

СЕМАНТИКО-ПРАГМАТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ І ФОЛЬКЛОРНИХ НОМІНАЦІЙ

Автор статті зосереджений на елементах вербальної та медичної магії в заклиналих текстах та іменування шляхів лікування хвороб, а також семантичних, парадигматичних, символічних елементів української, польської, англійської народної картини світу. Реконструйовано мотиваційні моделі, іменування магичних ритуальних дій та об'єктів, фольклорні та етимологічні способи приваблення денотата. Висунуто припущення щодо характеру концептуалізації назв хвороб, фразеологічних одиниць та інших поведінкових стереотипів у ритуалі.

Ключові слова: номінація, етнокультурний, фольклорний, семантико-прагматичний потенціал, лексика.

Кожна мова створює свій тип культури і символізації дійсності. Ця відома теза Е. Бенвеніста знаходить своє продовження в теорії мовних і концептуальних картин світу й культурних стереотипів. Вербалізовані форми культури, елементи обрядів, магичні акти і т. ін. відбивають найдавніші соціальні стереотипи, норми й оцінки, дають змогу реконструювати глибинні структури знань певного етносу, його архаїчні уявлення. Теза про вибірковість номінативних процесів при позначенні культурних явищ (С. Толстая, О. Березович, Е. Рут, О. Селіванова) є суттєвою для витлумачення механізмів етнокультурної мотивації реалій і предметів обрядової і фольклорної дійсності. Тут слід згадати твердження дослідників-етнолінгвістів про те, що зміст такої інформації визначається не стільки об'єктивним «фотографуванням» дійсності, скільки суб'єктивно-наївним світосприйняттям носія традиції, що має етнічне, соціальне, культурне підґрунтя, охоплюючи при цьому основні координати моделі світу (часові, просторові, аксіологічні тощо) [2, 9]. Слід погодитися із думкою О. Л. Березович, що етнокультурна інформація має різні прояви: наївно-побутовий, міфологічний, релігійний та ін., які можуть існувати у соціумі паралельно і навіть співіснувати у свідомості одного носія. Різні фрагменти картини світу, різні інформаційні зони мають свої переваги під час вибору способу передачі культурного змісту: один тип знань, оцінок і уявлень зафіксований передусім «розсипаним» номінаціями, другий – фольклорним текстом, третій – ритуалом. До певної міри відмінними є і картини світу, що стоять за фольклором, з одного боку, і віруваннями та обрядами – з другого [2, 9].

Слушним є твердження і тих українських мовознавців, які вбачають у мові інструментарій для реконструкції етнічної культури, її глибин-

них структур. Саме тому, на їхнє переконання, етнолінгвістика покликана здійснювати емпіричні дослідження моделей і функцій існування мови у відмінних ситуаціях спілкування, властивих різним культурам з метою розробки загальної теорії комунікації [12, 5]. Як зазначає С. М. Толстая, об'єктом етнолінгвістики є усі елементи традиційної народної культури, її види і жанри, обрядова термінологія й фразеологія, фольклор, які становлять символічну метамову народної культури. З-поміж таких культурних шарів вирізняються ритуально-акціональний (обрядодії та їх частини, елементи інваріантної структури обрядів) та ментально-семіотичний (вірування, повір'я, сонники, елементи народної етимології й етимологічної магії), які є предметом фольклорної прагматики. На думку Б. Н. Путилова, фольклор виступає в певних умовах і обставинах, які є рівноцінними для учасників прагматичних дій, соціальних інститутів, побутових ситуацій. У новіших працях з фольклористики наголошується на тому, що «фольклорні тексти позначають не тільки певні об'єкти, індексні й мовленнєві акти, але й ті засоби, завдяки яким реалізуються соціативні (контактовстановлювальні), емотивні, волюнтативні, апелятивні, репрезентативні та інші можливості мовленнєвої комунікації» [1, 11].

Метою пропонованої розвідки є спостереження над деякими семантико-номінативними і структурними моделями обрядових і фольклорних номінативних одиниць в українській, польській та російській мовах у зіставленні з англійською. Запропонований підхід, на нашу думку, є важливим кроком для подальших студій в галузі контрастивної етнолінгвістики і лінгвофольклористики. Зауважимо, що з'ясування напрямів концептуалізації обрядового змісту, а також вивчення семантико-прагматичного потенціалу й

типології текстових номінацій на рівні форми і змісту (формул, примовок, заклинань, побажань тощо) в замовляннях, повір'ях, пісенному фольклорі є необхідним для підтвердження відомої тези про семіотичний і структурний ізоморфізм мовних і культурних понять.

