

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича

ДІАЛЕКТОЛОГІЧНІ СТУДІЇ. 2

МОВА І КУЛЬТУРА

Львів  2003

ББК Ш 105я43+Ш 141-5я43

Збірник присвячено взаємозв'язку мови і культури — проблемам етнолінгвістики, фразеології, етнографії, лінгвокультурології. У збірнику опубліковано польові записи діалектологів та етнографів матеріали про нечисту силу, відьом, чарівниць, а також тексти замовлянь. Видання адресовано фахівцям-філологам, культурологам, фольклористам, етнографам і всім, кого цікавить українська мова і традиційна духовна культура українців.

ВІДПОВІДАЛЬНІ РЕДАКТОРИ:

доктор філологічних наук, професор П. Гриценко

кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник Н. Хобзей

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

академік Національної академії наук України Я. Ісасевич

доктор філологічних наук, професор К. Герман

доктор філологічних наук, професор Л. Коць-Григорчук

доктор філологічних наук, професор Л. Полюга

доктор філологічних наук, професор І. Сабалош

кандидат філологічних наук, доцент Л. Фроляк

кандидат філологічних наук О. Сімович

кандидат філологічних наук Т. Ястремська

РЕЦЕНЗЕНТИ:

доктор філологічних наук, професор А. Поповський

кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник М. Чікало

Затверджено до друку Вченою радою Інституту українознавства
ім. І. Крип'якевича Національної академії наук України

ISBN 966-02-2709-4

ISBN 966-02-2707-8

© Інститут українознавства імені І Крип'якевича НАН України

© Обкладинка — М.МОСКАЛЬ

ЗМІСТ

Дослідження і розвідки

I.

Любов Фроляк

Етномовні факти в основі генетичної класифікації новостворених східностепових говірок _____	11
<i>Ethno-lingual facts that Form Basis for Genetic Classification of the New Steppe Dialects</i>	

Stanislawa Niebrzegowska-Bartmińska

Struktura i semantyka polskich zamówień _____	22
<i>Structure and Meaning of Polish Incantations</i>	

Валентина Конобродська

Східнослов'янський поховальний обряд як об'єкт етнолінгвістичного дослідження _____	42
<i>East Slavonic Burial Rite as an Object of Ethno-Linguistic Research</i>	

Наталя Хобзей

Мовний простір міфологічних назв _____	53
<i>Lingual Space of Mythological Names</i>	

Тетяна Ястремська

Акціональний і номінативний аспекти пастушого обряду на Гуцульщині _____	64
<i>Actional and Nominative aspects of Shepherd Rites in Hucul'shchyna</i>	

Світлана Литвиненко, Наталя Хобзей

Гончарство в мові і культурі _____	81
<i>Pottery in Language and Culture</i>	

Dorota Rembiszewska

Kulturowe motywacje nazw potraw w Polsce północno-wschodniej _____	97
<i>Cultural Motivation of Names of Dishes in the Northeastern Poland</i>	

Михайло Глушко

Оглобля: слово і реалія _____	103
<i>Ohlobl'a: Word and Realia</i>	

Надія Сіденко

Географічна апеллятивна лексика говірки села Куйбишеве Матвіїв-Курганського району Ростовської області _____	112
<i>Geographical Appelative Lexicon of the Dialect of the Village of Kuybysheve, Matviyiv-Kurhanskyi District, Rostov Region</i>	

Світлана Богдан

Стереотипи мовноетикетної поведінки волинян і полішуків: побажання _____	120
<i>Volynians and Polishchuks' Stereotypes of Language & Etiquette Behavior: Wishes</i>	

Віктор Дворянкін

Оцінне й неоцінне в говірковій номінації (на матеріалі говірки с. Олексіївка Великоновосілківського району Донецької області) _____ 130
Evaluative and Non-Evaluative Components in Dialect Nominaion (based on the Oleksiyivka village dialect, Velykonovosilkevskiy region, Donets'k oblast)

Галина Барилова

Вербальний компонент народних ігор
“в ад і рай” у східнословобожанських говірках _____ 139
Verbal Component of Folk Games „To Hell and Paradise“ in the East Slobozhanshchyna Dialects

Віктор Мойсієнко

Золотник — поліський варіант ангела-хранителя _____ 145
Zolotnyk — Variant of Guardian Angel in Polissya

Катерина Глуховцева

Посестринство та його номінація в українських східнословобожанських і східностепових говірках _____ 150
Sisterhood and Its Nomination in Ukrainian East Slobozhanshchyna and East Steppe Dialects

Роман Голик

Від мови до ментальності: проблеми створення словника категорій української досекулярної і традиційної культури _____ 155
From Language towards Mentality: Problems of Dictionary Compiling of Ukrainian Pre-Secular and Traditional Culture Categories

II.**Дмитро Ужченко**

Семантико-структурні аспекти нарощення східноукраїнських фразеологізмів _____ 167
Semantic and Structural Aspects of the Eastern-Ukrainian Idioms' Accumulation

Мирослава Олійник

Етнокультурна конотація фразеологізмів гуцульських говірок і способи її реалізації _____ 174
Ethno-cultural Connotation of Idioms in the Hutsul Dialects and ways of Its Realization

Ірина Магрицька

Семантична структура і культурна мотивація весільних фразеологізмів у східнословобожанських говірках _____ 182
Semantic Structure and Cultural Motivation of Wedding Idioms in the East Slobozhanshchyna Dialects

Лариса Мельник

Фітофразеологія Донбасу _____ 194
Phitophraseology of Donbas

III.

Ірина Коваль-Фучило

До проблеми: гріх і кара в українській народній традиції
(на матеріалі фольклорних текстів, записаних у с. Мокряни
Мостиського р-ну Львівської обл.) _____ 201

*Towards the Problem of Sin and Punishment in the Ukrainian
Folk Tradition (based on the folklore texts recorded in the village
of Mokriany, Mostyskyi region, Lviv oblast)*

Валентина Конобродська

Поліські повір'я, легенди, перекази про “ходячих” мерців
та запобіжні заходи проти їх “ходіння” _____ 223

*Traditional Beliefs, Legends, Stories of Polissya about “Walking”
Corpses and Preventive Measures Against Their “Walking”.*

Михайло Зеленчук

Похоронні звичаї та обряди на Гуцульщині:
ігри та забави при померлому _____ 241

*Burial Rites and Customs in Hutsulshchyna:
Games and Playings at the Dead*

Ольга Ковальчук-Довгополова

Дитячі ігри, пов'язані з кольорами _____ 248

Children Games Connected with Colours

Матеріали

Оксана Сімович

Матеріали до Словника вербальних символів

Materials to the Dictionary of Verbal Symbols

До проблеми укладання Словника вербальних символів _____ 261

Toward the Problem of Verbal Symbols Dictionary Compilation

Кров _____ 266

Blood

Вода _____ 272

Water

Зозуля (у співавт. з Н. Пастух) _____ 283

Cuckoo (in co-authorship with N.Pastukh)

Тексти

Про відьом і нечисту силу _____ 303

About Witches and the Evil Spirit

Замовляння _____ 309

Incantations

Огляди та рецензії

Роман Голик

Стереотипи і символи люблінської “Етнолінгвістики”:

спроба тематичного аналізу _____ 317

*Stereotypes and Symbols of Lublin „Ethno-Linguistics”: an Attempt
at Thematic Analysis*

Etnolingwistyka / Pod red. J. Bartmińskiego. – Lublin: UMCS, 1988–2001. – Т. 1–13.

Наталя Хобзей

Порубіжжя: проблеми мови і культури _____ 334

Borderline Territories: the Problems of Language and Culture

Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim /

Pod red. F. Czyżewskiego. – Lublin, 2001. – 377 s.

Наталя Хобзей

Етнолінгвістичні проблеми у східнослов'янській традиції _____ 339

Ethno-Linguistic Problems in the East Slavonic Tradition

Восточнославянский этнолингвистический сборник:

Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. – Москва:

Индрик, 2001. – 496 с.

Ганна Дидик-Меуш

Звірі і символи в бестиарії О. Белової _____ 343

Animals and Symbols in the Beast World of O. Belova

Белова О.В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики.

Москва: Индрик, 2001. – 320 с.

Оксана Сімович, Наталя Хобзей

Była koza, wilk i kapusta: рослини в польському фольклорі _____ 346

Była koza, wilk i kapusta: Plants in Polish Folklore

Stanisława Niebrzegowska. Przestrach od przestachu:

rośliny w ludowych przekazach ustnych. –

Lublin: Wyd-wo UMCS, 2000. – 265 s.

Хроніка _____ 351

ДОСЛІДЖЕННЯ І РОЗВІДКИ



Любов Фроляк
Донецьк

ЕТНОМОВНІ ФАКТИ В ОСНОВІ ГЕНЕТИЧНОЇ КЛАСИФІКАЦІЇ НОВОСТВОРЕНИХ СХІДНОСТЕПОВИХ ГОВІРОК

*Ethno-lingual facts that Form Basis
for Genetic Classification of the New Steppe Dialects*

Встановлення генези новостворених говірок є важливим завданням української діалектології, оскільки дає змогу наблизитися до того, щоб розв'язати питання збереження діалектних рис змішуваних говірок, співвідношення їх із говіркою-домінантою в умовах новоствореного діалектного масиву.

Новостворені східностепові говірки виникли в результаті пізнього переселення і вторинного дозаселення лісостепу та степу теперішньої Донецької та південно-східної частини Запорізької областей. Переселення відбувалося в кілька етапів і з різних регіонів України. Переселяючись на нові місця, люди намагалися зберегти не лише найменування села, вулиць, балок та под., а й тип забудови села, організацію господарства, хатній інтер'єр, звичну їжу тощо. Ось чому в генетичній класифікації новостворених говірок значне місце займають етномовні факти, які можуть бути показниками походження мікросоціуму та його говірки.

У центральній частині сучасної Донеччини, зокрема в долині річки Вовча та її приток, ще у XVII ст. розташовувалися козацькі зимівники. Масове заселення цієї частини теперішньої Донецької області відбувалося у

II пол. XVIII – на поч. XIX ст. Давність заселення регіону підтверджують діалектоносії, зокрема інформант 1916 р.н. зауважує: *С'у́ди при'ї́хали д'і́ди мо'ї́х |д'і́д'і́й // це_ж 'ск'і́ко?/ зо_мно́йу це 'пйате кол'і́но/ та шче мо'ї́ |д'і́ти/ о'нуки/ 'прао'нуки (ММ). Переселенські хвилі йшли безпосередньо з Полтавщини, Чернігівщини і південної Київщини, а також опосередковано двома шляхами: через Слобожанщину і Південний Степ. Інша, менша хвиля переселенців надходила з Курщини та Белгородщини. Як наслідок за походженням і ступенем однорідності маємо кілька типів мікросоціумів. Це мікросоціуми та їх говірки гомогенного характеру (середньонадніпрянського та північноукраїнського походження) та гетерогенного характеру таких основних типів: середньонадніпрянська + лівобережнополіська; середньонадніпрянська + подільська; середньонадніпрянська + волинська, середньонадніпрянська + північнослобожанська та мікросоціуми новітнього формування з найменшим ступенем однорідності, які склалися з носіїв різних за походженням говірок у XX ст. (переважно в малих містах та на околиці Донецька).*

Одним із важливих показників генези мікросоціуму є тип забудови двору та організації господарства. Серед найбільш давніх забудов, які ми виявили на досліджуваній території та які детально описали інформанти, виявляємо кілька типів, відмінності між якими полягають у розташуванні хати щодо вулиці, характеру розташування господарських будівель щодо житлового будинку, насаджень біля будинку, типу літньої кухні, структури житлового будинку, матеріалу, використовуваного для зведення будівель, типу погребів, типу загорожі, розташування та форми печі чи гриби та ін.

Зокрема для примусових державних та організованих переселень характерна дворядна вулична форма планування з чіткою орієнтацією прямих вулиць (напр., н.пп. Максимиліанівка, Мар'їнка, Добровілля, Новоукраїнка, Єлизаветівка Мар'їнського р-ну). У селах цього типу давні назви вулиць походять від їх розташування щодо річки, балки та степу: тут найчастіше функціонують назви *'верхн'а*, *'вулиц'а*, *се'редн'а*, *'нижн'а*, *'ви́г'ін*, *'луки* тощо. Зустрічається також квартальна форма планування у державних селищах (Велика Новосілка). Рядові поселення спостерігаємо подекуди вздовж річок Вовча (н.пп. Берестки, Решетилівка), Солона (частина Красного, Новоселидівка, Вознесенка), Сухі Яли (н.п. Романівка) та Мокрі Яли (західна частина Красної Поляни), Шайтанки (правобережна частина Новомайорська). Більшість рядових поселень із часом набула вуличної форми. Вільні заселення переважно мали хутірський тип забудови з нерівними вулицями, які

повторюють хід берега річки, балки, конфігурацію підніжжя скелі тощо (н.пп. Осикове, Вовчанка, Шахова та ін.): *У тис'ачу вост'им'сот'сорок'першому роц'і приїхали с Хар'к'їус'койі губернійі во'зами м'їй'прад'ід з бра'тами с:ім'ями на ц'іліну // по'правому'берегу О'сиковойі поча'ли рит'земл'анки* (ОлМ). Розташування вулиць у словободі найчастіше залежало від рельєфу, зокрема від наявності балок, ярів, та було зумовлено прагненням зберегти найбільш родючі землі незайнятими господарськими будівлями: *Гро'мадойу'вир'ішили селитис'а у ма'н'їж'і п'ід'скелейу/а родюч'і'земл'і под'ілит'на кли'ни* (АВ). Організовані поселення I пол. XVIII – поч. XX ст. найчастіше відзначаються відносною гомогенністю мікросоціуму й говірки або наявністю домінантної групи ідіолектів [Фроляк 2002, 207–208]. У новозабудованих та давніх стихійно сформованих населених пунктах (із хуторів, кутків) слід чекати функціонування гетерогенної говірки, для якої соціомовною домінантою виступає або говірка найближчого великого села, або мовлення міста.

Показником походження мікросоціуму якого-небудь населеного пункту може бути також місце розташування житлової будівлі щодо вулиці. У досліджуваній частині Донеччини маємо такі типи забудови двору за характером розташування хати щодо вулиці: глибокий двір та двір із наближеною до вулиці хатою. Моногенні мікросоціуми середньонадніпрянського походження (полтавського) віддають перевагу *глибокому двору* — дво'ришчу з відгородженням із двох боків від воріт садком, дворядним розташуванням житлових споруд та винесеними за основний двір приміщеннями для худоби. Тут вільна забудова поєднана з елементами замкненого двору: периметральним розміщенням кількох будівель. Вихід у город чи садок через хвіртку. Такими є типові дворища с. Новопетриківка, яке утворилося внаслідок переселення із с. Петриківка Дніпропетровської області, що, у свою чергу, заснували переселенці з Полтавщини. Отже, наближене до вулиці розташування житлових будинків часто свідчить про організований характер переселення, а глибокий двір може бути ознакою того, що мікросоціум формувався з участю переселенців із Полтавщини.

Характерна ознака південностепових поселень — це наявність літньої плити. У всій центральній частині регіону поширене приготування їжі на літній плиті — *ка'биц'і*. За нашими спостереженнями, постійні літні плити з легким навісом над ними характерні для населених пунктів західної та південної частини регіону, де переселенці прийшли через південний степ і запорізькі землі чи безпосередньо з Полтавщини через

Дніпро, а також для поселень задунайських козаків (переважно західні та південні райони Донеччини). У таких селах кабицю на зиму не прибирають, вона може знаходитися під навісом, прибудованим до кухні. Узимку навіс часто використовують для складання дров чи господарського реманенту, а навесні — для захисту від негоди курчат чи каченят: *Приходим додому/ а тут загорілас'а кабиця/а була там надвор'і / курчатка там сиділи/ воўрем'а прийшли/ а то б:уў поїжар // дереў-йане уїже вигоріло* (БА).

У східній частині досліджуваного регіону переважають села, де кабиці не мають постійного місця або їх будують у разі потреби на теплу пору року: *Готовили їїжу з імоу на плит'і/ хл'іб некли у пл'ч'і // р'адам сплит'оу була пристроєна п'іч // за п'іч: у була лежанка // там ми спали і зр'ілис'а // там ми проводили їсе їрем'а з імоу // л'ітом готовили на кабиці / йа'ка робилас'а надвор'і у садку / шоб не жарко було* (МхКр). Часто в цих селах не будували кабиць, а готували їжу в постійному приміщенні — у кухні, яку добудовували до хати або розміщували в першій від входу кімнаті — *у передн'ій хат'і*. Говірки цих населених пунктів часто виявляють ознаки північноукраїнської діалектної основи. Отже, такі ознаки літньої плити у дворах представників домінантної соціомовної групи певного населеного пункту, як постійне місце для кабиці та навіс над нею (спрощений варіант літньої кухні), можуть бути вказівкою на те, що шляхом переміщення переселенців був Південь України (Південний Степ, Нижня Наддніпрянина). Для переселенців із північних регіонів цей тип літньої кухні нехарактерний.

Як відзначають дослідники, однією з важливих етнічних ознак у народній техніці є способи та матеріали, які використовуються для підтримання вогню: “В той час, як на півночі топлять дровами, а в середній смузі не хтують вже бур'яном, очеретом та особливо соломою, а на півдні — в Кобеляцькому та Костянтиноградському повітах на Полтавщині, на Херсонщині, на Катеринославщині, на півночі Таврії та на Кубані — приходитьс'я вже топити кізяком, змішаним з соломою, половиною та іншими річачами, що скріплюють кізяк та добре горять” [Вовк 1995, 60]. Інформанти відзначають: у степовій зоні Донеччини до середини ХХ ст. для підтримання вогню використовували зібраний у степу курай, хмиз із терників, соломку, сухі стебла соняшника, а також заготовлений з літа *кирпич*: *П'іч топили/ в осноўном/ кирпичом // а то соломойу і сон'ахами // кирпич робіўс'а с кроўйачого навозу / йакий збирали їс'у з їму // і ілий год в ін перепр'іваў / коли перепр'іў / ми добаўли полови / соломку / за м'іс'ували ногами // тоді і брали топен'кий ста-*

ночок і закладали оц'у масу / зверху харашо вилазували р'їїнен'ко і ви'т'агували с'форми // таких кирпич'ї робили за'л'їто до'тис'ач'ї штук і б'їл'ше / ск'їл'ки було м'їсц'а // по'том ц'ї кирпич'ї / коли п'їд'їсохнут' / п'їд'їн'їмали їїх / скла'дали у'ф'їгури / щоб луч'є сох // а'п'от'їм на'з'їму хо'вали ў'са'рай // і'з'їмойу ним то'пили / в'їн да'ваў д'уже ба'гато ї'жару (МХКр). Пізніше, із поширенням на Донбасі вугілля як палива, названі вище матеріали, а також сухі качани кукурудзи почали використовувати на п'їд'їнал, тобто для розпалювання вогню та його підтримання до температури, необхідної для загоряння вугілля: Вибе'райеш по'їл с'пли'єти // на'колосьні'єки кла'деш у'поперек / трохи на'ўско'си / то'ўстен'ку дрове'н'ачку / ї'їлку су'ху чи'там шо / на'нейї накла'даєш хмиз / тон'к'ї ги'єл'ачки / дрове'ц' / шо їе / а п'їд'їнейї кача'ни су'хен'к'ї чи со'лому / чи га'зети ста'р'ї / зверху наси'пай'єш кур'ного / а їак роз'го'риц' : а / ўже поси'л'н'їше ву'ї'їл' : а / антра'цит ї'добре (АМ). Кабицю топлять переважно хмизом, соняшничинням, кукурудзинням та качанами кукурудзи тощо. Кирпич, як матеріал для підтримання вогню, більш відомий у тих селах, де будували саманні хати. В інших місцевостях його часто заміняли висушені кізяки: Збе'рали к'ї'за'ки / су'шили на'їсонц'ї / ї'їними то'пили (ОС). Сьогодні використовують для розпалювання вогню переважно паливні матеріали рослинного походження: дрова, хмиз, сухі качани кукурудзи, сухі стебла соняшника, рідше — солому, полови, тирсу, суху траву: Со'л'омойу не'топимо та'ї не'рос'пал'уємо // с'ол'оми ї'робл'ат'їс'їч'ку ху'доб'ї // ка'банч'ї'єка сма'лил'ї на'со'лом'ї / то'їд'ї ї'добре ї'сал'о па'хуїє (ДМ).

На вибір матеріалу для розпалювання вогню впливали, безперечно, природні умови, зокрема відсутність лісу, але практика приготування “кирпичу” на зиму для розпалювання та підтримання вогню при наявності значної кількості терників, вишняків, очерету тощо могла бути перенесена з попереднього місця проживання.

За матеріалами поч. ХХ ст. Хв. Вовк відзначав, що “на просторі території, яку займає суцільне українське населення, будують хати з дуже різноманітного матеріалу: з дерну, з землі або, ліпше сказати, глини, змішаної з соломою, з соломи, з очерету, з лози чи хворосту, обмазуючи глиною (турлучні хати); з трісок з глиною, з дерев'яних брусів у зруб, з цегли і, нарешті, дуже рідко, з каміння. Така різноманітність матеріалу залежала й залежить найбільше від географічних та економічних умов, але разом з тим... тут був і вплив причин чисто етнічних” [Вовк 1995, 97]. Як зауважує дослідник, глиняні хати поширені на всьому півдні України, “від Чорного моря до північної Катеринославщини та Херсонщини. Далі

на північ за цими межами іде смуга турлучних хат, що трапляються і в напрямі на південь, доходячи майже до середини Харківщини, Полтавщини та Київщини” [там само].

На досліджуваній території найменування основних житлових приміщень диференціюються залежно від способу і матеріалів забудови: *мазанка*, *зе'мл'анка*, *са'ман:а хата*, *цегл'а'на хата*, *шлако'блочна хата*, *налиу'на хата*, *д'ім* (дом).

Мазанки, за даними етнографів, виконували двома способами: за допомогою скрутнювання з житньої соломи та обмазування глиною з овечим кіз'яком (переважно на Херсонщині, у південній частині Поділля та в Бесарабії) і з очерету (у південній смузі України, ближче до Дніпра) [Вовк 1995, 100]. За свідченнями інформантів із різних сіл сучасної Донецької області, перші козацькі поселення в долинах річок Дніпровського басейну — Вовча, Солона, Осикова — забудовували хатами — *мазанками* (села Олексіївка, Муравка, Вовчанка та ін.), для зведення яких використовували природні підручні матеріали: глину, пісок, очерет, дикорослі трави. Зокрема в с. Муравка Красноармійського р-ну, яке розташоване на березі р. Солоня, біля колишнього Муравського шляху, яким чумаки їздили до Криму по сіль, за переказами, першими поселилися поранені в бою запорозькі козаки, а потім село дозаселяли козаки й чумаки з родинами. Наприкінці 50-х – у 60-х роках XIX ст. відбулося масове дозаселення Муравки вихідцями із с. Олексіївка Великоновосілківського р-ну, заснованого на місці козацького зимівника. Переселенці будували хати-мазанки: *Буду'вали ха'ти/ о'рали ц'іли'ну/ ло'вили зв'іри'ну/ рибу // а_ро'били йак ха'ти // ма'занки бу'ли // си'ре де_рево ру'бали і_ро'били д'і'рки у_стоу'бах і_закла'дали ту'ди нетоу'сте де_рево/ ру'бали ло'зу на_р'іч'к'і/ шо ро'сте і_опл'італи/ остау'л'али // аж це тут будут' в'ікна/ о'це д'вер'і/ а_по'том г'лину м'і'сили і_наки_дали ст'іни // п'іц'сохне/ заново накла'дають' / по'ка ст'іни ста'нут' тоу'ст'і/ шоб:у'ла те'пла хата // по'том п'і'д:осточ'ку ви'р'і'їн'у'ют' йак во'но те'висохло // поб'і'лили/ в'ікна поу'стау'л'али/ д'вер'і // у_куркул'а дом бу'у трошки доу'ший/ бо_в'ін і_са'рай там при'ро'би'у // ка'жут' / іч/ куркул'ака хату йа'ку доу'гу зро'би'у/ а_шо з_нейі тол'ку/ т'і'л'ки б'і'л'ше ма'зат' (МрКр). У басейні річки Вовча та її приток для зведення стін мазанок як основу переважно використовували лозу, а для перекриття — очерет: *Тут/р'а'дом з_Та'расово'у кри'ни'ц'ойу посе'ли'у_с'а іс:во'їм с'і'мейством ста'рий д'ід Ми'хайло ста_двох го'д'і'у/ по_фа'м'і'л'ійі Ма'ца_гор // по'стро'йа'у тут із_ло'зи жи'тло/ обл'і'ни'у г'лино'ю/ на'кри'у оче'ретом // че'рез вре'м'я йо'го си'ни по'стро'йали ще дв'і хати/**

і це по|селен':а |стали нази|ват' Староми|хайл'іўка // з|того |времйа с'у|ди нача|ли при|бу|ват' |л'уди/ і_село розрос|лос' (СТМ). Отже, вибір матеріалу для виконання мазанок (поза, очерет чи солома), які зводять і тепер як допоміжні приміщення, може вказувати на відправний регіон чи шлях переселення. Поєднання двох технік свідчить, на нашу думку, про гетерогенність мікросоціуму.

Як відзначено в науковій літературі, найбільш поширеним у XIX – на поч. XX ст. по всій Південній Україні було будівництво хат із великих вальків вагою до 8–10 кг кожен або із необпаленої цегли — саману (*ли-м|пач, |цегла, ко|либ*) [Чижикова 1979, 31]. Дослідники зауважують, що в XIX ст. на узбережжі Азовського та Чорного морів був поширений особливий тип житла, яке називали землянкою, у вигляді наземного, а іноді й заглибленого в землю приміщення невеликого розміру, яке не мало стелі, горища, його накривали двоскатною земляною покрівлею. Двоскатна форма покрівлі на півдні України мала давні традиції; курені запорізьких козаків вкривалися покрівлею на два скати [Вовк 1995, 103; Чижикова 1979, 32–33]. За свідченнями інформантів, перші поселенці, які прибули до центральної частини Донеччини з українських або південноросійських губерній, у населених пунктах у долинах річок басейну Сіверського Дінця (сучасні Ясинуватський, Старобешівський, Шахтарський, Амвросіївський р-ни) будували переважно *земл'анки*. Наприклад, у центрі області розташоване с. Землянки (*земл'ан|ки*), яке, як вважають інформанти, назване за типом житла: *А_Земл'ан|ки чо на-зи|вайуц':а / земл'анки |стройл'и* [Сіденко 2000, 70]. Таке припущення видається цілком імовірним, оскільки на території новозаселеного регіону виявляємо найменування населених пунктів, мотивованих подібними ознаками: *Оче|рет'ане, Пйати|хатки* та ін.

Землянка — житлове приміщення, стіни якого викладали із саману і яке накривали двоскатною земляною покрівлею без горища, — відрізнялася від саманної хати відсутністю горища й іноді висотою стін або тим, що вона подекуди була заглиблена в землю. Від мазанки землянка відрізнялася технікою зведення стін. Інформанти обстежених населених пунктів відзначають, що землянки не обов'язково були невеликого розміру: *То|д'і земл'анки| бул'и // |ми_то тут живе|мо/ а_о|цей р'ад' жи|л'и |с'і на_не|зу/ оту|ди до_|р'и|чки / земл'анки там бу|ли / |кл'ун'і бул'и // там фсе бу|ло/ це тут жи|ли Бош|ки // пом'а|тайу/ ну_йак вам ска|зат' // земл'анки бу|ли на_|три |комнати / на_|дв'і |комнати // так |йак о|це |комната |и|ще д'в'і так'и|х // н'е_н'е_|н'е не_за|гл'ибл'ено ни|йак/ так |йак_о|це/|т'и_и/ потол'|ка не_бу|ло/ а_ота|ко/|йасно? // на_|два |скати|*

об'и¹зател'но¹ в'ікна/двер'і/ фсе бул'о/ йак у¹хат'і // чо¹го земл'анка? // ну то¹ во¹на¹ш з:емл'і // іс:ама¹на/ там са¹ман ро¹били за р'ічко¹йу/ о¹це де Бо¹ж¹ки жи¹вут' / так там пруд¹ка р'ічка (ОС).

Саманна хата поєднувала обидві техніки: використання саману для стін та очерету й соломи для накидання стелі. У центрально-західних і центральних районах Донеччини для складання стін українці використовували са¹ман, або кир¹пич, який виготовляли самі.

Спосіб виготовлення саману мало варіювався. Переважно до складу замісу, із якого формували за допомогою дерев'яного стан¹ка по чотири – шість цеглин (кирп¹ичин) за один раз, входив глей (ри¹жа г¹лина), со¹лома та к'із'а¹ки. У селах, де будували землянки, саман виготовляли із землі з домішками глею. Скріплювали саман розчином глею, який накопували з ями або ж брали в місцях його природного виходу на поверхню (в¹йа¹ру, у¹кручі): А са¹ман йак ро¹били // м'і¹сили/ так йак о¹це¹во¹ комната/ шче б'іл'ша / та¹ка назива¹йец'а г¹рубка/ ту¹ди о¹то земл'і на¹капуйеш // ну верх¹ скапуйеш / розби¹вайеш / а¹потом зал'и¹вайеш // во¹но¹ж роски¹сайе/ по¹том ту¹ди по¹л'ова/ со¹л'ома/ шо¹йе/ ту¹ди к'і¹дайеш и¹м'ісиш к'ін'ми // а¹к'із'а¹ки дода¹вали? // н'е ни¹йаких киз'а¹к'и¹ // зе¹мл'а и¹со¹лома/ земл'а чорна и¹жовта/ фс'ака/ ну ми ро¹били ота¹мо¹во б'іл'а кри¹ниц'і/ о¹це де¹зараз во¹ду бе¹рут' і¹йїи¹ воз'ат' нам пит' // там и¹да¹вно и¹да¹вно берут' / так ми ро¹били там и¹там же го¹ра у¹нас/ так йак о¹це хата го¹ра/ а¹о¹то низ/ та¹м¹и із го¹ри ко¹пали глей/ та¹ке жовте / и¹кидали ту¹ди/ а¹первий шар так¹ і¹місили/ тро¹хи то¹го/ тро¹хи то¹го/ а¹то¹д'і санки та¹к'і / ко¹н'аку у¹санки/ на¹к'и¹дайеш на¹санки и¹ве¹зеш де¹можна йїї ро¹бит' // перевернут' мо¹жна бу¹ло/ ви¹сушит' / и¹о¹то на¹ке¹дайеш із г¹рубки на¹санки / ве¹зеш ту¹да и¹про¹биш / и¹о¹так о¹то/ ну з не¹д'ілу поро¹билис'а/ и¹фсе // х¹форма ж йес' та¹кий ста¹нок/ на¹чо¹тири і¹л'і на¹ше¹ш' тук // о¹це о¹дин и¹о¹це о¹дин/ о¹так и¹шче о¹дин/ и¹шче о¹дин и¹шче (ОС).

Хати вкривали соломною, очеретом або черепицею, яку виготовляли в селах цих районів. До кінця ХХ ст. в регіоні, де традиційним є будівництво саманних хат, саман використовували для утеплення стін хати як внутрішній будівельний матеріал. Техніка валькування також використовувалася в будівництві житлових та господарських приміщень: у нових хатах і досі досить часто стелю накидають вальками з глини та соломи. А то¹д'і ло¹жиц'а кл'ітка хати // з¹вулиц'і на¹кла¹дають' цеглу/ а¹зе¹с¹редини ви¹кла¹дають' са¹ма¹ном // на¹вал'уйец':а го¹р'ішче/ м'іс'ат' г¹лину с:о¹ломойу // аш то¹д'і почи¹нають' у¹до¹м'і/ стел'у і¹ст'іни об:и¹вайут' дра¹нкойу // тим са¹мим за¹м'ісом ма¹жут' ст'іни і¹стел'у //

про'вод'ат' про'водку/ 'дал'і 'другим за'м'ісом 'мажут' // в'ідро 'глини/ три в'ідра п'іску і ш'іс'т' 'в'ідер о'пилок/ в'ідро киз'а'ка пере'тертого 'через 'решето (ЗМ).

Обмазування стін глиною і побілка, як відомо, є особливістю українців, молдаван, південних слов'ян та багатьох інших народів. У досліджуваному регіоні хати обов'язково б'ілили та п'ідводили. Широка смуга по низу зовнішніх стін хати була двох кольорів: жовто-червона і чорна. Для жовто-червоної брали червону глину, а для чорної — розводили сажу. Як свідчать інформанти, зокрема мешканці с. Максимиліанівка Мар'їнського р-ну, червоною глиною, а пізніше — червоно-коричневою фарбою підводили хати нащадки вихідців із Полтавщини. Інша частина мешканців села (переселенці із Західного Полісся, із північної Київщини) підводила хату чорним.

Саманні хати обмазували глиною, змішаною з овечими кізяками (техніка принесена з Південного степу), що надавало міцності покриттю стін: *Обмазан'і овечими к'іза'ками 'ст'іни не тр'іскалис' / і 'дос'і стойт' хата нашого д'едушки/ це ж йій дес'сто п'іс'ат год/ а 'она й 'дос'і так і стойт' / і не потр'іскалас' (РМ).* Як бачимо, встановлення таких особливостей догляду за будівлею, як побілка, колір підведення, матеріал для обмазування хати також може допомогти визначити походження мікросоціуму.

Диференційною ознакою виступає влаштування 'погреба 'приміщення для зберігання продуктів харчування', який у досліджуваному регіоні буває двох видів: з 'виходом і 'йамою: *'Погр'іб ро'били з 'на'катом/ при'ступки ту'ди/ 'двер'і (ЄМ); 'Погр'іб бу' 'йамою/ 'йама та'ка і 'вил'ожена/ ба'д'ейка/ дра'бина сто'йт' / на'крито об'і'зат'ел'но / и'л'ада/ шче и' 'во'у ну кл'а'дут' чи шо н'і'буд' та'ке/ шоб' те'п'ло_ж не 'виду'вал'о/ 'з'іми_ж хо'лодн'і бу'вайут' (ОС).* Перший, окрім новозаселених районів, поширений також на Поділлі, а другий — на Середній Наддніпрянщині. На Донеччині ареал погреба 'йамою здебільшого збігається з поширенням землянок.

На карті Хв. Вовка на території сучасної Центральної Донеччини на початку ХХ ст. переважають глиняні будівлі, на тлі яких розташовано зони хат з очерету, які від Олександрівська (Запоріжжя) доходять до місця розташування сучасного Донецька. На схід від нього, знову ж на фоні глиняних битих хат, відзначено кілька зон дерев'яних будівель, а на північ — у районі Бахмута (Артемівська) — кам'яні [Вовк 1995, 99]. За нашими даними, ще в 40-60-х роках ХІХ ст. (час, якого сягає родова пам'ять опитаних діалектоносіїв) неоднорідними щодо матеріалу та

техніки зведення будівель були як саманні хати (хати з саману з додаванням кіз'яків; землянки на фундаменті із саману, що виготовляли без додавання кіз'яків; заглиблені землянки), так і мазанки (із обмазуванням овечими кіз'яками, з очерету, із лози). Дерев'яні будівлі, про які згадує Хв. Вовк, не можуть свідчити про походження мікросоціуму, указують лише на його гетерогенність: такі забудови називали *стан'дартн'і до́ла*, це були початки промислових селищ. За нашими спостереженнями та за свідченнями інформантів, у частині районів (Надазов'я та Шахтарський р-н) використовували також камінь, а в I пол. XX ст. — шлак (шахтні селища), із якого робили *наливн'і хати*, які є ознакою новітності відповідної гетерогенної говірки.

Наявність мазанок різної техніки зведення у населеному пункті може свідчити про походження мікросоціуму з північних частин Полтавщини, Київщини або про його шлях через Південний Степ. Носії техніки зведення мазанок, за нашими даними, селилися в басейні річок Дніпровського басейну, досягнувши сучасних Великоновосілківського, Красноармійського, Мар'їнського районів, частини Волноваського району Центральної Донеччини. Землянки переважають у Шахтарському, Амвросіївському, Ясинуватському районах. У Старобешівському та на сході Мар'їнського районів зустрічаються потоки носіїв цих двох технік, ареали яких значною мірою збігаються з ареалами відповідних мовних явищ та із поділом досліджуваного регіону на говіркові групи за лексичними та етномовними даними, зокрема з ареалами лексем (першими подано лексеми західної та центральної групи говірок): *вага-ни* – *ночви* – *ко́рито* ‘посуд для прання’, *кабач'ки* – *на'с'ін':а* – *с'ємочки* ‘насіння соняшника’, *дичка* – *кис'лиц'а* ‘дике дерево’, *бакла'жан*, *помидор* – *пом'і'дор* ‘помідор’, *ле'вада*, *низ* (*ни'зок*) – *ка'пусник* ‘город біля річки’, *шоу'ковиц'а*, *шоу'кун* – *шоу'коўниц'а* (*шел'коўниц'а*), *т'ут'іна* (*о'т'ут'іна*) ‘шовковиця’, *л'ул'ка* – *ко'лиска* ‘колиска’, *кирсет*, *кир'сетка* – *кор'сет* (*кар'сет*) ‘подовжена жіноча безрукавка’ та ін. [Фроляк 1988, 8–10; Клименко 2001, 8; Дроботенко 2001, 12–13].

Отже, короткий огляд досліджуваного етномовного матеріалу дає змогу зробити висновок про необхідність залучення матеріалу такого характеру для того, щоб встановити походження мікросоціуму якого-небудь населеного пункту. Порівняння етномовних фактів із говірковими даними різних рівнів допоможе з високим ступенем вірогідності побудувати генетичну класифікацію новостворених говірок.

ЛІТЕРАТУРА

- Вовк 1995 — Вовк Хведір. Студії з української етнографії та антропології. — Київ, 1995. — 336 с.
- Дроботенко 2001 — Дроботенко В.Ю. Лексика сімейних обрядів у говірках Донеччини: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. — Донецьк, 2001. — 21 с.
- Клименко 2001 — Клименко Н.Б. Назви одягу в східностепових говірках Донеччини: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. — Донецьк, 2001. — 19 с.
- Сіденко 2000 — Сіденко Н.П. Матеріали до словника діалектної географічної лексики с. Землянки Донецької області // Вісник Луганського педагогічного університету. — № 4 (24). — 2000. — С. 70–74.
- Фроляк 1988 — Фроляк Л.Д. Ботаническая лексика украинских говоров Северного Приазовья: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. — Киев, 1988. — 17 с.
- Фроляк 2002 — Фроляк Л.Д. Ідіолект як частина говірки // Лінгвістичні студії. — Вип. 10. — Донецьк, 2002. — С. 206–210.
- Чижикова 1979 — Чижикова Л.Н. Русско-украинские этнокультурные связи в южных районах Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. — Москва, 1979. — С. 12–73.

СПИСОК НАЗВ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТИВ І ЇХ СКОРОЧЕНЬ

АВ — Андріївка Волноваського району Донецької області
БА — Благодатне Амвросіївського району Донецької області
ДМ — Добровілля Мар'їнського району Донецької області
ЗМ — Зоряне Мар'їнського району Донецької області
ЄМ — Єлизаветівка Мар'їнського району Донецької області
ММ — Максиміліанівка Мар'їнського району Донецької області
МрКр — Муравка Красноармійського району Донецької області
МхКр — Михайлівка Красноармійського району Донецької області
ОлМ — Олександрівка Мар'їнського району Донецької області
ОС — Осикове Старобешівського району Донецької області
СтМ — Старомихайлівка Мар'їнського району Донецької області

SUMMARY

The ethno-lingual facts, fixed in the eastern-steppe dialects, are reviewed in the article as indexes of origin of micro-societies in the modern Donechchyna and South-Eastern part of Zaporizjka Oblast. Micro-societies of this zone are divided into homogenous and heterogeneous with several subtypes. The reasons for such division specifically are elements of material culture on reflected on the lingual level such as type of homestead building up and organization of household, methods and facilities for fire maintenance and so on. The author concludes that comparison of facts of this type with dialect data of the different levels may help to build scientifically reliable classification of the eastern-steppe dialects.

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska

Lublin

STRUKTURA I SEMANTYKA POLSKICH ZAMÓWIEŃ

Structure and Meaning of Polish Incantations

I. Wprowadzenie

Na gruncie słowiańskim zamówienia posiadają dokumentację w postaci licznych wydawnictw¹. Wiele z nich, zwłaszcza wschodnio- i południowosłowiańskich, stało się podstawą studiów² i opracowań o charakterze monograficznym³. Od niedawna dopiero można mówić o zainteresowaniach materiałem czeskim i polskim [Czernik 1968; Engelking 1987; Kasjan 1988; Вельмезова 1999; Zowczak 1994; Michajlova 2000]. Mimo że zainteresowania słowiańską poezją magiczną nie doprowadziły jeszcze do syntezy, to analizy — jak stwierdza Swietłana Tołstojowa — przyniosły już rezultaty niezwykle: otworzyły perspektywę rekonstrukcji najbardziej archaicznego obrazu świata, kosmologicznych i kosmogonicznych wyobrażeń i

¹ Przykładem są prace: Майков 1869/1994; Ветухов 1902; Познанский 1917/1995; Замовы 1992.

² Zob. m.in. Чернов 1965; Свешникова 1980, 1993, 1995; Толстой 1986; Раденкович 1989, 1999; Виноградова 1993; Елеонская 1994; Кляус 1994, 1998; Шиндин 1994; Судник 1997; Юдин 1998, 1999; Толстая 1999.

³ Przywołuję w tym miejscu jedynie niektóre pozycje dotyczące omawianego problemu: Харитонова 1988, 1991, 1992; Топоров 1987; Kljaus 1997; Юдин 1997; Завьялова 1999; Фадеева 2000, Гульятёва 2000. Inne monografie i studia zob. bibliografia na końcu tekstu.

ludowej mitologii, wyobrażeń o człowieku jako mikrokosmosie, jego miejscu w świecie i relacjach z innymi elementami [Толстая 1999b, 244].

Teksty zamówień mają typowe cechy tekstów folkloru, mianowicie są oparte na rozpoznawalnym, reprodukowanym schemacie; dopuszczają przetwarzanie tego schematu, czego efektem jest wariantywność, opierają się na stabilizowanej wizji świata. Zestawiając teksty i ich warianty możemy wydobyć składniki stałe i zmienne. Porównajmy przykładowe zamówienia: (1) na chorobę zwaną *pieniążkiem i łuszczką*, (2) od *uroku*, (3) *róży*, (4) *febry*, (5) *białych ludków*.

(1) „*Szła Najświętsza Panienka z Panem Jezusem dróżką (drożyną),*

Spotkała się z pieniążkiem i łuszczką.

Pyta się: „Kiej (kędy) idziecie?”

„Idziwa ludziom oczy zasłaniać.”

„Ludziom oczów nie zasłaniajcie!

Idźcie na góry, na las!

W morzu wodę pijcie,

Kamienie drobne zbierajcie!

Po tym znachorka odmawia z chorą *Zdrowaś Maryja*” [Bieg Lecz, 147].

(2) *Święta Teresa trzy córki miała,*

jedna szyła,

druga prała,

trzecia przyrok odczyniała [Kul Wiel III, 416; podob. war. ZWAK 1879, № 1, 51; ZWAK 1878, № 23, 56; Bieg Lecz, 43, 243; Wisła 1895, 705].

(3) „*Zamawiająca najpierw odmawiała trzy razy Zdrowaś, Mario. A potem:*

O różo, różo!

Straśnieś bolesno.

Z czegoś się ty obrazila?

Czy z jedzenio?

Czy ze spanio?

Czy z picia i gadanio?

Proszę cię bardzo:

Ustąp za przyczyną Jezusa i Maryi!

Na zakończenie znowu odmawiała trzy razy *Zdrowaś, Mario*” [Kot Zn, 258].

(4) *W imię Ojca i Syna i Ducha Św.*

Nie męcz, nie dręcz, nie trzęś, nie ograżaj,

idź na lasy, na bory, na wody na zimne, na pieruny na gorące,

z pomocą Boską, z Matką Boską, ze wszystkimi świętymi, z aniołami Bożymi [K 15 Poz, 158].

(5) Uchodźcie!

białe ludki z tego ochrzczonego,

precz z jego skóry, z jego ciała,

z jego krwi, z jego żył, z jego stawów, z jego członków! [Bieg Lecz, 42].

Drogą porównania różnych tekstów tego samego gatunku możemy wyodrębnić w kompozycji tekstów zamówień następujące człony(segmenty):

— **modlitewny wstęp**, który stanowi zewnętrzne obramowanie właściwej formuły zamawiającej; w tekście 3 jest to trzykrotne odmówienie modlitwy *Zdrowaś, Mario*; w tekście 4 — wypowiedzenie formuły *W imię Ojca i Syna i Ducha św. z pacierza chrześcijańskiego*;

— **część narracyjną** z prezentacją działań w mitycznym świecie; w tekście 1 jest to scena z Matką Boską i z Panem Jezusem, w tekście 2 — scena ze św. Teresą i jej córkami;

— **część dialogową/monologową**, w tym: z w r o t d o c h o r o b y, tzw. formuła adresatywna, np. *O róžo, róžo* (3), u s t a l e n i e s p r a w c y: *Z czegoś ty się obraziła? Czy...* (3), f o r m u ł a „o d s y ł a n i a” choroby: *Nie męcz, nie dręcz, nie trzęś, nie ograżaj, idź na...* (4), *Idźcie...* (1); *Proszę cię bardzo Ustąp...* (3); *Uchodźcie!* (5); w s k a z a n i e m i e j s c a: skąd, np. *z tego ochrzczonego, z jego skóry, ciała, krwi, żył, stawów, członków* (5) — dokąd/gdzie ma być odesłana: *na góry, na las!* (1), *na lasy, na bory, na wody* (3);

— **wzmocnienie aktu działania**: *za przyczyną Jezusa i Maryi!* (3); *z pomocą Boską, z Matką Boską, ze wszystkimi świętymi, z aniołami Bożymi* (4);

— **modlitewne zamknięcie**, jakie występuje w tekstach 1 i 3, tj. odmówienie jednokrotne lub trzykrotne modlitwy *Zdrowaś Mario*⁴.

⁴ Elementy strukturalne, wyróżnione w polskich zamówieniach są w dużym stopniu zbieżne z tymi, które zostały wyodrębnione w innych zamówieniach słowiańskich. Zdaniem Swietłany Tołstojowej stałymi komponentami w słowiańskich zamówieniach są: (1) ekspozycja (modlitewny wstęp i/lub „formuła drogi” zamawiającego), (2) część narracyjna, (3) część zaklinająca, (4) wzmocnienie [Толстая 1999 6, 243–244]. Według Walentyny Charitonowej (także Aleksieja Judina) strukturę wschodniosłowiańskich zamówień tworzy (1) modlitewny wstęp, (2) początek (tekst o narracyjnym charakterze, który odwzorowuje wejście subiekta w świat magicznych sił), (3) opis akcji w centrum magicznego świata, (4) zaklęcie (życzenie), (5) zakończenie (wzmocnienie) oraz (6) modlitewne zamknięcie, przy czym modlitewny wstęp i zamknięcie (1, 6), jak też tekst

II. Elementy strukturalne zamówień

1. Modlitewny wstęp

Modlitewny wstęp jest elementem fakultatywnym tekstu słownego, często segmentem symetrycznym względem modlitewnego zamknięcia, podobnie jak zamknięcie — elementem treściowo niezwiązanym z zasadniczym tekstem zamówienia. Jest właściwie jakby werbalnym satelitą. Tworzy ramę podstawowego tekstu zamówienia. Modlitewnym wstępem może być odmówienie całego pacierza [Bieg Lecz, 109], *Zdrowaś Mario* [Kot Zn, 258], *Ojcie nasz* [Bieg Lecz, 149] lub pacierza i modlitwy *Anioł Pański*, gdyż — jak twierdzą informatorzy — *wszystko musi się zaczynać od Pana Boga* [Kot Zn, 284]. Modlitewnym wprowadzeniem jest też wypowiedzenie wyrażenia *W imię Ojca i Syna i Ducha św. Amen*, którą można utożsamiać z początkiem modlitwy, a zasadniczą formułę słowną z jej dalszą częścią.

Modlitwa (lub jej część) wypowiedziana przed zasadniczą partią zamówienia, podobnie jak odmawiana po formule, pełni funkcję sakralizującą. Kreuje czas święty i o t w i e r a moc sprawczą magicznych działań. W społecznym odbiorze praktyki zamawiania może też mieć funkcję asekuracyjną, chronić przed zarzutem o „czary”.

2. Część narracyjna

Część narracyjna zamówienia prezentuje działania w „mitycznym świecie” lub działania analogiczne — w świecie mitycznym i realnym. Akt zamówienia w m i t y c z n y m ś w i e c i e to głównie spotkanie sił dobrych (Matki Boskiej i Pana Jezusa) z siłami złymi, którymi są personifikowane choroby: *rysi pazur* i *łuszczka* [Bieg Lecz, 147], *pieniżek* i *łuszczka* [Bieg Lecz, 58, 147], *strzelec-postrzelec* ‘postrzał’ [Bieg Lecz, 221], *Bolec* [Bieg Lecz, 147], *bolączka z grucem* [Bieg Lecz, 100], *dzięgło* [Bieg Lecz, 161], *różyczka* [Jakub Wynik, 249], a nawet choroby z całymi ich rodzinami, np. *postrzał z postrzelętami* [Bieg Lecz, 222], *zastrzał z zastrzałową* i *siedmiorgiem dzieci* [Bieg Lecz, 222].

