Формула *Dziękuję!* уживається як реакція на послугу, пораду, привітання, побажання та комплімент. Проте, як і в українській мові, її можна використовувати й для припинення певної дії (в значенні «досить»), відмови, на знак завершення комунікативної ситуації.

Опис особливостей реалізації етикетних мовленнєвих жанрів привітання, прощання, вибачення, поздоровлення, побажання й подяки в українській і польській мовах свідчить про певні розбіжності, що зумовлені особливостями національних культур, своєрідністю норм ввічливості, суспільними відношеннями та історичним чинником. Проте етикетні мовленнєві формули, наявні в обох мовах, є стійкими, типовими повторюваними конструкціями, що використовують у відповідних комунікативних ситуаціях. Вони покликані репрезентувати ввічливість комунікантів та можуть мати стильові та регіональні особливості реалізації.

Література

1. Бацевич Ф. С. Основи комунікативної лінгвістики : [підручник]. Київ: Видавничий центр «Академія», 2004. 344 с.
2. Давидович С. С. Поняття «мовленнєвий жанр» у провідних лінгвістичних напрямках. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філологічні науки.* 2016. Вип. 2 (84). С. 22–26.
3. Жовнір М. Функціонування етикетних формул вітання і прощання в жанрі світської бесіди. *Філологічні науки.* 2012. №10. С. 90–97.
4. Копчак М. М. Прагма-дискурсна проєкція мовленнєвого акту побажання. *Мови професійної комунікації: лінгвокультурний, когнітивно-*

дискурсивний, перекладознавчий та методичний аспекти : матеріали II-ї Міжнародної науково-практичної конференції. 16 квітня 2015 року. Київ: Кафедра, 2015. С. 28–30.

5. Марченко Г. В. Обрядові побажання: структура і семантика тексту : Дис. ... канд. філол. наук : 10.01.07. Київ, 2002. 268 с. URL: <https://mydisser.com/en/catalog/view/312/789/19821.html>
6. Матусевич Л. М. Мовленнєвий жанр дозволу в українському діалогічному дискурсі: комунікативно-прагматичний та структурно-семантичний аспекти : Дис. ... канд. філол. наук : 10.02.01. Київ, 2018. 214 с. URL: http://www.inmo.org.ua/assets/files/disser2/Matusevych_dys.pdf.
7. Павловська Л. О. Прагматична характеристика вербальних формул побажань у різноструктурних мовах. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: серія «Філологія»*. Острог: Видавництво НаУОА, 2018. Вип. 1(69), ч. 2, березень. С. 72–76.
8. Dzienisiewicz D. Językowy obraz wartości w polsko- i rosyjskojęzycznych aktach życzeń przesyłanych na kartach pocztowych : rozprawa doktorska. Poznań, 2021. 564 s.
9. Pawłowska A. Formuły werbalne polskiej etykiety językowej od połowy XVIII do lat sześćdziesiątych XIX wieku. Analiza socjolingwistyczna. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014. 234 s.
10. Puchała J. Przepraszam, proszę, dziękuję – o polskiej i rosyjskiej etykiecie językowej. *Postscriptum polonistyczne*. 2012. 2 (10). S. 303–325.
11. Ścigała-Stiller B. Akty etykiety językowej na forach internetowych. Rozprawa doktorska. Katowice, 2012. 216 s.



АВТОРСЬКИЙ КОЛЕКТИВ ВИДАННЯ

Богданова Ірина

кандидат філологічних наук, доцент; завідувач кафедри мовної підготовки; Національний університет цивільного захисту України.

i_bogdanova@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0003-2630-0143>

Варич Наталія

кандидат філологічних наук, доцент кафедри українознавства і лінгводидактики; ХНПУ імені Г. С. Сковороди

natalymonika@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0003-4386-0038>

Василенко Яна

кандидат філологічних наук, викладач кафедри українознавства і лінгводидактики; ХНПУ імені Г. С. Сковороди

jana.wasylenko@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1930-8836>

Голобородько Костянтин

доктор філологічних наук, професор, декан українського мовно-літературного факультету імені Г.Ф. Квітки-Основ'яненка; ХНПУ імені Г.С. Сковороди

konceptikos@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6004-4003>

Ермоленко Світлана

доктор філологічних наук, професор, академік НАН України, завідувач відділу стилістики, культури мови та соціолінгвістики; Інститут української мови НАН України

svitlana.yermolenko@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9916=4915>

Кравець Лариса

доктор філологічних наук, професор, професор кафедри філології
Закарпатського угорського інституту імені Ференца Ракоці II
kravets.larysa@kmf.org.ua
<https://orcid.org/0000-0002-5486-0642>

Лебеденко Юлія

кандидат філологічних наук, доцент кафедри української мови;
ХНПУ імені Г. С. Сковороди
lebedenkoj2015@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1291-3742>