Програмові засади прагматики фольклору були закладені в етнолінгвістичних працях, дотичних до вивчення структури, семантики і символіки ритуальних текстів крізь призму мовленнєвих актів, які відбивають стереотипи поведінки людини у різних сферах комунікації – повсякденно-побутовій, ритуально-етикетній та власне обрядовій. Зазначений аспект етнокультурної прагматики представлений у працях науковців російської етнолінгвістичної та фольклористичної шкіл Т. Агапкіної, С. Адоньєвої, О. Березович, Л. Виноградової, О. Левкієвської, Б. Путилова, а також польської етнолінгвістичної текстології – Е. Bartmiński, А. Engelking, S. Niebrzegowska-Bartmińska, А. Chudzik та ін. Як наголосила С. М. Толстая, смислова єдність тексту забезпечується його структурою (композицією, повторами, конфігурацією мотивів, перегуком з іншими текстами й, зокрема, його функцією, комунікативним завданням, часом, місцем тощо – всім тим, що за аналогією до мовної (мовленнєвої) прагматики дослідники називають прагматикою культурного тексту [14, 7]. Його специфікою є різнокодовість, поєднання в межах одного (наприклад, обрядового) тексту одиниць різної субстанціональної природи – предметних, акціональних, вербальних, зображувальних. Суттєвим з цього погляду виявляється контекст фольклорного висловлювання, обрядові ситуації і пресупозиція, які реалізуються у так званих «малих фольклорних формах». Так, російські дослідники В. К. Харченко, Е. Е. Тонкова до аналізу семантико-прагматичних особливостей прикмет застосували теорію мовленнєвих актів, розмежовуючи, зокрема прикмети на прескриптивні, що приписують певну дію адресатові повідомлення (наказ, прохання, припис, заборона) і сугестивні, які виражають попередження, пораду, пропозицію тощо [18, 33].

Найбільш назрілими проблемами етнолінгвістики науковці вважають дослідження мовно-вербального, номінативного коду традиційної народної культури, зокрема й з'ясування провідних семантико-мотиваційних моделей «культурної лексики й ономастики», які лежать в основі номінації ритуальних дій, реалій і персонажів ритуальної дійсності. «Діалектологія культурних феноменів», осмислюваних у системно-парадигмальних зв'язках діалектної лексики різних мов, виявляється суттєвою для аналізу окремих лексичних і фразеологічних підсистем і

тематичних блоків традиційної народної культури – дериваційних, синонімічних, антонімічних, родо-видових. «Регулярність мотиваційних відношень проявляється в існуванні мотиваційних моделей, які охоплюють не поодинокі пари слів, а цілі їх класи – поля» [13, 190]. Наприклад, за локативною ознакою номінації марковані не тільки назви демонів у різних мовах типу: рос. *водяник, воденик, банник, дворовой, запечник, межник, хлевник, бабушка подовинная, омутник*; укр. *лісовик, гайовик, польовик, водяник, болотяник, очеретяник, небожитель, криничник, бездонник*; польськ. *borowiec, borowa ciotka, lasowy, miedznik, żytnica, rokitnik, rokita*, а й інші тематичні групи обрядової лексики.

У номінаційній мікросистемі різномовних позначень позашлюбної дитини актуалізуються оцінні номінанти, які відбивають функцію різних локусів, елементів зовнішнього і внутрішнього простору, речовинний, предметний код, орієнтаційні протиставлення. Так, в англійській мові на позначення позашлюбної дитини об'єктивується ідея неправильного шлюбного ложа чи його частини (з лівого боку), а також деяких предметів і місць – кошика, порога, вікна: *be born/come on the wrong side of the blanket* [TETM, 275] ('народжений на іншій, спідній частині простирадла'), *lay at the door of...* (from the recourse of leaving a new-born bastard on the father's doorstep) [TETM, 275] ('залишити позашлюбну дитину на порозі'), *he came in at a window* [TETM, 275] ('він з'явився через вікно'); *left in the basket* ('залишений у кошику' – колись знайденого у пологовому будинку клали в кошик і залишали під дверима, біля входу) [TETM, 275]. Таким чином, можна припустити, що поява позашлюбної дитини в англосаксонській моделі світу також асоціюється з невластивим місцем її народження. В польській етнокультурі мотивація цього культурного референта є подібною: на неправильній постелі (*dziecko z nieprawego łóża* букв. – дитина з неправильної (нешлюбної) постелі'), 'на твердій лаві замість шлюбного ложа' (*bachor* 'зачатий на твердій лаві замість шлюбного ложа'), 'на сидлі замість подушки' (англ. *bastard*; пол. *bastard*; чес. *bastard*; укр. *бастард* 'сідло в'ючних тварин, яке служило пастухам віслюків подушкою'); іншими місцями, приміром, в англійській виступають троянда (ця квітка була символом мовчання, відтак народитися під трояндою – з'явитися на світ таємно (*born under rose* букв. 'народжений під трояндою')). В українській та російській мовах деякі діалектні позначення, що входять в це коло лексем, мотивовані образом – 'знаходження десь, в якомусь місці', наприклад, у кропиві – укр. (діал.) *кропивник* (кропива, за повір'ями, співвідноситься з 'чужим' світом) [5, 317]. Назви позашлюбної дитини