Matka Boska i Pan Jezus spotykają chorobę w przestrzeni magicznej, na granicy światów — dobra i zła, zdrowia i choroby: na ścieżce [Bieg Lecz,

o charakterze narracyjnym (2) są elementami fakultatywnymi, a pozostałe (3–5, tj. opis akcji, zaklęcie i jego wzmocnienie) — obligatoryjnymi w gatunkowym wzorcu zamówienia [Харитоновна 1992, 19; Юдин 1998a]. W.W. Usaczewa w tekstach zamówień rosyjskich o rozbudowanej strukturze wyodrębnia: (1) zwrot do choroby, (2) formułę odpędzenia, odesłania choroby, (3) komponent nazywający miejsce ze znaczeniem ‘skąd’ wypędza się chorobę (z jakiego obiektu lub organu) oraz (4) komponent przestrzenny ze znaczeniem ‘gdzie, dokąd’ (miejsce, obiekt) choroba winna odejść lub być odesłana [Усачева 1993].

133], na drodze [Bieg Lecz, 114], na moście (zwłaszcza *zielonym* [Bieg Lecz, 87], *lipowym* [Kot Zn, 199, 258–259; Bieg Lecz, 86], *srebrnym* [Bieg Lecz, 87], *żelaznym* [Kot Zn, 284–285]), w lesie [Bieg Lecz, 243], na łące [Bieg Lecz, 133]. Jest to spotkanie „w drodze” — choroba idzie do człowieka (a tym samym jej działanie jeszcze się nie ujawniło) lub od niego wraca (co oznacza, że już zadziałała):

(6) *Szła Najświętsza Panienka z Panem Jezusem droga, napadła (= spotkała) strzelca-postrzelca (uosobienie postrzału). „Kaj (Dokąd) ty idziesz strzelcu-postrzelcu?” „Dy ja idę do tego człowieka chrzczonego, mianowanego Stachem (Pietrem itp.), w noge (w reke itp.) i będę mu kości łupać, krew ssać.” „Nie chodźże ta(m) strzelcu-postrzelcu, bo już my ta(m) byli i dobrze sprawili [Bieg Lecz, 221].*

(7) *Szła Mateczka Boża przez las,
Spotkał ją Pan Jezus i zapytał:
Gdzie idziesz Matulo droga?
Idę do tego N.N. zażegnać
Trzy razy dziewięć uroki.
Idź tam i zażegnaj mocą Boską,
Syna Pańskiego i Ducha św.
I świętej ewangelji.
Amen, amen, amen [Bieg Lecz, 243].*

W pierwszym wypadku (tekst 6) działaniu choroby można zapobiec, w drugim zaś (tekst 7) działanie można przerwać poprzez unieszkodliwienie jej lub odesłanie od chorego. W tekstach zamówień Pan Jezus i Matka Boska często okazują się bezpośrednimi agensami, to oni sami wykonują praktyki lecznicze i dokonują aktu zamawiania choroby [Bieg Lecz, 87]. Jezus radzi, jak pozbyć się choroby, uczy świętych sztuki *lekowania*. Jego działania przypominają opowieści o cudach czynionych przez Chrystusa podczas ziemskiej wędrówki:

(8) *Szedł Pan Jezus ze św. Piotrem drogą.
Św. Piotr się pozostał, a P. Jezus obejrzał.
<<Chodźże Piotrze!>> — <<Nie mogę,
bo mię ukąsiła żmija w nogę.>>
<<Zatrzyj piaskiem, wymyj wodą,
Żadne żmijowe jady tobie nie zaszkodzą [Bieg Lecz, 110; podob. Bieg Lecz, 222].*

Zespół osób dobrych (nosicieli sacrum) w tekstach zamówień bywa powiększany o świętych: Piotra i Pawła (jak ma to miejsce w ostatnich tekstach), Otylię [Bieg Lecz, 147; podob. Bieg Lecz, 57], Zuzannę [Bieg Lecz,

149] i inne święte, często wprowadzane specjalnymi sformułowanymi konstrukcjami: *Święta Cecylia, pięć córecki miałaś...* [Wiśła 1895, 705]; *Św. Cecylja pięć córeczek miała...* [Bieg Lecz, 43]; *Święta Otylja, trzy córki miała...* [Bieg Lecz, 243]; *Święta Zochfija trzy córecki miała* [ZWAK 1879, № 1, 51; ZWAK 1879, № 23, 56]; *Święta Teresa trzy córki miała...* [Kul Wiel III, 416]; *Święta Kasiula trzy córki miała* [K 21 Rad 171; ts. Bieg Lecz, 148]; *Święta Kasylda Trzy córeczki miała* [Bieg Lecz, 94–95]; *Miała Magdalena trzy córki...* [Bieg Lecz, 94–95]. Imiona świętych, choć występujące w podobnych lub nawet zbieżnych formułach, używane są wraz z tekstem zamówienia w różnych sytuacjach: *św. Cecylia* — przy zamówieniu *zarazy* i *robaków*, *św. Zochfija* i *ś. Otylja* — *uroku*, *św. Kasylda* i *św. Kasiunia* — *łuszczki*, *Magdalena* — *krwotoku*, a *św. Teresa* — *przyroku*, *rzucanego na bydło*. Z punktu widzenia pragmatycznej funkcji tekstu ważniejsze niż przywołanie imienia świętej jest wprowadzenie kolejnego segmentu tekstu — wyliczenia działań trzech lub pięciu córek świętej. Są to multiplikacje (powtórzenia) o funkcji wzmacniającej efekt perlokucyjny. Najważniejsze ze względu na podobieństwo skutków są działania ostatniej z nich: *Jedna przędła... Druga motała... A ta trzecia urok... świętym odczyniała* [Bieg Lecz, 243]; *...Jedna pracka, druga swacka, a trzecia po świecie chodziła, uroki odcyniała* [ZWAK 1879, № 1, 51; ZWAK 1879, № 23, 56]; *...jedna szyła, druga prała, a trzecia przyrok odczyniała* [Kul Wiel III, 416]; *Jedna syła, druga prała, A ta trzecia z oka łuscki zdejmowała* [K 21 Rad, 171]; *Jedna szwaczka, Druga praczka, Trzecia nic nie robiła, Ino łuszczkę żegnała...* [Bieg Lecz, 148]; *...jedna glisty przędła, a druga motała, trzecia na kłębku zwijała, czwarta lepki urywała, piąta do morza rzuciła* [Czer Trzy, 97].

Dla tekstów zamówień charakterystyczne jest również to, że działania postaci ze świata mitycznego mają swoje odpowiedniości w świecie realnym, przedstawionym w tekście:

(9) *O szczęśliwe rany Chrystusa,
Szczęśliwie godziny i szczęśliwy dzień,
W którym Chrystus Pan się urodził.
I tak jak św. Jan wstrzymał wody,
Kiedy to chrzcił Pana naszego
W rzece Jordanie,
Tak i ja ci (tu jest imię) wstrzymuję twą krew.
W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen* [Sim Lud, 198].

Odpowiedniość między światem mitycznym i realnym tekstu daje się zauważać w dwóch zakresach, *explicite* jest ona wyrażona jako mówienie o *wstrzymaniu wody* przez św. Jana w mitycznym świecie i mówienie o ws-

*trzymaniu krwi choremu przez zamawiającego. Druga odpowiedniość jest założona *implicite* w płaszczyźnie logicznej tekstu — męki Chrystusa i jego narodzenia oraz cierpienia chorego i skutku zamówienia. Słowa kogoś, kto zamawia chorobę posiadają moc sprawczą, podobnie jak samo bezsłowne działanie. W związku z tym segment tekstu, w którym opisuje się działania analogiczne w świecie mitycznym i realnym pełni taką samą funkcję jak ta część tekstu, w której odsyła się, zażegnaje, pozbywa choroby.*

3. Dialog z chorobą / mówienie do choroby

A. Formuły adresatywne

Po części narracyjnej stałym elementem i najważniejszym strukturalnym jest dialog z chorobą, którego funkcją jest rozbrojenie, zwalczenie, oddalenie — i wręcz unicestwienie przeciwnika (choroby, uroku) poprzez mówienie do niego, perswadowanie, obłaskawianie, formułowanie prośb, gróźb, rozkazów itp. Mówienie do choroby zakłada obecność adresata w bliskiej przestrzeni mówiącego, z tego względu w pierwszej kolejności pojawia się zwrot adresatywny, który równocześnie identyfikuje adresata i ewokuje scenariusz działań („skrypt kulturowy”). Zwrot jest skierowany np. do o g ó ł n i e p o j ę t e j c h o r o b y: *Chorobo...* [Bieg Lecz, 150]; *O mój bólu...* [Mosz Kul II, cz.2, 1509, Bieg Lecz, 47]; *Boleśnico! Boleśnico!* [Kot Zn, 288]; do u r o k u: *Uroki, uroki!* [Bieg Lecz, 150; Kot Zn, 199, 422]; *Uroki, uroczyska!* [Kot Zn, 246, 290]; *Uroku! Uroku!* [Kot Zn, 181] lub do konkretnego r o d z a j u c h o r o b y: *Róžo, różycyco, kołtunie, kołtunico...* [Wisła 1895, 705]; *O róžo, róžo!* [Kot Zn, 258]; *Oj, różyczko, różyczko!* [Kot Zn, 200]; *Róžo, Rozalio!* [Kot Zn, 187]; *Macica Żółcica!* [Bieg Lecz, 231]; *Macico! Macico!* [Kot Zn, 251]; *Postrzale, postrzale!* [Kul Wiel III, 416, Kot Zn, 287]; *Mój postrzale śliczny...* [Kot Zn, 244]; *Przestrachu! Przestrachu!* [Kot Zn, 245]; *Białe ludzie, zimne ludzie...* [Bieg Lecz, 43]; *Liszaj!* lub *O, ty liszaj...* [Bieg Lecz, 120]. Adresatem wypowiedzi może być także s p r a w c a c h o r o b y, np. żmija (*Żmija, Żmija!* [K 3 Kuj 91–102]) lub p o m o c n i k w j e j l e c z e n i u i p o z b y c i u s i ę — ś w i ę t y (*Święty Gabrielu...* [Bieg Lecz, 186]), d e m o n (*południca* [Kot Zn, 189]), r o ś l i n a (*Oście, oście!* [K 17 Lub, 156]; *Dziewanno, dziewanno, panno!* [K 17 Lub, 156]), n a r z ę d z i e (*sierpiku, sierpiku...* [Bieg Lecz, 41]), rzadziej jeszcze inni adresaci, np. części m i e s z k a n i a (*Kątku, kątku...* [Kot Zn, 181]).

Formuły adresatywne mają różnorodne formy, najczęściej występują w wołaczach (*chorobo*), niekiedy zreduplikowanym (*uroki, uroki; różyczko, różyczko; macico, macico*), w mianowniku w funkcji wołacza (*liszaj, liszaj*), w postaci eufemizmów (*panno* — do *dziewanny, piękna dziewico* — do

róży), zdrobnień (*różyczko*) lub zgrubień (*boleśnico*) oraz w postaci opisowej i wartościującej (*zły bólu* [Kot Zn, 238]). Szczególnym przypadkiem jest utworzenie od pospolitej nazwy choroby (*róża*) imienia własnego (*Rozalia*), co personifikuje chorobę i uzasadnia dialog z nią.

B. Ustalenie źródła sprawcy i przyczyny choroby.

Sprawców i przyczyny choroby upatrywano w zasadzie we wszystkim. Wedle wierzeń ludowych sprawcą choroby mógł być przede wszystkim *d i a b e ł* [Kul Wiel III, 395] lub jakaś *i s t o t a d e m o n i c z n a* (*Mora, Jędza, czarownica*) [Kul Wiel III, 403–414]. Rzadziej sprawcę choroby czy zadanego uroku widziano w *B o g u* (*z boskiego zrzędzenia, od Boga zesłany*), na mocy wiary, że w jego rękach jest zarówno zdrowie, jak i choroba.

Za sprawców chorób dotykających człowieka lub na niego nasłanych uznaje się siły przyrody: *ż y w i o ł y* (*ziemia, woda, ogień*), *s i ł y k o s m i c z n e* (*słońce, księżyc, gwiazdy, wiatr, mróz*) i *z w i e r z ę t a* (*pies, kot, świnia, krowa, koń, kura, kogut, wąż, żmija i inne stworzenia*) [Kul Wiel III, 401–406]. Zidentyfikowanie sprawcy jest uznawane za warunek skutecznego leczenia.

Zgodnie z ludowymi przekonaniami, sprawcą choroby mógł być też każdy człowiek dorosły — *kobieta/baba, chłop, dziewczka/panna, młodzieniec*, zwłaszcza obcy (*Żyd, Żydówka*) lub zły (*źli ludzie*). Przyczyną mogły być czynności i zachowania ludzkie (własne lub cudze) naruszające pewne obowiązujące normy: *spojrzenie, przestrach, gadanie, nieuszanowanie, przesilenie, spanie* [Kot Zn, 258].

C. Formuły oddalania, odsyłania choroby. Akty działania i akty mowy

Po formule adresatywnej (niekiedy także po ustaleniu sprawcy i źródeł choroby) następuje właściwy akt sprawczy i jednocześnie moment dokonania zmiany w rzeczywistości. Jest nim „oddalanie” choroby. Najwyraźniej ten pragmatyczny aspekt zamówień realizowany jest przez wyrażenia performatywne, które łączą w jedno mówienie i działanie [Pisarkowa 1998, 161]. W badanych zamówieniach czasowniki sprawcze oznaczają *m ó w i e n i e*: *zamawiam* [Wisła 1890, 195], *zamawiom, zarzykom* [Kot Zn, 246] oraz *m ó w i e n i e i d z i a ł a n i e*, ze znaczeniem ‘odsyłania’ choroby: *wyganiam cię* [Kot Zn, 238–239]; *zamawiam cię i wyganiam cię* [Kot Zn, 238–239], ‘leczenia’: *zalicom, zalicom* [Kot Zn, 329]; *zamawiom, zalicom* [Kot Zn, 336–337], a nawet ‘przeżegnania’: *żegnam cię* [Bieg Lecz, 57], np.:

(10) *A ja cię zamawiam puchowym pióreckiem, makowym ziareckiem, abyś posła tam, skądś wysła, Boską mocą, Najświętszej Panny dopomocą, Aniołami Bożymi i wszyćkimi Świętymi* [Wisła 1890, 195].

(11) *Zamawiom,
Zalicom
I wyganiom choroby na bory,
Na lasy,
Na suche korzenie...* [Kot Zn, 336–337].

(12) *Zamowiom!...
Zarzykom!
Na ogień gorący...* [Kot Zn, 246].

(13) *Zażegnujan przez krzyż w imię Trójcy Przenajświętszej,
W imię pięci ran Pana Jezusowych...* [Przyw Zab, 30].

Dialog z chorobą nawiązują zarówno osoby boskie, święte, jak też sam zamawiający. Najczęściej zwracają się do choroby z p y t a n i e m: *Kiej (kędy) idziecie? Kaj (dokąd) ty idziesz? Gdzie ty idziesz? Gdzie idziesz?* Choroby o d p o w i a d a j ą, informując o zamierzonych działaniach wobec ludzi: *Idziewa ludziom ocy zasłaniać* [Bieg Lecz, 58–59, 147]; *Idę ludziom ocy zasłaniać* [Bieg Lecz, 147]; *O, ja idę do Jana w oko, będę je ognić i męczyć, aż zaślepnie* [Bieg Lecz, 147]; *Dy ja idę do tego człowieka chrzczonego... w nogę (w rękę itp.) i będę mu kości łupać, krew ssać* [Bieg Lecz, 221]; *Scypać ją, świędzić ją, Parzyć ją, kolicć ją, targać ją i gryźć ją* [Jakub Wynik, 249]; ... *kości łupać, Przenajświętszą krew rozlewać* [Bieg Lecz, 222]; *Będę strzelał w jego żyły* [Bieg Lecz, 222]. Repliką na odpowiedź choroby jest rozkaz lub prośba.

Formuła r o z k a z u — odpędzania, odsyłania choroby, wyrażona jest czasownikiem i wykrzyknikowym imperatywem ze znaczeniem ‘odchodź, wychodź’: *idź* [Kot Zn, 181, 186, 288, 336–337, Bieg Lecz, 41, 110, 231, 243]; *idź-że* [Bieg Lecz, 41], *idźcie* [Kot Zn, 182–183, 196, 199, 422, 423], *idźta* [Kot Zn, 290], *odyjdźcie* [Wisła 1896, 345]; *uciekaj* [Kot Zn, 247], *uciekajcie* [Kul Wiel III, 415], *uchodźcie* [Bieg Lecz, 42]; *ustąp* [Wisła 1890, 194, Kot Zn, 197, 258], *odstąpcie* [Bieg Lecz, 43], *wyjdź* [Kul Wiel III, 416, Bieg Lecz, 150], *wyleź* [Wisła 1895, 705], *wychodźcie* [Bieg Lecz, 47]. W stosunku do choroby rozkaz wypowiada zarówno Pan Jezus, Matka Boska⁵, jak i zamawiający:

(14) *Rózo, różyco,
Kołtunie, kołtunico,
Wyleź z głowy...* [Czer Trzy, 96].

⁵ Nie zawsze w tekście *expressis verbis* sformułowane jest, kto ten rozkaz wypowiada. Może to być zarówno osoba boska, jak też zamawiający, por. war. tekstu *Jechał Pan Jezus na osioleczku* [Kot Zn, 258–259].

Formuła rozkazu, skierowanego do choroby, jest jednocześnie zespolona z zakazem jej obecnego działania. Jeśli choroba znajduje się w drodze i nie dotknęła jeszcze chorego, wówczas Matka Boska, Pan Jezus lub zamawiający zakazują jej do chorego iść: *Nie chodźże ta(m) strzelcu-postrzelcu* [Bieg Lecz, 221], *Nie chodź ty tam już Różyczko* [Sim Lud, 198; podob.: Kul Wiel III, 415–416; Jakub Wynik, 249; Bieg Lecz, 161]. Jeśli choroba już zadziałała, rozkaz dotyczy zaprzestania wykonywanej czynności (do febry:) *Nie męcz, nie dręcz, nie trzęś, nie ograżaj* [K 15 Poz, 158]; (do gościa:) *żył, sił, kości i wnętrzności nie naruszaj* [Wisła 1902, 427]; (do postrzału:) *nie róbże mi rany, nie psujże mi ciała, nie wyrzucaj kości* [Kot Zn, 244–245].

Rzadziej niż rozkazy w tekście zamówień występują p r o ś b y, które mogą być wyrażone pośrednio (*Różo! ...Bądźże litościwa dla Boskiej miłości, Zdejm ze Stanisławy kości* [Kot Zn, 187]) lub bezpośrednio za pomocą czasownika *prosić*. Do Matki Boskiej, jako tej która potrafi leczyć, prośby kieruje Pan Jezus (są to akty pośrednie): *Idź, Matko miła, zamów je z moją i twoją pomocą* [Bieg Lecz, 114, 133], a bezpośrednio do choroby kieruje je zamawiający:

(15) *Proszę cię łuszczo, żebyś oku nie szkodziła,
Po źrenicy nie chodziła...* [Bieg Lecz, 149].

(16) *Różo, różo! ...Proszę cię bardzo:
Ustąp za przyczyną Jezusa i Maryi!* [Kot Zn, 258].

W tekstach zamówień prośba często łączy się ze specjalną strategią zachowaniową, jaką jest o b ł a s k a w i a n i e choroby poprzez s c h l e b i a n i e jej: *O mój bólu, o mój piękny, mój najpiękniejszy, mój najśliczniejszy, proszę cię imieniem Panny Marii, proszę cię imieniem Krystusa, Ducha świętego, Świętej Trójcy nierozdzielnej ze wszystkimi świętymi...* [Mosz Kul II, cz.2, 1509]; *Oj, różyczko, różyczko! Piękne imię masz. I cóż ci się stało, Żeś tak czczona i mianowana, Swoje złości rozkorzeniła* [Kot Zn, 200]; *Postrzale! Postrzale mój kochany! Proszę cie, Nie rób w mojem ciele rany!* [Kot Zn, 287]; *Macico! Macico! Prześlcnio dziedzico! Cegożeś się przeciwila I promienie rozpuściła...* [Kot Zn, 251]. Prośba i schlebianie dodatkowo bywają wzmacniane p r z e p r o s i n a m i:

(17) *Mój postrzale śliczny,
Bądź mi okoliczny!
Nie róbże mi rany,
Bądź upamiętany!
Nie psujże mi ciała!
Przepraszam cię sama...* [Kot Zn, 244–245].

Jeśli formuła adresatywna ma postać zgrubienia, w tekście zamówienia zawarta jest strategia⁶ o b r a ż a n i a: *Boleśnico! Boleśnico! Ty wielko brzydnico! Z czegoś sie ty sprzeciwiła, Ześ sie tu okociła?* [Kot Zn, 288], choć nie jest to zawsze regułą: *Wąż, wąż, wąż! Szkaradne imię, Szkaradne plemię, Któreś wypuścił* [Bieg Lecz, 110]. Jeszcze inną strategią jest strategia p r z e s t r a c h u, zgodnie z wiarą, że choroby można się pozbyć za pomocą przestraszenia jej silniejszym niż ona sama przeciwnikiem, jego wyglądem, atrybutami, zwłaszcza żelaznym apotropeikiem. Wpisana w tekst zamówienia strategia zachowaniowa związana z pozbywaniem się choroby może odpowiadać nazwie choroby⁷, np. *przestrach* likwiduje się poprzez *przestraszenie* choroby:

(18) *Idzie żelazne chłopisko,*

Mo żelazne czopczysko,

Żelazne koszulisko,

Żelazne buciska,

Żelazne porczyska,

Żelazne posisko...

Niesie siekierzysko,

Gólczysko...

Będzie wiartywoł,

Zaciasywoł,

Ludziom przestrach wyścigiwoł...

I... fuuu! Strachy na dachy! [Kot Zn, 329–330; podob.: Kot Zn, 423].

Podobnie, jak prośbom, tak i przestraszaniu mogą towarzyszyć inne strategie zachowaniowe, np. u b ł a g a n i e p o t u l n o ś c i ą:

(19) *Zesłał Pan Jezus świętego Franciszka,*

Z ostrym mieczem, ażeby porąbał,

Posiekał, żeby się nie serzyła [choroba],

żeby kostecków nie łomala.

A ja cię zamawiam puchowym

Pióreckiem, makowym ziareckiem,

Abys posła tam, skądeś wysła... [Wisła 1890, 195].

Stosowana jest także p e r s w a z j a: *Nie chodź tam, Bo jo tam już była, Wszystkie choroby, boleści zlecyla* [Jakub Wynik, 249]; *Oj nie chodź tam już Różyczko, teraz jo tam pójda. A ty se idź piyknie przez pola i lasy przez góry,*

⁶ Akty działania i strategie zachowaniowe wobec choroby omawiają szczegółowo: Henryk Biegeleisen [Biegeleisen 1929, 20–35], Józef Burszta [Burszta 1967, 393–436], Swietlana Tołstojowa [То́лстая 1999b, 242].

⁷ Jest to przykład tzw. magii etymologicznej [Цивьян 1993, 114].

marasy [Sim Lud, 198] lub przeciwnie — r a d a, jak np. w odniesieniu do *strzelca-postrzelca*: *Nie chodźże ta(m) strzelcu-postrzelcu, bo już my ta(m) byli i dobrze sprawili* [Bieg Lecz, 221].

G r o ź b a jako strategia w działaniu stosowana jest jedynie przez człowieka, głównie wobec roślin, które mogą być pomocne w likwidowaniu choroby u zwierząt: *Oście, oście! Dotąd cię nie puszcę, Póki z tego zwierzęcia nie wylecą goście!* [K 17 Lub, 156–157]; *Dziewanno, dziewanno, panno! Dopóty cię nie odchylę, Póki* [z takiej a takiej maści cierpiącego bydłęcia] *Nie wypędzisz robaków* [K 17 Lub, 156–157].

D. Z jakiego miejsca (i jaką drogą) odsyłana jest choroba?

Segment określający „skąd” ma być odesłana choroba, choć nie obligatoryjny w strukturze tekstu i dla wyrażenia intencji gatunku, to jednak ważny jest ze względu na konkretyzację aktu działania wskazanego czasownikiem ‘wychodzić’. Jeśli choroba dotknęła tylko jeden organ ciała, wówczas miejsce, z którego odsyła się chorobę w tekście formuły słownej wyrażone jest jednoznacznie: *ze źrenicy* (w zamówieniu *łuszczki* [Bieg Lecz, 149]), *z oka* (do *Bolca* [Bieg Lecz, 147]). Częściej jednak działaniem choroby objęte było całe ciało, zgodnie z przekonaniem, że równowaga jest naruszona w organizmie jako pewnej całości, a nie dotyczy tylko jednego organu lub części [Вельмезова 1999, 14]. W związku z tym w formule „odesłania” pojawia się szereg nazw organów czy części ciała, jak np. ma to miejsce przy zamawianiu *przestrachu* (*ze sił, ze krwi, z kości, z wnętrzości i z głowy* [Kot Zn, 245–246]), *białych ludków* (*ze skóry, z ciała, z krwi, z żył, ze stawów i członków* [Bieg Lecz, 42]) lub *róży* (*z głowy, z mózgu, z wątroby, z wszystkich członków* [Bieg Lecz, 133]). Na skutek zaklęcia, „wychodząc” z ciała i poczynając od chorego miejsca *róża* przemieszcza się w kierunku „góra – dół”: *z głowy – w piersi, z piersi – w brzuch, z brzucha – w kości, z kości – w golenie, z goleni – w stopy, ze stóp – w palce, z palców – na stołokci w ziemię* [Czer Trzy, 96]. Ta sama zasada działa przy zamawianiu *bólu oczu* (*z oka – do głowy, z głowy – do ręki, z ręki – do nogi, z nogi – do ziemi* [Bieg Lecz, 150]) oraz *bólu brzucha* (*z brzucha – w golenie, z golenia na ziemię* [Dąbr Mkr, 565]). Odwrotna prawidłowość – od dołu ku górze ma miejsce przy oddalaniu *gościa*: *z nóg, z kolan, z krzyża, spod piersi i z piersi, z rąk, z głowy* [Wisła 1902, 427]. Przy jednoczesnym ukierunkowaniu od góry ku dołowi lub od dołu ku górze, działa stała prawidłowość — od wnętrza na zewnątrz, tj. z ciała człowieka do otaczającego świata, od mikro- ku makrokosmosowi.

E. Odsyłanie choroby do źródła

Świat sprawcy choroby, przestrzeń, która jest mu właściwa, ujawnia się w tym komponencie formuły słownej, który łącząc się z czasownikowym imperatywem o znaczeniu ‘idź’, nazywa i charakteryzuje miejsce, w jakie choroba ma odejść. W pierwszej kolejności, chodzi o odesłanie w miejsce z którego choroba przybyła:

(20) *Z ziemi wyszedłeś*

Idź znowu do ziemi

Z wiatru przyszedłeś,

Idź znowu do wiatru

Od złych ludzi przyszedłeś,

Idź znowu do złych [Byt Głów, 68].

Innym razem choroba jest odsyłana w miejsca, gdzie — zdaniem zamawiającego — „będzie jej dobrze”:

(21) *Na góry, na lasy!*

Tam ci będzie dobrze mieszkać;

tam cie wiatr nie owieje,

Tam ci słońce nie dogrzeje!

Tam ci będzie jak najlepiej, wszystko krzepiej!

Tam ci będzie bardzo dobrze, wszystko szczerze! [Bieg Lecz, 180].

Przy odsyłaniu, przywołuje się zwykle zestaw kilku miejsc, tym samym jakby dając chorobie możliwość wyboru spośród obszernego rejestru „miejsc możliwych”. Wymieniane miejsca tworzą ekwiwalentne ciągi o wspólnej charakterystyce. W sposób ogólniejszy dają się opisywać za pomocą zestawu binarnych opozycji *swój – obcy*, *bliski – daleki*, *góra – dół*, *centralny – peryferyjny*, *susza – morze*, *jasny – ciemny*, *żywy – martwy* [Иванов, Топоров 1965, 1974]⁸. Człowiek, znajdujący się w centrum świata, odsyła od siebie chorobę w wymiarze horyzontalnym, w miejsca *p e r y f e r y j n e*: *na krańce świata* [Kot Zn, 189] i *d a l e k i e*: *na rozstajne drogi, za siódmą górę, za siódmą rzekę, za siódmy bór* [Kul Wiel III, 416]. W wymiarze wertykalnym chorobę oddala się *g ł ę b o k o*: *na sto łokci w ziemię* [Wisła 1895, 705; Czer Trzy, 96], *do ziemi* [Bieg Lecz, 150]; *pod kamień, do wody, gdzie słońce nie świeci i miesiąc nie chodzi* [Bieg Lecz, 41]; w *y s o k o*: *pod słońce, pod obłoki*

⁸ Dla wschodniosłowiańskich leczniczych zamówień, podstawowa jest opozycja *swój – obcy*, podporządkowująca sobie inne: *bliski – daleki*, *jasny – ciemny*, *centrum – peryferie* itp. W czeskich zamówieniach takiej opozycji nie ma; chorobę odsyła się nie tyle w świat „obcy”, co w sobie przyrodzone miejsce. W zamówieniach francuskich w takiej sytuacji przestrzeń odsyłanej choroby redukuje się, a tekst ujawnia się przede wszystkim opozycję *być/nie być* (choroba zostaje w przeszłości) [Вельмезова 1999, 8].

[Bieg Lecz, 149], *na Szklaną Górę, na Perzową Górę i na Włoszczową Górę* [Mosz Kul II, cz.2, 1509]. Jak się okazuje, w tekstach zamówień przestrzeń przypisana chorobie posiada nie tylko swoją lokalizację, ale też i charakterystyki. Są to przede wszystkim miejsca *m o k r e: do morza* [Bieg Lecz, 147], *na kamień na morze* [Wisła 1902, 427]; *p u s t e i n i e u r o d z a j n e: tam ludzie nie chodzą, pługi nie orzą, nikogo tam nie ma* [Jakub Wynik, 249]; *m a r t w e: na suchy dąb, suchy grab* [Bieg Lecz, 41, 222], w których panuje *c i s z a* i brak jakichkolwiek *g ł o s ó w: gdzie kogut nie dopieje, pies nie doszczeka* [Kot Zn, 238]. Ogólnie mówiąc, chorobę odsyła się do innego, obcego świata. W komponencie nazywającym i opisującym miejsce, w tekstach zamówień ujawniają się dwa światy: swój i obcy, przy czym — jak pisze T.N. Swesznikowa, świat obcy to w gruncie rzeczy świat swój, lecz z odwrotnym znakiem, świat, w którym wszystko dzieje się na odwrót. Świat swój znajduje się na wierzchu, na ziemi, jest zamieszkały przez ludzi, zwierzęta i ptaki. Wszystko w tym świecie żyje, porusza się i dźwięczy. Świat obcy (tzn. „swój, ale z odwrotnym znakiem”) znajduje się pod ziemią, na skraju świata, w głębi morza, na morzu, na górze, w lesie. Jest on pusty, bez ruchu i niemy [Сवेशникова 1993, 161; zob. też Сवेशникова 1980, 222–225]. Można także powiedzieć, że miejsca, w jakie oddala się chorobę to po prostu miejsca śmierci, które charakteryzują się milczeniem i ciszą [Невская 1999, 131; zob. też Виноградова 1993, 163; Виноградова 1995, 48; Adamowski 1998, 141], podczas gdy głos jako przyrodzona funkcja człowieka i dźwięk jest przymiotem „tego”, „swojego”, ziemskiego i pełnego dźwięków i głosów świata [Толстая 1999с, 10].

4. Wzmocnienie działania

Rozkazy, prośby, pogróżki, aby były skuteczne, winny zostać wzmocnione specjalną formułą, przez wypowiedzenie której przydaje się mocy wcześniejszym aktom działania i mowy, a tym samym także i agensowi. W formule „wzmocnienia działania” ujawniają się przede wszystkim „magiczni pomocnicy”. Zamawiający *odsyła, zażęguje, leczy* chorobę, przejmując na siebie nadzwyczajną moc swego magicznego pomocnika, działa niejako w jego imieniu:

(22) *W imię św. Trójcy ja cię żegnam,*

Pana Jezusa mocą

I Najśw. Panny dopomocą [Bieg Lecz, 147].

Lecząc chorobę, pełni funkcję jego ziemskiego zastępcy:

(23) *Nie ja lekarz,*

Sam Pan Bóg lekarzem [Bieg Lecz, 87].

„Wzmocnienie działania” następuje w akcie wypowiedziania formuły i towarzyszących jej magicznych czynności. Po rytualnym przeniesieniu mocy działa już nie moc zamawiającego, lecz tego, kto jej użycza:

(24) *Nie moją mocą — Boską mocą!*

Pana Jezusa,

Wszystkich Świętych,

Aniołów,

Apostołów dopomocą! [Kot Zn, 285–286].

Kolejność przywoływanych pomocników nie jest przypadkowa — formuła wzmocnienia działania ujawnia gradację mocy, poczynając od mocy największej aż do najmniejszej, choć zawsze silniejszej niż moc zamawiającego. W ostatniej formule ów szereg gradacyjny tworzą: *Bóg, Pan Jezus, święci, aniołowie i apostołowie*. W innych tekstach zespół ten może być modyfikowany i przyjmować postać układu: *Bóg – Syn Boży (Pan Jezus) – Duch św.* [Bieg Lecz, 99, 114, 133, 231; Wisła 1905, 558]; *Bóg – Pan Jezus – Matka Boska* [Kot Zn, 244–245; Kot Zn, 246]; *Bóg – Duch św.* [Bieg Lecz, 43]; *Bóg – Matka Boska* [Bieg Lecz, 87, 114; Kot Zn, 14]; *Bóg – Matka Boska – aniołowie – święci* [Wisła 1890, 195]; *Bóg – Matka Boska – święci – aniołowie* [K 15 Poz, 158]; *Bóg – święci – Matka Boska* [K 15 Poz, 146]; *Bóg – święci – aniołowie – apostołowie* [Kot Zn, 14]; *Jezus – Matka Boska – święci* [Bieg Lecz, 133, 147, 149; Kot Zn, 199, 259].

Stałą tendencją w formule jest wprowadzanie jako pierwszego członu całego szeregu osoby boskiej, a w następnej kolejności innych osób wedle ich rangi. Osoba Boga pojawia się jako nierównorzędna wobec pozostałych ze względu na wyjątkową funkcję we wzmacnianiu aktu działania. Bóg jest *mocą* (sporadycznie też *Matka Boska* [Kot Zn, 14]), pozostałe osoby — pomocnikami (*pomocą, dopomocą*): *Przez Pana Boga moc, Syna Bożego i Ducha Świętego pomoc* [Wisła 1905, 558; ts. Bieg Lecz, 109]; *Nie moją mocą, Boską mocą, Wszystkich świętych, Aniołów, apostołów dopomocą* [Kot Zn, 14].

5. Modlitewne zamknięcie

Modlitewne zamknięcie to segment analogiczny do modlitewnego wstępu. Niekiedy sprowadza się do trzykrotnego wypowiedzenia słowa *amen*⁹, innym razem do wypowiedzenia słów równoznacznych z robieniem znaku krzyża: *W imię Ojca, Syna i Ducha św. Amen* [Bieg Lecz, 43, 133; Kul Wiel III, 416, Sim Lud, 198.] Najczęściej jednak po zakończeniu magicznych działań od-

⁹ W tekstach wschodniosłowiańskich zamówień jest to tzw. *zaaminivanie* [Юдин 1998a, 175].

mawia się jeden raz [Bieg Lecz, 142; Kot Zn, 196], trzy [Bieg Lecz, 58–59] lub dziewięć razy [Bieg Lecz, 148] *Zdrowaś Mario*, ofiarowywane do *Przemienienia Pańskiego* [Bieg Lecz, 148], do *Matki Boskiej*, do *Przemienienia i św. Otylii* – patronki *od uroków bolenia* [Bieg Lecz, 243]. Modlitwa dodana do zamówieniowej formuły i czynności, jak notuje Oskar Kolberg „utwierdza w ludzie przekonanie, że czynność ta [tj. zamawianie — *SN-B*] złą być nie może, lecz owszem i z wiedzą i wolą Boga się dzieje” [K 15 Poz, 153].

Modlitewne zamknięcie (podobnie jak modlitewny wstęp) pełni funkcję sakralizującą: uświęca słowa i gesty zamawiającego, utwierdza ich sprawczą moc, z a m y k a sakralny czas działań, zabezpiecza przed posądzaniem o czary.

III. Podsumowanie

Ze względu na rangę członów w strukturze tekstu, najważniejszy z punktu widzenia wewnętrznego celu tekstu jest „dialog z chorobą”, a w nim formuła „odsyłania”, w następnej kolejności – segment nazywający i charakteryzujący miejsce, w które choroba ma być odesłana. Pozostałe elementy tłumaczą się na gruncie konsytuacji, a ich wprowadzanie do tekstu formuły słownej jest swego rodzaju dodatkiem, informacją oczywistą — dla chorego i zamawiającego.

LITERATURA

- Вельмезова 1998 — Вельмезова Е.В. „Cetté dualite magique...” (о семантической бинарности заговорных текстов) // Конференция «Слово как действие»: Тезисы докладов. — Москва, 1998. — С. 7–8.
- Вельмезова 1999 — Вельмезова Е.В. Текст человека и болезни: чешский лечебный заговор (Опыт исследования семантической структуры): Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук. — Москва, 1999.
- Ветухов 1902 — Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова: Из истории мысли. — Вып. 1, 2. — Варшава, 1902.
- Виноградова 1993 — Виноградова Л.Н. Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. — Москва, 1993. — С. 152–164.
- Виноградова 1995 — Виноградова Л.Н. Бессонница // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. — Москва, 1995. — С. 47–48.
- Гультяева 2000 — Гультяева Н.В. Язык русского заговора: Лексика: Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук. — Екатеринбург, 2000.
- Елеонская 1994 — Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. — Москва, 1994.
- Замовы 1992 — Замовы // Беларуская народная творчасць: Замовы. — Мінск, 1992.

- Завьялова 1999 — Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и картина (на материале литовских и белорусских лечебных заговоров): Автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филол. наук. — Москва, 1999.
- Иванов, Топоров 1965 — Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (давний период). — Москва, 1965.
- Иванов, Топоров 1974 — Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. — Москва, 1974.
- Кляус 1994 — Кляус В.Л. Обряды передачи заговоров и их силы в восточных и южных славян // Балканские чтения-3: Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы: Тезисы и материалы симпозиума. — Москва, 1994. — С. 131–133.
- Кляус 1997 — Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. — Москва, 1997.
- Кляус 1998 — Кляус В.Л. Что такое «заговор»? (к проблеме дифференциации заговорно-заклинательного фольклора) // Конференция «Слово как действие»: Тезисы докладов. — Москва, 1998. — С. 38–40.
- Майков 1869/1994 — Великарусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова / Послесловие, примечания и подготовка текста А.К. Байбурина. — Санкт-Петербург, 1994.
- Невская 1999 — Невская Л. Молчание как атрибут смерти // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. — Москва, 1999. — С. 123–134.
- Познанский 1917/1995 — Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. — Москва, 1995.
- Раденкович 1989 — Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы / Отв. ред. Н.И. Толстой. — Москва, 1989. — С. 122–148.
- Раденкович 1999 — Раденкович Л. Голос в народных заговорах южных славян // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. — Москва, 1999. — С. 200–209.
- Свешникова 1980 — Свешникова Т.Н. К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней) // Структура текста. — Москва, 1980. — С. 211–227.
- Свешникова 1993 — Свешникова Т.Н. Формулы отсылки болезни в восточнороманских заговорных текстах // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. — Москва, 1993. — С. 160–163.
- Свешникова 1995 — Свешникова Т.Н. О некоторых типах заговорных формул // Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. — Москва, 1995.
- Судник 1997 — Судник Т.М. К описанию структуры одного белорусского (восточнополесского) заговора // Из работ московского семиотического круга / Сост. и вступ. ст. Т.М. Николаевой. — Москва, 1997. — С. 388–395.
- Толстая 1999a — Толстая С.М. Из наблюдений над сербскими заговорами // *Etnokul'turoloski zbornik*. — Kn. V. — Svrl'ig, 1999. — S. 155–160.

- Толстая 1999b — Толстая С.М. Заговоры // Славянские древности: Етнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. — Т. 2: Д–К (крошки). — Москва, 1999. — С. 239–244.
- Толстая 1999с — Толстая С.М. Звуковой код традиционной народной культуры // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. — Москва, 1999. — С. 9–16.
- Толстой 1986 — Толстой Н.И. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. — Москва, 1986. — С. 134–143. [Див. теж: Толстой Н.И. Из наблюдений над полесскими заговорами // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — Москва, 1995. — С. 447–457].
- Топорков 1995 — Топорков А.Л. Заговор // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. — Москва, 1995. — С. 185–186.
- Топоров 1987 — Топоров В.Н. Заговоры и миф // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. — Москва, 1987. — С. 450–452.
- Топоров 1993 — Топоров В. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. — Москва, 1993. — С. 163–170.
- Усачева 1993 — Усачева В.В. Словесные формулы в народной медицине славян // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. — Москва, 1993. — С. 163–170.
- Фадеева 2000 — Фадеева Л.В. Богородица в русских заговорах (Роль христианских источников в формировании образа): Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филол. наук. — Москва, 2000.
- Харитонова 1988 — Харитонова В.И. Жанровая дефиниция заговорно-заклинательной поэзии // Научные доклады высшей школы: Филологические науки. — 1988. — № 4. — С. 7–12.
- Харитонова 1991a — Харитонова В.И. Практическая магия: Заговоры, заклинания. — Москва, 1991.
- Харитонова 1991b — Харитонова В.И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: Конспект лекций. — Львів, 1991.
- Цивьян 1993 — Цивьян Т.В. О роли слова в тексте магического действия // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. — Москва, 1993. — С. 111–121.
- Чернов 1965 — Чернов И. О структуре русских любовных заговоров // Ученые записки Тартуского университета. — Вып. 181. Труды по знаковым системам. II. — Тарту, 1965.
- Шиндин 1994 — Шиндин С. К типологической характеристике восточнославянских заговоров // Балканские чтения-3: Лингво-культурная история Балкан и Восточной Европы: Тезисы и материалы симпозиума. — Москва, 1994. — С. 123–126.
- Юдин 1997 — Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. — Москва, 1997.
- Юдин 1998a — Юдин А.В. Восточнославянский заговор: структура, семантика и прагматика текста // Tekst: Analizy i interpretacje / Pod red. J. Bartmińskiego i B. Bonieckiej. — Lublin, 1998. — S. 169–181.
- Юдин 1998b — Юдин А. Святое, святые и их имена в восточнославянских заговорах // Prace Filologiczne. — T. XLIII. — Warszawa, 1998.

- Юдин 1999 — Юдин А. Мифотопонимия руссих заговоров // *Etnolingwistyka* / Pod red. J. Bartmińskiego. – T. 11. – Lublin, 1999. – S. 177–196.
- Adamowski 1998 — Adamowski J. Formy uobecniania i organizowania przestrzeni w tekście (na materiale folkloru polskiego) // *Tekst: Problemy teoretyczne* / Pod red. J. Bartmińskiego, B. Bonieckiej. – Lublin, 1998. – S. 135–152.
- Biegeleisen 1929 — Biegeleisen H. Lecznictwo ludu polskiego. – Lwów, 1929.
- Burszta 1967 — Burszta J. Lecznictwo ludowe // *Kultura ludowa Wielkopolski*. – T. 3. – Poznań, 1967. – S. 393–436.
- Czernik 1968 — Czernik St. Trzy zorze dziewicze: Wśród zamawiań i zaklęć. – Łódź, 1968.
- Engelking 1987 — Engelking A. Rozważania o magicznej mocy słowa: Zamawiania, zażegnania i zaklinania // *Regiony*. – 1987. – № 1. – S. 47–60.
- Kasjan 1988 — Kasjan J.M. Strategia i taktyka walki z chorobą // *Od Kochanowskiego do Różewicza*. – Warszawa, 1988.
- Michajłowa 2000 — Michajłowa L. Formuły magiczne w lecznictwie ludowym / Praca magisterska napisana pod kierunkiem J. Bartmińskiego. – Lublin, 2000.
- Zowczak 1994 — Zowczak M. Mitologia zamawiania i mistyka zamów na podstawie współczesnych materiałów z Wileńszczyzny // *Literatura Ludowa*. – № 4–6. – S. 22–23.

ŹRÓDŁA

- Adam Zam — Adamowscy L. i J. Zamawiania, odczytania, modlitewki // *Twórczość Ludowa*. – 1993. – № 1–2. – S. 76–81.
- Bieg Lecz — Biegeleisen H. Lecznictwo ludu polskiego. – Lwów, 1929.
- Byt Głów — Bytnar-Suboczowa M. Główne elementy kultury ludowej na Śląsku, Śląsk // *Prace i Materiały etnograficzne*. – T. XXIII. – Wrocław, 1993.
- Czer Trzy — Czernik St. Trzy zorze dziewicze: Wśród zamawiań i zaklęć. – Łódź, 1968.
- Dąbr Mikr — Dąbrowska E. Mikrofilmy folkloru // *Folklor Górnego Śląska* / Pod red. D. Simonides. – Katowice, 1989.
- Her Lek — Leksykon symboli // Oprac. M. Oesterreicher-Mollwo, przeł. J. Prokopiuk. – Warszawa, 1992.
- Jakub Wynik — Jakubowska H. Wyniki badań nad medycyną ludową w powiecie oleskim // *Opolski Rocznik Muzealny*. – T. II. – Kraków, 1966.
- K 3 Kuj — Kolberg O. Dzieła Wszystkie. – T. 3, Kujawy.
- K 15 Poz — Kolberg O. Dzieła Wszystkie. – T. 15, Wielkie Księstwo Poznańskie.
- K 17 Lub — Kolberg O. Dzieła Wszystkie. – T. 17, Lubelskie. – cz. II.
- K 21 Rad — Kolberg O. Dzieła Wszystkie. – T. 21, Radomskie.
- K 48 Ta-Rz — Kolberg O. Dzieła Wszystkie. – T. 48, Tarnowsko-Rzeszowskie.
- Kot Las — Kotula F. Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan. – Lublin, 1969.
- Kot Zn — Kotula F. Znaki przeszłości: Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. – Warszawa, 1976.
- Kul Wiel — *Kultura ludowa Wielkopolski* // Red. Józef Burszta. – Poznań. – T. 1. – 1960; T. 2. – 1964; T. 3. – 1967.

- Mosz Kul — Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. — Kraków. — Cz.1. — 1929; Cz. 2, z.1. — 1934, z. 2. — 1939.
- Przyw Zab — Przywara M. Przywiarki czy przesady i zabobony ludu polskiego na Górnym Śląsku // Opracowali: Leokadia i Jerzy Pośpiechowie. — Opole, 1967.
- Sim Lud — Simonides D. Ludowa wizja świata // Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej / Red. D. Simonides przy udziale P. Kowalskiego. — Wrocław — Warszawa, 1991. — S. 169–212.
- Wisła — Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. — Warszawa, 1887–1905.
- ZWAK — Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności. — Kraków, 1878, 1879.

SUMMARY

Verbal texts of Polish incantations have a fixed compositional structure: prayerful introduction, didactic part with presentation of mythological stories, dialogue / monologue part, reinforcement of the story's events and prayerful ending. From the point of view of the intention that the texts contain (sending off or liquidating of illness) dialogue with an illness is the most important element of the structure (monologue to the illness). Other elements are optional in the provided samples of incantations.

Валентина Конобродська
Житомир

СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИЙ ПОХОВАЛЬНИЙ ОБРЯД ЯК ОБ'ЄКТ ЕТНОЛІНГВІСТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

*East Slavonic Burial Rite as an Object
of Ethno-Linguistic Research*

Серед явищ традиційної народної культури поховальний обряд становить чи не найбільшу цінність як матеріал для етнолінгвістичних досліджень. Консервативність обряду сприяла збереженню в ньому багатьох старовинних рис [див. Виноградова, Толстая 1990, 99–118; Елинек 1982, 113, 115; Зыбковец 1974, 61; Пропп 1963; Смирнов 1990, 216; Велецкая 1968, 208; Котляревский 1891, 14; Кузеля 1914, 176 та ін.]. Для глибокого етнолінгвістичного аналізу надзвичайно важливо чітко визначити об'єкт, його межі, джерела мовного й етнографічного матеріалу, встановити структуру обряду, з'ясувати історичне коріння та міфологічну основу його формування.

Визначаючи поховальний обряд як об'єкт етнолінгвістичного дослідження (у широкому розумінні), слід указати на деяку умовність цього поняття, оскільки обряд — це не тільки ритуально оформлений акт поховання померлої людини, він охоплює тривалі в часі ритуальні і магічні дії, які починаються навіть не з моменту настання фізичної смерті, а з часу її передбачення (за допомогою фізичних ознак або ж надприродних, містичних віщувань), включають агонію, настання смерті,

приготування до поховання, церемонію виявлення почесей померлому в хаті, оплакування, транспортування на кладовище, власне поховання, поминання через три, дев'ять, сорок днів та через рік.