Маленко Олена

доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри
українознавства і лінгводидактики; ХНПУ імені Г. С. Сковороди
malenalingva@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4753-0036>

Марцин Світлана

кандидат філологічних наук, доцент кафедри українознавства
і лінгводидактики; ХНПУ імені Г. С. Сковороди
martsin_sveta@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-1265-8833>

Нестеренко Наталя

кандидат філологічних наук, доцент кафедри українознавства
і лінгводидактики; ХНПУ імені Г. С. Сковороди
nattapetta@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1267-2907>

Петрова Озель Лілія

кандидат філологічних наук, доцент кафедри українознавства
і лінгводидактики; ХНПУ імені Г. С. Сковороди
liliantukr@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-5091-7066>

Піддубна Вікторія

кандидат філологічних наук, доцент кафедри українознавства і лінгводидактики; ХНПУ імені Г. С. Сковороди
wpidubna@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6695-7927>

Полозова Олена

кандидат філологічних наук, доцент кафедри українознавства і лінгводидактики; ХНПУ імені Г. С. Сковороди
polozoval@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-6780-1764>

Поповський Анатолій

доктор філологічних наук, професор кафедри мовної підготовки; Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ
popovski@i.ua
<https://orcid.org/0000-0001-9171-0961>

Руденко Світлана

кандидат філологічних наук, професор кафедри мовної підготовки; Державний біотехнологічний університет
lanaterm@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8691-8968>

Семеног Олена

доктор педагогічних наук, професор, завідувач кафедри української мови і літератури; Сумський державний педагогічний університет імені А. С. Макаренка
olenasemenog@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8697-8602>

Скоробогатова Олена

доктор філологічних наук, професор кафедри зарубіжної літератури та слов'янських мов; ХНПУ імені Г. С. Сковороди
skorobogatova.elena@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0214-1889>

Сюта Галина

доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник
відділу стилістики, культури мови та соціолінгвістики;
Інститут української мови НАН України
syutag@i.ua
<https://orcid.org/0000-0003-3273-1644>

Ткач Ольга

кандидат філологічних наук, доцент кафедри українознавства
і лінгводидактики; ХНПУ імені Г. С. Сковороди
olga-korelyat@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-5489-0657>

Умрихіна Любов

кандидат філологічних наук, доцент кафедри українознавства
і лінгводидактики; ХНПУ імені Г. С. Сковороди
lubovumrikhina@gmail.com
[https://orcid.org / 0000-0003-3888-342X](https://orcid.org/0000-0003-3888-342X)



Наукове видання

УКРАЇНСЬКЕ БУТТЯ У СЛОВІ Й ТЕКСТІ :

СТУДІЇ З ЛІНГВОУКРАЇНОЗНАВСТВА

[колективна монографія]

Харків : ХНПУ ; ХІФТ, 2022. 288 с.

Коректура авторська
Загальне редагування Маленко Олена
Відповідальна за випуск Маленко Олена
Дизайн обкладинки, макет Лисиченко Тетяна

Підписано до друку 02.09.2022. Формат 60x90/16. Папір офсетний.
Гарнітура PT Serif. Друк офсетний. Ум. друк. арк. 16,74
Наклад 100 примірників.

Друк: Видавництво МОНОГРАФ
ФОП Іванченко І. С.
пр. Тракторобудівників, 89-а/62, м. Харків, 61135
телефон: +38 (050/093) 40-243-50
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №4388 від 15.08.2012.

www.monograf.com.ua

Зміст колективної монографії з лінгвоукраїнознавства становлять статті, у яких науково від-рефлексовані аспекти вербалізації різних сфер українського буття в словах, пареміях, звичаєвих обрядах і ритуалах, фольклорних і літературних текстах. Український простір омовлений насамперед у топонімах і ключових концептах, якими насичена національна поетична картина світу (на зразках мови поезій українських романтиків, поетів ХХ ст.). Художній світогляд українців репрезентований у метафорах, що відтворюють міфопоетичне мислення українців в його традиції й динаміці; аксіологійний компонент української лінгвосвідомості виявлено в зразках фольклорної й поетичної творчості, де найвищими духовними цінностями українців постають християнські чесноти й прагнення волі як основи повноцінного особистого й колективного буття. Ці буттєві характеристики мають вияв і в літературному моделюванні українського національного характеру. Важливим інформаційним джерелом української народної культури є вербальні моделі звичаєвості й представлені у фольклорі та літературі описи народного одягу, традицій і культури повсякдення. У паремійному корпусі заковані ментальні рівні української свідомості, яка відбиває характер колективного освоєння й сприймання світу українцями.

Для мовознавців, культурологів, аспірантів і студентів філологічних спеціальностей, учителів-словесників.



МІНІСТЕРСТВО
ОСВІТИ І НАУКИ
УКРАЇНИ