ни в російському діалектному просторі передусім пов'язані з функцією деяких рослин – *крапивник*, *подкрапивник* (така сама внутрішня форма властива деяким прізвиськам – *крапивники* – так прозвали жителів міста Уржума, які нібито раніше торгували кропивою на місцевому ринку [СРНГ 15, 169]), простором хати, будівлі та її частин – *подзаугольник*, *позаплотник*, *подтынник*; *подкрылечник*, об'єктами матеріальної культури – *подстожник*, *подсуслонник* (суслон – сніп); чеськ. *korřivník*, *korřivčís* – букв. 'народжений у кропиви' чи на межі, що символізувала умовну лінію між «своїм» та «чужим» світом (чеськ. *máma ho našla na mezi* – букв. 'мама його знайшла на межі'), з лівого боку (збоку) (чеськ. *levoboček* – букв. 'дитина з лівого боку'; пол. *syn bocznego* – букв. 'побічний син'). Подібну внутрішню форму мають також номени на позначення неодружених осіб. Так, у пермських говорах дослідники фіксують назву *старый подовинник* «мужчина долгое время не вступающий в брак, старый холостяк» [ФСПГ, 280]. Образно-номінативні сполуки слів на позначення концепту нешлюб у російських діалектах також пов'язуються з елементами внутрішнього простору, зокрема російською етнокультурною – банею: *вкруг бани да в баню* – «без церковного вінчання» [ФСПГ, 17], *венчатся/обвенчатся* *круг бани ожегом* – «сочетатся браком без церковного венчания» (Невеста-то к ему бегом убежала, дак не круг бани ожегом венчаны) [ФСПГ, 42], *венчатся круг поганого ведра* – «те саме» (Я венчалась-то круг поганого ведра ходила) і зовнішнього, віддаленого простору, номінативно пов'язаного з топооб'єктами – *с крутой забывчивой горы* – рожденный вне брака [ФСПГ, 88].

Досить часто об'єкти матеріальної культури, предметна лексика, рослинний код визначаються регулярністю, стійкістю номінативних особливостей (пор. дериваційно прозору міфологічну номенклатуру в російській діалектній мові, мотивовану місцем росту грибів: *поддубёчник*, *подлиповник*, *подолёшник*, *подсосник*, *подъелок*, *подорёховик*, *подтопольник*, *подъяблонник*). Як слушно зауважує Л. С. Савельєва, ідеографічна категоризація української етнокультурної лексики вирізняється тим, що досить часто за принципами мотивації збігаються назви духів за місцем їх функціонування та осіб за родом діяльності, і цей збіг не є випадковим, оскільки виявляє подібність функціонування особи та міфічної істоти в певному локусі на основі спільної семної структури одиниць «опікун, господар, покровитель, захисник певного середовища» [11, 10]. І справді, за топографічним принципом утворені як назви міфічних істот, так і інші об'єкти, наприклад, фітонімного простору, прізвиська тощо. Російське полісемічне утворення *подкрапив-*

ник в одному зі своїх значень позначає їстівний гриб, який росте під кропивою, і, крім того, має семему «позашлюбна дитина» (та, яка народжена в кропиви) [СРНГ 28, 48], *подсуслонник*: 1) «гриб, який росте в полі під укладкою снопів (суслонів), 2) позашлюбна дитина. За ознакою місця можуть бути марковані назви деяких весільних персонажів і предметів (пор. рос. *запечанин* «сторонній відвідувач, який прийшов з цікавості на весілля і сидить на печі» [СРНГ 10, 314], *застекольница* «дівчина-наречена, яку тримають «за склом», тобто не дозволяють їй виконувати різну хатню роботу (прати білизну на річці, носити воду» [СРНГ 11, 59], *подживотник* «наречений» [4, 10]; укр. *запорожці*, *бокові*, *подвірні* «сторонні відвідувачі, які під час розподілу весільного короваю стоять за порогом хати», *столяни* «весільні гості», *закосяни* «особи, які супроводжують молоду в дім молодого, за косою йдуть» [Грінч. II, 83]; польськ. *zasadka* «маленька дівчинка, що сидить під час весільного пригостання за столом, заповнюючи порожнє місце»; за народними уявленнями, порожніх місць на весіллі не повинно бути [24, 95], *stare miejsce*, *stare kukrzyisko* «дім молодої, де відбувається весілля» [24, 92]. Вартими уваги є колективно-регіональні позначення мешканців або представників певної локальної чи релігійної спільноти в гуцульських говірках. За В. Шухевичем, засвідчено таке прізвисько мешканців, як *намуленники* – «ходять зоедно з дарабами, дорогою спочивають край ріки в намулистих місцях» [20, 99]. У польському ареальному просторі на позначення мешканців Підкарпатського воєводства знаходимо такі прізвиськові мікротопоніми, як *miedzianu* – мешканці приграничних околиць (від польськ. *miedza* – *granica*), *zalesianie* – мешканці, які населяли терени, порослі лісом або ті, що викорчувували ліс; *borowiaki* – ті, що живуть в бору, *bolotniki* тощо. В російській діалектній мові представлені прізвиська поморських рибаків поселень Сорока, Шижія – *бережане* [СРНГ II, 247], *зауголок* – прізвисько жителів м. Холмогори. За переказами, Петро I так «охрестив» мешканців м. Холмогори за те, що вони ховались від нього й крадькома виглядали з-за рогу хати [СРНГ 11, 126]. Неважко помітити, що за такою самою ознакою (ті, що за *углом*) марковане прізвисько дитини, народженої поза шлюбом. Російська лексема *щельники* позначає деякі релігійні групи; В. Даль ідентифікує цей номен у такий спосіб: «Євреї Вениаминова колена поселились, при Навуходносоре, у Дербента; услышав о рождении Мессии, они послали послов, но Христос был уже распят, и они принесли только ризу его и писания апостолов; от этих евреев, будто бы, образовались первые субботники, прозванные, по дербентским скалам, *щельниками*» [Даль IV, 405].