Як констатують дослідники, однією з характерних особливостей поховального обряду східних слов'ян є структурна невизначеність моменту його завершення [Етнографія 1987, 410]. Річні поминки іноді плавно переходять у календарні, зливаються з ними (часто їх влаштовують у найближчі в часі *діди* чи *проводи*)¹ і губляться в річному циклі календарних поминок, кількість яких варіюється в локальних традиціях від чотирьох на рік до кількості в ньому тижнів (*щосуботи*) або ж взагалі — *коли хто хоче*, — аж до повсякденного акту приготування їжі, випікання хліба (*перший млинець*, *перша хлібина* — *предкам*). Поховальнообрядові, чи поминальні, мотиви є в багатьох хліборобських обрядах календарного циклу. У східних слов'ян побутує багато міфів, легенд, переказів, повір'їв і прикмет, що відбивають уявлення про смерть, душу та її потойбічне існування. Якщо ж зважати на те, що семантика вербальних компонентів і символічне значення предметів і дій на їх позначення виходять за межі обряду, у світ загальних міфологічних уявлень, які й породжують обрядові тексти [Седакова 1983а], то не можна обмежуватися власне поховальним обрядом.

Отже, етнолінгвістичне дослідження поховального обряду передбачає звернення до складного комплексу раціонально-практичних та ритуально-магічних дій, їхніх виконавців, реальності й атрибутики, яка супроводжує та оформляє поховання і поминання померлого, а також до календарних обрядів, звичаїв, вірувань, повір'їв, прикмет, легенд, переказів, пов'язаних зі смертю, похованням, із міфологічними уявленнями про душу, її потойбічне існування та зв'язки і “стосунки” померлих із живими.

Для етнолінгвістичного дослідження, кінцева мета якого — реконструювати прастан обряду та з'ясувати мотиви його номінації, найбільшу цінність становить матеріал традиційного обряду. Поняття традиційного (на відміну від сучасного) обряду східних слов'ян, що побутувало в ХІХ – початку ХХ ст., відоме нам з описів і поки що збережене в народній пам'яті старшого покоління носіїв культури. Воно сформувалося внаслідок переходу від архаїчного звичаю спалення померлих до звичаю

¹ Тут і далі положення й висновки проілюстровано матеріалом поліського поховального обряду; див.: Конобродська В.Л. Вербальний компонент традиційного поховального обряду в поліських говорах: Дис. ... канд. філол. наук. – Житомир, 1999.

збереження тіла та його поховання. Цей процес почався ще до прийняття християнства і завершився під його сильним впливом (VII–XII ст.) [Этнография 1987, 410; Котляревский 1891, 241–243; Нидерле 1956, 205–207; Рыбаков 1988, 84; Седов 1985, 76–77; Седов 1990, 179–180], хоча перед прийняттям християнства поховальний обряд слов'ян-язичників був ритуалом цілком сформованим, складним і різноманітним і вже суттєво відрізнявся від його первісних форм спільноіндоєвропейського періоду [Нидерле 1956, 205].

Як стверджують дослідники, поховальному обрядові притаманна консервативність, оскільки до нього ставляться з неусвідомленою містичною повагою й оберігають, як успадковану від батьків святиню, бо вірять, що будь-яке відхилення неминуче буде покарано. Увійшовши в народне життя, обряди надовго переживають ті умови та конкретні історичні обставини, які колись безпосередньо їх детермінували, і в основних своїх рисах зберігаються впродовж тисячоліть, незважаючи на всі зміни суспільного устрою, побутових умов та світосприйняття [Зыбковец 1974, 10; Котляревский 1891, 14]. Тому традиційний поховальний обряд східних слов'ян типологічно однорідний. Його однорідність сформувалася завдяки збереженню не тільки архаїчних обрядових елементів, а й комплексу уявлень про смерть і стосунки між мертвими й живими, властивих у минулому багатьом європейським народам [Этнография 1987, 410].

Водночас поховальний обряд зазнає і змін, тому в ньому поєднуються різні елементи — від найархаїчніших до новотворів [Кагаров 1928, 52]. Можливість одночасного існування різних звичаїв у тих самих життєвих обставинах можна пояснити відсутністю постійності в первісних уявленнях. Адже звичай — це реалізація поглядів і уявлень. Різноманітність останніх і виявляється в різноманітності звичаїв [Котляревский 1891, 172–173; а також: Велецкая 1978, 10]. Отже, еволюція поховального обряду і його різні форми свідчать про суттєві зміни в усвідомленні світу, у тій його картині, яку давня людина створювала собі з поєднання пізнаваної реальності з мінливими уявленнями про ірреальні сили, що нібито населяли природу [Котляревский 1891, 172–173; а також: Велецкая 1978, 10]. Унаслідок цих процесів часто різні, іноді суперечливі звичаї мирно співіснують між собою [Котляревский 1891, 173].

Дослідження генези конкретного ритуалу змушує також враховувати і культурно-історичні впливи, перенесення окремих обрядових елементів від одного етносу до іншого, що зумовлює іноді значне переродження первинного ядра ритуалу [Кагаров 1928, 55]. Звичай часто становить

неорганічний сплав різнорідних і різночасових компонентів [Котляревський 1891, 15], оскільки в духовній культурі (на відміну від матеріальної) елементи нової культури не витісняють і не замінюють елементів старої, а вживаються з нею, ускладнюючи цим попередню вихідну систему, видозмінюючи її більше чи менше, але, як правило, не руйнуючи [Толстой 1989, 11; див. також: Велецкая 1978, 9; Михаил 1989, 181].

Отже, традиційний слов'янський поховальний обряд — це результат тривалих змішувань, взаємовпливів, нашарувань, переосмислень, поєднання живих традицій і пережитків та рудиментів, часто суперечливих і несумісних, які відбивають погляди, уявлення, світогляд, філософію та ідеологію різних часів, епох, територій, етносів та релігій.

Оскільки поховальний обряд кожної зі східнослов'янських зон виявляє найважливіші типологічні ознаки слов'янського поховального обряду, то і розглядати його варто в контексті загальної (інваріантної) схеми, звертаючись до його локальних варіантів.

Інтерпретація обряду передбачає реконструкцію давніх міфологічних уявлень. Для цього вичленовують різні за давністю стадії, після цього розглядають еволюцію окремих елементів обряду, тобто семантичну трансформацію чи десемантизацію тих чи інших елементів вихідного (реконструйованого) обрядового тексту, аби реконструювати вихідну, первісну семантику. Відновлений зміст претендує на відносну цілісність, водночас різні моменти інтерпретованого тексту виявляють співвіднесеність із різними хронологічними зрізами, а отже, й з різними семантичними мотивами. Тож етнолінгвістичне дослідження обряду (як семіотичної цілості, тексту, що становить систему різнопланових, але ізосемічних одиниць) передбачає не лише встановлення структури обряду, а й з'ясування історичного коріння та міфологічної основи його формування.

Найдавнішій історії людства поховальний обряд невідомий, підтвердженням цьому є й дані археології: кістки архантропів учені знаходять у такому стані, що не викликає сумніву відсутність свідомих поховань. Поховання померлих — це справа винятково людська, це результат тривалого розвитку людського соціуму [Зыбковец 1974, 61].

Основні чинники й тенденції, які формують поховальний обряд, умовно можна поділити на дві групи. Перша об'єднує чинники, так би мовити, первинної дії:

1. Раціонально-практичні потреби

Насамперед це потреба в ізолюванні мертвого тіла, усунення його із середовища живих [Котляревський 1891, 25, 28].

У процесі еволюції обряду та “обростання” його різними актами й атрибутами, мотивованими міфологічними уявленнями, у ньому з’являються й елементи, в основі яких — побутовий, життєвий раціоналізм; напр., деякі табу (*заборона класти мертвому під голову подушку з пір’ям, заборона матері плакати за померлими малими дітьми чи взагалі родичам довго побиватися за будь-яким померлим*) викликані життєвим практицизмом.

2. Міфологічні уявлення

Давні люди усвідомлювали смерть як припинення фізичного існування, що спонукало до спроб розгадати її таємницю. Небажання змиритися з думкою про остаточний кінець породило віру у продовження життя після смерті. Поклоніння предкам, обожнювання їх, що є основою кожної релігії, а, отже, й обрядів, які є способом реалізації релігійних почуттів, ґрунтується на вірі в потойбічне буття та на можливості впливу померлих на життя, здоров’я й добробут родичів [див. також: Афанасьев 1982, 352; Котляревский 1891, 2, 4]. Отже, *ідея безсмертя* та *культ предків* як світоглядна й ідеологічна основа належать до основних чинників, що формують поховальний обряд; напр., віра в потойбічне життя сприяла появі звичаю *забезпечувати померлого одягом, їжею та іншими побутовими речами*, а культ предків — складного комплексу ритуалів *виявлення почестей* [див. також: Котляревский 1891, 177].

3. Психологічні чинники

Атмосфера тривоги, містичного страху перед невідомим зумовлює ряд магічних актів і заборон, напр., намагання уникнути контакту із втіленням смерті і її носіями, які асоціюються з померлим та значною частиною поховальнообрядових реалій, акти очищення від згубного впливу смерті тощо [Котляревский 1891, 25, 28]. Значною мірою ці чинники зумовлюють також табуїзацію та евфемізацію вербальної частини поховальнообрядового тексту.

4. Матеріальне становище покійника, соціальний статус та ступінь родинних зв’язків із ним

Ці чинники зумовлюють ступінь вияву в обряді культу предків: заможний, який посідав високе соціальне становище, після смерті мав більшу силу впливати на живих, а тому йому належало більше поховальних та поминальних почестей; міцніше пов’язаний із живими померлий близький родич, і це теж вимагало відповідних заходів, спрямованих, напр., на запобігання посмертних його “візитів”, тривалого смутку за ним [див.: Велецкая 1968, 193; Гаркави 1870, 96; Седакова 1979, 127].

Друга група — це чинники вторинної дії:

1. Впливи інших обрядів

Такий вплив зумовлено, напр., наявністю елементів весільного обряду в похованні неодружених.

Поліський матеріал виявив таку особливість поховального обряду, як побутування в різних локальних традиціях його простіших і складніших варіантів. Це варіювання поховального обряду в межах *максимально простий* — *надзвичайно складний* ритуал свідчить (серед інших чинників), очевидно, і про різний ступінь впливу давнього звичаю *відправлення* [Велецкая 1978] на власне поховальний обряд, праформа якого, на думку вчених, могла бути значно простішою [Нидерле 1956, 205]: “На архаїчній стадії розвитку немає складних ні поховальних, ні весільних обрядів” [Чистов 1982, 108]. Археологічні свідчення також підтверджують бідність найдавніших слов'янських поховань [див.: Грушевський 1991, 41].

2. Зміни у світогляді та ідеології

Другий етап культу предків зумовив значні зміни в обряді: почесті, які мали належати *поважним предкам*, почали виявляти, мабуть, просто померлим родичам, а пізніше — і будь-яким померлим; деякі язичницькі ритуали було перенесено на самовбивць та померлих несвоєчасно і не своєю смертю [див. також: Зеленин 1934, 16].

Зміни в релігії сприяли змінам способів і місць поховання, які переважно трансформувалися в низку символічних форм. Це викликало появу значної кількості ритуальних актів, які можна вважати рудиментами давніх звичаїв, напр., *тимчасове перебування померлого на покуті, ритуальне опускання труни з померлим над порогами під час виносу, зупинки поховальної процесії на перехрестях* тощо.

3. Затемнення значення ритуального акту, ритуального слова

Із часом ритуальному актові, предметові, слову могли надавати іншого змісту, що іноді зумовлювало і зміни в обряді; напр., імовірно, зникнення таких поховальнообрядових реалій, як *споруда з колод для поховального багаття та труна, виготовлена з видовбаної колоди*, сприяло тому, що значення слова *клада* трансформувалося у *приклад, прикладина, кладочка* на позначення нової реалії — надмогильної споруди у вигляді *колоди* чи *дощечки* [Седакова 1983в, 6; СДРЯ IV, 211; див. також: Нидерле 1956, 218].

4. Вплив мови, слова як наслідок подібності зовнішньої форми, звукового складу

На підставі такої подібності ґрунтується виникнення деяких прикмет і повір'їв, напр., *ніч* або *випічка* у сновидіннях віщують *печаль*; прихід

померлої матері у сновидінні віщує неприємність чи нещастя (*сниться мати — то будеш щось мати*); щоб запобігти тривалому смуткові за померлим (*щоб швидко забути*), радять *їсти забутий хліб*, тобто хлібину, яку, випадково не помітивши, не дістали з печі своєчасно разом з іншим хлібом [див. також: Богатырёв 1971, 186; Котляревский 1891, 28; Потебня 1989, 270–274].

5. Територіальні й етнічні змішування та взаємовпливи

У подільсько-дніпровському регіоні черняхівської культури, яку ототожнюють з антами III–IV ст., обряд трупоспалення власне слов'янський, а обряд трупопокладення — скіфсько-сарматське успадкування [Седов 1990, 179].

Міфологічні уявлення (ідея безсмертя та культ предків) реалізуються в ритуально-магічних актах, які мають конкретне функціональне спрямування: а) на розімкнення межі *життя / смерть* для того щоб допомогти померлому досягти потойбіччя; б) на зміцнення межі *життя / смерть*, щоб запобігти згубному впливові смерті; в) на розімкнення межі *життя / смерть*, щоб налагодити з померлим контакт, що сприятиме забезпеченню добробуту, успіхів, життя та здоров'я [Седакова 1983в, 10–11]. Указані акти зумовлені дією двох специфічних тенденцій, що, у свою чергу, формують поховальнообрядовий текст:

1) виявити почесні померлому та допомогти йому опинитися в *тому* світі;

2) захистити живих від шкідливого впливу смерті, забезпечити продовження життя [див. також: Богатырёв 1971, 261; Зеленин 1929, 52; Іларіон 1992, 240; Седакова 1983б, 91–92].

У поховальному обряді виявляється також дія двох загальних для всіх обрядів тенденцій: 1) тенденції до оновлення і змін у предметно-дійовому складі, яка зумовлена, окрім перерахованих чинників, ще і змінами в побуті, змінами матеріального, культурного та естетичного рівня суспільства; 2) консервативної тенденції, зумовленої найчастіше містичним страхом перед невідомим та ослабленням народної пам'яті [див. також: Романюк 1984, 93–95]. Зміни, які нібито можуть спровокувати небажане, викликають страх, тому значна частина магічних дій немотивована, виконавцеві невідомо, чому ця дія має дати бажаний результат. Адже забувається міфологічне уявлення, що лежить в основі цих дій, але стало неактуальним. Часто нерозуміння виконуваного обряду зміцнює віру в його силу і користь [Богатырёв 1971, 189, 191; Котляревский 1891, 14].

Отже, виникнення поховань узагалі і поховального обряду як складного комплексу ритуально-магічних актів було зумовлене насамперед міфологічними уявленнями: *народжуються, щоб умерти, умирають, щоб жити*, — були переконані давні слов'яни [Афанасьев 1982, 352; Грушевський 1991, 41; Котляревский 1891, 7; Седакова 1983в, 4]. Як бачимо, наші далекі предки уявляли смерть не як остаточне зникнення, а як зміну статусу, як перехід в інший простір в іншій формі буття.

Погляди слов'ян-язичників на форми і місце посмертного буття суперечливі та непослідовні: від вічного блаженства безплотної душі, яка покинула тілне тіло, у царстві небесному — до продовження життя в матеріальних формах у могилі та інших місцях на землі аж до безпосередньої близькості до живих [див. також: Іларіон 1992, 235–237; Котляревский 1891, 99; Седакова 1979, 129; Седакова 1983а, 215; Чистяков 1982, 114–115].

Суперечливим є ставлення до самої смерті та до померлого. З одного боку, смерть — це нове життя в райському саду, без горя, страждань, хвороб, утрат, важкої повсякденної боротьби за існування; з іншого — невідомість, що вже тривожить й лякає.

Давні слов'яни зберегли спільноіндоєвропейське уявлення про могутність предків, хоча воно втратило стрункість логічно витриманої системи, зазнавши тривалого процесу трансформацій та переосмислень. Предки, за давніми уявленнями, володіли таємницями зв'язків із силами небесного, земного й підземного світів, а через їхнє посередництво — і силою впливу на земне життя [Велецкая 1978, 11, 27]. Тому коріння комплексу ритуальних дійств, що складали поховальний обряд слов'ян-язичників, сягають уявлень про владу мертвих над живими та ґрунтуються на їх подвійному сприйнятті: померлий — це дух-заступник, люблячий і турботливий, джерело здоров'я, успіхів та добробуту; одночасно він — утілення хвороб та смерті, причина всіляких нещасть і лих, носій недоброзичливого ставлення та шкідливого впливу [див. також: Велецкая 1968, 192; Іларіон 1992, 233]. Тому і відносини між двома світами — *світом живих і світом мертвих, цим і тим* — також складні й суперечливі. З одного боку — чітке розмежування, протиставлення, сприйняття *того* світу як протилежного *цьому*, переверненого, зворотного, як світу із протилежними зв'язками [Котляревский 1891, 6; Седакова 1983б, 96–98; Толстой 1987, 169–183; Толстой 1990, 126–127]. Міфологізована свідомість створила таку модель потойбічного світу, яка б забезпечила життя, здоров'я та добробут, захистила б від його смертоносного впливу — шляхом протиставлення його світові живих,

що є пасивним виявом магії *уникнення подібності, усунення аналогії* (протилежної магії імітативній, аналогічній). Це одна з реалізацій головної опозиції *життя : смерть*, що виявляється через синонімічні їй конкретні опозиції *прямий : зворотний, правильний : неправильний* і виявляється в компонентах обрядового тексту (примітивний шов при виготовленні поховального одягу, незакінчені постели тощо). З іншого боку — взаємозалежність, постійне контактування, сприйняття *того* світу як подібного, аналогічного *цьому*. Справді, людство не могло взяти іншої моделі для суспільного устрою потойбічного світу, ніж суспільний устрій земний, реальний: кожний займав таке ж суспільне становище, як і на землі. Побутовий устрій, спосіб існування в основних рисах також повторював земний: у померлих залишалися ті ж потреби в їжі, одязі, житлі, у задоволенні почуттів тощо [Велецкая 1978, 26; Потушняк 1958, 65–66; Седакова 1979, 127; Чистяков 1982, 123; див. також: Тайлор 1989, 264]. Щоб померлий не відчував нестатків, не бідував, йому давали все, навіть те, чого він не мав за життя. Як свідчить Массуді, у слов'ян у X ст. *одружували* мертвого — давали йому в могилу дружину [Гаркави 1870, 129; а також: Котляревский 1891, 6, 207, 212–213], що в символічних, рудиментарних формах зберіг традиційний слов'янський поховальний обряд (весільний одяг неодружених покійників, весільні мотиви в поховальних голосіннях за неодруженими тощо).

Така еkleктичність уявлень про смерть і потойбічне життя зумовила одночасне співіснування в поховальному обряді елементів, реалій, дій, які своєю символікою, міфологічним наповненням та функціональним спрямуванням різняться до протилежності. Суперечливість уявлень про потойбічне буття відбивається в усіх одиницях обрядового тексту, на всіх його рівнях, у всіх його елементах, на які повинен зважати дослідник.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- Афанасьев 1982 — Афанасьев А.Н. Древо жизни. – Москва, 1982.
Богатырёв 1971 — Богатырёв П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырёв П.Г. Вопросы теории народного искусства. – Москва, 1971.
Велецкая 1968 — Велецкая Н.Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса») // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов. – Москва, 1968.
Велецкая 1978 — Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – Москва, 1978.

- Виноградова, Толстая 1990 — Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. — Москва, 1990. — С. 99–118.
- Гаркави 1870 — Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с пол. VII в. до конца X в. по р.х.). — Санкт-Петербург, 1870.
- Грушевський 1991 — Грушевський М. Історія України-Руси. — Т. I. — Київ, 1991.
- Этнография 1987 — Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. — Москва, 1987.
- Елинек 1982 — Елинек Я. Большой иллюстрированный атлас первобытного человека. — Прага, 1982.
- Зеленин 1929 — Зеленин Д. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Часть I // Сборник Музея антропологии и этнографии. — Т. VIII. — Ленинград, 1929.
- Зеленин 1934 — Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Советская этнография. — 1934. — № 5.
- Зыбковец 1974 — Зыбковец В.Ф. Происхождение нравственности. — Москва, 1974.
- Лларіон 1992 — Лларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. — Київ, 1992.
- Кагаров 1928 — Кагаров Є.І. Форми та елементи народньої обрядовості // Первісне громадянство та його пережитки на Україні: Науковий щорічник / За ред. К. Грушевської. — Вип. I. — Київ, 1928.
- Котляревский 1891 — Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян // Котляревский А.А. Сочинения. — Т. III. / Сборник общества любителей русского языка и словесности. — Т. 49. — Санкт-Петербург, 1891.
- Кузеля 1914 — Кузеля З. Посижені і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. — Т. CXXI. — Львів, 1914.
- Михаил 1989 — Михаил З. Этнолингвистические методы в изучении народной духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. — Москва, 1989.
- Нидерле 1956 — Нидерле Л. Славянские древности. — Москва, 1956. — С. 205–207.
- Потебня 1989 — Потебня А.А. Слово и миф // Приложение к журналу «Вопросы философии». — Москва, 1989. — С. 270–274.
- Потушняк 1958 — Потушняк Ф. Серп в похоронному обряді // Доповіді та повідомлення (Ужгородський університет): Серія історична. — Ужгород, 1958. — № 2. — С. 65–66.
- Пропп 1963 — Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. — Ленинград, 1963.
- Рыбаков 1988 — Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. — Москва, 1988.
- Романюк 1984 — Романюк П.Ф. Лексика некалендарных обрядов правобережного Полесья (на матеріалі свадєбного обряда): Дисс. канд. філол. наук. — Житомир, 1984.
- Седакова 1979 — Седакова О.А. Поминальные дни и статья Д.К. Зеленина «Древнерусский языческий культ заложных покойников» // Проблемы славянской этнографии. — Ленинград, 1979.
- Седакова 1983а — Седакова О.А. Метафорическая лексика погребального обряда: Материалы к словарю // Славянское и балканское языкознание: Проблемы лексикологии. — Москва, 1983.

- Седакова 1983б — Седакова О.А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян): Дисс. канд. филол. наук. – Москва, 1983.
- Седакова 1983в — Седакова О.А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян): Автореф. дисс. канд. филол. наук. Спец.: 10.02.03. Славянские языки. – Москва, 1983.
- Седов 1985 — Седов В.В. Погребальный обряд славян в начале средневековья // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. – Москва, 1985. – С. 76–77.
- Седов 1990 — Седов В.В. Погребальный обряд славян в начале средневековья // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. – Москва, 1990.
- СДРЯ — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10-ти т. – Т. 4. – Москва, 1991.
- Смирнов 1990 — Смирнов Ю.А. Морфология погребения (Опыт создания базовой модели) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. – Москва, 1990.
- Тайлор 1989 — Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – Москва, 1989.
- Толстой 1987 — Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый – левый, мужской – женский* // Языки культуры в проблемы переводимости. – Москва, 1987. – С. 169–183.
- Толстой 1989 — Толстой Н.И. Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. – Москва, 1989.
- Толстой 1990 — Толстой Н.И. Перевоорачивание предметов и противопоставлений типа *правый – левый, мужской – женский* // Языки культуры в славянском погребальном обряде. Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. – Москва, 1990.
- Чистов 1982 — Чистов К.В. Причитания в славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор. – Москва, 1982.
- Чистяков 1982 — Чистяков В.А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. – Москва, 1982.
- Freud — Freud S. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. – Москва-Петроград, б.г. – С. 64–76.

SUMMARY

The research focuses upon the genesis of East Slavonic burial rites and on the ways of reflecting them in the language. The main factors and tendencies of burial rites formation are outlined here: rational and practical needs, mythological beliefs, the influence of other rites, changes in the world outlook and ideology etc. They correspond to the transformations of the lingual picture of the world (obliteration of the sense of ritual words, influence of the language upon the formation of traditional beliefs and superstitions etc.). The author has come to the conclusion as to the non-homogeneity of the semantics of East Slavonic burial rituals, caused by the eclectic visions of death and the other world.

Наталя Хобзей

Львів

МОВНИЙ ПРОСТІР МІФОЛОГІЧНИХ НАЗВ

Lingual Space of Mythological Names

Із виходом у світ томів “Атласу української мови” (АУМ) уявлення про український мовний обшир стало більш чітким і виразним, однак етнолінгвістичне вивчення мовного простору надалі залишається актуальним [див., напр.: АЕЛР, Дзендзелівський 1970, Дзендзелівський 1974]; ареальне поширення української міфологічної лексики, попри окремі спроби її картографування, сьогодні є ще непізнаним. Атласи, що подають назви цієї тематичної групи, є регіональними, охоплюють карпатський ареал, тому ці явища української лінгвальної дійсності представлено в них лише південно-західними говорами.

Міфологічну лексику подають “Карпатский диалектологический атлас” (КДА), “Общекарпатский диалектологический атлас” (ОКДА, т. 4), “Atlas gwar bojkowskich” (AGB, т. 4), “A Lexical Atlas of the Hutsul Dialects of the Ukrainian Language” (LANH).

Питальник КДА містить чотири запитання про функціонування назв міфологічних істот у карпатських говорах: “Що означає: 192) [віщиця] а) чаклунка, відьма, б) чаклун...; 193) [язя], [язібаба]: баба-яга...; 194) *перелестник*: спокусник (міфологічне)? Чи існують однокореневі слова, наприклад: *перелестниця* ‘спокусниця’, *перелестити*, *перелещувати* ‘спокушувати’; 195) Юда: а) нечистий дух, казкова істота, б) зла

людина, в) Юда” [КДА, 46]. Однак картографовано відповіді лише на два запитання: 192 (карта 117) та 194 (карта 118); карти подають поширення слова.

У коментарі до карти 117 зафіксовано *віщівник* ‘провидець’; *віщівниця* ‘провидиця’; ‘чаклунка’. Прокоментовано однокореневі слова, однак відсутній коментар варіанта *вішчуўнік* і значення ‘провидець’, а також значення ‘провидиця’ слова *віщівниця*: *вішчуўка* ‘чаклунка’ (22)¹; тільки у вислові *вішчиц’э би т’э ут’эла* (лайл.) (31); *вішчун* ‘чаклун’ (64); *вішчуўнік* (123), *вішчуніц’а* ‘провидиця погоди’ (124, 126); *вішчіўнік* ‘провидець погоди’ (128), *вішчіўніц’а* ‘те ж (про жінку)’ (128), *вішчунік*, *вішчуніц’а* (130); *вішчуўнік* (132, 133); *вішчуўніц’а* (136) *віш:уўніц’а* (137); *віш:уўнік* (138); *віш:уніц’а* ‘чаклунка’ (139); *віш:уўніц’а* (141, 142); *віш’у:ніц’а* (143) [КДА, 179].

Картографований матеріал (к. 117) свідчить, що ареал назви *віщівник* (*віщівниця*) охоплює лише українські говори Закарпаття. За мережею КДА, ці лексеми експлоратори зафіксували тільки в говірках сіл Лопухово (123), Вонігово (124), Колочава Лаз (126), Лопушний (Торун) (128)², Кушниця (130), Онік (131), Веряця (132), Холмовець (133), Квасово (134), Страбичево (136), Калник (137), Порошкова (138), Поляна (139), Підполззя (140), Туриця (141), Дубринич (142), Костирна (143)³.

М. Грицак у закарпатських говірках зафіксував: *вішчів'ник*, *вішчув'ник*, *вішчи'ник*, *вішчу'ник* ‘віщун’ [КГ: б.м.з.]: *Ачий ис'ни вішчівник, аби с знаў на'перед* [КГ: Довге]; *Ты цілий вішчуўнік. А йому'каже ма'цур: 'Ни жури с'а нич, будемо ми'істи, бо тот ма'цур быў вішчівник* [КГ: Чорна]; на позначення особи жіночого роду: *вішчівниц'и*, *вішчивниц'а*, *вішчиніц'а*, *вішчувниц'а*, *вішчуніц'а* [КГ: б.м.з.]: *А ўто жона была вішчивниц'а* [КГ: Довге]. Ці записи, порівняно зі свідченнями КДА, уточнюють географію лексеми.

Некартографованими в КДА залишилися деривати, що відомі поза межами поширення закарпатських говірок: *вішчуўка* — Любінці Львівської обл. (22); *вішчиц’э* — Козаївка Львівської обл. (31); *вішчун* — Брустури Івано-Франківської обл. (64). У гуцульських говірках Рахівщини, що межують із закарпатськими, М. Грицак зафіксував також лексеми *вішчун* ‘провидець’ та *вішчунка* ‘провидиця’: *Федір Ятер'кіў буў дуже*

¹ У дужках указано пункт мережі Атласу.

² Населений пункт. Лопушний (Торун) (128) на карті 117 репрезентують два знаки, які заперечують один одного. Перший вказує на те, що слово функціонує в говірці, другий – не функціонує. Натомість у коментарі до карти є кореляти ж. р. – ч. р.

³ У коментарі до карти відсутній матеріал із картографованих пунктів 131 та 134.

вішчун, що на тім вішчуваў. Ми вішчуни, ми знайемо ворожити, коли віўц'і прийдут. Він зробіўс'а йак вішчун 'став віщуном'; Моя баба була вішчунка [КГ: Росішка Рахівського р-ну Закарпатської обл.]; *Один вішчун буў* [КГ: Богдан Рахівського р-ну Закарпатської обл.].

Дериват із суфіксом *-ун-* функціонує і в інших гуцульських говірках: *То даўно Біг даў поміж люди такі віщуни на сьвіт, що знали, що буде наўперед* [Онищук 1912⁶, 60]. В етнографічних записах початку ХХ ст. лексеми з коренем *-віщ-* часто вживають у казкових оповідях, коли йдеться про давноминулі події: *Був віщун давно колись; він знав, що яка птаха по своєму говорить* [Шухевич V, 160]; *Идет, аж у лісі уздрів хатку. У цій хатчині була бабка віщунка* [там само, 118]. У лемківських говірках уживається дериват *віщор*: *Хітрый як віщор* [ФСЛГ, 29].

Лексема *віщун* функціонує і в сучасній літературній мові [СУМ I, 693]. Лексикографічні джерела подають також: *віщівник*, *віщуватий* ч. р.; *віщівниця* ж. р. [РУС I, 68], *віщуха* 'віщунка, пророчиця' ж. р. [Грінченко I, 234]; у Д. Яворницького є також *віщок* 'провидець, чарівник', із покликанням на "Словарь книжной малорусской рѣчи XVII в." (Київ, 1889) [Яворницький, 113].

Однокореневі утворення відомі і в інших слов'янських мовах: болг. *вѣщица* 'чарівниця, відьма' [БУС, 86]; сб. *вештица* 'чарівниця' [Фасмер I, 309]; слц. *veštec* 'той, хто передбачає майбутнє та минуле, хто пророкує', *veštyna*, *veštica* 'жінка, яка пророкує' і *заст.* 'за народними уявленнями знахарка, ворожка, чарівниця' [SSJ V, 74]; ч. *věstec* 'віщун, примівник', *veštyně* 'віщунка, примівниця, ворожка, ворожбитка' [ЧУС II, 504]; в.-луж. *wěšćak* 'той, хто ворожить, віщун, ворожбит', *wěšćawa* 'віщунка, ворожка' *wěšćer* 'ворожбит, провидець', *wěšćerka* 'ворожка, гадалка, пророчиця' [Трофимович, 343]; р. діал. *вещун* 'чарівник, знахар, віщун', *вещунья* 'знахарка' [СРНГ IV, 229].

Іменник *віщун* корінням сягає псл. **vēstjь < *vēdtjo* 'мудрий', похідного від основи дієслова *věděti* 'відати, знати' [ЕСУМ I, 408]. Уже в "Повісті временних літ" із семантикою 'мудрий' зафіксований прикметник *вѣщии*: *Прозваша ольга вѣщии. б-ху бо люде погани и невѣголо(с)* [Срезневський I, 502], у "Слові о полку Ігоревім": *Аще и вѣща душа в друзѣ тѣх, нѣ часто бѣди страдаше* [там само, 502–503]. Уживання лексеми *вѣщок* зі значенням 'ворожбит, провидець' узвичаєне для мови українських пам'яток кінця XVI – поч. XVII ст.. Уперше це слово задокументоване пам'яткою 1587 р.: *С которого велебного празніка и с.та црковъ свою злупилѣ да на тоѣ мѣстѣ и в той днѣ трехъ вѣщковъ перьскихъ посадили, и великую имь ѹчтивость чинѣтъ бг.а занеѣхав-*

ши [КІС: См.Кл., 20 зв.]. П. Беринда в “Лексиконі словенороському” (поч. XVII ст.) вживав лексему *вѣщок* для пояснення слів *балій*, *вълхвъ*, *жрецъ* [КІС; ЛБ, 5, 20, 38].

На карті 118 “Поширення слова *перелесник*, *перелесниця*” картографовано лише зазначені лексеми; їх ареал поширення — південно-західні бойківські та, спорадично, закарпатські говірки, що суміжні з ними⁴. Некартографовані, але зафіксовані в коментарях слова *перелета*, *підлесник*, *перелестити*. Натомість картографованим (хоча без коментарів) є корелят жіночого роду *перелєсниця*’а [КДА, 179]. У КДА подано такі значення слова *перелесник*: ‘спокусник’; ‘злий дух’; ‘привид’; ‘нічний птах’; а *перелесниця*: ‘спокусниця’; ‘нічний жах’; ‘талісман’; ‘хвороба’; ‘нечиста сила’ [там само].

У словнику бойківських говірок М. Онишкевича також зафіксовано лексеми *перелєсниця* (*перелестниця*’а) *фольк*. 1) ‘спокусниця’, ‘звідниця’; 2) ‘страхитливі сні’, *колі́ все на о́ч’і л’і́зе*; *д’іста́ти перелє́сниця’у* — *йак хлѡ́пцєви сниця’с а́ часто д’і́ўчина і в’ін д’іста́є грѹди і со́хне*; *перелестник* ‘спокусник’, ‘звідник’ [Онишкевич I, 51].

П. Чубинський писав: “Перелестник — се злий дух, що являється кому-будь, але звичайно молодим коханцям, у виді любленої помершої особи. Він навідуєть ся дуже часто, веде любовні розмови, цілуєть ся, заспокоює пристрасти. Людина, до котрої він ходить, зачинає одначе сохнути, вянути і швидко вмирає” [Чубинський, 193].

Лексеми *перелесник*, *перелесниця* подано й у Словнику за редакцією Б. Грінченка: *перелє́сник* “первісне значення: спокусник. Так називається біс у вигляді вогняного змія (= метеор), який літає до жінок”: *Коли б не тирлич, був би я твій панич*, — *каже перелесник-чорт любі дівчині, коли має проти його зілля тирлич при собі* (за Номисом № 245); *перелесниця* ‘те саме, що *літавиця*’ (із покликанням на працю В. Гнатюка) [Грінченко III, 124]. У “Знадобах” В. Гнатюк подав *перелестник* (*літавець*); дослідник, покликаючись на працю Г. Махалю, припускав, що “пере-

⁴ Картографовані матеріали говірок сіл Розлуч Львівської (3), Вовче Львівської (4), Майдан Львівської (6), Ільник Львівської (7), В. Яблулька Львівської (8), Н. Висоцьке Львівської (9), Гнила Львівської (10), Комарники Львівської (11), Гусне Львівської (12), Любінці Львівської (22), Гошів Львівської (30), Козаківка Львівської (31), Липа Львівської (32), Ворона Івано-Франківської (55), Пашківці Чернівецької (83), Підполоззя Закарпатської (140), Туриця Закарпатської (141), Костирна Закарпатської (143). Некартографованими: Волоща Львівської (1а); Бистриця Івано-Франківської (50); Незвисько Івано-Франківської (57); Брустури Івано-Франківської (64); Василів Чернівецької (74); Шишківці Чернівецької (75); Лашківка Чернівецької (76); Санківці Чернівецької (81); Ст.Жадова Чернівецької (101); Брусниця Чернівецької (103); Клинівка Чернівецької (106).

лестник відомий лише Українцям” [Гнатюк 1912, XXXIII]. Із природним атмосферним явищем пов’язана семантика слова в оповіді, яку наводить В. Гнатюк: *Диўльу сьї йа рас, а понад садами летит перелестник просто понад богачеву хату, ат полетьїв на трофанївску хату. А огнений фїст маў такий доўгий, що аш менї страшно сьї зробило. Віт того дньї богачевї йак рукоў відтьило. Наперед умерла жїнка, потому старший син. Худобу зачїла нендза йїсти. Пчоли поўтьїкали та посдихали. Сад вісох. Ходиў він по ворошбитах, та му нїхто нїчо не помїх; зїйшоў він на пси. То такий допуст божий за то, шо він буў скупий. А йак понад йаку хату перелестник перелетить, то с того гадзївства нїчого сьї не уратуйє* (записано у Кулачківцях) [там само, 471].

Звичайно ж, шкода, що карта 118 КДА не є семантичною. Принагідно семантичний матеріал зібрано в коментарях. Тому дослідникові важко, подібно як і у словнику М. Онишкевича, визначити, чи значення ‘спокусник’ — ‘спокусниця’ [КДА] ‘спокусниця’, ‘звідниця’ — ‘спокусник’, ‘звідник’ [Онишкевич I, 51] уживаються в говірках на позначення якоїсь міфічної істоти, з’яви чи також і звичайної людини. Щоправда, у “Словнику бойківських говірок” їх подано з ремаркою “фольклорне”. Натомість у говірках, що ввійшли до мережі КДА, основним значенням корелятивної пари *перелесник* – *перелесниця* є ‘з’ява, привид, що спокушує людину у сні; нічний жах’.

КДА фіксує: *перелесник* ‘жах, нічна з’ява’ (3, 4); ‘нічний жах у вигляді спокусника’ (8); ‘привид, що з’являється людині у сні, спокушуючи її’ (9); ‘хворобливий стан, коли людині у сні з’являється спокусник’ (10); ‘нав’язлива з’ява у вигляді хлопця’ (11); ‘хворобливий стан, коли людині щось привиджується’ (140); *перелесниця* ‘нічний жах у вигляді спокусниці’ (7, 8); ‘привид у вигляді гарної дівчини з довгими косами, що з’являється у сні людині, спокушуючи її’ (9); ‘хворобливий стан, коли людині у сні з’являється спокусниця’ (10); *перелєснэц’а переводэт л’удэну во сні* ‘нав’язлива з’ява у вигляді дівчини’ (11).

Саме ці значення корелятивів центральні на карті. Близьким територіально є значення ‘хвороба’, яке виявили експлоратори в кількох говірках: *з вэлїкої л’убовэ дістайє пэрэлєснэці* ‘хворобливий стан, коли щось примарюється’ (30); *перелєсниц’э – то такé гї лэхé, йак с’э очéпит до л’удéни, та й л’удéна слáбнэ й умéрат* ‘хвороба’ (31), *перелєснэці — то грудэ бол’эт* ‘хвороба’ (32).

У периферійній частині семантика лексеми зазнає змін:

— *перелєстник* ‘нечиста сила, яка заманює людину до лісу’ (143); із близьким значенням зафіксовано також *підлэснэк* ‘привид, який заманює людину в гущавину лісу’ (64);

— *перелэснэк* ‘привид, що після смерті близької людини з’являється у вигляді пса, коня і т.п.’ (83);

— *перелэс’нэк* ‘спокусник’ (1a);

— *пэрэлэстник* ‘нічний птах’ (55);

— *перелэсниц’а* – *то така л’ал’ка с пеленók; йак дэтина плаче, таку л’ал’ку вішайут ў хаті надо двір’у і перестало* (6); *перэлэс’ник, перэлэс’ниц’а* – *йакичó диѣтена ниѣхрешчэна, шчоб застиѣриѣ вйáжут чэрвóні кукардэ, рóбл’ат чэрвóні л’ал’ки над колéскоў* ‘талісман’ (22);

— *пэрэлэта* ‘нечиста сила’ (57); *пэрэлэсниц’а йі перэвэлá* ‘нечиста сила’ (141).

У SW зафіксовано лексему *perelestnik* у діалектах польської мови із покликанням на українське походження слова [SW IV, 113].

Лексему *перельстити* ‘обманути’ подає Іпатіївський літопис [Срезневський II, 910]. Назва пов’язана зі ст.сл. *льсть*, що є запозиченням із давньонімецької. [Фасмер II, 487].

У некартографованих матеріалах КДА зафіксовано також: *перелэстѣтэ* ‘спокусити’ (50), *перелáта* ‘недобре місце, де з’являються привиди’ (74), *пэрэлáта* (зневажл.) ‘легковажна жінка’ (75), *перелéта* ‘душа новонародженого, страченого матір’ю’ (76), *перелéта* ‘перевертень’ (81), *пэрэлéта* ‘злий дух’ (101, 103); *пэрэлáта* ‘привид’ (106).

Питальник ОКДА містить, як і КДА, 4 запитання, пов’язані з міфологічною лексикою:

№313. **bosor*- ж. — с. *bosorka*, уг. *boszorkány*, м. босоркає;

№314. **bosor*- ч. — с. *bosorák*, уг. *boszorkány*, м. босоркой;

№315. **dUg* — уг. *dög*, укр. дюг, м. дюг;

№316. **stRlg*- — п. *strzyga*, ч. *striga*, с. *striga*, м. стригой, с-х. стригна, штрига [ОКДА IV, 137].

Картографовано в ОКДА тільки три запитання. Некартографованим залишилось запитання №315. **dUg* – уг. *d’g*, укр. *дюг*, м. *дюг*. У матеріалах, зібраних до ОКДА, лексему *дюг* у першому значенні ‘чорт, злий дух’ із різною частотністю вживання зафіксовано у восьми говірках української мови: Кота́нча (Польща), Zbojné, Vel’ká Pol’ana (Словаччина), Малий Березний, Ужок, Оріховиця, Нижні Ремети, Затисівка (Україна). У цьому ж значенні лексема відома в пам’ятці XVI ст. із території Закарпаття.

Лексеми з коренем **striga* зафіксовано тільки в деяких українських говірках: *†стрига* (Becherov, Zbojné, Vel’ká Pol’ana).

Із картографованого матеріалу найбільший ареал поширення в українських говірках карпатського мовного обширу мають лексеми

чоловічого і жіночого роду з коренем ⁺*bosor*. Лексеми жіночого роду з цим коренем в ОКДА зафіксовано у 21 українській говірці (сюди зараховуємо також українські говірки з території Словаччини (Becherov, Zbojné, Vel'ká Pol'ana) та Польщі (Komańcza)). Лексеми з цим коренем в українських говірках залежно від ареалу поширення мають різну словотвірну реалізацію: *босор'кан'а* (*бусор'кан'а*), *бо'сорка*. Уживання лексеми *босор'кан'а* характерне для закарпатських говірок (один раз в ОКДА зафіксовано фонетичний варіант *бусор'кан'а*), а також для українських говірок на території Словаччини і Польщі (Becherov, Zbojné, Komańcza). У говірці с. Велика Поляна (Vel'ká Pol'ana) у Словаччині функціонують словотвірні синоніми *босор'кан'а* та *бо'сорка*. У різному фонетичному звучанні лексема *босорканя* відома і в бойківських говірках: *босур'ган'а* (с. Розлуч), *босур'кан'а* (с. Бітля), із метатезою *бурсу'кан'а* (с. Хашів), можливо, за народною етимологією до слова *біс* — *бісур'кан'а* (с. Махнівесь). Спорадично лексему *бо'сорка* засвідчено в говірці с. Ратівці (на Закарпатті). Інший акцентуаційний варіант цього слова виявляємо в гуцульських говірках — *бо'сорка*.

Серед лексем чоловічого роду з коренем ⁺*bosor*- домінує лексема *босор'кун* (її зафіксовано в 9 говірках); один раз у матеріалах ОКДА трапляється лексема *босор'кан'а* спільного роду — на позначення і чоловіка, і жінки. Українським говіркам Словаччини відомі й інші варіанти: *бо'сорак*, що функціонує водночас і у словацьких говірках, та *bosor(k)oi*, засвідчений у трьох українських говірках Словаччини.

Матеріали ОКДА свідчать, що в українських говірках (здебільшого в закарпатських) переважає значення ‘чарівниця, ворожка’: *Зачару'вати ко'гос, зла ко'мус на'нести, то робила босорка* [КСГГ: Кваси Рахівського р-ну Закарпатської обл.]. У бойківських і гуцульських говірках семантика слова звужується, простежується перехід від загального значення до часткового — ‘жінка-відьма, яка відбирає молоко в корів’: *Дав'но л'уде ка'зали, що йе босор'кані ту'ди. Треба змі'йу при'т'ати та голоу поса'дити у го'родец, та ў то'ту го'лоу чісни'ку, а тот чес'нок по'нести у ц'еркоу та 'буде витко босор'кан'у, кот'ра молоко відби'рає* [КСГГ: Росішка Рахівського р-ну Закарпатської обл.]. Ця семантика лексеми відома й в угорській мові. В Угорщині босорки в “день св. Петрія (24 квітня), покровителя снігу, голими руками збирають росу, щоб збільшити надії своєї корови” [МНМ I, 184].

Лексему чоловічого роду *босор'кун* найчастіше фіксують зі значеннями: ‘чоловік, який пов'язаний із нечистою силою’; ‘ворожит’. У гуцульських говірках Закарпаття виявлено також семантику ‘чоловік,

який відбирає молоко в корів': *Такий с 'а найшоу босоркун, шо так від о'вец відобрау молоко, шо віуча'рі ни мали шо сербати* [КСГГ: Росішка Рахівського р-ну Закарпатської обл.].

В українських говірках лексема *босорка* видається найвірогіднішим запозиченням з угорської [ЕСУМ I, 237; ОКДА IV, 38]. На думку етимологів, уг. *boszorkányu*, можливо, споріднене з тюрк. *basyrkan* 'нічний кошмар', що походить від *bas-* 'давати, штовхати, мучити' [ЕСУМ I, 237; Фасмер I, 251].

Зазначмо, що на позначення жінки або чоловіка, які відбирають молоко в корів, в українських говірках карпатського ареалу активно вживаються ще й інші корелятивні пари: *віддойник* — *віддойниця* [Онишкевич I, 120], *чередінник* — *чередінниця*, а також в одному зі значень — лексема *відьма*; пор.: *Відьми є усеки: корові, хрескинцькі, кінцькі, коточі, тай песії, курічі, гусії, тай жабі, рибії, гатечі й мишичі; є до усекої живини відьми, що из каждой живини уживає густ (себто те, що найліпше)* [Онишук 1912^a, 125]. *Одна є до худоби, друга до вужей, трета до жи-діу, четверта до зьвірів, пийта до людей, шо їх потинає, до вського, до дожджу, до граду, до посухи* [Шухевич V, 125]. Такий поділ відьом "за спеціалізацією" характерний, наприклад, і румунським босоркам: "Існують босоркою для риб, інші для танцю, для будь-якої речі. Є босорки для вовків, собак, вітру. Ті, що для вітру, бродять по вітрах зверху. Ті, що для вовків, як свиснуть, відразу ж стають вовком" [Свешникова 1979, 120].

Цікавою є і вторинна назва *босоркан* 'а '(великий) нічний метелик', яку виявлено в українських (переважно закарпатських) говірках, значення слова, очевидно, пов'язано з міфічними уявленнями про перевтілення душі людини після смерті.

У деяких бойківських і гуцульських говірках слово вживається у значенні 'зла, сварлива жінка': *То'то чиста бо'сорка баба* [КСГГ: Росішка Рахівського р-ну Закарпатської обл.]; спорадично слово вживається також у значенні 'брехуха' [КСГГ: Яблуниця Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.].

Зазначмо, що в "A Lexical Atlas of the Hutsul Dialects of the Ukrainian Language" (LAND) лексеми з коренем *bosor-* не зафіксовано.

Лексичний атлас гуцульського говору (LAND) вирізняється з-поміж інших. Якщо в інших випадках ідея передуює створенню атласу, то задум укласти LAND виник під час опрацювання зібраного матеріалу. Джерелами атласу стали матеріали, які зібрали впродовж 1924–1937 рр. Я. Янів, К. Дейна, С. Грабець, Ф. Левандовський. Аналіз записів цих дослідників

“показав, що вони дають добру базу для презентації гуцульської і покутської лексики, її ареального розподілу, для презентації румунських, мадярських, польських запозичень, архаїзмів, регіоналізмів. Можна було картографувати слова, пов’язані з щоденним життям, ландшафтом, фауною, флорою, гірським пастухуванням” [Рігер 1996, 366].

Основа LАND — лексичні карти, зокрема карта 52 “Werewolf (вовкун)” та карта 53 “Sorcerer, Fortune-teller, Shaman (чарівник, ворожити)”. До мережі LАND входить 212 населених пунктів, які представляють гуцульські та частково покутські говірки. Відомості про поширення назв, що вживаються на позначення людини-вовка, маємо із 25 говірок⁵. У дев’яти населених пунктах назви не засвідчено (переважно покутські говірки або говірки гуцульсько-покутського порубіжжя). У шістнадцяти гуцульських говірках у LАND картографовано назву *вовкун*, яка відома й іншим говорам південно-західного наріччя [пор.: Онишкевич І, 138; Гнатюк 1912, 85–92].

У говірці с. Верхній Ясенів паралельно із лексемою *вовкун* уживається також синонім *перевидник* [LАND, к.52]. Очевидно, слово *перевидник* — евфемізм, табу-субститут назви *вовкун*. Адже “приховуючи денотат, табу-субститут часто використовується ситуативно, не завжди витісняє першу назву цієї реалії з ужитку, а співіснує з останньою” [Гриценко 1990, 145]. Лексемі *перевидник*, щоправда, у ширшому значенні — ‘людина змішаної породи, помісь’ — зафіксував у гуцульських говірках В. Шухевич [Шухевич І, 55], а в говірці с. Бродина О. Горбач засвідчив дієслово *переводитися* ‘перемінюватися’: *зазул’а переводици на полови́ка* [Горбач 2000, 317]. Отже, заміна лексеми *вовкун* на табу-субститут *перевидник* видається вмотивованою, адже слово вживається на позначення того, хто перемінюється, перетворюється на щось, у цьому випадку — на вовка.

До сьогодні відсутні чіткі уявлення про “міфологічний” обшир, про поширення і кордони різних локальних рис давніх слов’янських обрядів, звичаїв і повір’їв, що створює серйозні перешкоди не тільки для реконструкції шляхів їх історичного розвитку, але і для включення міфологічних фактів у систему наукової аргументації при вирішенні загальних питань слов’янського етногенезу. Дериваційне багатство міфологічної лексики вказує на епіцентричність цих назв, на важливість цього пласту лексики в мові носіїв говірки.

⁵ Про поширення назв людини, яка може перетворюватися у вовка, див. також: *Хобзей Н.* Між світом та антисвітом: *чоловік, що може перемінюватися на вовка* // Гуцульські говірки: Лінгвістичні та етнолінгвістичні дослідження. — Львів, 2000. — С. 179–191.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- БУС — Стоянов І.А. Чмир О.Р. Болгарсько-український словник. — Київ, 1988. — 776 с.
- Гнатюк 1912 — Гнатюк В. Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. — Львів, 1912. — Т. 34. — 280 с.
- Горбач 2000 — Горбач О. Словник говірки села Бродина (пов. Радівці, Румунія) // Гуцульські говірки: Лінгвістичні та етнолінгвістичні дослідження. — Львів, 2000. — С. 27–364.
- Гриценко 1990 — Гриценко П. Ареальне варіювання лексики. — Київ, 1990. — 269 с.
- Грінченко — Словарь української мови / Зібр. ред. журн. “Киевская старина”; Упорядк. з додатком власного м-лу Б. Грінченко. — Т. 1–4. — Київ, 1907–1909.
- Дзендзелівський 1970 — Dzendzelivskij J. O. Uber das Problem des Linguistisch-ethnographischen Atlases der Kultur des Karpatengebietes // Ethnologia Slavica. — 1970. — Т. II. — С. 247–257.
- Дзендзелівський 1974 — Дзендзелевский И. А. К вопросу о “Лингвистическо-этнографическом атласе культуры Карпат (ЛЭАКК)” // Проблемы картографирования в языкознании и в этнографии. — Ленинград, 1974. — С. 107–111.
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови / За ред. О. С. Мельничука: У 7-ми т. — Київ, 1982–1989. — Т. 1–3.
- КГ — Картотека “Словника говірок Закарпатської обл.” М.А. Грицака / Зберігається у Відділі діалектології Інституту української мови НАН України, Київ.
- КДА — Бернштейн С.Б., Иллич-Свитыч В.М., Клепикова Г.П., Попова Т.В., Усачев В.В. Карпатский диалектологический атлас. — Москва, 1967. — Ч. 1–2.
- КІС — Картотека “Словника української мови XVI – I пол. XVII ст.” / Зберігається у Відділі української мови Інституту українознавства ім. І. Крип’якевича НАН України, Львів.
- КСГГ — Картотека “Словника гуцульських говірок” / Зберігається у відділі української мови Інституту українознавства ім. І. Крип’якевича НАН України, Львів.
- ЛБ — Беринда П. Лексикон словенороський: Надрук. з київського вид. 1627 р. фотомех. способом / Підгот. текстів пам’яток і вступ. ст. В.В. Німчука. — Київ, 1961.
- МНМ — Мифы народов мира: Энциклопедия / Под ред. Токарева С.А. — Москва, 1991–1992. — Т. 1–2.
- ОКДА — Общекарпатский диалектологический атлас: Вступительный выпуск. — Скопје, 1988; Вип. 1. — Кишинев, 1989; Вип. 2. — Москва, 1988; Вип. 3. — Варшава, 1991; Вип. 4. — Львів, 1993.
- Онишкевич — Онишкевич М.Й. Словник бойківських говірок. — Київ, 1984. — Т. 1–2.
- Онищук 1909 — Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології. — Львів, 1909. — Т. 11. — Ч. 2. — С. 1–139.
- Онищук 1912^a — Онищук А. Звичаї й вірування прив’язані до поодиноких днів у році, написав у 1907–10 р. в Зелениці Надвірнянського повіту // Матеріали до української етнології. — Львів, 1912. — Т. 15.
- Онищук 1912^b — Онищук А. Народний календар у Зелениці Надвірнянського повіту (на Гуцульщині) // Матеріали до української етнології. — Львів, 1912. — Т. 15. — С. 1–61.

- Pirep 1996 — Pirep Я. Лексичний атлас гуцульських говірок (резюме) // *A Lexical Atlas of the Hutsul Dialects of the Ukrainian Language* / Compiled by Janusz Rieger. – Warszawa, 1996. – 390 s.
- РУС — Російсько-український словник / За ред. Кримського А., Єфремова С. – Київ, 1924–1932. – Т. 1–3.
- Свешникова 1979 — Свешникова Т.Н. Волки-оборотни у румын // *Balkanica: Лингвистические исследования*. – Москва, 1979. – С. 208–221.
- См.Кл. — Смотрицкий Герасим. Ключъ прѣтва небесного и нашеє христіанское духовное власти нерішимый узел. – Острог, 1587. – Зберігається в ЦНБ АН України.
- Срезневський — Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – Санкт-Петербург, 1893–1912. – Т. 1–3.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина – Москва-Ленинград, 1965–1989. – Т.1–24.
- СУМ — Словник української мови – Київ, 1970–1980. – Т. 1–11.
- Трофимович — Трофимович К.К. Верхне-лужицко – русский словарь / Под. ред. Ф. Михалка и П. Фёлькеля. – Москва-Бауцен. – 584 с.
- Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н.Трубачева. – Москва, 1964–1973. – Т. 1–4.
- ФСЛГ — Вархол Н., Івченко А. Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини. – Братіслава, 1990. – 160 с.
- Чубинський — Чубинський П. Труды. – Т. I.
- ЧУС — Чесько-український словник / Редкол.: В.М. Русанівський та ін. – Київ, 1988. – Т. 1–2.
- Шухевич — Шухевич В. Гуцульщина // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1899–1908. – Ч. 1–5.
- Яворницький — Яворницький Д.І. Словник української мови. – Т.1. – Катеринослав, 1920.
- AGB — *Atlas gwar bojkowskich* / Opr. pod. kier. J. Rieger – Wrocław etc., 1958–1964. – Т. 1–8.
- AELP — Adamowski J., Bartmiński J., Czyżewski F. *Atlas etnolingwistyczny Pobuża (Projekt)* // *Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim* / Red. Feliks Czyżewski. – Lublin, 2001. – S. 243–252.
- LAHD — *A Lexical Atlas of the Hutsul Dialects of the Ukrainian Language* / Compiled by Janusz Rieger. – Warszawa, 1996. – 390 s.
- SSJ — *Slovník slovenského jazyka*. – Т. 1–5 / Vedecký redaktor dr. S. Peciar. – Bratislava, 1959–1965.
- SW — *Słownik języka polskiego*. – N. 1 – 8 / Pod red. J. Karłowicza, A. Kryńskiego i Niedzwiedzkiego. – Warszawa, 1900–1927.

SUMMARY

The article focuses upon the problem of map-making for the mythological names. The author has analysed territorial distribution of such names as: vishchivnyk (soothsayer), vishchivnytsya (sybil), perelesnytsya (she-devil-tempter), perelesnyk (he-devil-tempter), bosorka, bosorkun, perevidnyk applying atlas materials, dialect card-index, dictionaries, personal notes. She has come to the conclusion that a clear vision of mythological names distribution would contribute to the solving of the general questions of Slavonic ethno-genesis.

Тетяна Ястремська
Львів

АКЦІОНАЛЬНИЙ І НОМІНАТИВНИЙ АСПЕКТИ ПАСТУШОГО ОБРЯДУ НА ГУЦУЛЬЩИНІ

*Actional and Nominative Aspects
of Shepherd Rites in Hucul'shchyna*

Пастухування — традиційне заняття гуцулів — відносно добре збереглося до сьогодні, хоча не можна сподіватися на його збереження як цілості в умовах динаміки матеріальної й соціокультурної сфер. Значущість і довготривале існування відгінного пастухування на Гуцульщині сприяли витворенню оригінальної пастушої культури, що виявляється насамперед у специфічних обрядах і звичаях.

Основні зовнішні ознаки обряду, визначає С. Толстая — “приуроченість до конкретної дати й ім’я” [Толстая 1989, 74], — які слугують формальною базою для ототожнення досить різних за своїм складом і характером ритуальних дій і мотивів, що складають внутрішню структуру обряду. Мовні свідчення і насамперед термінологія обрядів і вірувань — невід’ємна частина плану вираження духовної культури, причому частина безпосередньо пов’язана зі змістом. Цей зв’язок двосторонній. З одного боку, мовні явища — важливе джерело для реконструкції елементів культури, народної свідомості, а з іншого — вирішення багатьох власне лінгвістичних завдань потребує звернення до ширшого культур-

но-історичного й етнографічного контексту [СД I, 13]. Досліджуючи обряд пастухування, здебільшого маємо справу зі словесними текстами, записами-описами, які подають зміст народних обрядів чи вірувань, а також із етнографічними матеріалами, які використовуємо для хронологічного зіставлення. Важливі повнота і точність змісту, послідовність і характер виконуваних в обряді дій, роль і поведінка дійових осіб, функції використовуваних предметів, локативні і темпоральні умови обряду, а також фіксація обрядової дійсності за допомогою діалектної мови. Лінгвіст, який вивчає діалектну лексику, недостатньо володіючи етнографічним матеріалом, не здатний забезпечити повноту і необхідну систематичність відтворення культурної термінології. Особлива роль термінології у вивченні духовної культури визначається тим, що вона одночасно належить і мові, і культурі, а тому вимагає систематичного вивчення з позиції комплексного етнолінгвістичного підходу [Толстая 1989, 215–216].

Важливий аспект вивчення формальної структури обряду — географічний, що виявляється в характері територіального співвідношення різних структурних варіантів [Толстая 1982, 88]. Необхідність встановити межі поширення і виділення територіальних різновидів описуваних фактів посилює увагу до ареальної характеристики, бо їх адекватна інтерпретація може бути подана тільки з урахуванням територіальних різновидів усіх елементів чи фрагментів культури в межах слов'янського світу і їх позаслов'янських зв'язків [СД I, 9].

3. Михайл виділяє обряди “переходу”, пов'язані з народженням, весіллям, смертю, і обряди, пов'язані з конкретними заняттями і ремеслами [Михайл 1989, 175]. Трудові обряди пастухування характеризуються специфічними рисами, оскільки ґрунтуються на реальних побутових процесах. Зокрема весняний вигін худоби, а тим більше перегін його на гірські пасовища — це водночас дуже складна технічна процедура, важливий момент у структурі скотарського господарювання (наймання пастухів, укладання договорів, угод між пастухами та власниками худоби про розподіл молочної продукції тощо), а також джерело утворення низки важливих обрядів, повір'їв і прикмет. Мета і значення скотарських обрядів — збільшити плодовитість худоби, обергти її від хвороб і хижаків.

Обрядові акти, які пов'язані з вигоном худоби на літні пасовища (звичай першого вигону худоби, ритуальне доїння, магичні дії охорони худоби від звірів, змій і нечистої сили тощо), належать до пізньовесняного періоду.

Весна в горах — особлива пора, і весняні клопоти верховинців інші, ніж у жителів рівнин. Календарний рік пастушого життя розпочинає полонинський хід, який на Гуцульщині здебільшого пов'язують зі св. Юрієм¹, патроном вівчарів і худоби. Це свято стосується не тільки одного дня (6 травня), а вказує на ширший часовий відрізок — переважно першу половину травня: *Голос трембіт по селах вітає Йуріа аж до ходу полонинського* [Гк 35, 66]; *Перед св. неділею, значить перед зеленими святам (коло 20/5) виганяє депутат на полонину маржину свою* [Ш. II, 190]; *Хід^т поло^тнинській зачи^тнайеси на т^трау^тни* (Бб). День св. Юрія (Георгія, Єгора) вважали початком пастушого року не лише українці, але й інші слов'яни: росіяни, білоруси [Соколова 1979, 155–184], болгари, серби, македонці [Колева 1981, 108], а також румуни й угорці [КОО 1977, 197, 309]. Очевидно, свято Юрія “наклалося” на язичницьке свято весни, пов'язане із пробудженням природи. Це час першої трави, першого молока, першої роси, першого дощу, перших посівів, що також символічно. Вибір часу вигону худоби також узгоджується із кліматичними і погодними умовами. У західних слов'ян перший вигін худоби припадає на День Святого Духа (десять днів після Вознесіння). У Росії, як припускає Г. Шаповалова, обряди першого вигону худоби зникли до 20–х рр. XX ст., в українців і білорусів — виявилися більш збереженими, а в південних слов'ян — відомі в усій яскравості і різноманітності [КОО 1983, 79].

Перший вигін худоби, *хід полонинський* на Гуцульщині — складне за структурою обрядове дійство, що розпадається на низку автономних ритуалів, “самостійних фрагментів обряду за формою і значенням” [Толстая 1982, 73], зокрема приготування пастушої зупинки до літування, таврування овець (ставлення знаків власності на вухах овець), запалювання “живої ватри”, обрядовий вигін худоби, доїння “на міру”. Глибоко архаїчні елементи, частина яких сьогодні втрачена, фіксують етнографічні записи з Гуцульщини, а саме: шмагання тварин різками, обрядове очищення худоби переганнянням через вогонь, оберігання худоби від уроків (прив'язували червону стрічку худобі до хвоста), переганняння худоби через символічні предмети (підкова, ланцюг, яйце). У наш час хід полонинський також супроводжується звичаями, які мають здебільшого християнське спрямування, що також не позбавлене символічної значущості оберегу (кроплення тварин, приміщень на гірсько-

¹ В уяві гуцулів кожна пора року має свого канонізованого святого: св. Юрій опікується весною, св. Петро — літом, св. Дмитро — осінню, св. Микола — зимою [див.: Сеньків 1995, 55; Ястремська 2000, 118–122].

му пасовищі свяченою водою, спільні молитви учасників обрядового дійства та ін.).

Словосполучення *х'ід поло'нинс'кий* у гуцульських говірках засвідчене у варіантах *хід полонинський*² [Гк 35, 66], *поло'нинс'кий х'ід* (Кв, Лз, ЧрТ), *поло'нинс'к'її х'ід* (Бб, Брст, НБр, Прк, Пст, Шш), *поло'нинс'к'її х'ім* (Рч), *поло'нинцкїї х'ім* (Яс), *вих'ід поло'нинс'кий* (Гр), *вих'ід поло'нинск'її* (Блб, РзтР), *вих'ід на поло'нину* (Шш, Яв), *х'ід*^т (Шш).

Х'ід поло'нинс'кий йе дес' приблизно ¹перед Ми'коли / до д'вацит' д'ругого т'раўн'а // ¹в'їўц'ї ¹майт' о'кот'їў // ¹яаг'н'атка зали'шайут / а ¹в'їўц'ї д'їй'н'ї / а та'кож йар'ки їдут ў полони'ну на ¹л'їтний сезон випа'сан':а // кот'ре на ц'у полони'ну ¹гон'ет / ¹Вон'ет до ¹ц'ого депут'ата до'дому // а йак ¹ўс'ї з'їг'нали/ ¹в'їўч'ер'ї со'б'ї переби'райут ¹в'їўц'ї / з'гон'уйут ¹ўс'ї ¹разом / і ¹в'їўч'ер'ї со'б'ї ¹гон'ут на полони'ну // зби'райут о'вец у ¹м'їш'їн'е / то йе ¹ўс'ї ¹в'їўц'ї на полони'н'ї / чо'тири ¹сотн'ї / п'їят' ¹сотен' чи ¹тис'еча / о'тара о'вец // ¹гос'подар'ї / ¹газ'ди зда'їут йїх на полони'ну / хто ¹маїе ¹дес'ет' о'вец / хто п'їят' / хто чо'тири // пом'їчайут йїх на ву'хах / ў од'ного ¹д'їрочка / йїїї виби'вайут об'їрнич'ком / ў д'ругого та'к'во к'райеч'ок ¹вушка ¹вит'етий два ¹раза / ў од'ного три ¹раза // йе та'кий знак — ¹п'їч'кат / ко'ли ¹в'їрубано ¹вухо // на ¹сам'їм ¹вушц'ї б'їут ¹п'їч'кат та'кий / ¹п'їўоб'лови/ б'їут ¹жел'їзом / то по-р'їзному нази'вайу / і ¹ско'сак / ¹прит'мак / ¹роз'тр'їч / це йе зна'ки ¹р'їзн'ї // те'пер ш'е ч'їп'л'айут д'ротики / ¹ран'ше та'кого не ¹було // ¹в'їўч'ер'ї со'б'ї то все за'писуїе ў ¹зошит / ¹ран'ше за'писував на ¹бук // ¹гос'подар'ї ¹гон'ут ко'рови са'м'ї // депут'ат со'б'ї ¹ўс'о за'писуїе ¹к'їл'ко йе ху'доби // йак ¹сход'ец':е начи'найут ру'ш'їти / ¹трумб'їтут / йак ¹в'їход'ат на полони'ну ¹трумб'їтут / і на поло'нинах ¹трумб'їтут ¹тремб'їтач'ї / і ¹в'їўч'ер'ї ¹трубл'ет / і ¹боўгар'ї ¹трубл'ет // на ¹поло'нин'ї йе ¹л'їтован'е (Брст).

¹Вих'ід на поло'нину — ¹х'їд^т — ¹б'їл'ше за рад'анс'к'ї ча'си зби'рали уро'ч'истости // ¹тайак ¹в'їўц'ї зби'райут на вес'нарку / ¹першїй раз ¹в'їўц'ї з'їг'нали / а по'тому ўже ¹л'уди пи'тайуц':а “Ко'ли поло'нинс'к'її х'їд^т?” // ну там ўже пов'їдомл'уйут ¹ци ў чет'вер' їдут / ¹ци ў су'боту / ¹ци ко'ли // і ¹л'уди ўже з'ранку ¹ўс'ї бе'рут таїст'ри / це йак ко'лис' / ¹ци те'пер ўже сум'ки / ¹кожний шо

² Етнографічні матеріали подано зі збереженням мовностилістичних і правописних особливостей оригіналу.

там со^бі ¹може / шо ¹має / і ¹кожний ¹свойу ¹худо^бу бе^ре / бо то
 ўже поло^нинс^кий х^ід^т / т^реба їти ўже // ўс^і ¹разом в^іход^ет /
¹мо^лес^е “Отче наш” і “Бо^го^родице” / три ¹рази / там та^ке
 хто йак ў^м’їє / і в^іру^шайут в^ід ¹хати // на поло^нині та^кож
 помо^лилиси ¹Бо^гу / і там ¹ватаг ¹ци ¹депу^тат / хто в^ід ¹того йе
 спец^ійа^л’іст робити во^гон[’] // пе^ред кру^тили жи^ву ¹ватру // то
 теж та^ких л^уде^і наби^рали / не йе^к’іс[’] п^ійениц^і ¹або йе^к’іс[’]
 та^к’і зло^д’її // то це два кру^тили во^гон[’] / бо во^гон[’] са^мому
 не ¹годен кру^тити / а йак^шо так не кру^тили / то ба^жано би
 бу^ў с^в’е^ч’ені^і с^ір^ник / йа^кий на Ве^лик^ден[’] с^в’е^т’е // та^кож
¹мо^лите^е ¹Бо^гу / і ¹бажано шо^би сам це^і чо^ло^в’ік ма^ў ¹до^бр^і
 гад^ки (Шш).

У досліджуваних говірках на позначення першого виходу з вівцями на гірське пасовище спорадично зафіксовано лексему ¹м’іш’ен’і (¹м’іш’ін’и) (Врт, ЯблН): ¹м’іш’ен’і — ¹вих’ід ¹вес^нойу на поло^нину ве^ликого с^тада о^вец (ЯблН). Із цим значенням лексеми *мішанє* та *мішаниско* відзначає словник Є. Желехівського [Жел. І, 445; пор.: Панькевич 1938, 450]. Проте основне значення слова ¹м’іш’ен’і — ‘велика отара овець, у яку зібрано овець різних господарів’ [ГС, 124]. Очевидно, одночасність змішування овець в одну отару та виходу цієї отари на полонину сприяло розширенню семантики лексеми.

Назва мотивована дієсловом *м’іш’ети* ‘змішувати вівці різних господарів в одну отару перед виходом на полонину’ [ГС, 124], що вживається у словосполученні *мішети маржину* ‘формувати отару’ [там само].

Відзначено деривати назви ¹м’іра > ¹м’ішеник, ¹м’іш’ін’ик, ¹м’ішалник ‘господар, який дав вівці на випас у полонину’, *мішалка* ‘загін, у якому знаходяться вівці різних господарів після доїння “на міру”’ [КСГГ].

Одним із важливих елементів пастушої обрядовості, який розпочинає пастуше життя на полонині, є обряд запалювання “живої ватри” [див.: Ястремська 2000, 112–114]. Перед виходом на полонину ватаг *іде з одним або двома пастухами наперед, аби у стаї і на стоїщу усе приладити*, а також *зробити живу ватру* [Ш. ІІ, 190–191]. У словнику Б. Грінченка *жива ватра* — “вогонь, добутий з допомогою тертя один об оден двох кусків дерева: — добувається з відомими обрядами ватагом в полонині і служить для розведення вогню у житлі пастухів і для здійснення різних обрядових дій над худобою, які, на думку пастухів, оберігають її” [СБГ І, 128]. Для жителів Карпат вогонь завжди вважався найдавнішим і найбільш поважним опікуном людини в гірських пушах.

Словосполучення *жи'ва ватра* в гуцульських говірках відоме зі значенням 'вогонь, добутий тертям, який постійно підтримується': *жи'ва ватра* (Бб, Блб, Брст, Гр, ЗлН, Кв, Ксм, Лз, НБр, Прк, Пст, РзтК, Шш, ЧрТ), *ж'е'ва ватра* (РзтК), *же'ва ватра* (ДШп, Ксл, ЯблВ), а також *жи'вий во'гон'* (Бр), *жи'вий о'ген'* (ЗлН); пор.: бойк. *суха ватра* 'вогонь, добутий тертям' [ОКДА I, к.57]. Номінацію зафіксовано у складі стійких словосполучень: *на'терти жи'ву ватру* (Кв, Лз, ЧрТ, Яс), *кру'тити жи'войі ватри* (Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш), [Гк 38, 63], *запус'кати жи'ву ватру* (Бс), *розпалити жи'ву ватру* (ЗлН): *В'і'ч'а'р'і май'ут жи'ву ватру їчи'нити пер'ший раз на с'тайи / айбо то'ту ватру ни дати н'і'кому / а дер'жати до'у осене* (Рсш).

Шо'би жи'войі ватри кру'тили / то те'пер того ўже не'ма // а ко'лис' обов'яз'ково кру'тили // ко'лис' була та'ка на поло'нинах профес'іяа спу'зар / називалас'а / чи ват'рак / цеї чоло'в'ік буў доў вог'ну / ди'ви'с'а а'би не за'гасла / і йак'шо во'ни ўже йо'го т'іл'ки до с'тего с'тавили / во'гон' йак'би зага'саў дес' ўно'чи / шо в'ін ўс'нуў дес' д'уже / або шо / то / та'к'і були ви'падки / шо ка'рали на'в'іт' кару с'мерти // то буў та'кіі с'имвол во'гон' / а'би не зага'сити // і на с'к'іл'ко йа ўже пере'конаний / шо йа з'найу / шо д'уже ме'н'і зле / йак по'тухне ватра // за'пал'уйут ватру на полони'н'і св'я'ченим с'ірни'ком на Ве'ли'кден' (Шш).

Поклоніння вогневі і його вшанування мало загальнослов'янський характер, що відображено в назвах, напр., р. *живой огонь, деревянный огонь, новый огонь*, укр. *жива ватра*, п. *žuwu ogień*, болг. *нов огън*, ч. *пону оhey* [Журавлєв 1994, 144]. Вогонь, добутий тертям, був у вжитку багатьох європейських народів, що займалися гірським пастухуванням, напр., німецькі чабани називали його *диким вогнем (wildes Feuer)* [Сеньків 1995, 153]. Напередодні дня св. Юрія розпалюють живий вогонь (*focul viu*) у Румунії [КОО 1977, 144].

Однією з господарських традицій пастухів є контрольне доїння худоби для визначення середнього надою молока окремої тварини, оскільки кількість молока не була однаковою. У минулому *м'іру про'водили д'уже св'ат'ково // с'ого дн'а йак це м'іра / ўс'о се'ло їде на м'іру / ни робл'ат ниц ни по х'ижях / ни ў пол'і і ў ш'кол'і д'іти си ни учат* [КГ: б.м.з.]. На позначення дня, коли господарі доять, а пастухи міряють молоко, у гуцульських говірках засвідчено лексему *м'іра* (Бгд, Брст, ВВд, Ксм, Прк, Пст, Рсш, Шш) [пор.: Kolb. I, 227].

М'іра в'ідбу'валаси з вес'ни / йак в'ігон'є ху'добу / йак
 в'ийдут на полони'ну там у 'десит'є ден' / у п'ят' / у ш'іс'т' /
 ху'добина си при'викне до 'нашої паш'і / до 'цего к'л'імагу /
 і тог'ди до'йілози на м'іру // а те'пер то ўже т'іл'ко ко'рови
 до'йат на м'іру // в'іходе со'б'і газ'да в'ід 'цейі ху'доби / а там
 депу'тат / ци 'ватаг м'ір'айє моло'ко ў с'тайі с'к'іл'ки йє //
 м'ір'айє м'ірту'ком / та то ўс'єко то називало'си – м'ір'єнка /
 на'приклад / 'але пере'важно м'ірту'к / то йє та'ка г'ілетка на
 два л'ітра // на'дойєне моло'ко називали м'ір'єдн:є // 'були там
 пасту'хи / газ'ди // м'іра 'була раз навес'ні // на Закар'пат':у /
 де да'йут моло'ко / а л'уди со'б'і б'ринзу са'ми 'робл'є / то там
 називало'си так са'мо м'ірту'к'и / 'але то та'к'і палиц'і / 'але то
 не палиц'і / а м'ірни'ки та'к'і / шо во'ни у к'ітл'і йак по'ставиў
 йіх / а там 'були поз'начки та'к'і / од'но в'ідро / д'вое / т'рєте /
 за'б'їє йо'го у ко'тел і по'дивиц':а — а'га / д'вое в'ідер / ци
 т'роє / ци п'їєтеро / ци ш'єстеро / так ну ц'ілий ко'тел (ШШ).

Ко'ли ўже в'ідут на полони'ну / тог'ди дес' ў 'тижен' /
 у п'івтора / у дв'і не'д'іл'і / в'іходе і до'йє со'б'і на м'іру //
 в'іўц'і не до'йє на м'іру / а ко'рови // при'ходит на полони'ну
 газ'да / тої / шо йо'го ко'рова / до'мар' / і за'в'іду'юшчий йє там /
 депу'тат / в'ін дивит'с'а к'іл'ко на'дойує моло'ка / т'іл'ко да'йє
 б'ринзи (Пст).

Ко'рови до'йєт на м'іру / в'іўц'і — н'є // к'іл'ко моло'ка
 ўдо'йіў — т'іл'ко б'ринзи 'будє 'мати // газ'да / гос'подар с'вейі
 ко'рови здо'йіт / по'каже к'іл'ко моло'ка / по'тому злиў у в'ідро /
 з'м'іреў / йє / на'приклад / в'іс'ім л'ітр'іў // то за'писуйут ў
 'зошит по фа'м'іл'ії (Брст).

Назва поширена в середньозакарпатських говірках: м'іра 'контрольне
 доїння тварин після виходу на полонину', 'процес вимірювання молока'
 [КГ], m'ira 'тс.' [Панькевич 1938, 450], бойківських — м'іра (м'н'іра)
 'звичаєве свято між днем Юра і зеленими святами, під час якого домов-
 ляються з пастухами щодо розміру натуральної оплати від вівці' [Онишк.
 I, 444], у говірках польської мови — mira 'мірвання дійності овець' [SW
 II, 996; Szyfer 1962, 112], mirę 'тс.' [Podolák 1966, 112]; пор.: буков. за-
 дій, за'рїй 'тс.' [МСБГ III, 17]. Ритуальне "перше доїння" — елемент
 весняних скотарських обрядів у народів Балкан [КОО 1983, 89].

Процес доїння худоби отримав назву *доїйн':а на міру* (Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш). Мотиваційною базою назви *міра* є дієслово *мір'ети* ‘щось вимірювати’, ‘вимірювати кількість молока, видоєного на мірі’.

На Рахівщині доїння “на міру” проводили двічі — навесні та влітку. Залежно від часу його проведення виділяють складні найменування: *в'існа міра*, *мала міра* ‘міра, яку проводили навесні’; *літна міра*, *велика міра*, *молочна міра* ‘основна міра, яку проводили літом’ (Бгд, Рсш): *На малу міру доїїли ў селах / а на велику — ў половині та там обр'адуїут* (Бгд).

Вимірювали молоко під час доїння “на міру” двома способами: за допомогою спеціальної палиці із зарубками або спеціальної посудини. На позначення дерев'яної палиці із зарубками, якою на полонині міряли молоко під час першого доїння, уживаються назви *міртук* (Кв, Рсш), *міртух* (ЯблВ, ВВд); *боўт* (Блб, Гр), [ГС, 27]; *ра(е)ваш* (НБр). Зокрема слово *раваш*^{с)} у минулому вживалося на Гуцульщині зі значенням ‘зарубка на палиці або кусочку дерева для позначення кількості чого-небудь (овець, зданих на літній випас; виданих молокопродуктів; надоєного на мірі молока; робочих днів; зрубаного дерева)’ (Гр, ЗлВ, ЗлН, Кв, РзтК, Рч), так і самої палиці із зарубками (Бгд, Блб, Брст, Врхв, Ксм, НБр, Прк, Пст, Шш), [К., 47; Мосора, 121; Гр., 26; Он-к. Ост-ки, 18, 177; Ш. II, 173, 205, 206; ГС, 160]: *Даўно йак віўц'і рахували / то на палоч'ку шчитали / аби не забути^і / наравашували раваш* (Врхв). Лексему наводять у словниках із аналогічною семантикою — *раваш* (*реваш*, *роваш*) [Жел. II, 798; СБГ IV, 9].

Тепер то записуїут ў зошит / а колис' казали раваш // л'уди були неграмотн'і / не ўм'іли пи'сати // ви задоїїли / наприклад / на віўц'у ци на ко'рову три м'ірту'ки ци ш'тири б'ринз'і / о'це вам ро'били ота'кий зна'ч'ок [покажуїе — Т.Я.] / і це си отак рос'кол'увало / і о'це буў ваш доку'мент // ви з цим в'іхо'дили / а д'ругу поло'вину маў депу'тат ци 'ватаг / бо ви цих знач'к'іў 'можете наро'бити со'б'і 'дома б'іл'ше // це тут не п'ідро'били ви / це 'йасна сп'рава (Шш).

Ареал поширення назви продовжується в середньозакарпатських говірках — *реваш* ‘палиця із зарубками для позначення кількості молока, надоєного “на мірі”’ [КГ], бойківських — *раваш*, *реваш* ‘шрам’, ‘прут, на яких неграмотні війти позначали рівень податків, данини тощо’ [Онишк. II, 166]; пор.: болг. *рабош*, сб. *рабош*, молд. *рэбож* ‘дощечка

для вимірювання надоеного молока' [Корчмарь 1989, 130]. У гуцульських говірках назву зафіксовано зі значеннями 'шрам', 'рубець від рани' [ГС, 160].

Значення 'посудина місткістю 2 літри, за допомогою якої міряють молоко на полонині під час доїння на міру' репрезентують деривати слова $^l m'ira > m'ir^l tuk$ (Бб, Блб, Брст, Гр, Ксм, НБр, Прк, Пст, Рч, Шш, ЯблВ), [див. також: Мосора, 81; К., 34; Гнатюк, 338; Ш. II, 205; Мандибура 1978, 88], $^l m'ir'enna$ (РзтК), $m'ir^l'enna$ (Шш), $^l m'ir'a(l)ne$ в $^l id'ro$ [Мандибура 1978, 133; КГ]: $M'ir^l tuk / to\ ye\ taka\ g'iletka\ na\ dva\ ^l l'itra$ (Шш). Номен $m'ir^l tuk$ зафіксовано для позначення посудини різної місткості, напр.: 'посудина місткістю 1 літр': *Міруть ватаг молоко міртуком — коновочкою (коло 1л)* [Ш. II, 205; Жел. I, 443; СБГ II, 432]; 'посудина місткістю 1,5 літра' ("старе око") [Гнатюк, 338]; 'посудина місткістю 2 кілограми' (Врт, Гр): *Зн'іс йім з полонини м'іртуку масла та й к'іл'о вурди* (Врт). У середньозакарпатських говірках з аналогічною чи близькою семантикою зафіксовано найменування $m'ir^l tuk$ 'посудина місткістю 2 літри', $m'ir^l al(y,n)ka$, $m'ir^l an:uk$ 'дерев'яна діжка (котел) місткістю 10 літрів' [КГ]; у буковинських — $ma'n'orka$ 'одиниця виміру молока (1 л)' [МСБГ V, 57]; пор.: пол. діал. *zamirek* [Podolák 1966, 112; Szyfer 1962, 186], *miownik, probownik* 'палиця для міряння молока' [Szyfer 1962, 186], *mirtuk* 'міра у півтори кварти' [SW II, 997]; слц. *mirtuk* [VSRS II, 344] та ін. У словнику Є. Желехівського зафіксовано *мірту́к* 'старший пастух овець' [Жел. I, 443].

В аналізованих говірках засвідчено низку дериватів, напр., $m'ir^l ak$ 'хто міряє молоко на мірі', $^l m'ir'alne$ *молоко* 'молоко, надоене на мірі' (Рсш), $m'ir^l edn:e$ *молоко* 'тс.' (Шш), $m'ir^l al'niishe$ 'місце, де міряють молоко' (Рсш); пор.: закарп. $m'ir^l reц$, $m'ir^l a'nin$; $m'ir^l alischina$ 'надоене молоко' [КГ].

У полонинському господарстві Гуцульщини традиційні форма найму пастухів, оплата їх праці, а також розрахунок із господарями овець [Мандибура 1978, 48, Тиводар 1994, 161], що отримав назву *вибирання ряду*.

Слово $p'ed$ (ЗлН, Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш), [Kolb. I, 173], $p'ad$ (Бгд, Рсш, КсПл); словосполучення $v'ibi'ran':a\ p'edu$ (Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш) відомі із семантикою 'установлена черга для власників худоби на молокопродукти під час літнього випасу на полонині': *naj wychodyt po bryndziu, bo jeha ried teper* [Kolb. I, 173]; а також 'кількість сиру та молока, що належать власникові овець, даних на випасання в полонину' (ЗлН, Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш, Рсш) [пор.: Онишк. II, 121], що є наслід-

ком метонімічного перенесення “процес” > “кількість”. Для вираження цього поняття спорадично зафіксовано також номен *р’адіушчина* (ЗлН). Ареал поширення назви продовжується в сусідніх закарпатських говірках — *р’ад* ‘кількість молочних продуктів, яку одержує господар пропорційно до кількості молока, надоеного на мірі’, ‘черга випасання худоби’ [КГ; Панькевич 1938, 435]. У гуцульських говірках назва вживається також зі значенням ‘порядок’, ‘черга’ [ГС, 162].

Залежно від пори календарного року виділяють на Рахівщині *в’існий р’ад*, *л’ітний р’ад* та *о’с’ін’ий р’ад*: *Тот р’ад, шо навесні даїут – то’то в’існий р’ад // в’існ’і р’ади на’дойуут та мо’локами даїут або сиром; л’ітний р’ад даїут в’ід великої м’іри до розлучін’а // л’ітн’і р’ади – то голоу’н’і р’ади; шче даїут о’с’ін’і р’ади / коли ње доўго паш’і* (Рсш); пор.: бойк. *осінина* ‘кількість сиру і жентиці, яка належить хазяїну від овець, даних в осінку’ [Онишк. II, 26].

Для означення дії ‘забирати молочні продукти (про господарів худоби)’ зафіксовано дієслова *р’адити*, *р’адувати* (Рсш), словосполучення *в’ібрати р’єди* (Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш), *в’ідобрати р’єди* (Рсш): *Нин’і р’адує йа’кис’ мало б’ідалашкувати до’мар’* (Рсш); *В’ібраїут дома’р’і р’єди / бринзу / масло* (Прк). Відзначено назви власників худоби, які виходять на полонину “вибирати ряди”, зокрема *р’адаш*, *р’ад’ільник* (Рсш) [пор.: Грицак, 162, 187; Жел. I, 109], *р’єдаш* (Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш).

Р’ед – то ње розра’хунок за ху’добу // Р’єди спо’чатку даїєси хто має б’іл’ше бринз’і / на’приклад / хто має дес’іт’ о’вец / або ко’рова та’ка продук’тивна // тим си в’ід’аїє / а по’тому ўже тим / шо менше майут // о’бов’язок газ’д’іў в’ійти на поло’нину // це не м’її о’бов’язок њїм нести // х’їба / на’приклад / йа’кас’ там ње ста’ра ж’інка / має ко’рову / во’на не тон’а в’ійти / њїй не позво’л’є ње здо’ров’є / то ња це мушу з’нести / але це не м’її о’бов’язок // њїх о’бов’язок в’ійти / з’робити бринз’у / і в’з’єти до’дому // а то т’реба помлинку’вати / ње та’ка велика / пу’тера / браї / шо бїєси цим / і це во’ни ро’бл’є со’бі тут бринзу // на Закар’пат’у та’ке ко’лис’ було / шо њак’шо дуже до’бре л’іто / та њ цим пасту’хам до’бре в’іїде / то во’ни ше та’ке ро’били / шо ше даїут / ка’жут / о’с’ін’ий р’ед / по т’рохи даїут / але та’ке було // ў нас р’єди в’ібраїут раз на л’іто / на ш’тири м’іс’аци // в’ажимо на ва’з’і / а пе’ред били ў боч’ки // от ви мали дес’іт’ м’ірту’к’іў бринз’і / то та’ку в’іно’сили бочку / і це м’ірту’к / то ње ци’н’іўка та’ка на два л’ітра / ња цих дес’іт’ м’ірту’к’іў вам

на|сипаў / йак|шо |поўна |бочка – |поўна / а йак не|поўна / то йа
ззна|ч|іў |отут |вуглем / шо ку|сок б|ринз|і депу|тат на|біў і
ўс|о / і ви со|б|і бе|р|іт до|дому (Шш).

В|ібі|райут дома|р|і б|ринзу / |масло / то |р|ед на|з|вайєси //
то |мус|ат |в|і|дати // да|йут на |в|іў|цу / на ко|рову б|ринзу /
там |robe| тої |ватаг / і ўже |к|іл|ко л|у|дин|і там на|лежит / ци
т|рийц|іт| |к|іл|а / ци ший|с|ат| |к|іл|а б|ринзи / ну а йак |добра
ко|рова / то і |масла да|йє^a / і на |в|іў|цу да|йє^a три / ш|тири |к|іл|а
б|ринзи // |газди |в|іход|ат ди|витис|а на сво|йу ху|добу / ко|ли за
р|є^a|дами |в|іход|ат (Пст).

За |в|іў|ц|і і ко|рови / |в|ід|а|йут сир / б|ринзу газ|дам / |в|ід|а|йут
р|є|ди / ко|ли на|казує при|йти депу|тат / |або депу|тат |возит
б|ринзу з полони|ни ў се|ло сам // |в|ід|а|йут р|є|ди пере|важно
|б|іл|ше на ко|рови / по дв|і бербе|ници б|ринзи / бербе|ниц|у /
йак моло|ка да|йє // та й б|ринзу на |в|іў|ц|і да|йут / два м|ірту|ки /
то то йє ш|тири |к|іл|а // р|є|ди — це йє |даўне та|ке / але то йє
і |зараз / це та|ке / шо |в|і|дати т|реба // р|є|ди — то це йак |в|ід|
а|йє с|коромно на ху|добу // нап|риклад / ви |дали ко|рову / а вам
|майут |в|ід|ати й|і|і б|ринзу // депу|тат на|казує ко|ли п|р|іти /
газ|да бе|ре ко|н|а з се|ла та й бербе|ници на ко|н|а / п|і|шоў на
полони|ну / на|біў б|ринзи / та й |має на |зиму спо|к|іў / б|ринза
йє / |бурку ў|ко|паў / та й ўже |гуцул си бо|рони|є // йак полони|на
йє б|лиз|ко / то по б|ринзу |в|і|ходе до|мар|/гос|подар о|вец / |в|ін
|в|і|ходе з ко|н|е|ам / го|л|р|іўку |в|і|носит / |й|істи / ц|і|бул|і з се|ла /
часн|іку / ўс|і |разом с|і|дайут і п|йут (Брст).

Значення ‘видавати належні молокопродукти господарям овець’
репрезентоване аналітично *в|ід|ати р|є|ди* (Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш),
|в|і|дати р|є|ди (Ксм), *|в|і|ган|ати р|а|ди* (Рсш): *|В|ід|а|йут р|є|ди/ко|ли на|
|казує при|йти депу|тат/|або депу|тат |возит б|ринзу з полони|ни ў се|ло
сам* (36); пор.: бойк. *в|і|ган|ати р|а|ди* [Онишк., II, 121], буков.–покут.
б|рати р|єд [Горбач, 329].

Осінньо-зимовий цикл пастушого року розпочинається після повер-
нення худоби з полонини. Час повернення з гірських пасовищ у гуцулів
пов’язаний із двома релігійними святами — Успінням Пресвятої Бого-
родиці (28 серпня) і Різдом Пресвятої Богородиці (21 вересня). У пів-
денних слов’ян, у румунів та угорців ця подія відбувається в день святого
Дмитра (26 жовтня) [Колева 1981, 104; КОО 1983, 95].

За аналогією до словосполучення *поло|нинс|кий х|ід* на Гуцульщині
зі значенням ‘повернення худоби з полонини’ засвідчено назви *поло-*

н¹инс'кий сх'ід (Бб), сх'ід з полони¹ни (Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш): *Поло-
н¹инс'кий сх'ід йе межи Голово¹с'іками і Д¹руго¹у Бого¹родице¹у* (Бб).

У гуцульських говірках на позначення повернення худоби з полонини засвідчено в різних фонетичних варіантах лексему *роз¹луч'ін'і* [ГС, 164]: *роз¹луч'ін'і* (Пс, Яс), *роз¹луч'ін'і* (Гр, РзтК, Рч), *роз¹луч'ин'і* (Блб, НБр), *роз¹луч'ін'а* (Рсш), *роз¹луч'ін'е* (Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш): *Розлучіне — коли згонуйут вівці с полонини* [Мосора;124]; *Яка ж тота полонинка весела, весела Як до неї вірушела худібка із села! Полонинка веселая лиш до розлученя, А як пішла худібонька, она засмучена* [Ш. П, 204]. Однак основне значення віддієслівного іменника *роз¹луч'ін'і* в обстежених говірках — ‘роздача господарям овець після повернення з полонини’ (Брст, Ксм, Прк, Пст, Рсш, Шш) [ГС, 164]: *Коли с'а роз¹лучуйут з в'і¹ц'ами ўвосел'ни — то роз¹луч'ін'а* (Рсш).

Елементом ритуалу є святкування, яке також називають *роз¹луч'ін'е* (Брст, Ксм, Прк, Пст, Шш); пор.: бойк. *розлучка* ‘тс.’ [Онишк. II, 185], лемк. *wyluczanie* ‘тс.’ [SL, 145].

Ўже коли п¹ришли з полони¹ни / то йе роз¹луч'ін'е //
розк'іл – то йе даўне слово / йа ўже це не памйа¹тайу / колис'
даўно гово¹рили / шо в'і¹ц'і їдут на розк'іл // берут прих¹од'ет'
газди соб'і / шо майут худобу там / розбирайут / п'ісл'а
того розчитйут / п'ісл'а того — ох! — ко¹сиц'а / п'йанка /
нази¹вайес'а роз¹луч'ін'е // кажут: “Ку¹да їдеш? На роз¹луч'ін'е /
/ В'ідки їдеш? З роз¹луч'ін'а” //

П'ісл'а то¹го в'і¹ч'ер'і пере¹важно у¹же ў¹дома // кожен
ма¹йе ро¹боту //

Зараз / йак прих¹од'ет з полони¹ни / то ше осе¹нуйут / берут
в'і¹ч'ер'і / так'і па¹цанчики / о¹тари о¹вец / по сто / по д¹в'іста //
то йе осе¹н'іўка // і кажут / шо па¹се осе¹н'іўку — то йе мен'ша
о¹тара о¹вец / па¹се йійі ў¹сел'і / по то¹локах // то ўже не до¹йтс'а /
моло¹ка не да¹йе (Прк).

Роз¹луч'ін'е теж так са¹мо // ўс'і газди в'іх¹од'е з до¹му /
п'ід'ійшли / то д'і їдут ў¹ кош'ер'і / ўже за¹гон'ет в'і¹ц'і ў¹ о¹к'іл /
і там с'іда¹йе с¹тарший в'і¹ч'ер' ци депу¹тат / хто до¹бре з¹на¹йе
в'і¹ц'і // в'іх¹оде — “це йе того-того в'і¹ц'е” / йакшо в'і¹ц'і
з¹на¹йе / а так по¹вин:о бу¹ти / проїшла / л'уди ста¹йут соб'і ў¹ два
р'едоч'ки / а в'і¹ц'і їдут по¹межи них // і там крич'ит: “То йе
Васи¹лева в'і¹ц'и” / і Васи¹л' лове / а то йе того / а то йе того / і
так дал'і // в'і¹ц'і роз¹луч'ен'і / йакшо ўс'о до¹бре / то до¹бре /

а йак'шо кажут м'ін'і / тої каже газда: “Ї мене не'ма одної” / а тої каже: “Ї мене двох не'ма” / ўже цей в'їч'ер' і депутат розби'райтси з тими // ѐе / шо здохне / то ўже да'їут шк'іру / або йак'шо воўк зайїст' / то шкода // йак'шо не'ма зна'ка / то платит'с'е / треба аби була шк'іра з нейі // а йак нема / то / йак'шо газда такий тріхи / сказати по-руски / по'н'атливий / то н'ічо / а н'е — то платит'с'е по курсу / по такому / йак на база'ри // йак'шо на база'ри кош'тує пїеди'с'ет' г'риўн'ї / то в'ін с'каже і тут дати пїеди'с'ет' г'риўн'ї (Шш).

У Верховинському і Косівському районах засвідчено слово *розлучатиси* ‘відділяти по одному з гурту тварин’: *На розлуч'ін'і розлучуйеси мар'жина / ї'ка насла ў л'іті на поло'нин'і* (Хр); пор.: пд. карп. *rozlučaiut* (*v oseny*) ‘тс.’ [Панькевич 1938, 544].

Зі значенням ‘роздача господарям овець після повернення з полонини’ вживається назва *розк'іл* (*роск'їў*, *роск'їў*) (Блб, Бр, Брст, Гр, Ксм, Прк, Пст, Рч, Шш): *М'ішін'е на вес'н'і, а восе'ни роск'їў* (Бр).

У Рахівському районі засвідчено також назву *роздаван'а*, яка має дещо вужче значення: *Д'руге розлуч'ін'а ўвосе'ни, йак ни'ма на'ш'і / роздаван'а // м'ішалники кожде бе'ре с'воїї в'їц'і окреме // м'ішалник бе'ре со'б'і гет' в'їц'і* (Рш). У досліджуваних говірках уживаються також дієслова *розлучатиси*, *роздавати*: *Коли ѐа роздавати хот'ів в'івц'і / а в'ін по селу пус'тиў в'івц'і пасти* (Рш); пор.: лемк. *wylus-zaty*, *rozhaniaty* ‘віддавати вівці господарям після літнього випасання’ [SŁ, 113, 145].

Пастуша обрядова лексика гуцульських говірок характеризується наявністю значної групи аналітичних найменувань, напр., *поло'нинс'кий х'ід* (*сх'ід*), *вих'ід на поло'нину*, *жи'ва ватра*, *в'існа м'іра* (*р'ад*), *л'ітна м'іра* (*р'ад*), *мала м'іра*, *велика м'іра*, *молочна м'іра* (субстантивовані), *до'їн'а на м'іру*, *в'іби'ран'а р'еду* (дієслівні). Назви *м'ішін'і*, *розлуч'ін'і* (*-ін'-*), *роздаван'а* (*-н'-*), *розк'іл*, *м'іра*, *х'ід* (*-О-*); *бучок* (*-ок-*) утворені суфіксальним способом. Номен *р'ед* утворено на підставі метафоризації за формальною подібністю. Прості номінації здебільшого мотивовані дією (*х'ід*, *м'ішін'і*, *розлуч'ін'і*, *м'іра*, *роздаван'а*), складні — назвами місця (*поло'нинс'кий х'ід*; *сх'ід з поло'нини*), часу (*в'існа м'іра*, *л'ітна м'іра*, *в'існий р'ад*, *л'ітний р'ад*), молокопродуктів (*молочна м'іра*), кількості (*мала м'іра*, *велика м'іра*). Відзначено запозичення з румунської мови — *ватра* (рум. *vatră*, алб. *vatrë* [ЕСУМ I, 340; Brückner, 604; Machek, 557; Фасмер I, 279; ЭССЯ I, 91]; *раваш* (рум. *răvăș*); з

угорської — *міртук* (можливо, через посередництво румунської мови: рум. *tertíc* ‘мірка для вимірювання борошна, яке віддають за помел’, уг. *mérték* ‘міра, мірка, норма’, яке, очевидно, походить від укр. *мірчук* ‘міра зерна, яку беруть за помел’ [ЕСУМ III, 481]); *боўт* (уг. *boltív* ‘склепіння’ [ЕСУМ I, 219]). Жодна з аналізованих назв обрядів не входить до літературного вжитку української мови. СУМ фіксує слово *ватра* з ремаркою “діалектне” [СУМ I, 297], лексеми *хід*, *міра*, *ряд*, *розлучення* містять ознаки семантичних діалектизмів.