З іншого боку, вартим уваги виявляється ритуально-міфологічний континуум замовлянь, де локуси і топооб'єкти є особливо семіотично навантаженими (*пусті місця, перехрестя, смітник, сухе коріння, сухий дуб*). Так, за польськими народними уявленнями (околиці Сльонзка), щоб вилікувати людину від бородавок, чарівник готує (варить) ноги й роги барана, потім обмиває хворого цим наваром і виносить його (разом із рогами й ногами) на *перехрестя*, там виливає його, промовляючи: *Rogi, nogi, rogi, nogi idźcie na rostajne drogi i zabierzcie te chorobę przez Jezusa, Syna Bożego i Najświętszą Matuchnę jego* [22, 563]. Щоб позбутись лихоманки в Уельсі переходять через річку (воду), підходять до *пустої верби*, потім тричі дмухають у порожнечу [DS, 102]. Показовими з цього приводу виявляються номінативні мікросистеми, об'єднані спільним денотативним значенням, а іноді й спільною концептуальною сферою (див. запропоновану С. М. Толстою модель каритивності (від латин. *caritas* – «нестача, відсутність, брак чогось»), представлену гніздами прикметників та їхніми похідними – *сухий, пустий, чистий*) [13, 50]).

Звернімося, однак, до текстових номінацій фольклору, які, як зазначалось, розглядаються у межах фольклорної прагматики. Ритуальне мовлення в різних жанрах і кодах традиційної народної культури досліджується з позиції співвідношення вербального і невербального складників обрядового тексту, відбиття магічних актів поведінки людини в структурі та семантиці фольклорного дискурсу. Проблема виокремлення іллокутивної мети, яку містять в собі тексти народної культури, – вважає О. Левкієвська, – водночас є проблемою визначення незалежних від відправника повідомлення мовленнєвих засобів, які забезпечують сприйняття декодування цих цілей адресатами [7, 202]. На її думку, в символічній мові традиційної духовної культури і фольклору представлена особлива прагматика (пор. вислови задобрювання, залякування злих сил, попередження або вигнання небезпеки [7, 202]), позаяк комунікативна зорієнтованість тексту тісно переплітається з різними типами магічних і мовленнєвих актів. Свідченням тому можуть бути негативні марковані побажання-експресиви в українському та польському пісенному фольклорі. Ці формули можуть бути розглянуті як магічно-директивні обрядові акти з різко негативною інтенцією щодо адресата повідомлення залежно від ритуального контексту, принципів етнокультурної мотивації та структурно-семантичного моделювання одиниць у фольклорній акції. За свідченням Д. Хаймса, клішовані форми комунікації, до яких почасти належать і побажальні висловлювання, виступа-

ють у функції символічного регулятора соціальних зв'язків і поведінкових стереотипів [1, 11]. Продемонструємо ці міркування такими прикладами. В циклі родинно-побутових пісень З. Доленги-Ходаковського структурні моделі злопобажань можна представити в такий спосіб: акція-сценарій <залицяння, закоханість, побачення>, <втручання батьків>, <втручання ворогів, не-своїх (чужих, сторонніх)>, <розлука закоханих>, <неслава, зведення дівчини>; їхнім суб'єктом виступають <зраджена дружина>, <покритка, дівчина, що народила дитину поза шлюбом>, <закохана дівчина>, адресатом – <розлучники>, <невірний чоловік>, <чоловік гультай і п'яниця>, <обмовники, пліткарі>, <сестра коханого> і т.ін., мотив-каузатор (чому бажають щось) і зміст побажання – <стародівство>, <хвороба>, <завчасна, не-своя смерть> тощо. Так, невдало заручена дівчина нарікає: *Було б, козаче, не заручати, Ходила б я між ті дівчати... Хто заручив, щоб кат замучив, Хто руку дав, щоб кат руку одтяв* [15, 469]). Адресатом побажань в українських петрівчаних піснях виступає невістка, якій зовиця бажає невдач, неврожаю за зраду: *А зовичка стала плакати ридати і на невісточку враждувати: Щоб тобі, невісточко, Бог не вгодив, У чистому полі і хліб не вродив, Як ти мене, молоденьку, зрадила І мою русу косу ізбавила* [8, 84]. У польському сімейно-побутовому фольклорі дівчина, не бажаючи йти заміж за нелюба, промовляє: *А я того нелюбого да й зрода не любила, Бодай того, нелюбого туча-хмара убіла* [9, 264] або ж дівчина, не дочекавшись коханого, проклинає його молодшу сестру, бо та створює перешкоди їхньому коханню (ховає кінське сідло, не передає прохання про зустріч тощо): *Бодай тая сестра сивой косой тресла, Що она ті не казала, Бо я цілу ночку не спала, Тебе визирала* [15, 414]. Мотив втрати коси виявляємо в польських колядках: новорічний дзяд, якого дівчата безпідставно звинувачують у крадіжці куделі, відповідає: *A bodajże wam warkocz upadł Jak ja Vam kądziel ukradł...* [26, 110]. У польських краков'яків адресатом злопобажань виступає господар, яка звинувачує хлопця в крадіжці ключів: *A bodaj jej pepek upadł, kiedy ja i klucze ukradł* [25, 35]. Засобом вираження ірреальної модальності в таких формулах виступає імператив із загальним значенням де-струкції, руйнування, завдання шкоди, відділення, відчуження, віддалення або захисту від небезпеки (укр. *бодай тебе, богдай, щоб, а щоб ти, хай тобі, нехай твоєму (твоїй)*; польськ. *bodaj, bogdaj, bodejeś, niech, żeby, ażeby*) + семантичний актант зі значенням 'зло' (джерело небезпеки, деструктивна дія, локус зла), де адресат виступає як суб'єкт прагматичної дії.