Аналізована лексико-семантична група включає семантичні підгрупи назв окремих пастуших обрядів і звичаїв (вихід на полонину, розпалювання “живої ватри”, доїння “на міру”, вибирання ряду, повернення з полонини), які пов’язані між собою асоціативно.

Структура кожної семантичної підгрупи визначається системними відношеннями, здебільшого синонімними (*поло'нинс'киї хід* / *вихід на поло'нину* / *міш'ен'е*; *поло'нинс'киї сх'ід* / *сх'ід з поло'нини* / *роз'луч'ін'е*; *боўт* / *бучок* / *міртук* / *раваши*) й антонімними (*поло'нинс'киї хід* — *поло'нинс'киї сх'ід*; *вихід на поло'нину* — *сх'ід з поло'нини*; *міш'ен'е* — *роз'луч'ін'е*; *велика* *м'іра* — *мала* *м'іра*; *в'ібрати р'єди* — *в'ід'ати р'єди* та ін.).

Назви пастуших обрядів виявляють формальну варіативність на різних рівнях: фонетичному (*поло'нинс'(ц)ки(i)ї х'(и)д(т)*, *м'іш'е(i)н'і(u)*, *жи(е,ж'е)ва* *ватра*, *живий во'гон'(о)ген'*, *м'ір'тук(x)*, *ра(о,е^a)ваш*), акцентуаційному (*м'ір'енка*), синтаксичному (*поло'нинс'киї х'ід*, *вих'ід на поло'нину*; *поло'нинс'киї сх'ід*, *сх'ід з поло'нини*).

На наших очах зникають, поступово занепадають, змінюються та спрощуються не тільки давні обряди, але і їх пізніші рефлексії, що мають видовищний чи ігровий характер³. Адже “для носія традиційної народної культури обряд, збережений до сьогодні у вигляді живої старовини, — це той інструмент, з допомогою якого людина впливає на насувні життєві процеси, лише пристосовуючи їх до своїх інтересів, уподобань” [Михайл 1989, 175]. Чітко відображаючи структуру самого ритуалу, а також позаобрядову дійсність, обрядова лексика, пов’язана з традиційною пастушою духовною культурою, належить до архаїчних пластів діалектного словника. Її дослідження важливе, оскільки, поступово відходячи на периферію, вона може зовсім зникнути.

³ Про перетворення обряду у видовище можна говорити в тому випадку, коли обряд утратив свою основну первинну функцію — магічну, функцію впливу на сили природи чи на надприродні сили з метою викликати бажані для людини результати [Войтила-Свежевська 1989, 207].

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- Войтила-Свежовска 1989 — Войтила-Свежовска М. Терминология аграрной обрядности как источник изучения древней славянской духовной культуры (на польском материале) // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. — Москва, 1989. — С. 207–214.
- Гк — Календар гуцулский на рік 1935; 1937; 1939. — Накладом т-ва приятелів Гуцульщини.
- Гнатюк — Гнатюк В. Словарець // Етнографічний збірник. — Львів, 1910. — Т. 26. — С. 331–342.
- Горбач — Горбач О. Південна буковинсько-покутська говірка с. Милешовець бл. Радовець // Горбач О. Зібрання статей: Діалектологія. — Мюнхен, 1993. — Т. 5. — С. 324–373.
- Грицак — Грицак М.А. Матеріали до вівчарської лексики с. Росішка Рахівського р-ну Закарпатської області / Рукопис. Зберігається в Інституті українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України (Львів). — 302 с.
- ГС — Гуцульські говірки: Короткий словник / Відп.ред. Я.В. Закревська. — Львів, 1997. — 232 с.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. — Вып. I — XVI. — Москва, 1974–1990.
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови: У 5-ти т. — Т. 1–3. — Київ, 1982–1989.
- Жел. — Желехівський Є., Недільський С. Малоруско-німецький словар. — Т. I–II. — Львів, 1885–1886.
- Журавлєв 1994 — Журавлєв А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. — Москва, 1994. — 254 с.
- К. — Коржинський В. Малый словарець уживаних слів гуцульських зібраних в Жабю Слупийці. 1894–1896/ Рукопис. Зберігається в НБ ім.В. Стефаника НАН України у Львові, ф. 1 (НТШ), спр. 530.
- КГ — Картотека “Словника говірок Закарпатської обл.” М.А. Грицака / Зберігається в Інституті української мови НАН України (Київ).
- Колева 1981 — Колева Т. Гергьовден у южните славани. — София, 1981. — 211 с.
- КОО 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы конца XIX — начала XX в.: Весенние праздники. — Москва, 1977. — 358 с.
- КОО 1983 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы конца XIX — начала XX в.: Исторические корни и развитие обычаев. — Москва, 1983. — 221 с.
- Корчмарь 1989 — Корчмарь В.В. Молдавская пастушеская терминология. — Кишинев, 1989. — 159 с.
- Мандибура 1978 — Мандибура М.Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини XIX — 30-их років XX ст. — Київ, 1978. — 191 с.
- Михаил 1989 — Михаил З. Этнолингвистические методы изучения народной духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. — Москва, 1989. — С. 174–191.
- Мосора — Мосора М. Словар гуцульський зібраний Михайлом Мосорою 1885–1896 / Рукопис. Зберігається в архіві І. Франка у Києві. — №3/100.
- МСБГ — Матеріали до словника буковинських говірок. — Вип. I–VI. — Чернівці, 1971–1979.

- Онишк. — Онишкевич М.Й. Словник бойківських говірок. — Ч.1–2. — Київ, 1984.
- Он–к. Ост–ки — Онищук А. Останки первісної культури у Гуцулів // Матеріали до української етнології. — Львів, 1912. — Т. 15. — С. 159–177.
- Панькевич 1938 — Панькевич І. Українські говори Підкарпатської Руси і сумежних областей. — Ч.1. — Прага, 1938. — 549 с. + 5 карт.
- СБГ — Словарь української мови / За ред. Б.Грінченка. — Т. 1–4. — Київ, 1907–1909.
- Сеньків 1995 — Сеньків І. Гуцульська спадщина. — Київ, 1995. — 512 с.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого: В 5-ти т. — Т.1–2. — Москва, 1995–1999.
- Соколова 1979 — Соколова В.К. Весенне–летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX в. — Москва, 1979. — С. 155–184.
- СУМ — Словник української мови: У 11-ти т. — Т. I–XI. — Київ, 1970–1980.
- Тиводар 1994 — Тиводар М. Традиційне скотарство українських Карпат II половини XIX ст. — I половини XX ст. — Ужгород, 1994. — 534 с.
- Толстая 1982 — Толстая С.М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам: XV. Типология культуры. Взаимное воздействие культур: Ученые записки Тартуского государственного университета. — Вып. 576. — Тарту, 1982. — С. 72–89.
- Толстая 1989 — Толстая С.М. Терминология обрядов и верований // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. — Москва, 1989. — С. 215–229.
- Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка — Т. I–IV / Пер. с нем. и доп. О.Н.Трубачева. — Москва, 1964–1973.
- Ш. — Шухевич В. Гуцульщина. — Ч. I–V. — Львів, 1899–1908.
- Ястремська 2000 — Ястремська Т. Пастуший календарний цикл: назви на його позначення в гуцульських говірках // Гуцульські говірки: Лінгвістичні та етнолінгвістичні дослідження. — Львів, 2000. — С. 112–124.
- Brückner — Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. — Kraków, 1957. — 806 s.
- Gr. — Gregorowicz J. Słownik wyrazów huculskich // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego. — Kraków, 1880. — T. 5. — S. 26–35.
- Kolb. — Kolberg O. Ruś Karpacka. — Cz. 1: Dzieła wszystkie. — T. 54. — Wrocław – Poznań, 1970.
- Machek — Machek V. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. — Praha, 1957. — 628 s.
- Podolák 1966 — Podolák J. Poloninské hospodárstvo Huculov v Ukrajinských Karpatach // Slovenský národopis. — Bratislava, 1966. — № 2. — S. 193–292.
- SŁ — Rieger J. Słownictwo i nazewnictwo Łemkowskie. — Warszawa, 1995. — 253 s.
- SW — Słownik języka polskiego. — N. 1–8 / Pod red. J.Karłowicza, A.Kryńskiego i Niedzwiedzkiego. — Warszawa, 1900 – 1927.
- Szyfer 1962 — Szyfer A. Słownictwo pasterskie Tatr i Podhala // Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala/ Red. W.Antoniewicz. — Wrocław–Kraków–Warszawa, 1962. — T. IV. — S. 163–193.
- VSRS — Vel'ký slovensko-ruský slovník. — T. 1–6. — Bratislava, 1979–1995.

СПИСОК НАЗВ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТИВ І ЇХ СКОРОЧЕНЬ

Бб — Бабин Косівського р-ну Івано-Франківської обл.

Бс — Бистрець Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.

Бгд — Богдан Рахівського р-ну Закарпатської обл.
Блб — Білоберізка Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
Бр — Бродина Сучавщина (Румунія)
Брст — Брустурів Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
ВВД — Верхнє Водяне Рахівського р-ну Закарпатської обл.
Врхв — Верховина Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
Врт — Ворохта Яремчанська міськрада
Гр — Гринява Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
ДШп — Долішній Шепіт Вижицького р-ну Чернівецької обл.
ЗлН — Зелена Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.
ЗлВ — Зелена Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
Кв — Кваси Рахівського р-ну Закарпатської обл.
Ксл — Киселиці Путильського р-ну Чернівецької обл.
Ксм — Космач Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
Лз — Лазещина Рахівського р-ну Закарпатської обл.
Пс — Пасічна Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.
Пст — Пистинь Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
Прк — Прокурава Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
Рч — Річка Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
РзтК — Розтоки Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
Рсш — Росішка Рахівського р-ну Закарпатської обл.
Хр — Хороцеве Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
ЧрТ — Чорна Тиса Рахівського р-ну Закарпатської обл.
Шш — Шешори Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
ЯблВ — Яблуниця Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
ЯблН — Яблуниця Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.
Яв — Яворів Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
Яс — Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.

Тексти записала Тетяна Ястремська у липні 2000 р. від
Лобачука Михайла Лукіяновича, 1944 р.н.
(с. Брустурів Косівського р-ну Івано-Франківської обл.),
Олексюка Івана Олексійовича, 1927 р.н.
(с. Пістинь Косівського р-ну Івано-Франківської обл.),
Кравчука Василя Івановича, 1951 р.н.
(с. Шешори Косівського р-ну Івано-Франківської обл.).

SUMMARY

The article is dedicated to the study of lingual dimensions of hutsul shepherd ceremonial rites. The author has traced a connection between folk traditions, rituals of the folk calendar cycle, technical procedures and their equivalents in the system of shepherd terminology (polonyns'kyj hid, zhywa watra, etc.). It has been concluded that vocabulary of hutsul dialects connected with traditional shepherd culture clearly reflects the structure of the appropriate rituals and belongs to the archaic register of the dialect vocabulary.

Світлана Литвиненко, Наталя Хобзей
Опішня – Львів

ГОНЧАРСТВО В МОВІ І КУЛЬТУРІ

Pottery in Language and Culture

До об'єктів мовознавчих досліджень належить і лексика традиційного гончарства, яка виявляє не тільки словникове багатство мови, а й ступінь розвитку ремесла, його історичні корені, місце й роль у системі традиційно-побутової культури українців¹.

Усе починалося з людини, майстра, гончаря, який у народних уявленнях часто пов'язувався з вогнем, пеклом, нечистою силою. Багатство гончарів приписували допомозі нечистої сили, а про багатого гон-

¹ Лексика традиційного гончарства вже була об'єктом досліджень у славістиці, зокрема див.: *Бережняк В.М.* Гончарська лексика східнополіського діалекту: Автореф. дис.... канд. філол. наук. — Київ, 1996. — 23 с.; *Кривчанская М.Ф.* Лексика гончарного промысла Полтавской области: Автореф. дис.... канд. філол. наук. — Киев, 1954. — 21 с.; *Спанатій Л.С.* Гончарна лексика в говорах української мови: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. — Ужгород, 1997. — 23 с.; *Михайлов П.А.* Лексика белорусских гончаров: Автореф. дис.... канд. філол. наук. — Минск, 1981. — 19 с.; *Пошивайло О.* Ілюстрований словник народної термінології Лівобережної України (*Гетьманщина*). — Опішне, 1993. — 280 с.; *Вуковий Г.* Термінологія куће и покућства у Војводини. — Нови Сад, 1988. — 508 с.; *Ганудель З.* Посуд і кухонне начиння в говорах українців Східної Словаччини // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику / За ред. І. Русинака. — Т. 9. — Кн. 1. — Свидник, 1980. — С. 303–444; *Еремина С.А.* Русские названия посуды: этимологический статус номинативной единицы и развитие ее семантики // Этимологические исследования. — Вып. 6. — Екатеринбург, 1996. — С. 115–123 та ін.; див. також етнографічні праці: *Милоченков С.А.* Белорусское народное гончарство. — Минск, 1984; *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. — Berlin–Leipzig, 1927.

чаря говорили, що він “щось знає” або “має чорта, який працює” [Топорков 1995, 519].

Назва майстра, який виготовляв глиняний посуд, у слов’янських мовах пов’язана із **g^{br}ньсь* ‘горщик’ (пор.: укр. *górněць* ‘тс.’), що є похідним від **g^{br}нь* ‘піч’: укр. *гончар*, р. *гончар*, бр. *ганчар*, п. *garncarz*, рідк. *garnczarz*, ч. *hrnčíř*, слц. *hrnčiar*, вл. *hornčer*, нл. *gjarncar*, болг. *грънчар*, м. *грнчар*, сб. *грнчър* [Трубачов 1966, 192; ЕСУМ I, 561]. Суфікс *-арь-*, який уживався на позначення професій, — латинсько-германського походження, натомість *-р-* у середині слова зникло у східнослов’янських мовах у результаті дисиміляції [там само].

Лексема *гончар* ‘майстер, який виготовляє посуд та інші вироби із глини’ [СУМ I, 124] в українських говірках зафіксована у фонетичних варіантах: *гон^hчар* (відомий усім українським говорам) та *ган^hчар*’, який “займає північну смугу східнополіських говірок (на північ від Десни), вкрапленнями у полтавських, подільських, степових говірках” [Гриценко 1990, 129 (за АУМ I, 73)]². У говірках зафіксовано також деякі утворення, які мають іншу мотивацію; напр.: мотивовані назвою посуду, яку виготовлює майстер: *гор^hшечник* (Гл), *гор^hшчар*’ (ВК, Кр), *гор^hшчер* (Нд, Рк); *по^hливйаник*, *по^hливл’аник* (НВ, Гвр, Кз, КЛ); *мисочник* ‘майстер, який виготовляє розмальовані миски’ (Гн); *по^hсудник* (Км); мотивовані дією, яку виконує майстер: *л’і^hпун* (Гол); *горшко^hл’ен* (Цв), *гаршка^hлен*, *горшка^hл’ен* (поліські говірки).

У західнополіських говірках Г. Аркушин зі значенням ‘гончар’ зафіксував однокореневі назви: *гор^hшечник*, *горш^hкар*, *горш^hчанин*, *горш^hча*(‘е,и,’і)*р*, *горш^hч’ерник* [Аркушин I, 104].

Назви гончарних виробів, зокрема посуду, у гончарській лексиці становлять основну групу слів. Розглянемо деякі з них.

ГÓРЩИК

Гóрщик “зменш. до *горщóк*”; *горщок* “глиняний посуд, у якому варять їжу” [СУМ II, 139].

У пам’ятках української мови лексема *горщина* документована XIV ст.: *да не даду(т) да(н) ... ни горощину о(т) свинини да не дадоу(т)* [ССУМ I, 253]. Автори Словника виклали її зі значенням ‘данина від

² П. Гриценко зазначає, що ареали форм з [а] (< [о]) мають відмінні характеристики, що ускладнює однозначне вирішення питання про характер російського і білоруського впливів на українські говірки, хоча немає сумніву, що зона українського акання становить перифірію східнослов’янського ареалу [Гриценко 1990, 129].

свиней', але, очевидно, лексема *горщик* у цьому випадкові мала загальне значення 'посудина, що служила мірою для речовин'. У пам'ятках української мови XVI – першої половини XVII ст. лексеми *горшокъ*, *горшокъ*, *горшочокъ*, *горъшокъ* зафіксовано зі значеннями 'глиняний або металевий посуд, горщик'; 'міра місткості' [СЛУМ VII, 42].

Формант *-ик-* у лексемі *горщик* указує, що первісно слово було здрібнілою формою і служило назвою невеликої посудини, у той час як *горшок* мало значення 'посудина великого розміру'. У сучасному українському діалектному мовленні обидві лексеми — *горщик* і *горшчок* — уживаються одночасно з перевагою тієї чи іншої в різних говорах; напр., у полтавських говірках слово *горщик* домінантне, проте спорадично зафіксовано *горшчок*, *горшок*, зокрема зі значенням 'велика посудина'; у множині найуживанішою є форма *горшки* [Кривчанська 1954, 115]; натомість слово *горнець*, очевидно, пов'язане із західнослов'янськими впливами [Трубачов 1966, 192].

Поряд із загальною назвою *горщик* в українських говірках існує низка інших назв, що вживаються на позначення горщиків різного виду, розміру та призначення:

- *бези^лменець* 'горщик на 3–4 літри' [Бережняк 1997, 466];
- *боршч^ліў^лник* 'горщик, у якому варили їжу для сім'ї' (Оп); *боршч^ліў^лник* 'горщик на 20 літрів і більше для варіння борщу під час ритуальних обрядів та для зоління білизни' [Бережняк 1997, 465]; пор.: *борщівник* 'горшок, у якому варять борщ' [Грінченко I, 89];
- *вар^лін^лик* 'горщик на 8–10 літрів' [Бережняк 1997, 465]; *варінник* 'горщик для варення голубців' [Шухевич 1997, 292]; *варільник* 'великий горщик' [Лашук 1960];
- *варінче* 'гощик для приготування їжі на двох осіб' [Шухевич 1997, 292];
- *в^ладовець* 'горщик на 8–10 літрів' [Бережняк 1997, 465];
- *горнец* 'найбільший горщик, у якому варили на весілля, храмове свято тощо' [Шухевич 1997, 292];
- *горниця*, *горниця* 'великий горщик' [Лашук 1960];
- *горничок* 'маленький горщик' [Лашук 1960];
- *гор^лна* 'горщик на 1–2 літри' (Хм); *гор^лна* 'найменший горщик' (Оп);
- *гор^лнатко* 'найменший горщик' (Оп); *горнатко* 'найменший горщик' [Лашук 1960]; *горн^латко* 'маленький горшечок' [Аркушин I, 103]; *гар^лнатка* 'горщик на 2–2,5 літри' [Бережняк 1997, 466];

- *горш¹ик* ‘глиняний посуд, у якому варять їсти’ [Аркушин І, 104];
- *горш¹ок* ‘найбільший горщик, у якому варили на весілля, храмове свято тощо’ [Шухевич 1997, 292]; *горш¹ок* ‘великий горщик’ [Лащук 1960]; *гарш¹ок* ‘горщик на 8–10 літрів’ [Бережняк 1997, 465];
- *горш¹ча* ‘горщик на 5–6 літрів’ (Км); *горш¹ча* ‘найменший горщик, у якому здебільшого варили кашу’ (Оп); *горш¹ча* ‘однолітрова посудина’ (Бл); *горш¹ча* ‘горщик місткістю на 1–2 літри’ (Хм); *горш¹ча* ‘чашка’ [Аркушин І, 104]; *гарш¹ча* ‘горщик на 2–2,5 літри’ [Бережняк 1997, 466]; *росле горш¹ц¹’а* ‘тс’ [там само];
- *горш¹чак* ‘глиняний посуд, у якому варять їсти’ [Аркушин І, 104]; ‘горщик місткістю менше ніж 1 літр’ [Бережняк 1997, 466];
- *горш¹чатне / горш¹чатний* ‘горщик на 3 літри’ (Хм);
- *горш¹чєвик* ‘горщик на 3–4 літри’ [Бережняк 1997, 466];
- *горш¹чечок* ‘горщик, менший від борщівника, призначений для готування різної страви’ (Оп); *горш¹чечок* ‘горщик місткістю 0,5 літра’ (ПМ); *горш¹чечок* ‘півлітрова посудина’ (Бл);
- *горш¹чок* ‘півлітрова посудина’ (Бл);
- *зали¹вач* ‘горщик на 1–1,5 літра для каші’ [Бережняк 1997, 466];
- *зали¹ўник* ‘горщик на 1–1,5 літра для каші’ [Бережняк 1997, 466];
- *зол¹’їйник, зол¹’ін:ик, зол¹’ілник* ‘найбільший горщик на два–три відра води, у якому золили білизну, тримали солонину або воду, варили страву для великої кількості людей під час обмолоту та весільних гульбищ’ (Оп), *зол¹’їйник, зол¹’ін:ик, зол¹’ілник* ‘велика посудина, у якій варили страву надворі’ (Км); *зол¹’ін:ик* ‘горщик на 20 літрів і більше для варіння борщу під час ритуальних обрядів та для зоління білизни’ [Бережняк 1997, 465]; *зал¹’ін:ик* ‘горщик на 8–10 літрів’ [Бережняк 1997, 465]; пор. також: *золільник* ‘великий горщик для вудження та зоління’ [Грінченко II, 178 (із покликанням на В. Василенка)³];
- *каш¹не¹’а* ‘невеличкий горщик місткістю до 3 склянок’ (Хм);
- *каш¹ник* ‘горщик на 1 літр’ (Км); *каш¹ник* ‘горщик місткістю на 1–2 літри’ (Хм); *кашник* ‘горщик місткістю 3–4 літри’ (Бл); *каш¹ник* ‘найменший горщик’ (Оп); *кашник, каш¹ник* ‘горщик на 5–7 літрів’ [Бережняк 1997, 465]; *каш¹ник* ‘горщик на 2–2,5 літри’ [там само, 466];

³ У словнику автори покликаються на працю, що була виконана на матеріалі полтавських говірок: *Василенко В.И.* Этнографические материалы, собранные в Полтавской губ. Отдель І–й, ІІ–й, ІІІ–й. Кустарные промыслы, сельское хозяйство и земледелие, народные разговоры и изречения // Сборник Харьковского Историко-Филологического Общества. – Т.13. – Харьков, 1902.

- *кашн'ій* ‘найменший горщик’ (Оп);
- *кашн'а* ‘горщик на 2–2,5 літри’ (Бл);
- *килаш* (*к'ілаш*, *калаш*) ‘горщик для борщу на 4–5 літрів’ (Хм); *килаш* ‘посудина для варіння холодцю чи узвару в печах’ (Км); *калаш* ‘горщик, у якому варили їжу для сім'ї’ (Оп); *калаш* < *калач*. На Полтавщині, за переказами старожилів, такі горщики дарували покупцеві, примовляючи: “Це дітям на калаші”; пор. також: *калашник* ‘пекар, який робить калачі’, *калашніця* ‘пекарка калачів або продавець білого хліба’ [Грінченко II, 210];
- *кулешінник* ‘горщик до приготування кулеші’ [Шухевич 1997, 292];
- *мазал'ник* ‘горщик для дьогтю’ [Бережняк 1997, 466];
- *мах'ітка* ‘горщик на 2–4 літри’ (Км); у цій же говірці назву *мах'ітка* зафіксовано із прикметниками-конкретизаторами: *б'іл'ша*, *середн'а*, *менша*; *махотка* ‘горщик місткістю менше ніж 1 літр’ [Бережняк 1997, 466]; пор.: *махітка* ‘малий горщик’ [Грінченко II, 412 (із покликанням на В. Василенка)]; назва, очевидно, походить від рос. *махонький* ‘маленький’, що вказує на невеликий розмір горщика, пор. також: уживане в російських говірках *махотка*, *ма́хотка*, *мухотка* ‘невеликий глиняний горщик для зберігання продуктів, приготування їжі’, ‘невеликий горщик із вузькою горловиною для зберігання молока, сметани’, ‘глиняне горнятко’, ‘глиняний горщик для збивання масла’, ‘великий горщик’ [СРНГ XVIII, 52];
- *махоточка* ‘горщик місткістю менше ніж 1 літр’ [Бережняк 1997, 466];
- *молошник* ‘горщик на 1–1,5 літра для каші’ [Бережняк 1997, 466];
- *нерознак* ‘горщик на 1–1,5 літра для каші’ [Бережняк 1997, 466];
- *об'едн'ік* ‘горщик на 5–7 літрів’ [Бережняк 1997, 465]; ‘горщик на 3–4 літри’ [там само, 466];
- *оди'нец* ‘горщик на 20 літрів і більше для варіння борщу під час ритуальних обрядів та для зоління білизни’ [Бережняк 1997, 465];
- *оклад:а* ‘горщик на 1,5–2 літри’ (Бл); *оклад:а* ‘найменший горщик’ (Оп);
- *пш'тун* ‘горщик на 1–1,5 літра для каші’ [Бережняк 1997, 466]; ‘горщик місткістю менше ніж 1 літр’ [там само, 466];
- *п'ідворотен* ‘горщик місткістю в одне відро’ (Оп); ‘горщик на 10 літрів’ (Бл); ‘горщик на 8–10 літрів’ [Бережняк 1997, 465]; пор. також: *підворотень* ‘сорт горшка висотою від 5 до 7 вершків’; *підворотний* ‘сорт горшка висотою від 3,5 до 5 вершків’ [Грінченко III, 162 (із покликанням на В. Василенка)];

- *підворотн'а* ‘горщик на 5–7 літрів’ [Бережняк 1997, 465]; пор. також: *підворотня* ‘сорт горшка висотою від 5 до 7 вершків’ [Грінченко III, 162 (із покликанням на В. Василенка)];
- *плоск'ій* ‘велика посудина, у якій варили страву надворі’ (Км); *плоск'ій* ‘горщик місткістю 8–10 літрів’ (Хм); пор.: *плоску́н* ‘сорт глиняного горщика від 3,5 до 5 вершків’ [Грінченко III, 197 (із покликанням на В. Василенка)];
- *плоскуша* ‘горщик на 8–10 літрів’ [Бережняк 1997, 465];
- *подо́б'єдн'ік* ‘горщик на 3–4 літри’ [Бережняк 1997, 466]; ‘горщик на 2–2,5 літри для каші’ [там само];
- *подо́динець* ‘горщик на 5–7 літрів’ [Бережняк 1997, 465];
- *по́л'ак* ‘горщик на 20 літрів і більше для варіння борщу під час ритуальних обрядів та для зоління білизни’ [Бережняк 1997, 465];
- *порожн'а* ‘горщик місткістю до 20 літрів’ (Хм); пор.: *порожняк* [Грінченко III, 345 (із покликанням на В. Василенка)];
- *поўзли́вач* ‘горщик на 8–10 літрів’ [Бережняк 1997, 465]; ‘горщик на 1–1,5 літра для каші’ [там само, 466];
- *приставка* ‘горщик на 5 літрів’ (ПМ);
- *пу́дсу́нозок* ‘горщик на 5–7 літрів’ [Бережняк 1997, 465];
- *рябун* ‘невеличкий горщик’ [Лашук 1960, 31];
- *сілка* ‘невеличкий горщик’ [Лашук 1960, 31];
- *с'імейний* ¹*горщик* ‘горщик, у якому варили їжу для сім’ї’ (Оп);
- *сніз* ‘горщик місткістю до 30 літрів’ (Хм);
- *стаўнік* ¹‘і’ ‘горщик на 3–4 літри’ [Бережняк 1997, 466];
- *стоўбун* ‘горщик на 5–7 літрів’ [Бережняк 1997, 465];
- *стоўнік* ¹*іўц* ¹‘і’ ‘горщик на 3–4 літри’ [Бережняк 1997, 466];
- *суо́ноз* ‘горщик на 8–10 літрів’ [Бережняк 1997, 465];
- *ўклад* ‘горщик на 3–4 літри’ [Бережняк 1997, 466];
- *ўкладич*, *ўкладиш* ‘горщик на 1–1,5 літра для каші’ [Бережняк 1997, 466];
- *йяловець* ‘горщик на 5–7 літрів’ [Бережняк 1997, 465].

Найменший горщик у говірці с. Опішне має кілька назв: *горшча*, *кашник*, ¹*кашн'ій*, *ма́х'ітка*, *горн'атко*, *горн'а*, *оклад* ¹‘а’; різниці у семантиці немає, відмінною була тільки частота вживання: такі слова, як *кашник*, *махітка*, *горнятко*, *горня*, уживалися частіше.

В основі номінації могла бути й одиниця виміру, місткості посуду (напр., у говірці с. Постав-Муки – *оди́нарка* ‘горщик на 10 літрів’; *двойник* ‘горщик на 5 літрів’; *тройник* ‘горщик на 3 літри’; *четве́рик*

‘горщик на 2 літри’; *п’ати|рик* ‘горщик на 1 літр’; *шести|рик* ‘горщик на 0,5 літра’).

На подільсько-середньонаддніпрянському порубіжжі Г. Мартинова зі значенням ‘великий чареп’яний горщик (на 10–15 літрів)’ зафіксувала: *горш|чок*, *великий горш|чок*, *здо|ровий горш|чок*, *в’і|дровий горш|чок*, *в’і|дерний горш|чок*, *в’і|дерник*, *дво|вушн’ий горш|чок*, *великий |горшчик*, *здо|ровий |горшчик*, *в’і|дровий |горшчик*, *|горман*, *зол’і|йник*, *зол’і|л’ник*, *ка|лашник*, *соро|к’івець*, *великий горш|чок* [Мартинова 2000, 65–66, к. 58].

Назви *чаву|нец’* та *каза|нок*, які зафіксовані в полтавських говірках, вказують на особливий тип горщиків, що формою нагадують металеві заводські вироби, чия характерна ознака — відсутність вінця. Тепер гончарі майже не виготовляють такого посуду, з ужитку його витіснив металевий.

Зафіксовано також складені назви, мотивовані властивостями самого посуду, напр.: *|горшчик |вибочений* ‘горщик із великими боками’, *|горшчик не|вибочений* ‘горщик із малими боками’; *вар’і|ўний |горшчик* ‘міцний горщик’; *невар’і|ўний |горшчик* ‘неміцний горщик’, або формою виробів, напр., у полтавських говірках: *|рослий |горшчик*, *ви|сокий |горшчик*, широкі й низькі горщики — *плоску|ни*.

Важливим у процесі номінації міг стати й колір виробу, напр., назва *|сив’і |горшчики* (Оп) зумовлена сивим кольором виробів, який досягали особливим способом випалу: коли вогонь виступає поверх горна, пічку або топку закладають сирим гноєм і щільно закривають; посуд проймається димом і набуває сталевого кольору. Така технологія випалу була відома і в інших осередках гончарства. Вона полягала в тому, що “при доступі кисню залізо, яке є в глині, окисає і набирає червоного кольору; без доступу кисню, окиси заліза відновлюються, себто виділяють чисте залізо, яке має колір від сірого до чорного й обарвлює глину в темні кольори” [Спаська 1929, 36–37]. Колір випаленого горщика мотивує й інші назви, які спорадично зафіксовано в українських говірках: *|сін’ак* ‘гличик для відстоювання молока’ (Банське Воронівського округу, Словаччина) [Ганудель 1980, 309, 418, к. 3]; *си|н’ак* (Завосина Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл.) [ЛАЗО I, к. 66]; *син’ак* ‘сірий неполиваний горщик’ [Онишкевич II, 214]; пор. також: у земплинських словацьких говірках *s’i|n’ak* ‘глиняний горщик на молоко’ [Ганудель 1980, 309].

Горщики складаються з частин, які мають спеціальні назви, що стосуються й інших видів посуду (гличика, миски, макітри тощо):

‘нижня частина горщика’ — *дно, денце* (Оп); закарп. *дінце* [Лашук 1960, 31];

‘лінія, обруч, що окреслює дно’ — *утір, утор, втор* (Оп); *унтер, онтор, вонтур* [Спанатій, 109]; утір служить для того, щоб було зручніше брати вироби руками; під час *витугання* (висихання) посуду він тримає дно, не дає йому тріскатися;

‘верхні краї горщика’ — *крайовий рубчик, краї* (Оп); *вінця, криси*;

‘місце під крисами, у якому горщик стягується докупи; початок випуклості горщика’ — *‘в’інц’а* (Бл); *пел’устка* (Оп);

‘спади́на під вінцями; верхня частина випуклості горщика’ — *лавочка* (Бл, Хм).

ПОКРИШКА

Покришка ‘предмет, яким накривається, закривається що-небудь зверху; кришка’ [СУМ VII, 50]. Щоб їжа довго стояла теплою і не псувалася, усі горщики для приготування страв були неполив’яні, а для закривання посудини виготовляли спеціальну глиняну накривку — покришку [Пошивайло 1993, 210]. Цей предмет у говірках української мови має різні назви, серед яких домінує слово *покришка*. У слобожанських говірках зафіксовано лексему *к’ришка*; у західнополіських — *к’ришка* і *нак’ришка*; лексема *нак’ришка* вживається й у степових говірках, де відомі також назви *к’ришка* і *накри’вачка* [Спанатій 1997, 112]; у буковинських говірках уживається лексема *накривка*, у закарпатських — *покривка, чере’пан’а, чере’пан’ка*. В українських говірках Східної Словаччини З. Ганудель зафіксувала *прик’рыўка, прік’рыўка, прык’рыўка, п’рекрыўка, покрыв’ка, пок’рыўка, при’кры’ваво, пр’ікри’ваво, ‘вершок, ‘вершник, вери’ник, ‘денце, де’неч’ко, к’рыса, зак’ры’вало, ба’рылка, фе’делка* [Ганудель 1980, 424, к. 27].

Складовими частинами покришки є: *‘коло* ‘увесь розмах найширшої частини покришки’; *за’р’із* ‘частина, яка заходить у край горщика, коли його закривають покришкою’; *‘д’ірочка* ‘ямка в центрі покришки із внутрішнього боку’; *пупок* ‘виступ зверху покришки для зручності її тримання’. Остання складова частина з огляду на її важливе функціональне навантаження має значну кількість синонімів: *пупик, пупок, пупчик* (середньонаддніпрянські, степові, наддністрянські говірки), *головка* (слобожанські, середньонаддніпрянські та степові говірки), *копиток, копитень* (середньонаддніпрянські говірки), *дуга* (степові говірки), однак у всьому українському мовному континуумі домінує назва *вушко* (*ушко*).

ГЛЕЧИК

Глек ‘висока кругла, переважно глиняна посудина, злегка розширена в нижній частині’; *гличик* ‘те саме, що *глек*’ [СУМ II, 81].

О. Трубачов зазначив, що укр. *глек*, *гличик* ‘горщик, дзбан (для молока)’, бр. *глѣк*, *гляк*, *глячек* ‘круглий горщик із коротким горлом’ — характерний південно-західний східнослов’янський діалектизм, невідомий російським говорам, а зафіксовані в давньоруських пам’ятках *гълькъ*, *голкъ* ‘посудина, дзбанок’, *голькъ* ‘рукомийник’, *глек* ‘посудина’ (із XIII ст.), могли бути елементами південно-руського поширення [Трубачов 1966, 217–218]. Південні і західні слов’янські мови також не знають цієї назви, у польській *hlek*, *hlak* вважається запозиченням з української та білоруської мов [Гавлова 1968, 97]. Однак, як стверджував О. Трубачов, уважати цю назву новотвором не варто. Очевидно, це стара, ще праслов’янська назва **gľькъ*, яка пов’язана не зі спільнослов’янським **glina*, а з псл. *gľьjъ*, також із обмеженим ареалом поширення; укр. *глей* ‘в’язкий, глиняний ґрунт’, бр. *глей* ‘мул’, у російських говорах невідоме, п. *glej* — тільки на сході, тому його також можна вважати запозиченням з української чи білоруської [Трубачов 1966, 218]. Натомість автори ЕСУМ назву *глек* пов’язують із гр. *γανλός* ‘глек, кругла посудина для води або молока’, *γυλλάς* ‘вид чаші’, *γυάλας* ‘мегарська чаша’, припускаючи, що йдеться про культурне слово східносередземноморської області (можливо, семітського походження), яке потрапило до германців і східних слов’ян, де йому надано зменшувального суфікса *-ькъ-* або *-ьсь-* [ЕСУМ I, 522].

Структурну диференціацію співвідносної лексики і частоту вияву варіантів у говірках на прикладі ряду ‘посуд для молока’⁴ (за мережею АУМ) у таблиці представив П. Гриценко, зазначивши, що “усього із значенням ‘посуд для молока’ в українських говірках, обстежених для АУМ, у 4094 фіксаціях представлено похідні від 73 основ, при цьому 3797 фіксацій обіймають похідні від 6 основ, останні 297 фіксацій сягають 67 основ” [Гриценко 1990, 45]. Серед твірних основ: *глек-*, *глад-*, *ковш-*, *збан-/збан-*, *горн-*, *горш-*, *макотерт’-*, *молочн-*, *куб-*, *кухол’-*, *пит-*, *стойан-*, *телет-*, *корчаг-*, *бутил’-*, *череп-*, *глин-*, *кант-*, *табанос-*, *р’аб-*, *доўг-*, *терпен-*, *бокл-*, *шуфл-*, *коноў-*, *тоўкан-*, *дар-*, *дой-*, *цід-*, *сд-*, *мис-*, *купан-* та ін. [там само, 43–45].

⁴ Однак у цьому випадкові невідомо, чи ці назви стосуються тільки глиняного посуду, чи будь-якого, що вживається для зберігання молока.

У говірках південно-східного наріччя зі значенням ‘гличик на молоко і воду’ паралельно вживаються лексеми *г^лечик* і *ку^лшин* [АУМ II, к. 292; III, ч.1, к. 83; ч.2, к. 90], у деяких говірках зафіксовано також лексеми *ко^лбушка* [АУМ III, ч.1, к. 83]; *глек* [АУМ II, к. 292]. В ареалі поширення слобожанських та степових говірок зі значенням ‘надщерблений гличик’ зафіксовано *ге^лрун*, *ге^лрунчик* (обидві лексеми зі значною кількістю фонетичних варіантів), *г^лі^р’ка*, *г^лир’авец’*; а також *ку^лбан* ‘великий гличик із ручкою’; *гла^лдишка*, *гла^лдушчик*, *кух^ллик*, *кор^лчашка*, *к^лринка* ‘посуд для молока’ [АУМ III, 21]; *гличанка*, *гладуш* ‘посудина для молока’; *ко^лбун* ‘великий гличик’; *тиква* ‘великий гличик із вушком’; *слої^лк* ‘гличик без вушка’ [АУМ III, 47].

У полтавських говірках зі значенням ‘гличик великого розміру’ зафіксовано лексеми *г^лладуш*, *г^лладиш*.

У подільських говірках уживаються назви *гличик*, *гла^лдушчик*, *г^лладуш*; у східнополіських — *глек*, *г^лечик*, *гла^лдишка*, середньонаддніпрянських — *глек*, *г^лечик*, *гла^лдишка*, *гла^лдушчик*; у говірках південно-східного наріччя вживається також назва *ку^лшин*. Однак семантика лексем *г^лечик* та *ку^лшин* у деяких говірках відмінна, напр., у говірках сіл Комишня, Хомутець (полтавські говірки): *ку^лшин* ‘посудина з вушком, майже без ший для зберігання води’, *г^лечик* ‘посудина без вуха, із шиєю, у якій зберігають, заквашують молоко’. З останнім значенням відома також назва *стойа^лнец*, яка мотивована тим, що у такому глекові ставлять на *с^лтойанку* *молоко*. У говірці с. Білики зафіксовано *ку^лшин* ‘посудина для застоювання молока’, *ку^лшин-мо^ллочник* ‘посудина для носіння молока’.

У південно-західних говорах уживають назви *г^лечик*, *гла^лдушчик*, *гла^лдишка*, *ла^лдишка*, *збан*, *збанок*, *збаночок*, *жбан*, *пив^лник*; у гуцульських говірках зафіксовано також: *водопійче* ‘гличики для зберігання води’; *гладунец* ‘гличик для ношення молока в поле’; *банька* ‘гличик для зберігання олії’; *збанок* ‘гличик для зберігання води’; *глек* ‘гличик чорний або червоний для зберігання молока’ [Шухевич 1997, 292]; у закарпатських — *г^лек*, *то^лв^лкан*, *то^лв^лканка*, *то^лв^лкан’а*, *мо^лло^лч’ник*, *мо^лло^лч’анч’а*, *мо^лло^лш’анш’а*, *до^лв’жанка*, *ду^лжанка*, *до^лв’жак*, *куп^л’анка*, *куп^л’янка*, *ку^лпан’а*, *шупл’а*, *шупл’а*, *шупол’а* [ЛАЗО I, к. 66]; у західнополіських — *гла^лдиш* ‘будь-який гличик’; *гла^лди(е)шка* ‘гличик без ручки’, ‘будь-який гличик’; *гладище* ‘гличик без ручки’; *гладищик* ‘тс’ (пор. також: *гла^лдишник* ‘пристосування зі стовбура молодої сосни, на яке вішають гличики для просушування’) [Аркушин I, 91]; у східнополіських — *гла^лдишка*, *к^лринка* ‘гличик без вушка для молока’; *глек*, *г^лечик*, *г^лечичок* ‘глек із ручкою’; *стоу^лбун:иі* *г^лечик*, *гла^лдиш* ‘гличик

на 5–6 літрів’; о¹б’едн’іковий г²лечик, куу¹шин, гла¹дишка ‘трилітровий глечик’; подо¹б’едн’іковий г²лечик, г²лечик, гл’ек, куу¹шин ‘дволітровий глечик’; мо¹лошник, гла¹дишечка, з¹баночок, г²арлоч, к¹ринка, гл²ек ‘однолітровий глечик’; гл’ачок ‘півлітровий глечик’ гирка, г’ірка, г’ірочка ‘надщерблений глечик’ [Бережняк 1997, 466–467].

Атлас Г. Мартинової засвідчує опозицію лексем ¹тиква : ¹бан’ка, що вживаються зі значенням ‘велика глиняна посудина з вузькою шийкою, у якій тримали воду під час праці на полі’ у середньонадніпрянських, і відповідно — подільських говірках. Результат картографування саме цих лексем дослідниця наводить як перший приклад у визначенні подільсько-середньонадніпрянської діалектної межі. “Назване порубіжжя репрезентоване протиставленнями на всіх рівнях діалектної мови: лексики, семантики, словотвору, фонетики, морфології. Є які виникли внаслідок опору структури середньонадніпрянської діалектної системи щодо проникнення нехарактерних їй елементів. Це бінарні та багатокomпонентні протиставлення: ¹тиква : ¹бан’ка, куу¹шин” [Мартинова 2000, 34]. Однак протиставлення радше бінарне, бо лексема куу¹шин зафіксована на карті № 80 лише спорадично в н.п. 45 (Почапинці Лисянського р-ну), тільки в цій говірці (н.п. 45) зі всього ареалу, який обстежила Г. Мартинова, зафіксовано також лексему кор¹чага ‘велика глиняна посудина з вузькою шийкою, у якій тримали воду під час праці на полі’ [там само, к. 80].

Різноманітні назви зі значенням ‘глечик, у якому зберігають молоко’ зафіксувала в українських говірках Східної Словащини З. Ганудель. Найбільший ареал поширення мають назви з коренем дзбан- (джбан-): дз¹бан, дж¹бан, дз¹банок, дзба¹нок, з¹банок, дж¹банок, серед інших назв, які зафіксувала дослідниця: гли¹н’аний г²орниц, гл’і¹н’аний г²орч’ок, гл’і¹н’аний г²арч’ок, гли¹н’ане г²орн’а, цоу¹т’а, ч’упор, канта, по¹хари¹к, доу¹жанка, доу¹жан’а, доу¹жач’а, доу¹жак, г²орн’а на мо¹воко, с’ін’ак, ка¹м’інка, стоу¹бач’а, дуйн’іч’а, силка [Ганудель 1980, 418, к. 3].

Залежно від розміру глека, назви можуть бути різними, напр., у полтавських: п’ідворот¹невий, кила¹шевий, гор¹шчатий, пристав¹ковий, тройни¹ковий.

Як і будь-який гончарний виріб, глечик має складові частини, напр., у полтавських говірках зафіксовано:

- ¹шийа, ¹шийка, г²орло, г²орлушко, горло¹вина ‘верхня звужена частина глечика’;
- з¹ломини, ру¹бец’, ру¹бчик ‘лінія, яка відмежовує шию глечика від середньої його частини — боків’;

- пук, о|пук, пуз|це, бо|ки, о|б:очини, |пузо, пу|зир ‘середня частина глечика’;
- |носик (н’ісок), |пипка, |пипочка, |пипчик, |цупчик, д|зобок, дзу|бочок, |рулка, |рурочка ‘виступ у глечику, щоб пити воду’;
- |вухо (|ухо), |вушко (|ушко) ‘ручка збоку або зверху, за яку тримають глечик’.

Назва може бути мотивована і формою глиняного виробу: ши|йатий г|лечик ‘глечик з довгою шиєю’; бо|катий г|лечик, ви|бочений г|лечик ‘глечик із надто великими боками’; за|ужений г|лечик ‘глечик із вузькою шиєю’.

Склад і семантичні особливості аналізованої групи лексики свідчать про стійкість більшості назв та їхню семантичну стабільність.

Важливість гончарських виробів у побуті віддзеркалювалася в мовній картині світу.

Пов’язане з вогнем гончарне ремесло, зазначає А. Топорков, стійко асоціювалося зі світом померлих, що відображено й у прислів’ях. При цьому дослідник наводить російське прислів’я: *Быть тебе в раю, где горшки обжигают* [Топорков 1995, 519]. Подібне зафіксовано також у гуцульській говірці с. Красна (Румунія): *П’іти до Адама, до с’ітих горш’ки ч’инити* ‘померти’ [КСГГ].

Із назвами глиняних виробів зафіксовано й ряд інших паремійних одиниць⁵: **горщик** — *А що то? у горщечка голова заболіла* “як грюкне хто дверима” [Номис, 171]; *Нехай горшки б’юця — на гончарову голову “біжить”* [Номис, 171]; *Знає, що в людей в горшках кипить; Вона зна, що у нас и у борщі кипить* “зависть” [Номис, 236]; *Чим горщик накупів, тим буде смердіти* [Номис, 283]; *Не святі горшки ліплять; Не святі горшки ліплять — ті ж люде; Не святі горшки ліплять — а такі грішні люде, як ми; Не святі горшки ліплять — а такі ж люде, як би ми грішні; Чи то святі горшки ліплять* [Номис, 285]; *У кого горшки та неповні, а в нас из верхом* [Номис, 605] та ін.; **глек** — *Є в глеку молоко, та голова не влізе* [Номис, 258]; *До пори збан воду носить; Поті збан воду носить, покуль ухо не вворветь; Пішов глечик за водою, та й головку там положив* [Номис 350–351]; *Грай-грай глечику, а підеш без ушка; Шути, збанок, доки вухо не вирвеця* [Номис, 554] та ін.; **покришка** — *Був би горщик та було б в горщику, а покришка знайдеться* [ПП, 346]; *Навіщо й покришка, коли горщик пустий* [ПП, 347] та ін.

⁵ Див. також: “Гончарство в українських народних загадках, прислів’ях та приказках” [Пошивайло 1993, 336-349]; “Гончарство в народних прислів’ях, приказках, загадках” [Пошивайло 2000, 381-383].

У побуті існували глечики, яким приписували магічну силу, що була пов'язана здебільшого зі специфікою виготовлення. Такі вироби вирізнялися і спеціальними назвами. Зокрема на Поділлі зафіксовано *прибутні ладушки* ‘горщики, виготовлені в повнолуння, у яких відстоювалася добра сметана’; *ладуши з пупом* ‘горщики з невеличким підвищенням у днищі глека’; *горня з слимаків* ‘горнятко, виготовлене з рештків глини, які гончар знімає зі своїх пальців’ (“тоді сметану збирає, як слимаки з пальців обирає”); *горня на відлів* ‘спеціальний глек від відьом, що “відбирають” молоко від чужих корів’ [Шульгина 1929, цит. за: Топорков 1995, 519]; на Чернігівщині (с. Шатрищі) зафіксовано назву *посні горщики*; такі горщики вживали лише тричі на рік: на кутю, напередодні Хрещення і на Головосік [Спаська 1929, 39].