У деяких сімейно-обрядових пісенних текстах, пов'язаних із мотивами кохання, представлені акції учасників (учасників) фольклорного сценарію при їхньому взаємному проклинанні одне одного (йдеться про так звані прокляття-діалоги). Порівняймо мотив: дівчина-сирота мие ноги в Дунаї/колодязі й випадково каламутить воду; подорожуючий козак хоче напоїти свого коня, але не може цього зробити, бо вода брудна й проклинає дівчину. Зміст його прокляття <не вирости й вийти заміж маленькою>, <залишитися вдовою>, <залишити сиротами дітей>. У відповідь дівчина бажає («вона сильно йому відгадала») насильницької, передчасної смерті; <не женитися> <втопитися> – трансформи – <перетворитися у вовка>, <стати могилою>, <кінь – горою/купиною/явором>, <сідло – долиною>, а нагайка – змією: *бодай твій кониченько води не напився, на синьому морі утопився, бодай ти, козаче, втопився <з коня вбився> <бодай не дочекав>, щоб твій кониченько купиною <щоб кінь серед моря явором став>, а нагаєчка – гадиною <чортинкою>.* Образ здійснення прокляття, його перлокутивний план, результат: *Вийшла його рідна мати води брати. Стала на то диво дивувати: Я не раз, не два воду брала, Цього дива не бачила. А молода сирітка їй відповіла: Це не диво – це твоя дитина, це я, молода, йому так поробила!* [8, 92].

З іншого боку, негативні побажання можуть виступати засобом вираження комічної, жартівливої ілюкції, наприклад, у різних жанрах молодіжного фольклору. В українському молодіжному фольклорі, зокрема веснянках, петрівчаних піснях, представлені жартівливі формули-експресиви, які ґрунтуються на засадах семантичного паралелізму, повтору. Намагаючись перевірити істинність намірів, почуття хлопця, дівчина прикидається вмираючою: *Запалю я куль соломи, Солома палає. Біжи, біжи, козаченьку, Дівчина вмирає. – Ти думаєш, козаченьку, Що я умираю, А я з тебе, молодого, Ума вивіряю. – Бодай тебе вивіряла Лихая година! Було личко як яблучко, – Стало як ожина.* [8, 75]. В польському фольклорі хлопець, звертаючись до дівчини, говорить: *A ja twoje myśli próbuje*. На що вона відповідає: *Kto moje myśli próbuje udezby jego piorunie* [SGP I, 145]. В деяких пісенних контекстах цього жанру дівчата жартома бажають одна одній зійти з розуму, оніміти, насилають хвороби (трясця) тощо за те, що одна з них закопала посеред дороги горщик з кашею: *Бодай же ви, сучі дочки, з розуму походили! А котра закопала, щоб трясця напала, а котра наварила, щоб не говорила* [8, 77]. В жартівливому польському фольклорі (вуличних, танцювальних піснях) дівчина розповідає хлопцеві, що її покарала мати

через жарти хлопців, які підкопали міст, на якому дівчина нібито провалилася: *Ой гдє ж ти була, забарилася? На діравому мосту провалилася. Ой чорт тебе нєс на діравий мост. Коб я виділа, же діра, нє ходила б я туда. Нє ходила б я туда, нє сушила живота... Треба тебе подкопати, под дівчину браву. Нехай тебе копає лихая година! Через тебе, сукин син, мене мать побила* [9, 272]. У польських гумористичних піснях *przyszczykach* (буквально – *przyszczie komiś latki* – пришивання латки на взутті – символ бідності), які нагадують традиційні російські частівки, читаємо: *Sloneczko zachodzi, Każdy swoją wodzi. Mój kulas nie przylaz, Bodaj mi ślep wylazł* [26, 78]. Виразними стилістичними засобами таких побажань виступають у зіставлених мовах обценні, розмовні і вульгарні елементи, особливо в експресивних вокативах: укр. *сучі дочки, сукин син, здихати, щоб тебе зголіло, шворгай собі маму*; польск. *taskaro, ślep wylazł, pascekę odymała, kluski żarła*. Безперечно, у цьому разі має місце не перформативна формула прямої дії – завдання шкоди адресатові або віддалення небезпеки шляхом апеляції до вищих космогонічних сил чи віднесення до нечистого локусу, – навпаки, чітко простежується удавано-жартівливий контекст побажання, пов'язаний із побутовою ситуацією, яка викликає сміх.

Злопобажальні конструкції можуть бути описані, наприклад, на рівні лексикографічних дефініцій чи узусу без відповідного фольклорного і обрядового контексту та генетичного зв'язку з обрядом, але такий підхід є малопродуктивним, оскільки релевантною виявляється актантно-препозитивна формула каузації пейоративного побажання (що, кому і чому бажають). До того ж, специфікою фольклорного тексту є те, що адресатом злопобажань можуть виступати і неживі предмети. Чимало цих одиниць, втративши зв'язок з обрядом, ритуально десемантизувались і разом із втратою своєї магічної семантики стали звичними експресивами, вигуковими образами висловом або ж лайливими реакціями незадоволення, роздратування, обурення тощо. Так, виявити ідею ПУСТОТИ як первісний локус нечистої сили в таких аксіологічно маркованих вигукових сполуках слів, як англ. *Go to pot!* (відсилення до пустого посуду); рос. *А чтоб тебе пусто, Пусто тебя/его возьми* [СРНГ 33, 143], *на пусты лесы* [СРНГ 14, 17], болгар. *да му опустее место, пусто да остане* [ФРБЕ II, 230], можна лише за допомогою детальних етимологічних розшуків й ретельного аналізу етнографічних джерел, зокрема текстів вірувань і замовлянь. Здійснювати перформативні мовленнєві акти, пише С. Адоньєва, – проклинати, благословляти, замовляти – означає декларувати своє бачення; суб'єктом таких дій може бути лише

той, хто відкрито позиціонує себе у соціальному просторі, хто здійснює мовленнєвий акт, будучи учасником певної магічної ситуації. Російський дослідник А. М. Песков розглядає замовляння з погляду структурної фольклористики, виокремлюючи кілька функцій, які виконуються учасниками ритуального сценарію: *п о м і ч н и к* – персонаж, що бореться зі злом (його функція – викликати бажаний результат, він звертається до інших персонажів, «щоб закріпити бажане»), *ш к і д н и к* – носій зла, *п р о х а ч* – персонаж, який звертається до помічника з проханням вплинути на об'єкт чи на шкідника (його функція – просити помічника про допомогу, щоб той своїми діями викликав бажаний результат) [10, 29].

Джерелом походження хвороби у польських замовляннях (шкідником) виступають зокрема природні явища (*від вітру*), хвороба може насилатись інолюдцями, представниками певних національностей, тобто чужинцями, які наділені певними магічними властивостями. Місцями, на які спрямовується замовляння, є елементи віддаленого і небезпечного для людини простору – ліс, сухе коріння, пустинні місця, де нічого не відбувається і де не живуть ні люди, ні тварини: *Który jest: zastarzały, zaniedbały, zachłonięty, zaziunięty, Z złego wiatru zawinięty... Jakżeś się wziął z żydziska – to idź pod pejsiska; Idź na bory, na lasy, na suche korzenie, Tam, gdzie nie bywa żadne stworzenie!* [26, 86]. На сухі місця відсилають хворобу очей (*luskę*) та деякі шкірні й запальні хвороби: *Róžo, róžo, różyco, ty paskudnico! Idź za góry, za lasy, na suche korzenie, Gdzie nie żyje żodne stworzenie!* [26, 92], *Idźże ty lusko na las, na suche korzenie, Tam będziesz miała dobre pomieszkanie i ładne posiedzenie* [26, 96], *Zamowiom, Zalicom Za starą kocicą... Za krasnym kogutkiem, Co siedział pod słupkiem. Ustap bólu Na góry, Na lasy Na suche korzenie – Tam cie nie otówi żodne stworzenie! Tam cie wiatery nie owieje, Ani kogut nie opieje, Tam cie ludzie nie obgodajo, Ani psy nie oczekajo... Ustap bólu, ustap* [26, 87]. Отож формули-примовки, які супроводжують різні лікувальні обряди, містять звертання до хвороби, посередників або до хворого органу, частин тіла, до світил, природних явищ, рослин, тварин, птахів, до хліба, міфологічних персонажів [16, 222]. Мотив походження хвороби від іногородців і чужинців досить поширений у слов'янській лінгвокультурі. Так, в українській лікувальній практиці знахарка примовляє: *Золотий золотничок, чого ти забився, із міста звалився // Чи ти з подимків/Чи ти з подивків/Чи ти молошній, Чи ти урочний, Чи ти панський/Чи ти циганський/ Чи ти попівський/Чи ти жидівський?* [19, 134-135], *Пристріте й пристрітице, вроки й вроцища, вітряний, й водяний, й по-*

думаний, й погаданий, й помишляний..., Я тебе вимовлю, я тебе вишепчу: що з панів, що з циган, що з жидів, що з татар, – то я тебе вимовлю, то я тебе вишепчу.... [19, 135]. Звернімо увагу на об'єкти, на які відсилається гикавка в українських замовляннях (тварини і жида): *Гикавко, гикавко, куди хоч, туди іди, кого хоч напади, чи коня, чи вола, чи корову, чи жидівку чорноброву* [3, 502]. У чеських замовляннях проти наливів, чирок, фурункулів читаємо: *Břede, břede bředoucí, peklo, peklo pekoucí, židi v pátek maso jijó, ať tento břed také snijó – Чирко, чирко, чируче, пекло, пекло пекуче, жида в п'ятницю м'ясо їли, хай би й тебе, чирко, з їли* [21, 230]. Аналогічні вербальні формули спостережено в чеських замовляннях проти лишаїв: *Dolu leši lapat meši; židé v pátek maso jedí, ať tě mrcho taky snědí – Зійдїть, лишаї, вниз і зловить мишу; жида в п'ятницю м'ясо їдять, хай і вас з'їдять* [21, 234]. У білоруській традиції шкідливий вплив на людину, насилання пристріту, «сурокаў», може йти від «вока циганскаго, жидовскаго, татарскаго, маскоускаго» [БМ, 558].