На Чернігівщині (с. Шатрищі) Є. Спаська придбала для Куствідділу Київського сільсько-господарського музею глечик, на якому, крім орнаменту, було також нанесено хрест⁶. “Про хрест на глечику Денис Федорович [Щербак — майстер-гончар. — Н.Х.] не одразу й не дуже охоче, під умовою, щоб з нього не зробити сміху, нарешті розказав, що він мітить хрестом лише ті глечики, які виробляє один раз на рік в Зборну, або Федорову Суботу, себто в суботу на першому тижні Великого посту. Коли вдарять “на Достойно”, гончар сідає формувати їх і робить стільки, скільки встигне до кінця служби Божої, помічаючи всі хрестами” [Спаська 1929, 38]. “Бо казав він, не всі гончарі це знають і роблять, а баби за такими глечиками страшенно побиваються, бо в них буває найкращий “збір” — одстоюється молоко майже на все горло” [там само, 39]. Дослідниця зазначала також, що “доводилося чути про глечики з хрестами і по інших місцевостях Чернігівщини, але виготовлення їх вже не зв’язується з Збірною Суботою — роблять, щоб “багато молока було”, щоб “відьми коров не псували”, а також відомі глечики з хрестами на Полтавщині” [там само]. Одним із перших на традицію написання хрестиків на гончарних виробах звернув увагу М. Сумцов: “Курйозно, що в Межиричі у Падалки та в інших місцях, наприклад, у боромлянських гончарів, на глечиках завжди викреслюється маленький хрестик. На інших гончарних виробах хрестиків не роблять. Звичай писати хрестики зумовлений базарним попитом. Такі глечики охоче розкупаються бабами, які в хрестикові вбачають талісман від псування молока відьмами” [Сумцов 1902, 38].

⁶ Про традицію ставити хрестики на глечиках див. також: [Пошивайло 1993, 270–274].

Багато глиняних виробів вийшло з повсякденного вжитку, залишившись тільки в колекціях музеїв чи в описах етнографів. Ще 1935 року І. Максимчук писав: “В пошукуванні за старою глиняною посудиною, сьогодні вже сливе ніде неживаною, вдалося мені роздобути кілька її родів по міщанських хатах в Ст. Самборі. Посудина ця давнішими літами (перед 50–60 роками) була в загальному вжитку...” [Максимчук 1935, 28]. Серед придбаних експонатів були зокрема: *куршіль*, *малий куршіль*, або *куршілик*, *великий збанок на пиво*.

Куршіль — ‘великий глиняний глечик на чотирьох ніжках зовні поливаний круглої форми, плоский, із шийкою, до якої причеплене заокруглене вушко, висота 34 см, ширина 45 см’. І. Максимчук писав: “...сьогодні вже цілком неживаний в Ст. Самборі й околиці. Один примірник такої форми кушіля знайшов випадково п. Лавро Кемпе зі Старого Самбора в Стрільбичах Дол. і зберіг його від загибелі, передавши його музею. Найменші куршілі були 2–літрові, але були теж і більші 4–, а навіть і 5–літрові. Вживано їх в цей спосіб, що на весіллях, або на інших родинних торжествах і обходах подавано в них гріту горілку. Саму горілку гріли у великих глиняних горшках, а опісля зливали до куршіля, щоби довше була тепла, щоби не “вічухла” (не звітріла). Були теж і такі куршілі, що мали в шийку вкручені малі ситка, через які цідили горілку, щоби була чиста.

Слід ще згадати про спосіб приправи горілки, якою частовано гостей на весіллях і при інших святочних нагодах. У глиняній мисці розтиралось кілька головок часнику, опісля додавано трохи цукру, й цю масу присмажувано на кухні. Коли часник трохи присмажився (пожовк), додавано до нього 1 ложку смальцю, а опісля вливано потрібну кількість спирту, який мусів перекипіти з часником. Потім “начерали” горілку деревляною ложкою до келишків або до куршіля, й таку гарячу пили” [Максимчук 1935, 29–30].

Малий куршіль, або *куршелік* ‘різної величини глиняний дзбанок, зверху поливаний, округлий, без ніжок, з довгою шийкою, до якої прикріплено вушко’. У коршеліках зберігали горілку, олію з лену, нафту [там само, 30].

Про *великий збанок на пиво* І. Максимчук писав: “...імпортований головно від ганчарів в Судовій Вишні, свідчить про це, що давнішими літами мусіло добре поводитися міщанству в Ст. Самборі. В таких збанках зверху й всередині политих і прикрашених примітивним орнаментом приношено пиво на весільні й інші святочні обходи” [там само, 32].

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- Аркушин — Аркушин Г. Словник західнополіських говірок: У 2-х т. — Луцьк, 2000.
- АУМ — Атлас української мови: У 3-х т. — Київ, 2001.
- Бережняк 1997 — Лексика східнополіських гончарів // Український діалектологічний збірник / Відп. ред. П.Ю. Гриценко. — Кн. 3. — Київ, 1997. — С. 459–468.
- Гавлова 1968 — Слав. гълъкъ ‘кувшин’ // Этимология 1966: Проблемы лингво-географии и межъязыковых контактов / Отв. ред. О.Н. Трубачев. — Москва, 1968. — С. 97–99.
- Ганудель 1980 — Посуд і кухонне начиння в говорах українців Східної Словаччини // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику / За ред. І. Русинака. — Т. 9. — Кн. 1. — Свидник, 1980. — С. 303–444.
- Гриценко 1990 — Гриценко П.Ю. Ареальне варіювання лексики. — Київ, 1990. — 272 с.
- Грінченко — Словарь української мови / Зібр. ред. журн. “Киевская старина”; Упорядк. з додатком власного м-лу Б. Грінченко. — Т. 1–4. — Київ, 1907–1909.
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови / За ред. О. С. Мельничука.: У 7-ми т. — Київ, 1982–1989. — Т. 1–3.
- Кривчанська 1954 — Кривчанська М. Назви гончарного посуду Полтавщини // Полтавсько-київський діалект — основа української національної мови. — Київ, 1954.
- ЛАЗО — Дзєндзелівський Й.О. Лінгвістичний атлас українських говорів Закарпатської області України: Лексика. — Ужгород, 1958–1993. — Ч. 1–3.
- Лашук 1960 — Лашук Ю. Закарпатська народна кераміка. — Ужгород, 1960.
- Онишкевич — Онишкевич М.Й. Словник бойківських говірок. — Київ, 1984. — Т. 1–2.
- Пошивайло 1993 — Пошивайло О. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. — Київ, 1993. — 408 с.
- Пошивайло 2000 — Пошивайло І. Феноменологія гончарства. — Опішне, 2000. — 432 с.
- ПП — Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини / Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського / Упоряд. М.М. Пазяк, Відп. ред. С.В. Мишанич. — Київ, 1989. — 480 с.
- СЛУМ — Словник української мови XVI–I пол. XVII ст. — Вип. 1–8. — Львів, 1994–2001.
- Спанатій 1997 — Спанатій Л. Атлас гончарної лексики української мови: Дис. на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук. — Національний архів українського гончарства в Опішному. — Ф. 1 — Оп. 2. — Од.зб.31/2.
- Спаська 1929 — Спаська Е. Глечик з хрестиком (Етюди з циклу “Чернігівське гончарство”) // Матеріали до Етнології й антропології. — Т. XXI–XXII — Ч. 1. Збірник праць присвячений пам'яті Володимира Гнатюка / Впорядкував Ф. Колесса. — Львів, 1929. — С. 35–41.
- ССУМ — Словник староукраїнської мови XIV–XV ст./ Редкол.: Д.Гринчишин та ін. — Київ, 1977–1978. — Т. 1–2.

- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина. — Москва–Ленинград, 1965–1989. — Т.1–24.
- СУМ — Словник української мови. — Київ, 1970–1980. — Т. 1–11.
- Сумцов 1902 — Очерки народного быта: (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии). — Харьков, 1902. — 57 с.
- Топорков 1995 — Топорков А.Л. Гончар // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. — Т. 1: А–Г. — Москва, 1995. — 584 с.
- Трубачов 1966 — Трубачов О.Н. Ремесленная терминология в славянских языках. — Москва, 1966. — 416 с.
- Шульгина 1929 — Шульгина Л. Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі // Матеріали до етнології. — 1929. — Вип. 2. — С. 111–120.
- Шухевич 1997 — Шухевич В. Гуцульщина / Репринтне видання 1899 року. — Верховина, 1997.

СПИСОК НАЗВ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТИВ І ЇХ СКОРОЧЕНЬ

- Ад — Адамівка Вінковецького р-ну Хмельницької обл.
- Бб — Бубнівка Гайсинського р-ну Вінницької обл.
- ВК — Великі Ком'яти Виноградівського р-ну Закарпатської обл.
- Бл — Білики Миргородського р-ну Полтавської обл.
- Врв — Варварівка Славутицького р-ну Хмельницької обл.
- Гвр — Гаврилівка Вишгородського р-ну Київської обл.
- Гл — Глинськ Роменського р-ну Сумської обл.
- Гн — Гнилець Звенигородського р-ну Черкаської обл.
- Гол — Голики Славутицького р-ну Хмельницької обл.
- Зл — Залісці Збарзького р-ну Тернопільської обл.
- Кз — Козацьке Білгород-Дністровського р-ну Одеської обл.
- КЛ — Курячі Лози Кривозерського р-ну Миколаївської обл.
- Км — Комишня Миргородського р-ну Потавської обл.
- Кр — Королево Березівського р-ну Закарпатської обл.
- НВ — Нова Водолага Новоодолазького р-ну Харківської обл.
- Нд — Нудиже Лубомильського р-ну Волинської обл.
- Оп — Опішня Зіньківського р-ну Полтавської обл.
- ПМ — Постав-Муки Чорнухинського р-ну Полтавської обл.
- Рк — Рокита Старовижнівського р-ну Волинської обл.
- См — Смотрич Дунаєвського р-ну Хмельницької обл.
- Хм — Хомутець Миргородського р-ну Полтавської обл.
- Цв — Цвітне Олександрівського р-ну Кіровоградської обл.

SUMMARY

The authors have analysed ethnic and cultural of the coinage of names related to pottery, the development of their semantics and functioning in the modern Ukrainian dialects. The main motivational models of the pottery terminology have been singled out (the reflection of technology of dishware production and its characteristics, the connection with cuisine culture, folk mythology and so on).

Dorota Rembiszewska
Warszawa

KULTUROWE MOTYWACJE NAZW POTRAW W POLSCE PÓŁNOCNO-WSCHODNIEJ

Cultural Motivation of Names of Dishes in the Northeastern Poland

Celem artykułu jest ukazanie związków kultury żywieniowej, specyfiki kulinarnej mieszkańców Polski północno-wschodniej z nazwami dotyczącymi żywienia. Istotne będzie także zasygnalizowanie problematyki mechanizmów tworzenia się nazw, wynikających z obserwacji najbliższego otoczenia.

Prezentowany materiał egzemplifikacyjny pochodzi z wybranych miejscowości na Suwalszczyźnie, Białostocczyźnie, pograniczu Mazowsza i Podlasia oraz Mazowszu Dalszym i Kurpiach. Zbiór wyrazów został zebrany w latach 2000–2001 przy okazji badań terenowych prowadzonych przez Zakład Polszczyzny Regionalnej Uniwersytetu w Białymstoku.

Na Mazowszu, Podlasiu podstawę wyżywienia wśród mieszkańców wsi stanowiły ziemniaki. Nawet przed żniwami, „na przednówku”, nie brakowało tego warzywa, dlatego taka popularność dań z kartofli.

Jedną z bardziej lubianych, często przyrządzanych jest potrawa z tartych ziemniaków, z dodatkiem tłuszczu, cebuli i przypraw — zapiekana w blasze. Za częstością wytwarzania idzie wielorakość motywacji w tworzeniu nazw wspomnianego desygnatu.

Podstawą skojarzenia może być nazwa czynności, wstępnej obróbki surowca – *reiben* (niem. ‘trzeć’), co daje *rejbak* (Kurpie). Jeśli występuje bezpośrednie odniesienie do surowca mamy *kartoflak* (Miłki). W okolicach Dąbrowy Białostockiej odnotowano postać *blaszak*, która odsyła do naczynia, w którym się piecze. Asocjacją do utworzenia wyrazu bywa kształt (w tym przypadku owalny), co dało augmentatywną formację *plach* (Mikucin, gm. Suchowola). Z kształtem wiąże się też wschodniosłowiańska nazwa *blin* (Bielsk Podlaski, Brańsk). Jeśli chodzi o wyraz *blin*, warto zauważyć, że jest on dość pojemny semantycznie i obsługuje kilka desygnatów. Tak na przykład w okolicach Bielska Podlaskiego oznacza także ‘placek na naleśnik’, zaś w Serwach (Augustowskie) ‘placki z gotowanych kartofli’. W Brańsku, oprócz leksemu *blin*, znany jest *parepac*. W miejscowej gwarze *parepac* oznacza ‘coś spłaszczonego, zgniecionego, nieustalonego kształtu’. Na przykład o niezbyt urodziwej kobiecie mówi się: „taKel to *niikt* *nie* zexce| taKe *nie* Xadomo co | a*ni* cyykuf | a*ni* tyNka | taKi parepac”.

W okolicach Jedwabnego pojawiła się nazwa *fafaj*, trudna do jednoznacznej interpretacji. Może źródłem skojarzenia był znany w tamtejszej gwarze wyraz *papaja* ‘coś rzadkiego, o luźnej konsystencji’, który uległ przekształceniom fonetycznym. Drugi wariant odczytania sensu stanowiłaby adideacja z niem. *Pfeife* ‘gwizdek, fajka’.

Wymienione nazwy nie wyczerpują bogactwa inwencji w określaniu regionalnej potrawy. Kolejne zapisane w Białymstoku i okolicach, to *ulik*, *baba kartoflana*, *babka*.

Niedaleko Gib (Augustowskie) przyrządza się *babuszkę*. Różni się ona nieco sposobem podawania, gdyż należy upieczoną potrawę pokroić na mniejsze kawałki i obficie zlać śmietaną. Zapewne ma to związek z kulinarnymi przyzwyczajeniami mieszkających w okolicy Litwinów, którzy ze szczególnym upodobaniem do wszelkich dań dodają śmietanę.

Na terenach zamożniejszych, szczególnie we wsiach szlacheckich (okolice Wysokiego Mazowieckiego) gospodynie piekły *babę z duszą*. Do przygotowanej masy z kartofli dodawały grubo pokrojone kawałki mięsa. Kiedy spytałam, dlaczego tak się nazywa potrawa, informatorka odpowiedziała: „baba to ko?eta | a baba lak *nie* ma dusy | to laka to baba | *nie*zywa _iba”.

Inną potrawą, przygotowywaną przez mieszkanki północnego wschodu są kluski z gotowanych i tartych ziemniaków nadziewane mięsem. W miejscowościach wokół Ełku, Wysokiego Mazowieckiego, Jedwabnego, Łomży mówi się o niej *kołduny* lub *kałduny*. W gwarach północnego Mazowsza i Podlasia wymieniona nazwa oznacza ‘wydatny, duży brzuch u człowieka’. Taka motywacja, z powodu podobieństwa do kształtu, wydaje się bliższa niż

skojarzenie z litewską specjalnością kulinarną – kulkami z baranym łojem gotowanymi w rosole (lit. *koldūnai*). Jak podaje Z. Kurzowa w powyższym znaczeniu nazwa potrawy prócz Wileńszczyzny była notowana w powiecie siemiatyckim [Kurzowa 1993, 367]. Występowanie nazwy na pograniczu wschodniosłowiańskim wynika zapewne z tego, że językowi białoruskiemu jest także znana nazwa *kalduny* ‘rodzaj pierożków z mięsem’.

Nawet wykształceni mieszkańcy Białegostoku, Augustowa używają określenia *kartacze* w odniesieniu do pyz z mięsem. Co więcej, znajdziemy je także w kartach dań miejscowych restauracji i etykietach mrożonek. W niektórych zakładach Białostockiego (np. Chwaszczewo gm. Sidra) funkcjonuje nazwa *kukły*.

Pod Grajewem mówi się o wymienionym desygnacie *bęcały* (forma liczby pojedynczej jest rzadko używana). Nazwę odnotowuje *Słownik gwar polskich*, definiując: ‘kluski z ziemniaków’ i lokalizuje ją na Podlasiu, w Siedleckim i w okolicach Węgrowa oraz Mińska Mazowieckiego [SGP II, 102].

O tym, że motywacje nazw potraw wynikają z obserwacji zastanej rzeczywistości świadczy określenie klusek z gotowanych ziemniaków. Na pograniczu Mazowsza i Podlasia mówi się o nich *kopytka*, bo istotnie kształtem przypominają część anatomiczną zwierząt kopytnych.

Występowanie pewnych nazw, motywowanych warunkami otoczenia, wiąże się, co jest oczywiste, z istnieniem specyficznych desygnatów. Odnosi się to na przykład do różnych sposobów wypiekania chleba i gospodarowania przygotowanym ciastem. W Białostockiem gospodynie skwapliwie czyściły dzieżę, by nie zmarnowała się najmniejsza ilość rozczynu. Z wyskrobanych resztek pieczono małe chlebki. Tradycja takiego wykorzystania ciasta przetrwała w nazwach *wyskrobek*, *wyskrobka*.

Innym przykładem determinacji środowiskowej w zakresie tworzenia derywatów jest wyraz *hołoblowe*. Oznacza on ‘kieliszek wódki wypijany na pożegnanie’. Widać tu wyraźnie intencję, sposób tworzenia. W ogólnopolskim funkcjonuje *strzemienny* od *strzemię* ‘część uprzęży do jazdy konno’. W gwarze podbiałostockiej wsi także pojawia się element związany z koniem jako środkiem transportu, umożliwiającym powrót do domu, ale odnosi się do wyposażenia wozu chłopskiego.

Nazwa kurpiowskiego piwa — *kozicowe* ma również zakorzenienie w miejscowej tradycji. Napój ten wytwarzano z owoców jałowca. Jałowiec zaś służył między innymi do wytwarzania trzonków bata — *kozic*.

Szczególnym przejawem kulturowych motywacji jest czerpanie z zasobu leksykalnego innych języków. Bowiem właśnie słownictwo stanowi nieodłączny element kultury danego narodu. Na pograniczu wschodnim

można to bardzo często zaobserwować. Tak więc *bulka drożdżowa* bywa nazywana *pieróg, pierog* (Łapy, Wysokie Mazowieckie, Kleszczewo), co znamionuje wpływy wschodniosłowiańskie — białoruskie *piróh* ‘bochen chleba, kołacz’, ukraińskie: *piryh* ‘rodzaj ciasta’ [Kurzowa 1993, 405].

Na styku języków polskiego i litewskiego — *bonda*. Nie jest to dosłowne przeniesienie z języka bałtyckiego, gdyż litewskie *bonda* znaczy ‘nieudany bochenek chleba; duży bochenek’, w gwarach lit. *banda* ‘bochenek’.

Pożyczką litewską jest nazwa zupy ziemniaczanej — *bulwienia* (Łumbie, gm. Sejny), znana także w okolicach pobliskiego Puńska [Gołąbek 1990, 133]. W gwarach litewskich *bulXiën3* ma takie samo znaczenie jak w gwarze polskiej, zatem mamy do czynienia z dosłownym przeniesieniem. Podobny mechanizm ujawnia się w wyrazie *kumpiak* ‘szynka wieprzowa’ (na całej Suwalszczyźnie); lit. *kumPis*, chociaż w tym przypadku dodano charakterystyczny dla gwar mazowieckich sufiks -ak.

Na Kurpiach i niektórych wsiach północnego Mazowsza panował zwyczaj pieczenia na Nowy Rok ciastek — fafernuchów. Nazwa ta stanowi świadectwo kontaktów z mieszkańcami Warmii i Mazur, gdzie zaznaczyły się w sposób istotny wpływy niemieckie. Receptura owych ciastek nie nasuwa co prawda bezpośredniego skojarzenia z nazwą, ale być może dawniej jednym ze składników był *pieprz*, bowiem niem. *Pfeffer* oznacza właśnie wymienioną przyprawę. Zapewne taka postać wyrazu, jaką można usłyszeć na Kurpiach wiąże się z fonetyczną zmianą — dysymilacją samogłosek.

Jedna z informaterek mieszkająca niedaleko Nowogrodu podała przepis na przygotowanie tej noworocznej specjalności: „to byLi ta’e klusKi z razovel mo\$Ki i gotovanel marxefKi abo burkuf | oñi byLi suVone na novy ro”. Wypieki służyły młodym dziewczętom i chłopcom do zabawy w cetno i lichy, polegającej na zgadywaniu czy jest parzysta, czy nieparzysta liczba ciastek.

Mechanizm zmian postaci wyrazu przejętego z języka niemieckiego można prześledzić na przykładzie nazwy *bankuch* ‘sękacz — wysokie ciasto w kształcie stożka z charakterystycznymi sękami’ (Pieniążki, gm. Grajewo). Na przykładzie tej nazwy można prześledzić mechanizm przyswajania obcych leksemów i wynikających z niego zmian fonetycznych i morfologicznych. Nieznana polszczyźnie grupę *pf-* w niem. *Pfannkuchen* ‘pączek; omelet, naleśnik’ zastąpiono głóską dwuwargową; ponadto usunięto obco brzmiący sufiks. Warto zauważyć, jak w momencie przenoszenia wyrazu z jednego systemu do drugiego powiększa się jego zakres. Zapewne *Pfannkuchen* w świadomości użytkowników polskich gwar oznaczało ‘jakikolwiek ciasto’.

Z przenikaniem słownictwa z jednego systemu językowego do drugiego wiąże się polisemia. Tak na przykład na pograniczu Mazowsza i Podlasia (Kulesze Kościelne, Kobylin Cieszymy, Wysokie Mazowieckie) *racuchy* „to take pMacKi z moŠKi | vody | proVku do Pe@eńa || mogo być z lapkami” (Mystki Rzym, gm. Wysokie M.). Natomiast w Białostockiem oraz w okolicach Jedwabnego są to placki z tartych ziemniaków. Nazwa *racuchy* jest pożyczką wschodniosłowiańską — hre@ux, w której ujawniła się tendencja do usuwania obco brzmiącego nagłosowego h przed spółgłoską¹.

Z wieloznacznością mamy do czynienia w przypadku wyrazu *oladek*, który występuje przede wszystkim w formie liczby mnogiej *oladki*. Znany on jest jako ‘placki ziemniaczane w okolicach Bielska Podlaskiego, Gródka, Szudziałowa (w postaci oxNatKi). W niektórych miejscowościach funkcjonuje nazwa pozbawiona formantu *-ki* (być może odczuwanego jako deminutywny): oHNaCe \ oNaCe (Sidra, Szypliszki), oHNaCi (Racewo, gm. Sidra), aH/aBi (Kamienna Stara, gm. Dąbrowa Białostocka). Jako ‘placki z ciasta drożdżowego’ występuje we wsiach wokół Suchowoli: oNatKi \ oNaCe, w tym samym znaczeniu w okolicach Gródka — aHNaKi.

Podobnych egzemplifikacji można by podać wiele – uwidaczniają one bogactwo, wielokierunkowość przenikania systemów leksykalnych, pewną nieprzewidywalność sygnowania elementów rzeczywistości.

Przedstawione zbiory wyrazów są zaledwie przyczynkiem, pewną próbą odczytania nazw, nie tylko z punktu widzenia morfologii, semantyki, ale powiązania postaci wyrazów, ich znaczeń z określonym miejscem, środowiskiem lokalnym, w którym one funkcjonują. Na pograniczu kultur, języków, narodów, z czym mamy do czynienia na północnym wschodzie Polski wydaje się to szczególnie istotne.

LITERATURA

- Gołąbek 1990 — Gołąbek A. Wpływy litewskie na polszczyznę okolic Puńska w zakresie nazw żywności // Bałto-słowiańskie związki językowe / Pod red. M. Kondratiuka. – Wrocław–Warszawa, 1990.
- Kurzowa 1993 — Kurzowa Z. Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI – XX w. – Warszawa–Kraków, 1993.
- SGP — Słownik gwar polskich / Opracowany pod kier. J. Reichana. – T. 2, z. 1 (4). – Wrocław–Warszawa.

¹ Ta sama tendencja ujawnia się w znanym na badanym terenie wyrazie *ladyszka* ‘gliniane naczynie na mleko’.

SUMMARY

The author of the article has examined folk names of dishes in the context of material and spiritual culture of the northeastern Poland. Special attention is paid to the mechanism of the coinage of names which fix the observation of the nearest environment of a human being. The author has emphasized the existence of the connection between semantic and morphological specificity of the dialect vocabulary and local environment where it functions. In the author's opinion, consideration of this fact enables the explanation of a multidimensional and somewhat unexpected character of lingual designation of reality.

Михайло Глушко
Львів

ОГЛОБЛЯ: СЛОВО І РЕАЛІЯ

Ohlobl'a: Word and Realia

Уживане в говорах української мови слово *голобля* (*оглобля*, *оголобля*) етимологи виводять із праслов'янського **o-globja*, що пов'язане з *globa* 'жердина' (пор.: укр. *глоба* 'зігнуте від природи дерево; залізний клин'), *globiti* 'стискати з'єднувати' (пор.: укр. *глобити* 'конопатити') [ЕСУМ I, 550]. На думку дослідників, форма *голобля* утворилася із ближчої до первісної *оголобля* (<*оглобля*) із вторинним повноголоссям [там само]. Непереконливим є припущення (Я. Грот) про запозичення з німецької через польську [див.: Фасмер III, 117–118; ЕСУМ I, 550]. Уважається також, що в п. *holobla*, *holoble*, *oholobla*, *oholoblja*, *ohloblja* — запозичення з української, яке зафіксоване в польських пам'ятках лише з XVI ст. [див.: Minikowska 1980, 55]; пор. також: р. *оглобля* 'стовп', бр. *аглобля*, п. *holobla*, *oholobla*, ст.ч. *ohlobně*; полб. *pré-globě* 'дишель плуга', сб. *оглобље* 'частина кросен' [ЕСУМ I, 550].

У сучасній українській літературній мові лексема *голобля* має значення 'одна із двох жердин, прикріплених до передньої частини воза, саней і т. ін., у які запрягали коня', 'довга жердина, яка використовувався як зброя' [СУМ II, 109]; *оглобля* 'тс, що *голобля*' [СУМ V, 614], таку ж семантику подають також інші дослідники, вважаючи тягловою

силою лише коня [див.: Никончук 1990, 81; Ожегов, 378–379; Даль II, 81; Minikowska 1980, 55].

Однак словники та мовознавчі праці відображають лише сучасну реалью, бо голоблі аналогічної конструкції служили тягловим приладом також при одноволовому запрягові [див., напр.: Заглада 1929, 22–23; Вовк 1995, 81; Глушко 1993, 86; Глушко 1997^a, 28, 37; Глушко 1997, 382 (фото)]. Такий запряг позначали ще лексемою *бовкун* [Глушко 1999, 501–516], яка трапляється також на Поліссі [див., напр.: Масленникова, 1968, 163]. Існують підстави припустити, що обидва терміни (*оглобля* і *бовкун*) сягають корінням праслов'янського періоду.

Ареал поширення лексеми *оглобля* 'тягловий пристрій на одну тварину' — тільки частина ареалу поширення цього слова в українському мовному обширі. Часто фіксують форму множини (пор.: напр.: *оглаблі* 'дишель у санях', 'дишель у волових санях і воловому возі' [Онишкевич II, 14]). Окрім традиційних східноукраїнських (Слобожанщина, лівобережна частина Середнього Подніпров'я, частково Південь України) і поліських регіонів, а також Волині, множина *оглоблі* (*оглаблі*, *глоблі*, *гоноблі*, *голублі* тощо) була відома населенню Покуття і північних схилів Східних Карпат (галицькі частини Бойківщини і Гуцульщини) [АУМ, 104–106; Глушко 1993, 109; Kolberg I, 67–68; Архів ІН: ф. 1, оп. 2, спр. 442, арк. 19, 36; спр. 445, зош. 2, арк. 15], де одноваринний запряг, особливо однокінний (при паралельно розміщених жердинах) не був відомим не тільки у ХХ ст., а й значно раніше — навіть у середині ХVІ ст. [Глушко 1998, 361–363].

Тягловий пристрій, який в українців позначали словом *оглоблі*, використовували в минулому для одноваринного запрягу (коня або вола), а також для запрягу пари волів. Однак тоді він мав форму трійні [Глушко 1993, 109; Глушко 1996, 111 (табл. 1/б, в), 112], а не паралельно розміщених жердин. Зокрема жителі значного масиву Середнього Полісся (сс. Левковичі, Лучанки Овруцького р-ну; сс. Замисловичі, Кишин, Лопатичі, Суцани Олевського р-ну Житомирської обл.; с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл.) так називали тягловий дишель із розвилкою на задньому кінці [Архів ІН: ф. 1, оп. 2, спр. 406, зош. 1, арк. 8, 9; зош. 2, арк. 15, 16; спр. 437, зош. 1, арк. 34, 35, 39, 40, 50, 51, 57зв.; зош. 2, арк. 7]. Лексему *оглоблі* зі значенням 'тягловий пристрій на пару волів' зафіксовано в середньополіському говорі (сс. Велике Вербче, Погулянка Сарненського р-ну; сс. Іваничі, Малий Стидин Костопільського р-ну Рівненської обл.) [Никончук 1990, 79]; 'воловий тягловий засіб' — у західнополіському говорі (Волинська обл. і західні

райони Рівненської обл.) [Глушко 1993–1994, 82]; ‘воловий дишель у вигляді трійні’ — у покутських говірках [Kolberg I, 67; Архів ІН: ф. 1, оп. 2, спр. 442, арк. 19, 36; спр. 445, зош. 2, арк. 15], а також південно-східної частина бойківських говірок і галицька частина гуцульських говірок [Архів ІН: ф. 1, оп. 2, спр. 324, зош. 2, арк. 30зв, 38зв; спр. 325, арк. 46, 49; спр. 326. зош. 1, арк. 28, 47, 58; спр. 349, арк. 8, 15; спр. 445, зош. 2, арк. 24].

Трактування голобель як складового елемента тільки однокінного запрягу, властиве для української мовознавчої та етнографічної літератури, — неточне. У зв’язку з цим на увагу заслуговують два взаємопов’язані моменти — конструкція і зовнішня форма волового дишля, який позначували досліджуванним терміном *оглоблі*, та його конкретне функціональне призначення. На жаль, у науковій літературі фактологічний матеріал про це дуже обмежений. Для з’ясування зазначених вище аспектів не можемо скористатися доробком лінгвістів, оскільки дослідників транспортної термінології вони цікавили мало. На їхню думку, тягловий пристрій на пару гужових тварин використовували для того, “щоб зачіпляти за нього ярмо і запрягати волів”. Увагу мовознавців привернуло тільки те, що такий прилад був “розщеплений на задньому кінці” [Никончук 1990, 78].

Зовнішня форма і конструкція тяглогового засобу залежали безпосередньо від способів запрягу (одинарний чи парний) робочої худоби у віз. При одотваринному запрягу таким приладом, як уже було сказано, здебільшого слугували дві паралельно розміщені жердини. Незалежно від виду сухопутного транспорту (полозний чи колісний), називали їх однаково — *оглоблі*. Довжина цих голобель коливалася в межах 2,5–3 м. При цьому тягловий засіб саней був, за винятками, довшим (у середньому на 0,5 м), ніж воза, що зумовило кріплення голобель до ходової частини саней. До того ж для забезпечення маневреності передка колісного транспорту кожену голоблю доповнював ще додатковий елемент *отоса* (*отеса*). Отже, із погляду конструкції і зовнішньої форми, паралельні голоблі-жердини були однаковими при запрягу одного коня й одного вола, а також при запрягу зимового і літнього транспорту.

Натомість тягловий прилад для пари волів не відзначався однотипністю. Навпаки, етнографічні матеріали засвідчують протилежне: із кінця ХІХ ст. українці використовували два основні його типи: (1) виготовлений із суцільного стовбура дерева, товстий (задній) кінець якого розрізали на потрібну глибину (переважно 1/3 частину всієї жердини), а кінці розгинали в різні боки [див.: Kolberg I, 67; Архів ІН: ф. 1, оп. 2,

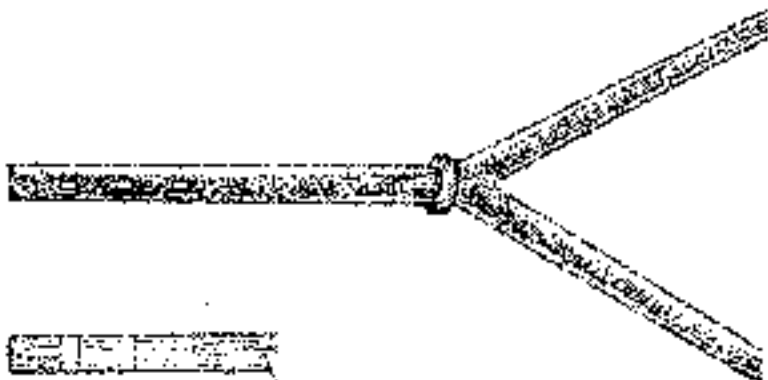


Рис. 1

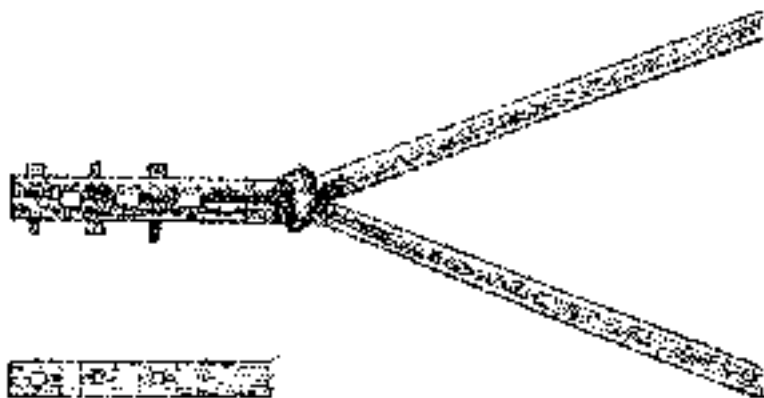


Рис. 2

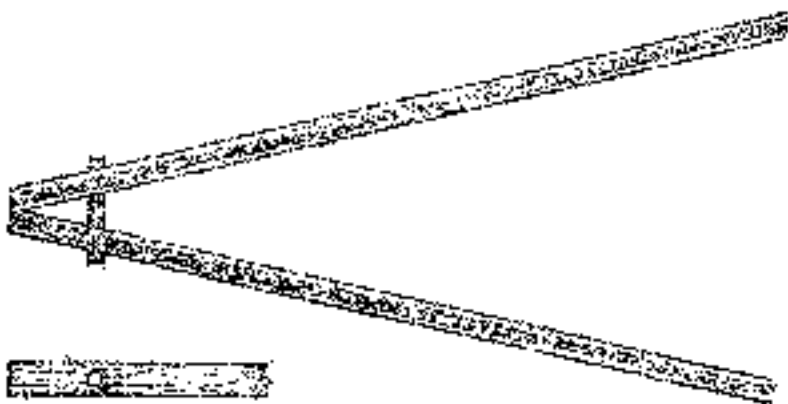


Рис. 3

спр. 442, арк. 24, 25; спр. 445, зош. 2, арк. 1, 14; спр. 405, зош. 1, арк. 2, 10, 14, 16, 20, 31, 39, 41, 45, 51, 58; зош. 2, арк. 1, 3; спр. 396, зош. 1, арк. 1, 55; зош. 2, арк. 14, 37; зош. 3, арк. 3, 7, 10; спр. 406, зош. 3, арк. 36, 56, 72 та ін]; (2) змонтований із двох окремих заготовок.

Перший тип (див.: рис. 1) побутував на всій території сучасної України, за винятком окремих районів південних схилів Східних Карпат, невеликої за площею північної смуги Волинської і Рівненської областей, а також Олевського району й західного ареалу Овруччини (Житомирщина). У всьому українському мовному обширі тягловий прилад, виготовлений із суцільного стовбура дерева, незалежно від виду транспорту (сани господарського призначення чи віз) позначали найменування з коренем *вій-* (напр.: *вія*, *війце*).

Другий тип відомий у двох моделях. Модель 2.1 (див.: рис. 2) — тягловий прилад виготовляли переважно зі стовбурів молодих берізок (кожний завдовжки 2,5–3 м). Їхні тонші кінці обтесували і припасовували один до одного. Потім просвердлювали два-три горизонтальних отвори, у які вставляли кілки-клини, задні (товсті) кінці жердин розгинали в різні боки. Якщо стовбурці дерев не набирали відповідної форми, то на місці штучно утвореної розвилки деревину ще розпарювали.

Модель 2.2 (див.: рис. 3) — тягловий прилад мав специфічну конструкцію та зовнішній контур — за 10–20 см від переднього торця кожної жердини просвердлювали по одному горизонтальному отворі; наклали жердини, щоб отвори збігалися, і вбивали міцний (переважно дубовий) кілок (паль). З'єднаний таким способом засіб тяги набував Л-подібної форми, оскільки кінці деревин тільки торкалися один одного, а не прилягали разом, як у попередньому різновиді.

Порівняння територій поширення обох моделей із ареалами їхніх назв дало несподівані результати. Модель 2.1 позначають назви: *вій*, *розкоп*, *волове дишло*, *двойло*, *оглоблі*. Термін *оглоблі* поширений у північно-східній частині бойківських і гуцульських говірок, у покутських і середньополіських говірках; наприкінці XIX — початку XX ст. межі поширення назви в середньополіських говірках були такими: східна: Виступовичі — Овруч — Коростень; західна: р. Случ — нижня течія р. Горинь; північна: р. Прип'ять; південна: лісові масиви, що розмежовують райони Житомирщини і Рівненщини (Овруцький, Олевський, Рокитнівський і Сарненський, Коростенський, Лугинський, Новоград-Волинський, Корецький, Гощанський і Березнівський). Якщо покутяни, гуцули і бойки використовували модель голобель-трійні в санному транспорті [Kolberg I, 67; Архів ІН: ф. 1, оп. 2, спр. 324, зош. 2, арк. 30 зв.,

38 зв.; спр. 325, арк. 46, 49; спр. 326, зош. 28, 47, 58; спр. 349, арк. 8, 15; спр. 445, зош. 2, арк. 24], то поліщуки — у санному і колісному, при цьому лексему *оглобля* здебільшого вживали тільки на позначення санного транспорту (сс. Замисловичі, Кишин, Лопатичі, Суцани Олевського району Житомирської обл.; с. Борове Рокитнівського району Рівненської обл.) [Архів ІН: ф. 1, оп. 2, спр. 437, зош. 1, арк. 34, 35, 40, 50, 51, 57зв; зош. 2, арк. 7]. Натомість в Овруцькому районі на Житомирщині такої диференціації терміна *оглоблі* не спостерігаємо. Зокрема в с. Левковичі це — воловий дишель обох видів транспорту [Архів ІН: ф. 1, оп. 2, спр. 406, зош. 1, арк. 8–9.]; у сс. Возничі, Листвині і Лучанки цього району інформатори вжили назву *оглоблі* зі значенням ‘тягловий прилад саней’ [Архів ІН: ф. 1, оп. 2, зош. 1, арк. 15, 16], у говірках цих сіл відомий також синонім *розкеп* (*розкін*) [там само, арк. 18, 19, 48.].

Ареал поширення моделі 2.2 — Західне Полісся, де функціонує назва *оглоблі*. Південна межа ареалу поширення моделі проходила орієнтовно лінією Ковель — Сарни, східна — по р. Горинь. На жаль, у зв’язку із браком автентичних польових етнографічних першоджерел важко точно визначити північну і західну межі. У північних районах Волинської і Рівненської областей (прилягають до території сучасної Білорусі) інформатори старшого віку стверджували, що в минулому ця модель була характерна для інших сіл басейну р. Прип’ять. Однак, наскільки ця інформація достовірна, з’ясувати поки що не вдалося. У білоруських та польських етнографічних джерелах така інформація відсутня [див.: Marczyk 1997^a; Marczyk 1997^b]. Тож можемо тільки здогадуватися, що адміністративно-територіальний поділ і державні кордони, що виникли в повоєнний час, не були “штучним бар’єром” для побутування виявленого явища до середини ХХ ст. включно. Тобто і західна, і північна межі поширення цього явища мали б знаходитися за межами сучасної України, насамперед у лісовій зоні.

Модель 2.2 — тягловий прилад Λ-подібної форми — мала значні техніко-експлуатаційні переваги, порівняно з воловим дишлем, модель 2.1, передні кінці якого з’єднували нерухомо (стаціонарно) двома-трьома кілками-клинами. Оскільки, застосовуючи тільки один з’єднувальний брусок (паль), західнополіські *оглоблі* використовували як тягловий засіб для різних упряжних тварин (вола і коня); існувало і декілька способів запрягання (парний і одинарний). Якщо *оглоблі* мали форму дишля-трійні, то їх використовували для пари волів; тягловий засіб був розташований між упряжними тваринами та слугував як для перетягання воза чи саней, так і для повертання передком транспорту вправо-вліво. Натомість для

одного коня або вола передки жердин дишля-трійні роз'єднували, вибивши з отворів паль. На санному транспорті задні кінці жердин представляли за головки полозів ззовні, на колісному — їх дообладнували вже згаданими отосами [Глушко 1993–1994, 86, 90]. У цьому випадкові тягловий прилад знову мав вигляд паралельних жердин, між якими була розміщена упряжна тварина — один віл або кінь.

Отже, тягловий пристрій цієї моделі (Λ-подібної форми), порівняно з іншими, найоптимальніший та найефективніший, універсальний не тільки за конструкцією, а й за технологією виготовлення, оскільки на монтування затрачалось мало часу і зусиль. У випадку ж пошкодження однієї зі складових частин приладу, її швидко можна було замінити іншою, тоді як при заміні оглобелі першої моделі, тим паче пристрою першого типу — війя з суцільним передком, виникали значні труднощі.

У контексті сказаного слід згадати також про значення спільнокореневих із нею термінів *глобити* та *голобити*. Зокрема аналізуючи первісну семантику слова *глобити*, Й. Дзендзелівський висунув обґрунтоване припущення про те, що не пізніше ніж у XVI ст., а можливо й раніше, в українській, а також у російській та білоруській мовах, воно мало значення 'з'єднувати', 'сполучати', 'скріплювати' [Дзендзелівський 1969, 42]. Аналогічна чи близька семантика була відома в минулому й в інших слов'янських мовах: п. *głobić* 'скріплювати, стискати, ущільнювати клинами', слщ. *hlobit'* 'забивати молотком; збивати щось із дерева', ч. *hlobit'* 'товкти, бити', болг. *глобя* 'збираю; скріплюю', м. *зглоби* 'збере, складе', сб. *углобити* 'вставити, увіткнути' [ЕСУМ I, 550]. Етимологи вважають, що *голобити* — результат незакономірної гіперичної видозміни форми *глобити* (пор.: укр. *голобити* 'укріплювати клинами вал у млині'), яка виникла під впливом польського *głobić* [там само].

Так чи інакше, але зіставлення поданих значень термінів *глобити* і *голобити* виявляє спорідненість у всіх названих слов'янських мовах: вони вживаються на позначення предмета, у якому є елемент, який служить для з'єднання двох складових частини. Наприкінці XIX — у 30-х рр. XX ст. дерев'яними кілками-клинами збивали передні кінці оглобелі як тяглогового приладу тільки українці. Слугував цей засіб тяги для пари робочої худоби — волів. Щодо решти слов'ян, то через відсутність достовірних етнографічних джерел важко що-небудь стверджувати про застосування відповідного волового дишля в їхньому транспорті. Натомість голоблі у вигляді паралельних жердин для одного коня були невід'ємним компонентом зимового і літнього транспорту в росіян, білорусів, поляків, болгар. Це дає змогу припустити, що тяглові прилади різних форм ви-

никли значно раніше ніж у XVI ст. На певному історичному етапі вони були характерними для традиційного транспорту у слов'ян.

Первісним предметом, у якому випробовували тяглову спроможність однієї упряжної тварини (вола) та голоблі у вигляді паралельних жердин, були сани господарського призначення (пор. також: *бовкун* 'сани на одного вола' [див.: Глушко 1999]). Роз'єднати і з'єднати докупи передки двох жердин-оглобель як складових елементів тяглового приладу різних моделей уперше змогли також, мабуть, ще у праслов'янську добу.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- АУМ — Атлас української мови: У 3-х т. — Київ, 2001. — Т. 3.
Архів ІН — Архів Інституту народознавства НАН України.
Вовк 1995 — Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. — Київ, 1995.
Глушко 1993 — Глушко М.С. Шляхи сполучення і транспортні засоби в Українських Карпатах другої половини XIX — поч. XX ст. — Київ, 1993.
Глушко 1994 — Глушко М. Традиційний сухопутний транспорт // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів, 1997. — Вип. 1: Київське Полісся. 1994.
Глушко 1993–1994 — Глушко М. Взявся за гуж, то не кажи: не дуж // Берегиня. — 1993–1994. — № 2–3.
Глушко 1996 — Глушко М. Невідомі аспекти тяглових засобів полозного транспорту населення Центрального Полісся // Народознавчі Зошити. — 1996. — № 2. — С. 111 (табл. 1/б, в), 112.
Глушко 1997 — Глушко М. Від Уборті до Дніпра: Заключний етап комплексного історико-етнографічного дослідження Центрального Полісся // Народознавчі Зошити. — 1997. — № 6.
Глушко 1998 — Глушко М. Системи запрягу коня у традиційний транспорт українського селянства XVI–XX ст.: Проблеми походження // Народознавчі Зошити. — 1998. — № 4. — С. 361–363.
Глушко 1999 — Глушко М. Бовкун як етнокультурний феномен українців // Вісник Львівського університету: Серія історична. — Львів, 1999. — Вип. 34. — С. 501–516.
Даль — Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. — Москва, 1989. — Т. 2.
Дзендзелівський 1969 — Дзендзелівський Й. О. Українсько-західнослов'янські лексичні паралелі. — Київ, 1969.
Заглада 1929 — Заглада Н. Ярмо // Матеріали до етнології. — Київ, 1929. — Т. 2.
Масленникова 1968 — Масленникова Л.И. Из полесской терминологии транспорта // Лексика Полесья / Отв. ред. Н.И. Толстой. — Москва, 1968. — С. 161–192.
Никончук 1990 — Никончук М.В., Никончук О.М. Транспортна лексика правобережного Полісся в системі східнослов'янських мов. — Київ, 1990.

- Ожегов — Ожегов С. И. Словарь русского языка. — Москва, 1985.
- Kolberg — Kolberg O. Pokucie: Obraz etnograficzny. — Wrocław-Poznań, 1962. — T. 1.
- Minikowska 1980 — Minikowska T. Wyrazy ukraińskie w Polszczyźnie literackiej XVI w. — Warszawa-Poznań-Toruń, 1980.
- Marczyk 1997^a — Marczyk M. Koła i wozy czterokołowe // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. — Wrocław, 1997. — T. 4: Transport i komunikacja lądowa. — S. 156–197.
- Marczyk 1997^b — Marczyk I. Sanie // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. — Wrocław, 1997. — T. 4: Transport i komunikacja lądowa. — S. 110–155.

SUMMARY

The article focuses upon territorial distribution of the lexeme *ohlobl'a* and its material correspondent – a part of horse harness. Contrasting dialectal data and ethno-graphical realia has proved the existence of the connection between the usage of different lexemes (*viy, rozkop, volove dyshlo, dvoyno, ohlobli*) and territorial distribution of different thill types as well as its archaic nature.

Надія Сіденко
Донецьк

ГЕОГРАФІЧНА АПЕЛЯТИВНА ЛЕКСИКА ГОВІРКИ СЕЛА КУЙБИШЕВЕ МАТВІЙВ-КУРГАНСЬКОГО РАЙОНУ РОСТОВСЬКОЇ ОБЛАСТІ

*Geographical Appellative Lexicon of the Dialect of the Village
of Kuybysheve, Matviyiv-Kurhanskyi District, Rostov Region*

Об'єкт нашого дослідження — географічна апелятивна лексика, зібрана в селі Куйбишеве Ростовської області, що на території сучасної Росії, за вісім кілометрів від українського кордону. Матвійв-Курганський район Ростовської області, якому адміністративно підпорядковане назване село, межує з Шахтарським районом Донецької області, що належить до території функціонування українських східно-степових говірок.

Структура тематичної групи лексики (ТГЛ) на позначення географічних об'єктів відображає насамперед реалемний план досліджуваної території, характеризуючи співвідносність “системи географічної термінології з системою екстралінгвальною” [Толстой 1969, 7].

Важливим у творенні й функціонуванні географічної апелятивної лексики загалом і с. Куйбишеве зокрема є об'єктивний чинник: наявність реалії породжує відповідний номен: *Од¹на к¹руча / так називали йі¹йі / а од¹ну ска¹лоу / више так во¹на / кам¹ін:а во¹на та¹ка / кам¹ін:а / ска¹ла ц¹а*. Інформанти, пояснюючи назву, використовують методи зіставлення, порівняння та опису географічного об'єкта за характерними ознаками.

Серед найменувань на позначення реалемних об'єктів є і локалізми, наприклад: *хр'ашчо¹ва зе^мл'а, ка¹пусник*, уживання яких має ареальне розповсюдження на основному говірковому масиві функціонування східностепових говірок: *Ї¹тих камй^аниста зем^л'а / хр'ашчо¹вита* (с. Благодатне Амвросіївського району); *Капусни¹ки ї¹нас бу¹ли по¹над р'ічко¹у* (с. Землянки Макіївської міськради). Одна з особливостей новожитніх говорів, до яких належить і говірка с. Куйбишеве, — використання в мовленні діалектоносіїв лексем, які не завжди об'єктивно характеризують географічні об'єкти: іноді мовці використовують назви з місць свого переселення, де об'єктивна географічна дійсність є дещо або й зовсім відмінною. Відсутність відповідного реалемного плану змушує інформантів оперувати літературною лексикою або найменуваннями, властивими іншому мовному (географічному) ареалові: *Ї¹нас тут та¹кої мочо¹вини не^ммає / бо¹лота не^ммає*.