Синонімічні парадигми ритуальних дій, пов'язаних із лікуванням тієї самої хвороби простежується в аналізі етнографічних текстів (лікувальних примовок, повір'їв, прикмет заборонного і рекомендаційного плану) в різних лінгвокультурних просторах. Здебільшого означені лікувальні магічні дії пов'язуються із семантичним протиставленням *старе/молоде*: на Переяславщині від *сухот* купують дитину разом з кошеням, після цього сухоти мають перейти на тварину, вона сохне і гине [6, 185]; гуцули набирають з 9 бродів води і купують хворого на сухоти в діжі для хліба [28, 183]. Як зазначає І. Франко, щоб позбутися цієї хвороби, треба дитину «скупати у нецках, у котрих печеся паску..., а потім разом з водою перевернути і накрити тими нецками, а на тих нецках *розбити новий горнець*» [17, 185]. Ізосемічні обрядові дії представлені в російській і німецькій лінгвокультурі; приміром, німцям відомий обряд *п е р е п і - к а н н я* дуже худих, хворих сухотами дітей, які нагадували старих; їх саджали на лопату для хліба і садили в теплу піч зі словами: *Alt hinein und jung hinaus – Старим всередину та/а молодим назовні* [27, 273]. В такий самий спосіб чинили в околицях м. Пермі в Росії, де відомий обряд під назвою *перепекать младенца* (можливо, є зв'язок із мотивом садіння до печі Змії в українських народних казках з метою її знищення); спосіб лікування дитини від хвороби *собачья старость*: її саджають на «хлебную лепешку» (або загортають в неї) на лопату і підносять до запаленої печі (або запихають в неї), промовляючи при цьому заклинання [СРНГ 26, 181]. У чеській етнокультурі, за свідченням Ф. Барто-

ша, сухоти (чеськ. *souchoty*, *suchá nemoc*, *souchotiny*, *úbyť*) поділяються на *звичайні* та *кінські*. Останні часто підхоплюють діти, наївшись котячої шерсті (їх ще називають *lakotné* – *ненаситні*, бо дитина постійно хоче їсти); в цьому разі дитину саджають у скриню і три рази прикривають віком [23, 213]. У чеських замовляннях (у Сілезії) проти цієї хвороби, виливаючи воду, в якій купали дитину, промовляють: *Ho! suchoty mezi ploty, abyste nikomu neškodily – Геть сухоти поміж плоти, щоб нікому ви не шкодили!* [23, 214]. Подібні повір'я виявлені в українській лікувальній практиці.

Отже, нами продемонстровано можливі шляхи дослідження різнотипних номінацій у різних етнокультурних просторах, типах і жанрах традиційної народної культури з метою реконструкції цілісної сигніфікативної сфери етнокультурних позначень. Для цього, зокрема, залучено елементи вербальної та лікувальної магії в текстах повір'їв, замовлянь, прикмет, пісень, розглянуто синонімію способів народного лікування тих самих хвороб у різних мовах, як на семіотичному, так і вербальному, номінативному рівні, окреслено напрями концептуалізації відповідного культурного змісту. Врешті, здійснено фрагментарну реконструкцію семантико-мотиваційних моделей на позначення окремих мікросистем культурної лек-

сики, обрядової термінології, фразеології і почасти ономастики в слов'янському етнокультурному просторі зі спорадичним зіставленням засобів і принципів номінації відповідників у неслов'янських мовах.

БМ: Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. – Менськ : Беларусь, 2004.

Грінч.: Грінченко Б. Д. Словарь української мови. – К., 1907–1909. – Т. 1–4.

Даль: Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : В 4 т. – М., 1989–1991. – Т. 1–4.

СРНГ: Словарь русских народных говоров. – М.–Л.(СПб.). – 1965–2002. – Вып. 1–36.

ФРБЕ II: К. Ничева, С. Спасова-Михайлова и др. Фразеологичен речник на българския език. – София, 1975. – Т. 2.

ФСНГ: Прокошева К. Н. Фразеологический словарь пермских говоров. – Пермь : Пермский гос. пед. ун-т. – 2002. – 432 с.

DS: D. Pickering Dictionary of superstitions. – London : Cassel, 1995.

SGP: Słownik gwar polskich, ułożył Jan Karłowicz. – Kraków, 1903. – Т. 1–6.

TETM: A Thesaurus of English Traditional Metaphors [ed. P. Wilkinson]. – London ; New York : Routledge, 1992. – 777 p.

1. Адоньева С. Б. Прагматика фольклора: частушка, заговор, причет. Белозерская традиция XX века: дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.09. / С. Б. Адоньева – М., 2005. – 317 с.
2. Березович Е. Л. Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования / Е. Л. Березович. – М. : Индрик, 2007. – 600 с.
3. Боцяновский В. Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (село Писки Житомирского уезда / В. Ф. Боцяновский // Живая Старина. – СПб., 1895. – Вып. III–IV. – Год.5. – С.499–504.
4. Гура А. В. Терминология севернорусского свадебного обряда (на общеславянском фоне) : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01. / А. В. Гура – М., 1978. – 18 с.
5. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури : словник-довідник / В. В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
6. Коваленко Г. О народной медицине в Переяславском уезде Полтавской губернии / Г. Коваленко // Этнографическое обозрение. – М., 1891–1891. – № 4. – С.141–150.
7. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура / Е. Е. Левкиевская. – М. : Индрик, 2002.
8. Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888–1895 г. – Харьков, 1897.
9. Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського (МФП) – К., 1995.
10. Песков А. М. Об устойчивых поэтических элементах русского заговора / А. М. Песков // Филология. – М., 1977. – Вып. 5. – С. 26–39.
11. Савельева Л. С. Етнокультурні особливості ідеографічної параметризації української лексики : автореф. дис. ... канд. филол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / Л. С. Савельева. – К., 2009.
12. Снитко Е. С., Кулинич И. А. Русский язык в этнолингвистическом освещении : [Лекционный курс.] / Е. С. Снитко, И. А. Кулинич. – К., 2005. – 88 с.
13. Толстая С. М. Лексическая семантика в общеславянской перспективе / С. М. Толстая. – М. : Индрик, 2008. – 528 с.
14. Толстая С. М. Предисловие / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. – М. : Индрик, 2006. – Вып. 10. – 560 с.
15. Українські пісні, записані З. Доленгою-Ходаковським у 1814–1819 рр. (УПДол) – К., 1973.
16. Усачева В. В. Вокативные формулы народного врачевания у славян / В. В. Усачева // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М. : Наука, 1994. – С. 222–240.
17. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів : НТШ, 1898. – Т.5. – С. 160–218.
18. Харченко В. К., Тонкова Е. Е. Лингвистика народной приметы / В. К. Харченко, Е. Е. Тонкова. – Белгород, 2008. – 224 с.
19. Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині П. Чубинського / П. Чубинський. – К. : Мистецтво, 1995. – Кн. 1–2.
20. Шухевич В. Гуцульщина / В. Шухевич. – Львів, 1902. – Т. 1.
21. Bartoš František. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy / Fr. Bartoš. – Telč, 1892.
22. Dąbrowska E. Mikroformy folkloru / E. Dąbrowska // Folklor górnego Śląska [pod red. D. Simonides.]. – Katowice, 1989. – S. 553–569.
23. Bartoš František. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy / Fr. Bartoš. – Telč 1892. – 234 p.
24. Gloger Z. Nazwy weselne, wyrażenia i przedmioty używane przy godowych obrzędach ludu na przestrzeni byłej

- Rzeczypospolitej / Z. Gloger // ZWAK. – 1877. – T. I. – S. 80–96.
25. Konopka J. Pieśni ludu krakowskiego / J. Konopka [Wydanie fototypiczne pierwodruku z 1840.] – Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1974.
26. Kotula F. Folklor słowny osobliwy Jasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórczan / F. Kotula. – Lublin, 1969.
27. Pebler W. Handbuch der deutschen Volkskunde / W. Pebler. – Potsdam : Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1963. – Bd 1.
28. Schnaider J. Z życia górali nadłomnickich / J. Schnaider // Lud. Kwartalnik etnograficzny. – Lwów, 1912. – T. XVIII. – S. 141–199.

Oleg Tyshchenko

SEMANTIC AND PRAGMATIC POTENTION OF ETHNOCULTURAL AND FOLK NOMINATION

The article focuses on the elements of verbal and medicine magic in the superstition texts and the ways of folk disease treatment as well as semantics, pragmatics, symbolism in Ukrainian, Polish, Russian, English naïve language picture of the world are ascertained. The motivational models, denoting certain magic ritual acts and objects, as well as folk and etymological facts of cultural denotata attracting are reconstructed. The conceptualization of diseases in curses, phraseological units and other ritual man's behavior stereotypes are suggested.

Key words: nomination, ethnocultural, folk, semantic and pragmatic potential, lexis.

УДК 27-532.2-282:81'373

Томаш Н. М.

МОВА «ТРЕБНИКА» ПЕТРА МОГИЛИ

У статті розглянуто мовні особливості «Требника» Петра Могили. Уточнено зміст поняття абстрактна лексика, наведено тематичні групи слів з абстрактним значенням, з'ясовано роль запозичень у творі.

Ключові слова: абстрактна лексика, семантична група, запозичення, книжна українська мова, наукова термінологія.

«Требник» – церковна книга, що містить детальний опис богослужінь літургій, молитви, благословення та настанови, які виконуються священиком для приватних осіб і прямо не пов'язані із церквою чи календарними святами. Він складається із 129 проповідей, серед них 37 нових, а 20 – ті, що використовувались у практиці української православної церкви. Велика кількість пояснень включає догматичні, літургійні, канонічні та теологічні частини, що свідчить про те, що «Требник» Петра Могили, окрім своєї літургійної ролі, був важливим теологічним посібником на кшталт церковної енциклопедії. Тривалий час він був головною книгою всієї Росії. Водночас Петро Могила не обмежився тільки викладом молитов і обрядів, а ще й

додав до нього пояснення й повчання, як поводитися у різних ситуаціях. Таким чином, «Требник» був ще і пізнавальною книгою для духовенства.

Створюючи цю книгу, Петро Могила спирався на грецьку теологію, старовинні слов'янські літописи, римський католицький ритуал, запроваджений папою Римським Павлом П'ятим Великим, а також на Візантійський Требник, рукописні слов'янські Требники, Требник Римський. До Візантійського Требника Могила ставився з повагою, завжди ним користувався, вказуючи на сутність обрядів. До Римського Требника митрополит звертався лише тоді, коли його цікавила суто формальна сторона обряду. У праці є посилання на твори Василя Великого,