Лексико-семантичні групи (ЛСГ), що входять до складу цієї ТГЛ говірки с. Куйбишеве Ростовської області, як і східностепових говірок Центральної Донеччини загалом, формуються за допомогою головних диференційних ознак: підвищення / зниження рельєфу; наявність / відсутність гідро- та дендрооб'єктів тощо. ЛСГ, обрані предметом нашого дослідження, утворюють відповідні мікросистеми на позначення особливостей рельєфу, гідрографічних та дендрографічних об'єктів, стають основою тематичної групи географічної апелятивної лексики. Зафіксовану на обстеженій території географічну номенклатуру, яка не входить до означених ЛСГ, подаємо в кінці статті в загальному Словничку географічної апелятивної лексики с. Куйбишеве Ростовської області.

ЛСГ орографічної номенклатури досліджуваної говірки представлена такими лексемами: *с¹кел'а, ска¹ла, к¹руча, го¹ра, бу¹гор, буго¹рок* — та складними найменуваннями: *зе^мл'а буг¹рами, буг¹риста зе^мл'а*.

Лексеми *с¹кел'а, ска¹ла* містять семему 'найбільше підвищення на місцевості': *Ска¹л'а сто¹їт' тамечки / а од¹на к¹руча / так нази¹вали їй¹ї / а од¹ну ска¹л'о¹у / више так во¹на* або *Там же М'і¹ус прот' і¹кає / і¹такечки мост' іє / пе¹реїдем на ту с¹торону / там ве^млика ска¹л'а то¹же їєст' та¹ка*. Інше значення, яке виявляє лексема *с¹кел'а*, — 'кам'яний кар'єр': *Кам'ін'у нас там били то¹же / там с¹кел'а бу¹ла / кар'їєр нази¹вали / кам'ін'ий кар'їєр*. У лексикографічних джерелах зафіксовано: *ска¹ла* в першому значенні 'те саме, що *ске¹ля*'; *ска¹(л)я* 'скелі, уламки скель, каміння'; *с¹кел'а* 'скала' [Грінченко IV, 131]; *ске¹ля* 'кам'яна брила або гора з стрімкими схилами та гострими виступами'; *ска¹ла* 'ске¹ля' [СУМ IX, 259]; *ске¹ля* 'велике каміння', 'кам'яниста гора' [Марусенко

1972, 294]; ‘бескид’, ‘камінний мис’ ‘одинокі камінні глиби’ [Мурзаєв 1984, 506] тощо.

Лексема *к'руча* в досліджуваній говірці має значення ‘крута гора’. Для детальнішого опису географічного об'єкта діалектоносії порівнюють кручу зі скелею, указуючи на менший розмір першої: *Од'на к'руча / так називали й'її / а од'ну скал'ю / вище так во'на*. Іншим семантичним виявом лексеми *к'руча* є ‘крутий берег’: *Р'ечка те'че / а по'над р'ечкою к'руч'і*. Обидва семантичні вияви апелятива *к'руча* — з-поміж інших — зафіксовано у східностепових говірках Центральної Донеччини, у Словарі Б. Грінченка, у Матеріалах до словника українських географічних апелятивів Т. Марусенко та ін.

Лексема *го'ра* має значення ‘місце видобутку глини, піску у вигляді підвищення на місцевості’, що семантично зближує її з лексемою *ка'р'їер*: *Од'на там бу'ла го'ра / н'ісок б'рали / во'дойу роз'водили / до'ма н'ід'водили / та'кий к'расний бу' або Йе го'ра та'ка / м'ел добу'вайут'*. Наведені діалектні приклади фіксують у досліджуваній говірці втрату первинного, власне географічного призначення об'єкта як орієнтиру на місцевості, указуючи на прикладний характер використання географічної реалії.

У всьому східностеповому діалектному континуумі функціонує лексема *бу'гор* ‘невелике підвищення на місцевості’, а розчленовані найменування *зе'м'л'а буг'рами*, *буг'риста зе'м'л'а* — ‘горбкувата місцевість’, що зафіксовано також у говірці с. Куйбишеве. Зі значенням ‘незначне підвищення на місцевості’ традиційно використовують дериват *буго'рок*: *Йак д'уже ма'нен'ке / то буго'рок*.

ЛСГ, яку протиставляють орографічній лексиці за диференційними ознаками в “семантичному ланцюжку” [Толстой 1969, 100] ‘верх’ – ‘низ’, представлена в досліджуваній говірці лексемами: *низ*, *ни'зина* (*низи'на*), *ка'пусник*, *й'ама*, *й'амка*, *балка*, *й'ар*.

Семему ‘понижена місцевість біля річки’ містять лексеми *низ*, *ни'зина* (*низи'на*), що у свідомості діалектоносіїв асоціюються з лексемою *бе'рег* у значенні ‘верх’, ілюструючи явище полярності, коли “одна й та ж лексема... виявляється зв'язаною з семемами протилежного плану” [там само, 98]: *На_ни'зу р'ечка / а так с'кел'а / це ни'зина / низи'на / чи бе'рег*; для порівняння — *Йак з р'ічки ви'їзе'ш / ну ви'їзайем на бе'рег*.

Номен *ка'пусник* функціонує в досліджуваній говірці зі значеннями: 1) ‘поливний город біля річки’; 2) ‘понижена місцевість біля річки’. Такі семантичні вияви лексеми *ка'пусник* мають чіткий ареал поширення в Шахтарському та Ясинуватському районах Донецької області.

Лексему *йама* зафіксовано в мовленні діалектоносіїв с. Куйбишеве із загальноприйнятим для всіх східностепових говірок Центральної Донеччини значенням ‘заглиблення на місцевості’, причому в досліджуваній говірці, залежно від характеристики розміру географічного об’єкта, лексему можуть уточнювати прикметники-кваліфікатори: *ве^ллика, ма^ла*. Номен *йама* функціонує в досліджуваній говірці також із семантикою ‘глибоке, небезпечне для купання місце в річці’: *Бу^ла та^ка йама ў-р’іц: ‘і / шо не^н ку^палис’ ми там / а йак йі^йі нази^вали / йа вже за^була / д’і^т’ам на^казували / не^н хо^д’і^т’ ту^ди / шоб не^н по^топли*.

Різновиди земельних ділянок, що виникли внаслідок ерозії, у східностепових говірках Центральної Донеччини представлені лексемами *балка, йар*, семантику яких диференціює сема ‘розмір (глибина, ширина)’: *Йар / це ж страш^лний* (с. Пречистівка Мар’їнського району). Натомість у говірці с. Куйбишеве Ростовської області ця сема характерна тільки для лексеми *йар*: *Ма^шини зайі^ж:али ў-та^кий йар*, тобто машина практично не могла б туди заїхати, якби *яр* був по-справжньому глибоким. Лексема *балка* в цій говірці не несе такого семантичного навантаження, а має значення ‘яр природного утворення, порослий травою’: *Ў нас там балки ха^лрош’і*, може вирізнятися з-поміж інших назв різновидів земельної ерозії додатковою диференційною семою ‘кордон’: *Ме^нжо^лва балка бу^ла / нази^валас’а // од^на там бу^ла / ве^лли^чен’ка та^ка / д^л’ін:о так т’а^нулас’а*.

Гідрографія говірки с. Куйбишеве представлена лексемами, що позначають об’єкти природного походження: *р’ічка (р’ечка), р’іч’ечка (р’еч’ечка), кри^лниц’а, кри^лничка* — та штучно створені гідрооб’єкти: *колод’аз’, ка^лнава, ка^лнавка*.

Для східностепових говірок Центральної Донеччини характерне вживання номенів *р’ічка (р’ечка)* зі значенням ‘природня водойма великого або середнього розміру’ і *р’іч’ечка (р’еч’ечка)* — ‘невеликий гідрографічний об’єкт’. Характеризуючи місцевий водний об’єкт як невеликий за розміром, діалектоносії говірки с. Куйбишеве використовують лексему *р’ічка (р’ечка)*: *Ў нас р’ічка не^нве^ллика / не^нгл^лбока бу^ла*. Номен *р’іч’ечка (р’еч’ечка)* в досліджуваній говірці вживається зі значеннями ‘невелика річка’: *У Куйбишевом / там іви і пла^куча / йак йі^йі / і ве^рба / так р’ічечка б’і^жит’ кра^с’іво* — та ‘рукав, витік з річки’: *З М’іуса при^ток йде та^кий тамечки / та^ка р’ічечка*; всупереч традиційній семантиці лексеми *при^ток (при^тока)* — ‘мала річка, що впадає в більшу’, наприклад: *Це во^на ў нас при^тока йа^кас’ Дн’і^нра* (с. Пречистівка Мар’їнського району).

Окрему групу складають номен, семантика яких пов'язана з питомою географічною апелятивною лексикою. Зокрема навколо лексеми *п'ічка* об'єднуються слова, що характеризують загальні фізичні ознаки: довжину, ширину, глибину, швидкість водойми; конкретні зовнішні особливості: верхів'я, гирло, русло, дно, притоки, витоки, береги, острови; стан річки в різні пори року: льодохід, повинь тощо; наявність результатів людської діяльності: греблі, канали, мости, кладки тощо (див.: Словничок).

У досліджуваній говірці зберігається характерне для східностепових говірок Центральної Донеччини протиставлення семантики лексем *кри́ниця* 'а — *ко́лод* 'аз'; *кри́ниця* 'а 'відкрите джерело води у степу, у балці' (У т'ій *балу* 'і *колис* ' була *кри́ничка*), а *ко́лод* 'аз' 'облагорожене джерело води на обійсті' (*Колод* 'аз' а *ї* нас же *ї* дво*п* 'і бу*л*и).

Номен *ка́нава* (*ка́навка*) виявляє в говірці с. Куйбишеве семантику 'штучний рукав, водовідвід із річки для використання води з сільськогосподарською метою': *Шче о́то ка́навка* 'викопа*на* та́ка так / щоб заб'їгала во́да ту́да з *п* 'ічки. Ця семантика відома у всьому мовному континуумі східностепових говірок Центральної Донеччини, наприклад: *А тут го́род був* 'сразу *ї* як од *Хар* 'циз 'кого до се́ла / так це по*л*и́вало*с* 'а із' то́го / З:у*г* 'реса // про́веден'і м'ін'ї́страл'і / ка́нави (с. Золотарівка Шахтарського р-ну).

Дендроніми в досліджуваній говірці с. Куйбишеве представлені такими номенами: *л'іс*, *сад*, *тер* 'ник, серед яких лексеми *л'іс* і *тер* 'ник позначають дендрооб'єкти природного походження: *Во* 'но не"бол'шой *л'іс* бу*ї* / а *гри* 'б'ї*ї* не" бу*л*о / *о* 'то 'т'їл'ки *п* 'рол'їски / а 'їа*г* 'їд н'ї́йаких не" бу*л*о / од'на 'т'їл'ки та / ши́повник; *Ї* нас те"рни'ки бу*л*и ве"лик'і *ко* 'лис', і *сад* — рукотворний географічний об'єкт: *Сад* бу*ї* / т'риц: 'ат' чи 'сорок ге"к'тар за 'нашими го́рами. У функціонуванні означених лексем не зафіксовано якихось відмінностей порівняно з основним діалектним масивом поширення східностепових говірок. Кількісний вияв дендронімної лексики невисокий на всьому діалектному континуумі, що пов'язано з об'єктивним чинником: природні ліси на Донеччині займають лише 6% загальної площі [Слюсарев 1988, 126].

Аналіз тематичної групи географічної апелятивної лексики дає змогу зробити висновок, що за показниками лексичного рівня, зокрема за складом і семантичною структурою означеної тематичної групи, говірка с. Куйбишеве Ростовської області належить до східностепових говірок Центральної Донеччини.

СЛОВНИЧОК ГЕОГРАФІЧНОЇ АПЕЛЯТИВНОЇ ЛЕКСИКИ С. КУЙБИШЕВЕ РОСТОВСЬКОЇ ОБЛАСТІ

- балка**, -и. Яр природного утворення, порослий трав'ю, на дні якого є або колись була вода. *П'ідемо на Межоу балку / там по траву.*
- берег**, -а. Берег водойми. *Криги понаби'вайе по берегах / а сонце припе'че / вже роста'є.*
- болото**, -а. Болотиста, грузька місцевість. *Ї нас там та'кої мочо'вини не'має / болота не'має.*
- бу'гор**, -а. Підвищення на місцевості. *Бачите той бу'гор / от'туда ми йшли.*
- бугриста зе'мл'а**. Горбкувата місцевість. *Так і кажут' / бу'гор / бугриста зе'мл'а.*
- гони**, -ів. Частина поля. *Л'ітом воду но'сили / в'ідрами / з бочки / так дале'чен'ко / н'ідут' в гони баби / пол'ат' / і ми йім носим воду.*
- го'ра**, -и. Горб, місце видобутку піску, крейди. *Од'на там була го'ра / н'ісок б'рали / во'дойу роз'водили / до'ма н'і'водили / та'кий к'расний бу'є. Була го'ра та'ка / м'ел добу'вали.*
- гр'аз'**, -і. Розгрузлий внаслідок дощу ґрунт. *Йак дощ н'роїде / ото по гр'аз' і б'і'гаємо / поза'боутаймос'а по са'м'і вуха.*
- двір**, -ору. Сільський будинок із усім господарством при ньому. *А н'і / то коло каж'дого двору соби'райемс'а.*
- д'ер'евн'а**, -і. Населений пункт. *С дру'гих д'ер'ев'ен' при'ход'ат' д'ів'ча-та й х'лопц' і на'шого 'возраста / і п'айом / в склад'чини скла'далис'а.*
- дно**, дна. Дно водойми. *Дно ї'р'ічки було хр'ашчу'вате.*
- до'рога**, -и. Смуга землі, по якій їздять і ходять. *А ви-ж ішли т'і'ейу до'рогойу.*
- зе'мл'а**, -і. Земельна ділянка, яка перебуває в чиемусь користуванні. *Ї нас там зем'л'а ха'роша була / спл'ашний черно'з'ом.*
- зе'мл'а буг'рами**. Горбкувата місцевість. *Так і кажут' / зе'мл'а буг'рами.*
- йама**, -и. 1. Заглиблення на місцевості більшого чи меншого розміру. *Йама ве'лика і ма'ла йама.* 2. Глибоке, небезпечне для купання місце в річці. *Була та'ка йама ї'р'іц'і / шо не' купалис' ми там / а йак йі'ї називали / йа вже за'була / д'і'т'ам на'казували / не' хо'д'іт' ту'ди / шоб не' по'топли.*
- йар**, -у. Глибокий рів, що виник унаслідок земельної ерозії. *Ма'шини зай'їж:али ї'та'кий йар.*
- кам'ін'**, -ен'а. Природний мінерал, що використовують у господарстві. *Кам'ін' у нас там би'ли то'же.*
- ка'навка**, -и. Водовідвід від річки для поливу городів. *Шче ото ка'навка ви'копана та'ка так / шоб заб'і'гала во'да ту'да з р'ічки.*
- ка'пусник**, -а. 1. Поливний город. *Там р'ічка прот'ікала / і ї'кажного бу'в ку'сочок / ка'пусник називали. йак'вечором / д'і'тво'ра / н'іде'те ка'пусту поли'ват' / на ка'пусник // а це-жн'і'чого не'нада'нам було / о'це йак дв'і'нац' :ат' / три'нац' :ат' год було / и'че так за'боутаймос'а / мо'кр'і та'к'і / заб'рискаємо'с'а / шо це-ж йа поли'вала.* 2. Понижена місцевість біля річки. *Там ото на ни'зу / на ка'пуснику.*
- кар'йер**, -а. Місце відкритого добування глини, каменю, піску. *Там с'кел'а була / кар'йер називали / кам'інний кар'йер.*

- колод'аз'**, -а. Вирита і облагороджена яма для добування питної води при садибі. *І колод'аз'а ў нас же ў двоp'і були.*
- к'риги не^нсе**. Рух льоду під час весняної повені. *К'риги не^нсе / кажут' у^нже.*
- кри'ниц'а**, -і. Викопана яма для добування води з водоносних шарів землі в полі, балці тощо. *У т'ій балц'і ко'лис' була кри'ничка.*
- к'руча**, -і. 1. Крута гора. *Ска'ла стойіт' тамечки / а од'на к'руча / так називали й'її.* 2. Крутий берег річки. *К'руч'і там же ж йест' понад р'ечкойу.*
- л'іс**, -у. Велика площа землі, заросла деревами й кущами. *Буў л'іс у саом Куйбишевом / а ми шче жили дес'ат' к'ілометр'ів од Куйбишева.*
- л'од рушиўс'а**. Рух льоду під час весняної повені. *Кажут' / у^нже л'од рушиўс'а / к'риги поне^нсло.*
- лужа**, -і. Яма з водою після дощу. *Іак дошч п'ройде / ото по з'p'аз'і / по лужам поза'боўтайемос'а / і здо'ров'і були / а те^нпер / іак чут' / у^нже й каиш'аіе.*
- м'ел'**, -і. Мілке місце у водоймі. *Ку'пайтес'а на м'ел'і / шоб не по'топли.*
- мочо'вина**, -и. Заболочена місцевість. *Ў нас там та'койі мочо'вини не^нмаіе / боло'та не^нмаіе.*
- мул'ака**, -и. Наноси мулу на дні водойми. *Хр'ашч там буў / не^н загрузало так / іак там мул'ака йе /*
- низ**, -у. Понижена місцевість, низина. *На ни'зу р'ечка / а так с'кел'а.*
- низи'на** (ни'зина), -и. 1. Понижена місцевість. *Низи'на / це там / до р'ечки.* 2. Берег річки. *Це ни'зина / низи'на / чи 'берег / на 'берегу / на бере'гу // іак з р'ічки вилізеиш / ну вил'ізейем на 'берег.*
- поле**, -а. Ділянка землі. *Поле бу'ло у кожного'го сво'іе.*
- половод'йа** (половод'йе), -а. Весняний розлив води, повінь. *А ве^нснойу іак ото розли'вайец'а во'да / аж до хати доби'ралас'а во'да / іак о'це половод'йа // о / прибу'ла во'да / завтра ў'позр'іб'і буде вже во'да // нач'нец'а половод'йе.*
- при'ток**, -а. Витік з річки, рукав. *З М'іуса при'ток йде та'кий тамечки.*
- р'ічка** (р'ечка), -и. Природний водний потік, що тече в природно виробленому місці. *Д'ідова йест' р'ічка там / у Куйбишевом / там іви і пла'куча / іак й'її / і ве'р'ба / Р'ечка те^нче / а понад р'ечкойу к'руч'і.*
- р'ічечка** (р'еч'ечка), -и. 1. Природний водний потік, що тече у виробленому ним місці. *Так р'ічечка б'і'жит' кра'с'іво / а тут мост'ік та'кий с перилами.* 2. Витік із річки, рукав. *З М'іуса при'ток йде та'кий тамечки / та'ка р'ічечка.*
- розлив**, -а. Весняний розлив води, повінь. *За ш'от М'іуса та'кий розлив.*
- сад**, -у. Насадження плодкових дерев. *По са'ду так поси'лайут' / йд'ім' соби'райте й'яблука.*
- ска'ла**, -и. Висока кам'яна гора. *Ска'ла стойіт' / више так во'на / кам'інна во'на та'ка / кам'інна / ска'ла ц'а.*
- с'кел'а**, -і. Кам'яний кар'єр. *Кам'ін' у нас там били то'же / там с'кел'а бу'ла / кар'йер називали / кам'ін:ий кар'йер.*
- степ**, -у. Поле, на якому вирощують зернові та інші сільськогосподарські культури. *А у'нол'і рос'ла пшеи'ниц'а / іач'м'ін'.*

сторо¹на, -и. Простір, місцевість, розташовані в якому-небудь напрямку від чогось, географічний орієнтир на місцевості. *Там же М'ї'ус прот'ікає / 'такечки мост 'їе / не'рейдєм на ту с'торону / там ве'лика ска'ла то'же йєст'та'ка.*

т'єн', -і. Затінок, захищене від сонця місце. *Паш'л'і / по'сидимо в т'єн'і / 'йак 'сонце / 'жарко.*

те"р'ник, -а. Зарослі кущів терену. *'Ранше та'ких са'д'ів не" було / а 'йїли ми 'терєн / шо зб'їрали по те"рн'ках.*

хр'ашч, -а. Земля з домішкою дрібних камінців. *Бу'є хр'ашч // а от'куда хр'ашч 'єта бра'лас' / 'їа не" з'най'у // хр'ашч / це не" з'лина / а ку'сочки 'камн'ів та'к'ї.*

хр'ашчо'ва зе"м'л'а. Неродючі землі. *Там зе'м'л'а не" 'дуже / та'ка хр'ашчо'ва.*

'хутор, -а. Невелике поселення за селом. *'Їа рос'ла на 'хутор'ї / за 'дєс'ат к'їлометр'ів в'їд 'К'уйбишевого.*

чорно'з'ом, -а. Родючі землі. *'Їнас черно'з'ом ха'роший бу'є / не" хр'ашчо'ва / 'чистий черно'з'ом.*

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

Грінченко — Словарь української мови / Зібр. ред. журн. “Киевская старина”; Упорядк. з додатком власного м-лу Б. Грінченко. — Т. 1–4. — Київ, 1907–1909.

Кіровоградщина 1999 — Громко Т.В., Лучик В.В., Поляруш Т.І. Словник народних географічних термінів Кіровоградщини / Відп. ред. В.В. Лучик. — Київ — Кіровоград, 1999.

Марусенко 1972 — Марусенко Т.А. Материалы к словарю украинских географических апеллятивов (названия рельефов) // Карпатская диалектология и ономастика. — Москва, 1972.

Мурзаев 1984 — Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. — Москва, 1984.

Слюсарев 1988 — Слюсарев А.А. Природа Донбасса. — Донецк, 1988.

СУМ — Словник української мови. — Київ, 1970–1980. — Т. 1–11.

Толстой 1969 — Толстой Н.И. Славянская географическая терминология: Семасиологические этюды. — Москва, 1969.

SUMMARY

The author has studied the problem of correlation between folk geographical terminology and real plan of the territory on the basis of the dialects of the Ukrainian Eastern Steppes. The specific feature of the new dialects is the usage of lexemes that do not necessarily characterize geographical objects objectively (transference of characteristics of one region to another in the language of migrants). In the author's opinion, this factor is the most important criterion of ethno-lingual attributing of the dialects of regions located near the Ukrainian-Russian border.

Світлана Богдан
Луцьк

СТЕРЕОТИПИ МОВНОЕТИКЕТНОЇ ПОВЕДІНКИ ВОЛИНЯН І ПОЛІЩУКІВ: ПОБАЖАННЯ

*Volynians and Polishchuks' Stereotypes
of Language & Etiquette Behavior: Wishes*

Проблема стереотипу — одна з актуальних у сучасних мовознавчих дослідженнях, зокрема в етнолінгвістиці [Бартминьский 1997; Bartmiński 2001], де основну увагу зосереджено на з'ясуванні специфіки стереотипів етнічної поведінки в їхніх взаємозв'язках з історією та культурою народу.

Вважається, що стереотипи національної (етнічної) поведінки — це “стійкі схематизовані моделі поведінки, які є результатом національного осмисленого досвіду і властиві для дій і вчинків усіх представників цієї етнічної спільності... За їхньою допомогою здійснюється типологізація ситуацій і вибір зворотних реакцій. Знання стереотипів національної поведінки дає змогу прогнозувати поведінку, реакції індивідів, які належать до конкретної етнічної групи, спільності” [ЭС, 249].

Стереотипи національної поведінки перебувають у тісному взаємозв'язку із правилами і нормами національного етикету, який зумовлює “встановлений порядок, набір правил, що визначають поведінку людей, які належать до конкретної етнічної групи, спільності” [ЭС, 295]. Водночас мовноетикетні поведінкові моделі етносу мають, окрім

типологічних узагальнених ознак, і локальні відмінності. А отже, варто розрізняти також територіальні стереотипи, які є варіантами національної культури спілкування, що формуються на підставі індивідуальних принципів поведінки.

Стереотипність мовноетикетної поведінки ми розглядаємо як відображення деяких типологічних ознак, властивих представникам якогось етносу, що й виявляється в узвичаєних схемах, стандартах. Однак поведінка кожної людини варіантна й особлива, що і сприяє формуванню індивідуальних стереотипів. Важливо й те, що поведінкові стереотипи, як і кожне мовне явище, змінні, хоча, звичайно, їхня динаміка менш виразна порівняно з іншими мовними явищами.

Для реконструкції традиційних мовноетикетних стандартів, для визначення особливостей сучасної системи поведінкових моделей волинян і поліщуків було укладено питальник, що містить вісімдесят запитань, співвідносних із найтиповішими етикетними ситуаціями (повсякденними і святковими): *звертання, привітання, прощання, вибачення, вдячність, втіха, присяга, побажання* тощо. Протягом п'яти років зібрано матеріал із понад ста населених пунктів Волинської та Рівненської областей, ґрунтовно обстежено Західне Полісся. Зрозуміло, що цей матеріал дає фрагментарну картину мовноетикетної системи волинян і поліщуків, однак цілком реально можна простежити тенденції й типологію її функціонування впродовж останніх 80-ти років (середній вік інформаторів 50–70 років). Кожна зі згаданих етикетних ситуацій заслуговує на окреме дослідження. Докладніше розглянемо систему побажальних виразів.

Як відомо, однією з частовживаних мовноетикетних одиниць є побажання. У мовленні волинян і поліщуків їх використовують в особливо важливих життєвих ситуаціях, зокрема у структурі родильних і весільних обрядів. Частково нам вдалося відтворити найтиповіші побажальні вирази, пов'язані з різними побутовими ситуаціями, тобто вживані на закладах хати, на новосіллі, на косовиці, у час першого вигону худоби на пашу.

Стереотипними можна вважати вирази:

- на закладах хати: *Даї / ʘБоже / ʘ ʘдобрий час поʘчатє / а шче ʘ ʘл'іпишʘ ʘкончите* (Плм); *Даї / ʘБоже / ʘ ʘдоброму здоʘроўї к'в'ітк'і дож'датис'а* (Дрс); *Шоб ʘдобре стоʘйала ї доʘбро нажи'вали* (Дбр); *Шоб ʘдоўго стоʘйала* (Пст); *Шоп ʘ тий ʘхати ни ʘден рид жеʘ* (Збж); *Шоб Бог даʘ / шоб стоʘйала на ʘм'ісци і зоґ'нила тут* (Чрн); *Даї / ʘБоже / здоʘровїа ʘхату ʘкончите і ʘичаст'а ʘ тий ʘхате заʘжети* (МлДрс); *Шоб ʘдоўго ц'а ʘхата слуʘжєла* (Пдг); *Шоб жи'ли і*

бага^т'іли ў ^нновуї ^ххати (Чрн);

- на новосілля: *Шоб* ^вваша ^ххата ^ббула ^ззаўше ^ббагата і на ^шшчедрих ^ггос^тей / і на ^ххороших ^лл'у^дей (Дрс); *Даї* / ^ББоже / ^шшоб ^вваша ^ххата на ^ддобре ^ббула ^ббагата (Плм); *Шоб* ^ббуле ^зздо^рови / ^ббагати ў ^нновиї ^ххати (Тбл); *Шчоб* ^жжи^єли ^шшчас^ливо (Жрв); *Шчоб* ^жжи^єле у ^ззлагоди (Дбр); *Шуб* вам тут ^шшчас^ливо ^жжи^лос'а / ^ммалос'а і ^вви^лос'а (Грх); *Шоб* ^ххата ^пповнилас' ^ддус^татком / ^сс^м'іхом / ^шшчоб ^ввесело ^жжи^лос'а ў ^нн'її (Хбл); *Шоб* ^жжи^єли ^шшчас^ливо ў ^ммир'і / ^ззлагоди і ^лл'у^бов'і (Грм). Спорадично зафіксовано й інші вирази, напр.: *Тепла* і ^ссонц'а ў ^нновиї ^ххате (МлДрс); *Нех Бог* у ^сс^т'інах ^ооби^тайе (Млн);
- на косовиці: *Ко'се* / ^кко'са / ^ппо'ка ^рро'са / ^кко'са ^ддо'лой і ^мме ^ддо'мої (СвСм); *Шоб* ^ддобре ^кко'силос'а (Пдг); *Даї* / ^ББоже / ^рросу на ^ВВашу ^ккосу (Мйд); *Шоб* ^ллегко ^кко'силос'а з ^рро'сойу (Чрн); *Шоб* ^ддо'шч'і ни ^шш'ле (Тбл); *Шоб* ^ддобрий ^ппо'к'іс ^ббуў і ^сс'іно ^ддобре ^ввисохло (СвСм); *Ко'са* ^ккосит' / ^ББога ^пп'росит' / ^шшоб ^тте ^сс'іно ^гг'ім'ном ^сс'іло (Збж); *Шоб* ^тта ^кку'са ў ^вваших ^рру'ках ^сса^ма ^ккусела (Збж); *Хай* ^ББыг ^ссилку ^ввер'не (Тбл); *Хай* ^ссонце ^ссушит' / а ^ддошч'і ни ^ммочут' (Хбл); *Шоп* ^ддошч ^нне ^ззмучеў (Хбл); *Шоб* з ^рро'сойу ^кко'силос' ^ддобре (Грм);
- при першому вигоні худоби на пасовисько: *Дай* / ^ББоже / ў ^ддоб-^ру ^гго'дину / ^шшуб ^ххудо^ба ^зздо^рова ^ббула (Грх); *Шоб* ^зздо^рова ^ххо'дела (Нйн); *Шоб* ў ^ддобрий ^ччас ^ппош'ла і ^ббагато ^ммоло'ка ^ппри-^нес'ла (Дрс); *Шоп* ^ддобре ^ййіле / ^ммала'ко ^ббуло (Тбл); *Хай* ^зздо^рова ^ббри'кає (СвСм); *Нех Бог* ^ххра'нет' ^оот ^вв'с'акуго ^ззла (Збж); *Шоб* ^ддобре ^пнаслас' (Хбл, Скр); *Шоб* ^мм'н'іго ^ммоло'ка ^дда'вала / ^шшоб ^ссета ^ббула (Брз); ^ББоже ^ўўпа'се / ^шшоб ^зздо^рова ^ххо'дела (Нйн). У с. Пульмо Шацького р-ну зафіксовано побажання: *Їде* ^ттелечка на ^ззелену ^ттра'вечку / ^ссели ^ннаб'іраїс'а / з ^ммолочком ^ввер'таїс'а. Побажанням нерідко передують ритуальні дії: *Ку'рову* ^бб'ют' ^сс'в'а'чноюу ^ввер'бойу і ^ккропл'ат' ^сс'в'а'чноюу ^вводойу / ^шшоб ^ввід'ма ^ммулу'ка ^нне ^ззаби'рала (Рвн), а також примовляння: *Б'є* ^тти'бе ^ссв'я'чона ^ввир'ба / ^шшоб ^ББог ^ххра'неў ^оот ^вв'с'акого ^ззла (Збж). У багатьох селах, крім свяченої води, корові можуть давати і хліба: *Ц'ілушок* ^ххл'іба ^ўўк'райут'... ^сс'в'аченою ^сс'і'лу / ^шшо на ^ППаску ^сс'в'ат'ат' / ^тто ўже ^ппо'сепл'ат' ў ^ссередину (Кшв).

Розгалужені синонімічні ряди побажань, пов'язані з родинною, передусім весільною обрядовістю; напр., саджаючи коровай у піч, примовляють: *Даї* / ^ББоже / ^шшчоб ^ннаш ^ккоро'ваї ^ўўдався / ^шшчоб ^рр'іс на ^ссто'л'і ^ввешче ^ррога / а ў ^ппеч'і ^ввешче ^ообо'рога (Плм); *Шоб* ^ккоро'ваї

й¹давс'а ї ви¹лекий ¹вирос / йак ¹наша моло¹да / да шоб не пудр'і-
за¹йс'а (Чрн); Даї / ¹Боже / ў ¹добру ¹пору / йак з'ї¹шоў / шоб так і
с'п'ікс'а (Слн); Рус'ти / куру¹вайу / ви¹шче ¹печи ¹рога / ¹ширшиї
убу¹рога / бо у Ївана рид ви¹лек'її / шоб ¹було чим ди¹лете (Збж).

Обов'язковий елемент весілля у Прибужжі — затанцювання мо-
лодих (на початку весілля), яке супроводжувалося побажанням: Даї /
¹Боже / ў ¹добрий час / йак у л'у¹деї / так і ў нас // даї / Боже / ¹добру
д¹нену звис¹лети ро¹дену.

Уважається, що від весільних побажань залежить подальша
доля молодят: ¹Буд'те ба¹гати / йак зим'н'а / ви¹сели / йак вис'на / а
здо¹рови / йак во¹да // даў Бог дуж¹дати / даї / ¹Боже / ў ¹добрим
здо¹роўл'і і з¹лагоди в'ік про¹жети ї дуж¹дати сво¹їїх ди¹ток
жи¹нети (СвСм); Щоб ¹жи¹ле ве ў л'у¹бов'і / при до¹статку ї при здо-
ро¹ўї (СвСм); Ш¹час'т'а вам / здо¹роўїа ї в'ік ¹доўгиї (Ккл); Даї
вам / ¹Боже / в'ік про¹жети / д'ї¹теї одру¹жети / о¹нук'їў д'ї¹ж¹дат-
и / і на золо¹тому ве¹с'іл'і погу¹л'ати (Прп). Весільний обряд (при
спомаганні, розподілі короваю) містить чимало заздравних ві-
тань, здебільшого гумористичних, напр.: Да¹руйу по¹ламани ¹сани /
ш¹чоб по¹ко¹релися ¹татови ї ¹мами (СвСм); Да¹йу гро¹ши на в'ї¹нок
цї¹бул'і / шоп ни пу¹казувала св'ї¹крус'і ¹дул'і (Злс). Традиційно такі

побажання розпочинають дієсловами *дару¹вати, перепи¹ва-
ти / пропи¹вати*, *дати* і будують за моделлю: дієслово + вказівка на
предмет дарування + мета дарування (власне побажання).

Предмет дарування може бути цілком реальний (принаймні так
було в давнину): кінь, хустина, скатертина, жито, просо, масло, мак,
часник, сад, курка, півень, рушник, качка, гуска, коза, пляшка, гро-
ші тощо, напр.: Да¹руйу сад / а ў са¹ду ви¹шн'і / ш¹чоб ¹жи¹ли ў ¹мир'і і
за¹тиш'і (Плп); Да¹руйемо м'ї¹шок в'ї¹вса / шоб не бу¹ла ¹ж'інка
пус'та (Пчп); Да¹руйу ¹китиц'у п¹роса / шоб не хо¹дила по до¹роз'і
¹боса (ГлВ); Да¹руйу то¹б'і ч¹вертку ¹жета / шоб ни бу¹ла чо¹лов'іком
¹бета (Чмк); Да¹руйу вам по¹лати / шоб бу¹ло на ¹чому с¹пати (ГлВ);
Да¹руйу Вам гу¹ску / ш¹чоб ш¹част'а бу¹ло гу¹сте (Тбл).

Предмет дарування здебільшого вигаданий, саме це і створює гумо-
ристичний ефект, напр.: Да¹руйу ¹повен ми¹шок горо¹бц'їў / ш¹чоб не ди¹ве-
лас'а на чу¹жих моло¹дц'їў; Перепи¹вайу со¹року-б'їло¹боку і ше ї ¹хлопц'а
до ¹року (СвСм). А ще “дарували” дзвіночки, граблі й вила, булавку, груші
й сливи, гілочку берези, діжку з тістом, сопілку, відро, хату з сінцями,
огурочки, рожу, бурачок, мило і т.ін.

Почасти такі вирази функціонують як усічені й містять лише “побажальну” частину, як-от: *Шчоп цви¹ла / йак¹ ружа / а тви¹ муж / йак мйата / шчоб бу¹ле ви¹ ду¹жи / шчоб бу¹ле ба¹гати* (Збл); *Шчоб мали в о¹бор’і / ў с’т’іж¹ку і ў м’іш¹ку / ў¹ ложц’і / ў¹ мис’ц’і і ў¹ колис’ц’і* (СвСм).

Даруючи гроші, мовці іноді жартівливо вказували на їхнє призначення: “на віночок цибулі, щоб не гнули один одному дулі”; “на горіх, щоб не цілувалися при всіх”; “на лопату і на вила, щоб молода молодого кругом хати гонила” тощо. Найчастіше їх мали “використати” так: *Дай¹у руп / шоб ду¹року бу¹ў х¹лоп’іц’ / йак дуп // дай¹у р¹уб’іл’ / шоб ду¹року бу¹ла з¹руба* (Збж). І це не випадково, бо народження дитини завжди вважали надзвичайною подією в українській родині. До приходу на світ сина чи доньки готувалася не тільки майбутня мати, а й увесь рід. Плекати душу маленької дитини починали задовго до того, як вона криком сповістить про свою появу. Тому закономірно, що неодмінним елементом весільного обряду є побажання мати нащадків, напр.: *Да¹руй¹у з¹рудку з¹лени / шоб до¹ року бу¹ле х¹рис¹тени* (Шцк); *Да¹руй¹у к¹вочку / шоб до¹ року молода наро¹дила¹ д¹очку // да¹йемо¹ молод¹ем¹ з¹арну рад¹нену / шоб за¹ рік мали¹ ди¹тену* (Збл); *Да¹руй¹у з¹ілочку / шоб мали¹ з¹арну д¹івочку // да¹руйемо¹ м¹еду б¹очичку / шчоб знайш¹ле со¹б’і д¹очичку* (Пнв); *Да¹руй¹у д¹ішчину / шоб ду¹року мали¹ ді¹ўчину* (Збж); *Да¹рую¹ ту¹б’і руп / шоб х¹лопец’ бу¹ў йак д¹уб* (Пчп); *Да¹ру ста¹кан моло¹ка / шоб до¹ року бу¹ла к¹ругла моло¹да* (Глв); *С¹к’іко ў¹ хати¹ йе кут¹к’іў / с¹тико йа ба¹жай¹у Вам си¹ниў* (Глв); *Да¹руй¹у Вам зи¹леного д¹уба / шоб до¹ року молода бу¹ла з¹руба* (Глв); *Да¹руй¹у то¹б’і коро¹вай / те ў сун¹дук йо¹го схо¹вай та і пос¹таў у ку¹точку на с¹ена і д¹очку* (Глв); *Да¹руй¹у вам зба¹ночки / шоб бу¹ле хо¹рош’і си¹ночки* (Пдг); *Да¹руй¹у вам три к¹в’іточки / шоб були хо¹рош’і ў вас д¹іточки* (Плп); *Да¹руй¹у ог’і¹рочки / шоб бу¹ли си¹ни і д¹очки* (Кзл); *Да¹руй¹у к¹вочку / шоб знес¹ла с¹ина і д¹очку* (Шцк); *Бачили¹ в¹ашу ди¹тину п’іт х¹рис¹том / да¹й Боже / шоп по¹бачи¹ли п’ід в’інц’ом* (Шцк); *Дай¹ вам / Боже / д¹іток два¹ рази по два / тре¹ рази пу¹ тре / с’ім раз пу¹ с’ім і дес’ат’ раз пу¹ у¹дному* (Пнв); *Да¹руй¹у вам бу¹рач¹ок / шоб до¹ двох¹ рок’іў бу¹ў коза¹ч¹ок* (Крм); *Да¹руй¹у к¹іску л’ну / шоб уз’а¹ле за ку¹му* (Врк); *В’ітайемо¹ вас з’іл¹ками ка¹лени / про¹сили на ве¹с’іл’а / про¹с’іт’ на х¹рис¹тени* (Крм); *С¹к’іко ў¹ неби¹ з’іру¹ч¹ок / ха¹й у вас б¹уде ст¹ико ди¹то¹ч¹ок* (Пнв).

У побажаннях, пов’язаних із процесом обдаровування молодих, іноді “прогнозували” професію, посаду чи звання майбутніх дітей: *Да¹руй¹у д¹уба на чо¹тири¹ р¹али / шоб б¹уло чо¹тири¹ си¹ни і ўс’і*

г'ін'і'рали (Врк); пор. у сучасних записах: Да'руйу вам 'чайник / шоб син бу'у на'чал'ник (Пгр); Да'руйу 'дуба з жолу'д'ами / шоб 'були 'д'іти 'учите'л'ами (Ухв); Да'руйу 'банку см'і'тане / шоб 'було чо'тере се'не і 'с'і кап'і'тане (Злз); Да'руйу 'качку / шоб 'була доч'ка спи'вач'ка (Дбр); Пере'пи'вайу 'д'ішку с 'т'і'стом / шоб 'перши'ї си'ночок бу'у м'і'н'і'стром (Крм). Наведені побажання структурно побудовані з двох смислових центрів, а ключові лексеми об'єднує рима, пор.: бурячок – козачок, моркв'ена – дит'ена, куц' кал'ени – христ'ени, грош'і – діти хорош'і, гілку – дівку, тил'ятко – дит'ятко, рушничок – дво'х дочок, сорочку – сена і дочку, хустену – дитену, коп'ійку – діток дв'ійко, квочку – дочку, дубоч'ки – синочки, сороку – до боку, листоч'ки – синочки тощо.

Смисл бажальних виразів стосувався головним чином:

- злагоди, щаст'я, добробуту подружж'я: Да'руйу Вам 'м'іс'ац'а і 'зори / шоб 'буле ви'сели і здо'рови (Глв); Да'руйу 'китиц'у з'реч'ки / шоб ни 'було 'у ро'дин'і супи'реч'ки (Глв); Да'руйу Вам риши'то / шоб ни'коли с'варк'і ни бу'ло (Глв); Да'ру Вам 'йагоди ка'лени / шоб 'дружно жи'ле і од'не 'одного л'у'бели (Глв); Да'ру Вам вид'ро / шоб 'хати 'було доб'ро (Глв); Да'р'у хліба і 'солі / шоб 'було вс'о'го до'вол'і (Пдс); Да'руйу 'хуру сол'оми / шоб 'завжди 'буле 'повни хо'роми (Чрч); Да'руйу руши'нка / шоб 'була 'доля ниваи'шка (Чрч); Да'руйу хо'рошу 'вечку / шоб моло'деї з моло'дойу ни йше в супе'речку (Чрч); Да'руйу вам 'вешити руши'нк'е / шоб 'доля сти'лелас' / 'йак по 'йо'му нит'к'е (Глв); Сад / виног'рад / чир'вони 'йа'годи / шоб же'у моло'деї з моло'дойу 'у зла'годи (Чмк); Да'руйу в'ідро / шоб ви'лось доб'ро (Ухв); Да'руйу ку'сочок 'гайу / шоб ш'ч'ест'а бу'ло без к'райу (Дбр);
- міцності й вічності кохання: Да'руйу Вам 'вишити пла'точ'ки / шоб жи'ли 'у 'нар'і / 'йак гулу'боч'ки (Пдг); Да'ру Вам 'леб'ід'а і ли'б'ідку / шоб л'у'бели о'дин 'одного до'в'іку (Глв); Да'руйу ку'сок 'масла / шоб 'ваша лю'бов бу'ла к'расна (Кзл); Да'руйу ви'лек'і 'дари / шоб Ви жи'ли 'довго в 'нар'і (Пдг); 'Буд'те ху'рош'і, як маку'шки / а 'в'і'рн'і / 'йак гулу'б'ки (Ккл); Да'руємо два ду'би / шоб л'у'белис'а / 'йак голу'би (Овл); Ба'гата 'хата / 'повна 'миска / крик'лива ко'ли'ска / шоб 'гор'а не з'нали / хо'роших 'друз'ів 'мали / бат'к'і'у ни забу'вали, за'їж'ди 'разом хо'дели / о'дин 'одного л'у'бели (Крм);
- подружньої вірності: Да'руйу 'кошик о'глиц' / шоб не хо'див до чу'жих моло'диц' (Грд); Пири'пи'вайу моло'ди'ї 'кошик огу'рки'у /

шоб ни загл'адала на паруб'киї (Крм); Да'руйу в'ірен'ку жаб / шоб моло'дей ни хо'деї до чу'жсех баб (Злз); Да'руйу п'луга, шоб моло'дого ни цило'вала д'руга // да'руйу то'б'і ба'гато птец' / шоб ни хо'деї до чу'жсех моло'дец' (Чмк); Да'руйу 'кошик гни'лец' / шоб чоло'в'ік не ху'диї до чу'жсх молу'диц' (Ухв); Да'руйу букет кв'іто'чок / шоб не хо'див до чу'жсх ж'іно'чок (Пгр); Да'ру то'б'і 'кошик чор'нец' / шоб ни хо'дев до чу'жсех моло'дец' (Глд); Да'руйу ш'лейу / шоб моло'дей л'убеї 'жинку с'войу (Чрг); Да'руйу Вам ми'шок г'речки / шоб м'їж 'вами не 'було супе'речки (Лдн); Да'руйу г'рош'і на 'кошик гни'лец' / шоб ни ху'деї до чу'жсх му'лу'дец' (Збж); Даїу г'рош'і на 'кошик сл'івок / шоп ни ху'деї ўже ду д'івок (СтСм); Да'руйемо моло'д'її по'душку / шоб не шу'каї їїї моло'деї Ма'рушку (Пнв); Мед-ви'но пеї / го'рилки ни 'н'ухаї / до чу'жсх жи'нок ни хо'де / тил'ко с'вейї слухаї (Збж).

Для того щоб подружжя жило в любові довгі роки, дарували грудку (склянку, кусень) масла (сиру), примовляючи при цьому: Да'рую г'рудку 'масла / шоб щоб л'убої не з'гасла (Злс); г'рудку 'сиру, шоб л'убої була ш'чира; пор. також: Да'руйу ко'зу / шоб 'часто ка'зали "л'уб'л'у" (Смл). Лексико-семантична група побажань, яка стосується вірності й невмирущості кохання, найуживаніша та найповніше представлена в мовному етикеті поліщуків і волинян.

Весільні побажання закладали основи поведінкового кодексу подружньої пари:

- ідеал чоловіка: Да'ру вам 'лошку й 'велку / шоб чоло'в'ік ни пеї го'рилку (Глв); Да'руйу цеї пир'іг / шоб при'носив чоло'в'ік г'роши й ш'час'т'а на по'риг (Глв);
- ідеал жінки: Да'руйемо м'ішок в'іў'са / шоб не була 'ж'інка пус'та (Пчп); Да'руйу 'м'ірку пио'на / шоб ти була 'в'ірна жо'на (Глв); Да'ру Вам мако'верта / шоб 'жинка ни була в'перта (Глв); Да'руйу моло'ка 'банку / шоб моло'да уста'вала з'ранку (Глв); Да'руйу ми'шок 'соли / шоб моло'да моло'дому ни да'вала 'воли (Чрч); Да'руйу вед'мед'а / шоб моло'да ни с'пала за ро'ботоїу 'сед'а (Чрч); Да'руйу 'віязку гарбу'з'ін.'а / шоб 'була хо'роша госпо'дин'а (Чмк); Да'руйу 'лошку / щоб моло'да ни забу'вала до'дому до'рошку (Злз); Да'руйу то'б'і 'рожу / шоб маї 'ж'інку 'гожу (Дрс).

Через побажання кодували:

- повагу до жінки: Пирипи'вайу вам 'йасну 'з'ірку / шоб чоло'в'ік шану'ваї 'ж'інку (Пдг); Да'руйу 'хату з с'ін'ц'ами / шоб не хо'дили з син'ц'ами (Грм);

— пошанування нової родини, зокрема свекрухи: *Да'руйу вам ци'бул'у / шоб не'в'істка не 'тикала свек'рус'і 'дул'у* (Пдг); *Їспома'гайу чо'тери ци'бул'і / шчоб ни да'вали 'матири 'дул'і* (Свт); *Да'руйу м'ішок 'пуху / хай поц'ілуйе не'в'істка свек'руху* (Плп).

Незважаючи на гумористичне забарвлення багатьох весільних побажань, їхньою домінантою є плекання духовних оберегів української родини, напр.: *Да'руйу 'китиц'у пша'ниці / шчоб 'л'уди не ми'нали 'вашойі кри'неци* (Глв); *Да'руйу 'золото / шчоб 'вудилос'а ву'но ни 'т'іл'ки ї ки'шен'ах / а ї сирц'ах* (Ухв).

Кожен регіон має “улюблені” побажальні вирази, серед яких на Західному Поліссі найуживаніші: *Перепи'вайу вам з'рош'і на чо'тири 'канти / шчоб у вас буле чо'тери си'не / і їс'і музи'канти // перепи'вайу пол'іно / шчоб молодей моло'ду поц'ілу'ваў у кол'іно // да'руйемо вам м'ішок з'речки // шчоб у вас не 'було супе'речки // да'руйу вам з'роши / шчоб 'д'іти 'буле хо'роши // да'руйу 'масло / шчоб л'у'бов не по'гасла / Перепи'вайу на 'лос'а / шчоб вам 'добре жи'лос'а.*

Кожне побажання має чимало варіантів, зумовлених не тільки фонетичними, лексичними й морфологічними особливостями говірок, а й структурними та семантичними модифікаціями конкретного виразу, що надає йому нових смислових і стилістичних відтінків. Напр., у першому згаданому побажанні змін зазнає здебільшого перша частина, пор.: *Да'руйу вам **стола** на чо'тири 'канти / шчоб 'було 'четверо син'іў і їс'і / музи'канти* (СвСм); *Кла'демо **зрош'і** на чо'тири 'канти...* (Крп, Плп); *Да'руйу **хустену** на чо'тири 'канти* (Глд, СвСм); *Да'рую **скатер'тину** на чо'тири 'канти...* (Злс); *Да'ру **плат'ка** на ш'тери 'канти...* (Злс); *Да'руйу вам 'килим на чо'тири 'канти...* (Дбч); *Да'руйу **покривало** / шчо 'має чо'тири 'канти...* (Ухв); *Да'руйу вам з'роши / шчоб 'купели 'хустку хо'рошу...* (Свт).

Через весільні побажання закладались основи родинного вогнища й сімейного благополуччя. Цим і визначається їхня значущість та особлива роль у структурі мовного етикету волинян і поліщуків.

Побажальні стереотипи відтворюють виразні риси національного характеру — доброзичливість, емоційність, гумор і віру в магічність сказаного слова, вони — вагомі елементи в з'ясуванні українського менталітету. Їх поширення і частотність функціонування в сучасному мовленні волинян і поліщуків засвідчують відносну стійкість системи поведінкових стереотипів, що й забезпечує збереження їхніх традиційних виявів.

ЛІТЕРАТУРА

- Бартми́нский 1997 — Бартми́нский Е. Этноцентризм стереотипа: Польские и немецкие студенты о своих соседях // Славяноведение. – 1997. – № 1. – С. 12–24.
- Bartmiński 2001 — Bartmiński J., Panasiuk J. Stereotypy językowe // Współczesny język polski / Pod red. J. Bartmińskiego. – Lublin, 2001. – S. 371–395.
- ЭС — Этнопсихологический словарь / Под ред. В.Г. Крысько. – Москва, 1999. – 342 с.

СПИСОК НАЗВ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТИВ І ЇХ СКОРОЧЕНЬ

Вдр — Видраниця Ратнівського р-ну Волинської області
Врк — Ворокомле Камінь-Каширського р-ну Волинської області
Брз — Березичі Любешівського р-ну Волинської області
ГлВ — Галина Воля Старовижівського р-ну Волинської області
Глв — Головно Любомльського р-ну Волинської області
Глд — Голядин Шацького р-ну Волинської області
Грм — Гораймівка Маневицького р-ну Волинської області
Грд — Городок Маневицького р-ну Волинської області
Грх — м. Горохів Волинської області
Дбр — Добре Камінь-Каширського р-ну Волинської області
Дрс — Доросині Рожищенського р-ну Волинської області
Дбч — Дубечне Старовижівського р-ну Волинської області
Жрв — Журавичі Ківерцівського р-ну Волинської області
Збт — Заболоття Ратнівського р-ну Волинської області
Збж — Забужжя Любомльського р-ну Волинської області
Злз — Залізниця Любешівського р-ну Волинської області
Злс — Залісся Камінь-Каширського р-ну Волинської області
Кшв — Кашівка Ковельського р-ну Волинської області
Кзл — Козлиничі Маневицького р-ну Волинської області
Крм — Кримно Старовижівського р-ну Волинської області
Крп — Кропивники Шацького р-ну Волинської області
Ккл — Кукли Маневицького р-ну Волинської області
Лдн — Ладинь Любомльського р-ну Волинської області
Мйд — Майдан-Липно Маневицького р-ну Волинської області
Млн — Малин Млинівського р-ну Рівненської області
Мл Дрс — Малі Доросині Млинівського р-ну Рівненської області
Нйн — Нуйно Камінь-Каширського р-ну Волинської області
Овл — Овлочин Турійського р-ну Волинської області
Пдг — Підгірне Рожищенського р-ну Волинської області
Пдг — Підгородно Любомльського р-ну Волинської області
Пдс — Підсинівка Старовижівського р-ну Волинської області
Пнв — Пнівна Камінь-Каширського р-ну Волинської області
Плп — Полапи Любомльського р-ну Волинської області
Пчп — Почапи Любомльського р-ну Волинської області
Прп — Прип'ять Шацького р-ну Волинської області

Плм — Пульмо Шацького р-ну Волинської області
Псм — Пустомити Горохівського р-ну Волинської області
Рвн — Рованці Луцького р-ну Волинської області
Свт — Світязь Шацького р-ну Волинської області
Свсм — Світязькі Смолярі Шацького р-ну Волинської області
Слн — Сильне Ківерцівського р-ну Волинської області
Смл — Смоличів Луцького р-ну Волинської області
Скр — Сокиричі Ківерцівського р-ну Волинської області
Стсм — Столинські Смолярі Любомльського р-ну Волинської області
Тбл — Тоболи Камінь-Каширського р-ну Волинської області
Ухв — Уховецьк Ковельського р-ну Волинської області
Хбл — Хобултова Володимир-Волинського р-ну Волинської області
Чмк — Черче Камінь-Каширського р-ну Волинської області
Чмк — Чмикос Любомльського р-ну Волинської області
Чрн — Чорниж Маневицького р-ну Волинської області
Шцк — Шацьк Волинської області

SUMMARY

The research focuses upon the problem of language and etiquette stereotypes — standard reactions to the traditional life situations (house building, significant moments of agricultural work, holidays customs). Wedding wishes and their syntactic structure (verb + reference to the subject of presenting + purpose of presenting) have been analysed, in particular, as well as their sense correspondents (happiness, matrimonial fidelity, mutual respect). The author has come to the conclusion that wishing formulas of Volyn' and Polissya inhabitants constitute the reflection of ethno-psychological and behavioural constants of the Ukrainian folk culture.

Віктор Дворянкін
Маріуполь

ОЦІННЕ Й НЕОЦІННЕ В ГОВІРКОВІЙ НОМІНАЦІЇ (НА МАТЕРІАЛІ ГОВІРКИ С. ОЛЕКСІЇВКА ВЕЛИКОНОВОСІЛКІВСЬКОГО РАЙОНУ ДОНЕЦЬКОЇ ОБЛАСТІ)

*Evaluative and Non-Evaluative Components
in Dialect Nomination (based on the Oleksiyivka
village dialect, Velykonovosilkivskyi region, Donets'k oblast)*

Опис мовних засобів оцінки — одна з актуальних проблем сучасної лінгвістики. Особливо важливе вивчення природи і статусу оцінки в семантичній структурі різних одиниць діалектної мови.

Дослідження категорії оцінки вже має свою історію. Багато цікавих положень у розв'язанні цієї проблеми є у працях В. Харченко, В. Телії, Н. Арутюнової, О. Вольф, Т. Маркелової, Т. Вендіної, Л. Жаркової, Г. Сагач, Т. Вільчинської, В. Іващенко, О. Тодор, О. Безсонової та ін., у яких систематизовано основні підходи до вивчення названої категорії [Космеда 2000].

Конотативна (у традиційній термінології — емоційно-експресивна) діалектна лексика привертала увагу В. Чабаненка (українські степові говірки Запорізької обл.), В. Леснової (східнословобожанські говірки), Л. Граве (російські смоленські говірки), Н. Жураковської (російські говірки середньообського басейну), Т. Матвєєвої (говірки Середнього

Уралу), Н. Лук'янової, Н. Лаврентьєвої (говірки Новосибірської обл.), Л. Дем'янової (російські говірки Одеської обл.) та ін. Функціонально-експресивне навантаження збірних імен в українських карпатських говірках вивчала Н. Черкес [Черкес 1991].

Сучасне розуміння експресивності як семантичної категорії пов'язане безпосередньо з її інтерпретацією у плані взаємодії таких субкатегорій, як емоційна оцінка, інтенсивність, образність, що становлять разом або в різних поєднаннях експресивне значення лексичних одиниць. Експресив як вербальний засіб передавання емоцій, оцінок, ставлень і думок мовців належить до експресивного фонду мови на тлі власне номінативного фонду.

Учені переважно не виділяють експресиви в окремий відносно самостійний клас чи підсистему, а розглядають у межах тих самих лексико-граматичних категорій, що й лексичні найменування; тому ці явища не отримали достатнього висвітлення, крім окремих розрядів (напр., іменників із суфіксами суб'єктивної оцінки, зоообразів, іменників спільного роду та ін.) [Тодор, 6–7]. Експресивне слово звичайно протиставлене неекспресивному, номінативному, бо містить у ролі конотативних елементів емоційність, експресивність, оцінність [Лукьянова 1976].

Традиційно в системі повнозначних слів розрізняють одиниці номінативно нейтральні та номінативно експресивні, які звичайно називають експресивними або експресивно забарвленими. Цей поділ ґрунтується на властивостях слів: перші можуть лише називати явища дійсності, другі — поєднувати функцію найменування з експресивністю [там само, 3–4].

У семантичній структурі слова І. Арнольд виділяє чотири основні конотативні компоненти — емоційний, оцінний, експресивний і стилістичний, які часто супроводжують один одного в мовленні. Через те їх нерідко сплутують, а терміни на їхнє позначення вважають синонімічними. Наявність одного із зазначених вище компонентів не передбачає обов'язкової наявності всіх інших, вони можуть виявлятися в різних поєднаннях, тому важливо вміти їх розмежовувати. Для цього дослідниця намагалася визначити специфіку кожного компонента. На думку І. Арнольд, слово має емоційний компонент семантичної структури, узуальний чи okazіональний, якщо воно виражає емоцію або почуття. До того ж вираження емоції та почуття звичайно пов'язане з бажанням не тільки повідомити про них, але й передати їх іншим. Слово має оцінний компонент, якщо воно виражає позитивне або негативне ставлення до того, що воно називає, тобто схвалення чи несхвалення. Слово має екс-

пресивний компонент, якщо посилює те, що називає, або підкреслює інші синтаксично зв'язані з ним слова. Слово має стилістичний компонент чи стилістичне забарвлення, якщо воно типове для деяких сфер мовлення, із якими воно асоціюється, навіть за умови використання в нетипових для нього контекстах [Арнольд 1970, 88–89].

Такий погляд І. Арнольд на експресивність та емоційність поділяють О. Загоровська і З. Фоміна: дослідниці вважають, що розмежувати емоційний та оцінний компоненти важко, оскільки найчастіше вони виступають одночасно і тісно пов'язані. Оцінка предмета ґрунтується звичайно на людських емоційних переживаннях, через те поняття “оцінка” та “емоція” (почуття) не завжди можна розмежувати. Ураховуючи цю особливість, О. Загоровська і З. Фоміна пропонують виділяти серед конотативних компонентів емоційно-оцінний [Загоровская 1984, 36].

Поняття “експресивність” та “емоційність” розрізняє також Н. Лук'янова. Експресивність як властивість слова та лексико-семантичних варіантів може супроводжуватися або не супроводжуватися емоційністю. Це дає підстави виділити в експресивній лексиці власне експресивну, тобто емоційно нейтральну, та емоційно-експресивну. Н. Лук'янова критерієм розмежування цих двох розрядів слів вважає перевагу емоції над експресією, первинність емоції (емоційна лексика) або, навпаки, експресії (інтенсивності) над емоцією (власне експресивна лексика). У цьому випадкові первинний компонент і визначає категорію слова [Лукьянова 1976, 5].

Узагалі експресивність і емоційність слова деякою мірою протилежні: експресивність — це вираження якісно-кількісних характеристик явищ (об'єктів, осіб, дій тощо), емоційність — вираження почуття суб'єкта, який або сприймає експресивне явище, або сам “породжує” експресію. Емоційність пов'язана і з оцінністю: емоційність може поставати на ґрунті оцінності. Отже, можна говорити про співвідношення в семантичній структурі слова трьох компонентів — експресивності, емоційності та оцінності [там само, 6].

Як бачимо, серед учених переважає думка, що емоційність, експресивність, оцінність — це різні аспекти конотації; останню ж у лінгвістичній літературі трактують неоднозначно [Мельник 1998].

За традицією конотацію визначають як “семантичну сутність, що узуально або okazіонально входить до семантики мовних одиниць і виражає емотивно-оцінне та стилістично марковане ставлення суб'єкта мовлення до дійсності при її позначенні у висловлюванні, яке отримує на основі цієї інформації експресивний ефект” [Телия 1986, 5].

Залишається актуальним питання про визначення природи оцінного значення. На думку В. Телії, “оцінне значення — це інформація, що містить відомості про ціннісне ставлення суб’єкта мовлення до якоїсь властивості позначуваного, виділеної стосовно того чи іншого аспекту розгляду деякого об’єкта” [там само, 54].

Вдячним матеріалом для дослідження оцінних назв є лексика на позначення рис людини в українських східностепових говірках. Спираючись на зібраний у говірці с. Олексіївка Великоновосілківського району Донецької області матеріал, можна констатувати, що з часом критерії оцінювання людини змінюються.

Для зіставлення взято два періоди: перший — 60-ті — середина 80-х рр. XX ст. (приблизно до 1985 р.); другий — зі середини 80-х рр. до цього часу (сучасний період). Зафіксований матеріал дає підстави виділити і два етапи в оцінюванні людини. Перший можна умовно назвати “хата каже про свого хазяїна”, або “як у дворі, так і в хаті”. Увагу зосереджували лише на зовнішньому вигляді житла, що свідчило про вдачу мешканців. Із 60-х і до середини 80-х рр. XX ст., як підкреслюють діалектоносії, існували такі критерії: 1) хата повинна бути акуратною — добре вимазаною та побіленою; 2) знадвору через вікна повинно бути видно чисті, випрасувані рушники й вирізані з паперу квіти; 3) у дворі має бути порядок, зокрема пофарбовано ворота, пополото город і т.ін. У сучасний період критерії суттєво не змінилися, крім другого: знадвору через вікна повинно бути видно чисті гардини. Другий етап оцінювання — знайомство з господарями хати. Це етап “глибокого” оцінювання людини, що характеризується наявністю великого пласта емоційно-експресивної лексики. Із 60-х і до середини 80-х рр. XX ст. були характерними такі критерії: 1) людина повинна бути доброю, скромною, охайною, працьовитою, байдужою до горілки тощо; 2) жінка повинна вміти шити, прясти, випікати хліб у печі; 3) чоловік повинен бути хазяїном. У наш час останні два критерії дещо змінилися: жінка повинна вміти шити, пекти печиво, торт в духовці, а чоловік мусить бути хазяїном і мати машину.

Народна свідомість звичайно характеризує ідеальну людину за допомогою своєрідної “трьохелементної словесної формули” — “хороша, струнка, ласкава”: *дуже х^ароша / стру^нка / і та^ка / і лас^кава й^ака // ну в об^иш^чем до л^удини / дуже при^тул^лайец[’]:а // а й^{ес}’т’ та^ке / ш^чо об^извес[’]:а / а во^но і не^н об^из^ивайец[’]:а / й^{ес}’т’ та^ке // ну / то ж у^лже не^ннав^ис[’]т’ // а й^{ес}’т’ л^луди / не^ннав^ис[’]н[’]і на л^уде^й // от ти й^ол^уму так*

ка|жи / а во|но тво|йе / сво|йейі // от не^ннавис'н'і / не^нхо|т'ат'і ба|лакат' / с то|бої / н'і при^нзна|йут' / ш-ч'о йа ї л'у|дина / о|то та|ке //

Як бачимо, людина, якій властиві названі риси, отримує найвищу позитивну етичну оцінку, що посилюється наявною опозицією “хороша людина” : “погана людина”. Але така характеристика ідеального типу людини, безсумнівно, гіперболізована, адже досить рідко можна зустріти хорошу людину з обов'язково красивою зовнішністю (на нашу думку, лексема *струнка* в зазначеному контексті має ширше значення і тому повинна бути розтлумачена як ‘вродлива’). Людина позитивної вдачі часто має деякі фізичні вади, які діалектоносії намагаються “приховати”, уживаючи здебільшого зменшувально-пестливі суфікси [Вендина 1997], напр., суфікс *-ен'к-(уї)* надає лексемам відтінку співчуття: *гор|бате-н'киї, сла|бен'киї, худ|ен'киї*, рідше — відтінку захоплення, схвалення: *бе^ндо|вен'киї*.

Зауважмо, що назв на позначення позитивної характеристики людини значно менше, ніж найменувань, що передають негативну оцінку. Це відчують і самі носії говірки, напр., порівнюючи працелюбну і ледачу людину: *а йак робо|т'аш-ч'а л'у|дина / йі|йі ба|ч'іш // от / на|пр'і|м'ер / |шилови у нас // ми |кажемо / молод'ц'і / і д'ід і ба|ба трудо|л'у|бим'і / по|р'адок ў дво|р'і / ў |дом'і / го|род'і / і доч'ка / і з'ат' та|киї / і |д'іти та|к'і // во|ни н'і|коли не^н ле|жат' / і по ко|рову |ход'ат' / і |пол'ат' / |до-йут' / у|се // у|же ми йіх ц'і|нуємо / і |кажемо / молод'ц'і / хаз'а|їни // л'у|дина / йа|ка зас|лужує ха|роших слоў / то |виразит' |дуже ба|гато не^н |можна слоў та|ких / од|не сло|во ска|заў / молод'ц'і / ха|рош'і / хаз'а|їни / у|се // а на ту / ш-ч'о ў|го|дна |можна ска|зат' / ч'о|го ? / то|го / ш-ч'о ў ц'і|йейі / ш-ч'о не^н гл'ан' / ў дво|р'і не^нма по|р'адку / у |хат'і не^нма по|р'адку / са|ма |ходе г'р'азна / |д'іти г'р'аз'н'і / го|лод'н'і |ход'ат' // од|на бу|ла // а се|бе во|на л'у|била хва|лит' / ви^нхвал'уват' // а ко|ли ў|же / ну / а йак у|же ж о|то огри^нзайемос' / то|д'і на|ч'і|найец':а / та ти ж |лодар'ка / та ти ж |засранка / ти ж не^нспо|собна спе^нк'ти / ти ж |т'іки йази|ком / а на |самом |д'ел'е ў |тебе не^нма н'і|де н'і|ч'ого / за|д|рипанка / ти ле^нжиш йак ко|рова // |виверну|лас'а // і га|д'уки ў |хат'і |лаз'ат' / і ш-ч'о |хоч'еш // л'і|нива // ле^ндач'а // дармо|йідка // за|гл'ан' у х|л'ебнику / |ч'ерви |лаз'ат' // не^накура|т'істка // |д'іти го|лод'н'і йак соба|ч'е^ната // ў го|род'і бур|їан та|киї / ш-ч'о воў|ки |вийут' // не^нў|добна // ле|жен' // |ч'орна сви^на //*

Із поданого тексту видно, що виразним є оцінний потенціал деяких лексем, які часто використовують для звинувачування. Ступінь оцінки в наведених назвах різний. Тому доцільна побудова своєрідної емо-

ційно-оцінної шкали, яка дасть змогу визначити градуальні особливості вияву ознаки. Умовно можна виділити синонімічний ряд — назви на позначення лінивої людини (у цьому випадкові — жінки). Зробимо акцент на тому, що в народній свідомості лінива людина обов'язково неакуратна, тому найменування лінивої та неохайної людини тісно пов'язані між собою і становлять один синонімічний ряд, до якого входять і стійкі вирази, що містять фауноніми, які посилюють емоційно-оцінну характеристику. Причому назви тварин у деяких випадках мають як негативну, так і позитивну конотацію: *ми* ¹л'уди *прос* ¹т'і / *то* ¹му ї *ми* ¹кажемо / *хоч* ¹ле¹дач'їй *йак* в'іл // *хоч* ¹т¹руд'аш'ч'їй *йак* в'іл // *во* ¹ла з ¹ц'іх *к'ін* ¹ц'їу *бйут* / *то* ¹д'і в'ін *буде* бе¹довий //

Розглянемо синонімічний ряд “Лінива та неохайна людина”. Номінативно нейтральним ядром можна вважати слова *л'їнива* (ле¹дач'а). У межах цього ряду синоніми групуються таким чином: *л'їнива* (ле¹дач'а) — *лодар'ка* — не¹акурат'істка — не¹удобна — *лежен'* — *т'іки йазі'ком* — *дармоїїдка* — *задріпанка* — *засранка* — *ле¹дач'а йак* в'іл — *ле¹жиш* (вивернула'а) *йак* ко¹рова — *ї* го¹род'і *бур'їан та'кий* / *ш'ч'о во'їки* *вйїут* — *га* ¹д'уки *ї* *хат'і лаз'ат* / *і ш'ч'о* *хоч'еш* — *заг'л'ан* / *х'л'ебнику* / *ч'ерви* *лаз'ат* — *д'іти* го¹лод'н'і *йак* со¹бач'е¹н'ата — *ч'орна* (рідше — *с'іра*) *сви¹н'а*. Як свідчать інформанти, останнє словосполучення вважають найдошкульнішим, оскільки неконотативною назвою *свиня* передається реалія — біла свиня, м'ясо чорної (сірої) свині викликає в людей огиду — його ніхто не їсть.

В українському мовознавстві вже було звернуто увагу на кількісну перевагу слів, у яких відбита негативна характеристика людини, над лексикою позитивної оцінки. О. Безсонова, здійснивши дослідження на матеріалі трьох мов, наголошує, що у французькій мові іменники негативної оцінки становлять 80 % від загальної кількості іменників — назв осіб, в українській та англійській мовах — 77% і 76% відповідно. Домінування негативної оцінної лексики, на думку лінгвіста, пов'язано з асиметричним характером оцінної шкали, де норма — переважно позитивна оцінка. Як бачимо, увагу мовців сконцентровано на відхиленнях від норми [Бессонова 1995, 9]. В. Лєснова, яка досліджує українські східно-слобожанські говірки, намагалася встановити причини кількісної переваги слів із модальністю негативної оцінки та звуження синонімічних рядів лексем для передачі позитивної характеристики людини. Авторка виділила найважливіші причини цього явища: вплив морально-етичних норм, моделей психологічної поведінки діалектоносіїв [Лєснова 1999^a, 4; Лєснова 1999^b, 16]. Аналогічне явище спостережено й у східностепових

говірках, напр., прагнення перевиховати людину й зумовлює строка-тість назв для позначення негативної оцінки: *ш·ч'об л'у|дину ура|зит' / оскор|б·іт' / ш·ч'об за|душу так уз'ало / ш·ч'об во|на поїн'ала / ш·ч'об їку|сит' / ш·ч'об |добре бо|л'іло / ш·ч'об уко|лот' їй|її ї |серце //*

Окрім цього, впадає у вічі ще й така особливість: усі люди, як за-уважають діалектоносії, були хороші в минулому, а тепер вони зовсім інші, у них більше поганого в характері, що спричинено, безперечно, соціально-економічними чинниками. Тому тепер хороших людей не об-говорюють, а критикують лише недобре, що й зумовлює домінування лексем із негативним експресивним забарвленням.

Аналіз матеріалу переконує в тому, що категорія оцінки в українській діалектній мові може виражатися такими засобами:

- 1) самою назвою, у семантиці якої закладена експресивність;
- 2) за допомогою стилістично маркованих суфіксів (зменшуваль-но-пестливих, згрубілих); як правило, суфіксальна морфема визначає ступінь емоційного забарвлення якоїсь номінації, напр., *кри^евен'ка*;
- 3) за допомогою стійких виразів: *кин'у |р'іч'ку / |жаби не" |йісти-мут'*; *їак |вириганій* (про людину неприємної зовнішності), *роз|даїс'а / |море / |жаба |л'ізе* (про п'яницю; про товстуна; про гоноровитого; про дуже квапливу людину), *н'і д'н'ом / н'і |ноч':у не" спит'* (про злодія) та ін.;
- 4) емоційне наповнення окремих лексем може збільшуватися, якщо поряд із ними вживаються слова *страш|ний* та *се"р|дешний* (передачі від-тінку співчуття можуть сприяти займенник та прикметник середнього роду *во|но |б·ідне*): *страш|ний на|хаба, страш|не пу|зело* (відтінок не-схвалення, обурення; в останньому прикладі посилюється ще й суфіксом -ел-); *гор|бата / се"р|дешна та л'у|дина / ш·ч'о о|це ж горб //* *їак же во|но |б·ідне //*; *се"р|дешна л'у|дина / ш·ч'о не" |бач'е с|тежки* (відтінок доброзичливості, співчуття);
- 5) за допомогою слів, які вживаються в переносному значенні: *|мудрий 'хитрий', робо|т'аш·ч'її 'злодій'* (явище емоційно-оцінної енантіосемії [Цоллер 1998]);
- 6) велике значення для емоційного наповнення лексем мають інто-нація і контекст. Так, номен *пу|зата* має відтінок зневаги, але відповідні інтонація і контекст суттєво змінюють його емоційно-виразову силу: *на од|ну |кажуть' / а ї |дар'ка пу|зата //* *а во|на ха|роша / во|на са|ма сп|раўна |ж·інка //* *во|на са|ма |каже / ка|ж·іт' і на |мене |дар'ка пу|зата //*

Отже, особливості семантичного континууму оцінної лексики ставлять питання про її ареальну варіативність і лінгвогеографічне представлення.

ЛІТЕРАТУРА

- Арнольд 1970 — Арнольд И.В. Эмоциональный, экспрессивный, оценочный и функционально-стилистический компоненты лексического значения // XXII Герценовские чтения (материалы межвузовской конференции). – Ленинград, 1970. – С. 87–90.
- Бессонова 1995 — Бессонова О.Л. Оцінка як семантичний компонент лексичного значення слова (на матеріалі іменників – назв особи в англійській, французькій та українській мовах): Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – Донецьк, 1995. – 22 с.
- Вендина 1997 — Вендина Т.И. Семантика оценки и её манифестация средствами словообразования // Славяноведение. – 1997. – № 4. – С. 41–48.
- Загоровская 1984 — Загоровская О.В., Фомина З.Е. Экспрессивные и эмоционально-оценочные компоненты значения слова (к изучению оснований семантических процессов) // Семантические процессы в системе языка. – Воронеж, 1984. – С. 31–40.
- Космеда 2000 — Космеда Т. Основні аспекти вивчення категорії оцінки у сучасному російському мовознавстві // Лінгвістичні студії: 36. наук. праць. Вип. 6. / Укл.: Анатолій Загнітко (наук. ред.) та ін. – Донецьк, 2000. – С. 288–292.
- Леснова 1999^a — Леснова В.В. Матеріали до словника говірок Східної Слобожанщини: Людина та її риси. – Луганськ, 1999. – 76 с.
- Леснова 1999^b — Леснова В.В. Номінація людини та її рис у східно-слобожанських українських говірках: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – Запоріжжя, 1999. – 21 с.
- Лукиянова 1976 — Лукиянова Н.А. О соотношении понятий экспрессивность, эмоциональность, оценочность // Актуальные проблемы лексикологии и словообразования. – Новосибирск, 1976. – Вып. 5. – С. 3–21.
- Мельник 1998 — Мельник Л.В. Конотація // Вісник Луганського державного педагогічного університету ім. Тараса Шевченка: Філол. науки. – 1998. – № 9. – С. 100–104.
- Телия 1986 — Телия В.Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. – Москва, 1986. – 143 с.
- Тодор 1995 — Тодор О.Г. Експресиви в аспекті синонімії (структурно-семантичний та психолінгвістичний аналіз): Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – Київ, 1995. – 20 с.
- Цоллер 1998 — Цоллер В.Н. Эмоционально-оценочная энантиосемия в русском языке // Филол. науки. – 1998. – № 4. – С. 76–83.
- Черкес 1991 — Черкес Н.Д. До питання про функціонально-експресивне навантаження збірних імен в українських говорах карпатського

регіону // Українська лексика в історичному та ареальному аспектах. – Київ, 1991. – С. 100–113.

SUMMARY

The article focuses upon the relation between the three components of lexical semantics: expressiveness, emotionality and evaluation. The research has been based upon the vocabulary reflecting evaluation of external and internal qualities of a human being, studied in the context of the folk culture of the second half of the 20th - early 21st c. The author has stressed the prevalence of lexemes with pejorative emotional colouring, outlined evaluation category expressive means in the Ukrainian dialectal language (names with expressive meaning, stylistically marked suffixes, fixed expressions, words with figurative meaning, intonation and context).

Галина Барилова
Луганськ

ВЕРБАЛЬНИЙ КОМПОНЕНТ НАРОДНИХ ІГОР “В АД І РАЙ” У СХІДНОСЛОБОЖАНСЬКИХ ГОВІРКАХ

*Verbal Component of Folk Games „To Hell and Paradise“
in the East Slobozhanshchyna Dialects*

У давнину кожній важливій справі передувало ритуальне дійство, через яке людина прагнула вплинути на явища природи та божків. Із тих стародавніх заклинань і обрядових дійств бере початок багато традиційних народних ігор, які подекуди зберігаються й донині [Вихованець 1990, 96]. Такі забави мають багато незвичних, загадкових, міфологічних елементів-символів, коріння яких сягає язичництва.

На Східній Слобожанщині, як і на всій території України, ігри були різними.

Один із об'єктів нашого дослідження — гра “Рожа”, яка входить до складу окремої групи із символічною назвою “Ігри в ад і рай” [Іванов 1889, 61]. У грі брали участь переважно дівчата, хоча, за свідченнями П. Іванова, у деяких селах роль “рожі” виконували хлопці (с. Гусинка). Агентивний план гри передбачає вибір *старої рожі*, *дочки рожі* та *хромої (крової)*. “Хрома” підходить до тих, хто сидить скраю, питаючи: “Чи ти рожа?” або “Чи ти рожина дочка?”, “Де ж твоя пані маточка?”. На запитання “Нащо тобі?” та відповідає: “Я прийшла просити масти, щоб до кривої ніжки прикласти”. Довго тривають переговори. Крива відводить

дівчину й питає: “А то що таке?”. “Рай,” — відповідає дівчина. “А то що?”. — “Пекло”. “У горі що?”. — “Небо”. “А в землі що?”. — “Хлівець”. “А в хлівці що?”. — “Кабанець”. “А в кабанці що?”. — “Бубунець”. “А в бубунці що?”. — “Пан та пані”. “Шо вони роблять?”. — “П’ють та гуляють”. “Чи засмієшся?”. — “Тріх”. Закінчується гра перетягуванням палиці партією кривої та рожі. Як варіант: засмієшся — в ад, ні — у рай [там само, 61].

Слово *рожа* в сучасній українській мові має значення ‘багаторічна декоративна рослина родини мальвових з високим стеблом та великими яскравими, різних кольорів квітками, зібраними в китицеподібне суцвіття’ [СУМ VIII, 598]. Персонажі *Рожа* ‘мати Рожі’, ‘донька Рожі’, *Рожівна* ‘донька Рожі’ відомі давньоукраїнській міфології, унаслідок чого спостерігаємо їхні персоніфіковані образи і в народних піснях: *Усі дівочки в таночку, Тільки Рожі немає. Мати Рожу чесала І, чешучи, навчала: — Не йди, доню, у танок Та не ставай край Тумана...* [Манжура 1974, 26]; *Рожа дочку чесала, як чесала та й навчала: “дочко моя, рожівно!...”* [Метлинський 1854, цит. за: Грінченко IV, 30]¹.

Лексема *рожа* відома в багатьох слов’янських мовах: р. *рожа*, бр. *ружа*, слц. *róža*, болг. *ружа* ‘мальва’, сб. *ружа*, ч. *říze*, п. *róża* [Преображенский II, 209–210]. Уживаються ці слова на позначення квітки *рози* рожевого кольору — *розовий, ружовий*, рідше *мальви* [там само].

У словнику за редакцією Б. Грінченка слово *рожа* має значення: 1) Роза, *Rosa centifolia*. Також *півна рóжа, пáнська рóжа*; 2) *Гаєва рожа*. Шипшина; 3) Мальва. *Собáча рóжа*; а) *Althaea officinalis* L.; б) *Lavatera thuringiaca* L.; 4) *Чóрна рóжа*. Рослина, *Althaea rosea*. Те саме *горóдня рóжа*; 5) *Рóжа пóвна*. Рід вишиття; 6) *Рóжа польова́*. Рослина, *Lavatera thuringiaca*; 7) *Рóжа перевіта, подлúжна, польова́*. Роди писанок; 8) Рід дитячої гри (за П. Івановим) [Грінченко IV, 29].

Слово *рожа* асоціюється з чимось прекрасним, красивим, досконалим; широко використовується в народних піснях, зокрема виявляємо це у записах І. Манжури та О. Потебні зі Слобожанщини: *А у городі рóжа стояла І зозуля кувала. Вийшла Тетянка рóжі щипати І зозулі питати...* [Манжура 1974, 95]; *...Та й піду я у садочок розмови шукати, Як не знайшла розмовоньки, знайшла кущик рóжі. Ой вирву ж я з рóжі квітку та пустию на воду: — Пливи, пливи, з рóжі квітка, та до мого роду. Плила ж, плила з рóжі квітка, на воді зів’яла* [Потебня 1988, 87] тощо.

¹ Імовірно, що персонаж *Рожа* може бути пов’язаний із культом Рожаниць, див. про це: [Барилова 2002, 143].

*Рож*а — символ краси і вроди, таке значення вона має й в однойменній грі. Антонімом до гарного завжди виступає те, що асоціюється з чимось негативним; у грі це персонаж Хрома (Крива). Вона просить у Рожі масті (слн. *mast* ‘жир’, стсл. *масть* ‘мазь, миро, олія, жир’; псл. *mastь* < **mastь* ‘мазь, масть, забарвлення’, похідне від *mazati* ‘мазати’ [ЕСУМ III, 410]), щоб вилікувати хвору ногу.

У розмові *крової* з *рожиною дочкою* простежуємо, як і в українських народних піснях, протиставні зв’язки символу та позначуваного [див.: Потебня 1976, 222]. Закінчується гра перетягуванням палиці партією *крової* та *рожі*. Ця дія символічна: боротьба між добром і злом — “символом Бога — Сатани; Правди і Кривди; світла — темряви, космосу — хаосу та ін.” [Потапенко 1997, 46]. Цій меті підпорядковано й кінцівку гри: не засмієшся — у рай, засмієшся — в ад.

У грі “Рож

а” поєднуються елементи язичницької та християнської культур. Рож

а символізує зцілення, красу, вроду. На превеликий жаль, у досліджуваному регіоні ця гра не збереглася.

Агентивний план гри “Краски” (“Ангел”) передбачає вибір Матки, Ангела (Бога) та Чорта. Інші учасники гри сідають у ряд. Ангел і Чорт входять. Матка дає кожному гравцеві назву якої-небудь фарби (“краски”). Гравці по черзі вигукують: “Дзень, дзень!” (вигук, що передає короткий дзвінкий звук при ударі [ЕСУМ II, 57]), а Чорт кричить: “Бов, бов!” (вигук, що передає глухий звук, дзвін [ЕСУМ I, 218]) — та вибирає собі фарби. Команди, які з’явилися після розподілу фарб, креслять межу та перетягують палицю. Ангел тягне в рай, а Чорт — до пекла (аду). Важливий елемент гри — ситуація, коли Ангел та Чорт вибирають фарби (“краски”), які розподілила Матка. Давні записи не фіксують, які саме фарби роздавали і за яким принципом.

У східнослов’янських говірках виявлено такі назви гри: у *к’раски*, у *к’раск’і* (Буг, Клим, Лисич, Пл-Петр), у *ч’орт’а* (ВД), *ч’орт на ко’л’осах* (Лисич), *’мал’ар* (Зол), *ч’орт*, *’анге’л* (Лисич); назви учасників гри: *’анге’л*, *’йангол* (Зол, Пл-Петр), *поку’пат’ел’*, *ч’орт*, *ч’орт’а* (Зол), *ч’елов’ек* (Клим), *к’істоч’ка* (Клим), *матка*, *’мама*, *прода’вец’*, *’мат’інка* (Зол). Вигуки при відображенні дзвінкого звука не варіюються, при передачі глухого звука вживаються *боў-боў* (Пл-Петр), *гоў-гоў* (Зол).

Лексема *матка* ‘персонаж дитячої гри’ пов’язана з *матка* ‘мати’ за семантичною ознакою ‘головна особа’ [ЕСУМ III, 415]. Із близьким значенням назва відома й іншим слов’янським мовам: р. діал. *матка* ‘ватажок в іграх, особливо тих, де гравці діляться на дві частини’; *быть на матках* ‘бути ватажком у грі’; п. *matka* ‘найважливіший учасник ігор’,

‘вид дитячої гри’ [там само; ЭССЯ 18, 17]. У словнику за редакцією Б. Грінченка одне зі значень лексеми *матка* ‘гра в м’яч’, пор.: словосполучення *матковій м’яч*, *гілка матковá* [Грінченко II, 411].

Лексема *ангел* — запозичення із грецької мови, де *ἄγγελος* ‘ангел, посланець, вісник, провісник’, пов’язана з дієсловом *ἀγγέλλω* ‘оголошую, повідомляю, доповідаю’ [ЕСУМ I, 72]. Синонімом назви *ангел* в аналізованій грі є лексема *бог*, що походить із псл. *bogъ*, яке споріднене з дінд. *bhágah* ‘наділяючий, податель, пан, влади́ка’ [там само I, 219].

Походження лексеми *чорт* привертало увагу багатьох дослідників, проте їхні погляди не були однастайними [див.: Хобзей 2002, 188–189]. Чорт — один із найпопулярніших персонажів української демонології, який уособлював ворожі для людини сили [див.: Плачинда 1993, 51–53], але водночас — фігура досить комічна, пор.: фразеологізми *з-під чорта яйце витягне*; *і чорта з’їв би*; *лизнути чорта під хвостом*; *чорти кавуни їдять*, *чорт козі дядько*, *як чорт у суху грушу* тощо [Ужченко 2000, 189–191].

Синонімами лексеми *чорт* ‘персонаж гри’ є найменування *диявол*, *істукан*, *дед*, *монах*, *солдат*, *человек*, *чорт*. Лексема *дід* (псл. *dědъ*) ‘батько матері або батька; стара людина’ [ЕСУМ II, 86]; *монах* — запозичення із грецької мови; гр. *μοναχός* ‘самітній, одинокий’ [там само III, 506]; *солдат* — запозичення з німецької мови *soldat* [Фасмер III, 709]; *человек* — сягає корінням псл. **čьlověкъ* [там само IV, 328]. На наш погляд, найдавнішим серед виявлених найменувань на позначення гравця, який символізує тьму, злі сили, є слово *чорт*. Пізніше стали вживати назви *чоловік*, *монах*. Лексеми *сол¹дат*, *поку¹пат’ел’*, імовірно, належать до новотворів, як і назва *прода¹вец’* ‘ватажок гри’.

Лексичні відповідники в номінації однієї з головних дійових осіб гри свідчать про: 1) виникнення найменування на різних часових зрізах; можливість розподілу номенів на архаїзми й новотвори; 2) просторову варіативність назв, що сприяла виникненню синонімів; 3) різне функціональне навантаження лексем; 4) різні умови гри в минулому, що виявляється в наш час тільки в номінативній диференціації.

Походження гри “Краски”, подекуди збереженої в народній пам’яті, сягає язичництва, на яке наклалися християнські вірування, протистояння Бога та Чорта, світла і темряви, білого та чорного [див. також: Барилова 2001, 135]. Виявлений матеріал не дає змоги точно відтворити умови виникнення гри, проте варіювання найменувань дійових осіб свідчить про значну поширеність цієї гри та про здатність мовців переосмислювати дійство, використовуючи вторинні номени. Остаточні

висновки щодо цієї гри можна зробити лише за наявності фактичного матеріалу з багатьох діалектних зон української мови.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- Барилова 2001 — Барилова Г. Вербальний компонент народної гри у фарби в українських східнослов'янських говірках // Вісник Луганського державного педагогічного університету імені Тараса Шевченка: Філологічні науки. — № 12 (44). — грудень 2001. — С. 134–138.
- Барилова 2002 — Барилова Г. До питання про символіку гри “Рожа” (на матеріалі записів зі Слобожанщини) // Вісник Луганського державного педагогічного університету імені Тараса Шевченка: Філологічні науки. — № 4 (48). — 2002. — С. 142–146.
- Вихованець 1990 — Вихованець І.Р. Таїна слова. — Київ, 1990.
- Грінченко — Словарь української мови / Зібр. ред. журн. “Киевская старина”; Упорядк. з додатком власного м-лу Б. Грінченко. — Т. 1–4. — Київ, 1907–1909.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков / Под. ред. Трубачева О.Н. — Москва, 1974–1999. — Вып. 1–26.
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови / За ред. О. С. Мельничука.: У 7-ми т. — Київ, 1982–1989. — Т. 1–3.
- Иванов 1889 — Игры крестьянских детей в Купянском уезде Харьковской губернии / Собрал П. Иванов. Предисловие Н.Ф. Сумцова. — Харьков, 1889.
- Манжура 1974 — Народні пісні в записах Івана Манжури. — Київ, 1974.
- Преображенский — Преображенский А.Г. Этимологический словарь русского языка. — Москва, 1959. — Т. 1–2.
- Метлинський 1854 — Народня южнорусскія п'їсни / Изданіє Амвросія Метлинскаго. — Київ, 1854.
- СУМ — Словник української мови — Київ: Наук. думка, 1970–1980. — Т. 1–11.
- Плачинда 1993 — Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології. — Київ, 1993. — 63 с.
- Потапенко 1997 — Потапенко О.І., Дмитренко М.К. та ін. Словник символів. — Київ, 1997.
- Потебня 1976 — Потебня А.А. Эстетика и поэтика. — Москва, 1976.
- Потебня 1988 — Українські народні пісні в записах Олександра Потебні / Упор., вст. стаття і прим. М.К. Дмитерка. — Київ, 1988. — 311 с.
- Ужченко 2000 — Ужченко В.Д., Ужченко Д.В. Фразеологічний словник східнослов'янських і степових говірок Донбасу. — Луганськ, 2000. — 198 с.
- Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н.Трубачева. — Москва, 1964–1973. — Т. 1–4.
- Хобзей 2002 — Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. — Львів, 2002. — 215 с.

СПИСОК НАЗВ ОБСТЕЖЕНИХ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТИВ І ЇХ СКОРОЧЕНЬ

Буг — Бугаївка Перевальського р-ну Луганської обл.
ВД — Верхня Дуванка Сватівського р-ну Луганської обл.
Зол — Золоте Первомайської міськради Луганської обл.
Клим — Климівка Кремінського р-ну Луганської обл.
Лисич — Лисичанськ Луганської обл.
Нещер — Нещеретове Білокуракинського р-ну Луганської обл.
Пл.-Петр — Плахо-Петрівка Білокуракинського р-ну Луганської обл.

SUMMARY

The article focuses upon the main lingual-symbolic elements of the folk game „to hell and paradise“ (lexemes rozha, rozhivna, krasky, anhel (angel), chort (devil), matka, soldat (soldier) and their substitutes). Their meaning, etymology, associative links and synonymic equivalents have been analysed. The author has come to the conclusion that the existence of the synonymic variants testifies to the wide-spreadness of the game, different rules of playing in the past and to the ability of the speakers to reinterpret the meaning of the ritual.

Віктор Мойсієнко
Житомир

ЗОЛОТНИК — ПОЛІСЬКИЙ ВАРІАНТ АНГЕЛА-ХРАНИТЕЛЯ

Zolotnyk — Variant of Guardian Angel in Polissya

Словесні формули, символічні кліше в замовляннях часто зберігають дохристиянську архаїку. Це переконання змусило особливо турботливо оберігати саме слово замовлянь, берегти його, немов святиню [Афанасьєв 1983, 70]. Хоч у більшості випадків явища, факти, — на перший погляд, суто національні, оригінальні — у порівняльному етнологічному контексті мають ширший характер, усе ж трапляються деякі неповторні елементи національних міфосистем.

У поліських замовляннях досі відображено вірування в існування міфічної істоти, яка живе з людиною, але не поза нею, а в ній. Цю істоту поліщуки номінують по-різному: *враз, уверод, дитинець, золотник*.

У замовляннях від болю в животі внаслідок надмірного фізичного перенапруження, привертає увагу те, що духу хвороби, за звичай, не виганяють з організму, а навпаки, знахарі, шептухи благають, аби він залишився на місці. Почесті цій диво-хворобі воздаються просто княжі. Наведімо кілька текстів:

золот¹ничку / к¹расній па¹ничку / од чо¹го ти зор¹ваўс¹а // стан¹
на сво¹йе ¹м¹іс¹цечко / на золо¹те к¹реслечко / де те¹бе ¹баб¹’і
за¹баб¹’ілі / к¹уми похрис¹тили / там то¹б¹’і золо¹те к¹реслечко

оку¹шили (Буда-Варовичі Поліського р-ну, Київської обл.);

ув'є¹рòд ув'є¹рòд / н'є йди н'є взад / н'є впе¹рòд / стан' на
 1м'ес'ц'і / йак на золотом к1р'ес'л'і / 1жовтим 1к'іс'т'ім
 пудп1р'іс'а / шовков'ім пойа1сочком подп'ере1жис'а
 (Войцешин Березівського р-ну Брестської обл.);

кòст в1раза в'імоу¹л'айу / стан' ти на 1м'ес'ц'єчко / на пу1пове
 к1р'ес'л'єчко / да1ла то1б'є 1мати с1р'єбну1у лож'єчку /
 золотую 1м'ісочку / на1йєз'с'а / на1п'іс'а / даї с1пати ло1жис'а
 (Войцешин Березівського р-ну Брестської обл.);

в1разин'ко / муї 1батен'ко // про1шу те1бе / і мо1л'у те1бе //
 од 1ручок / од 1ножок / од в1с'аких 1жилочок // да1йу то1б'і
 1йісти / 1пити / 1новое к1реслєчко / золоту1у ложєчку /
 1цинкову1у 1мисочку / доро1ге с'н'ідан':ачко // на1йіс':а /
 на1пис'а / даї с1пати ло1жис'а (Войцешин Березівського р-ну
 Брестської обл.);

1бога про1шу / ж'івот л'єчу // золот1н'ічку / 1бож'і
 помоч1н'ічку // с'ад' ти на 1м'ес'ц'єчко / на золоте
 к1р'єслєчко // т'єб'а 1матка ро1жала / золотойу 1н'іточкаї
 пудв'а1зала // ти од ти1йє 1н'іточк'і н'є одри1ваїс'а / у
 1ван'іном ж'іво1т'є на свої1ом 1м'ес'ц'єчк'є оста1ваїса
 (Дяковичі Житковицького р-ну Гомельської обл.).

Уживання в такому контексті лексем *враз* та *уверод* мотивовані: *враз* < *вразити*, *уверод* < *увередити*; пор.: поліське *увередитися* ‘дуже стомитися від тяжкої, тривалої роботи’. Спрацьовує активна модель творення назв хвороб від назв процесів, дій, що спричинюють загальне погіршення фізичного чи психічного стану організму, тому і *зажма* < *зажати* (під час жнив), *залом* < *заломити*, *остуда* < *остудити*, *підвій* < *підвіяти* тощо. У цьому перелікові немає номенів *золотник* та *дитинець*, оскільки перший мотивує лексема *золото*, а семантичне поле слова у слов'янських мовах дає мало підстав якось пов'язати його зі слабкістю, хворобою: ‘міра ваги’, ‘технічний пристрій’, ‘золота монета’, ‘матка’, ‘анальний прохід’, назви різних рослин, що квітнуть жовтим цвітом [Даль I, 693; Грінченко II, 178–179; ЕСУМ II, 275]. Лише автори ЕСУМу із покликанням на праці Д. Яворницького подають семантику лексеми *золотник* ‘хвороба матки’, щоправда, із приміткою “неясне”

[ЕСУМ II, 275]. Інша ж назва, *дитинець*, має значення: ‘родимець, дитяча хвороба’, ‘дерев’яна підлога, ящик на дні криниці’ [Грінченко I, 385]; ‘центральна укріплена частина староруського міста, огорожена стінами’, ‘кремль’, ‘замок’; ‘хворобливий стан у вагітних жінок і малих дітей, який супроводиться судорогами і втратою свідомості’ [СУМ II, 288]; *дитиниц* ‘(Salvia L) шалвія’, ‘селезінка’ [Лисенко 1972, 67]; пор. також: *д\тиниць*, *дитиниць* ‘внутрішнє укріплення’, ‘родимець, падуха хвороба’ [Срезневский I, 795–796]; р. *детинец* ‘пташеня’, ‘дурень’, ‘дитяча кімната’, ‘дитяча хвороба — параліч або родимець’, ‘хвороба дорослих — параліч’, ‘верша’, ‘вхідний отвір верші’ [СРНГ VIII, 38]; ‘місце у нижній частині вулика, де знаходяться личинки бджіл’, ‘внутрішня міська фортеця, кремль’ [ПОС IX, 59]; срб. *Дѣтињици*, *Дѣтињици* ‘день (три тижні перед Різдом), коли діти приносять подарунки батькам’; ст. ч. *dětinec* ‘матка’ [ЭССЯ V, 15].

Зважаючи на наведену вище семантику, бачимо, що значення слів *золотник* і *дитинець* ‘хвороба від надмірного фізичного перенапруження’ вторинне. Мотивація назви загадкової хвороби стає зрозумілою із переказів поліщуків:

д’а\т’ін’ец об’ел’зат’ел’но йе ўсе\редин’і у\л’у\дини (Плехів Чернігівської обл.);

сха\диўс’а ди\тинец’ / і заба\л’іў жи\в’іт (Ковчин Куликівського р-ну Чернігівської обл.);

у живо\т’і йе заўс’і\ди ўраз (Чудель Сарненського р-ну Рівненської обл.);

враз’ходит’ \п’іс’л’а ро\доуў иче / йак’матка во\рушиц’\а // в\раза т\реба заспо\койіт’ (Симоновичі Дрогичинського р-н Брестської обл.).

На основі поліських вірувань про враз-золотника-дитинця можна зробити висновки:

- це щось обов’язкове, що однозначно пов’язується з життєдіяльністю людини;
- воно вимагає до себе неабиякої уваги та шани у звертаннях (*добрий чоловіче, божий приказниче, божий помічниче, мій батенько*), у предметах та діях, що його оточують (*золоте крісечко, золота мисочка, срібна ложечка, дороге сніданнячко*);
- його місце в людському організмі чітко визначене — під пупцем.

Усе лікування враз-золотника-дитинця — встановити, де воно є, і повернути на місце. Золотник сходить (“гнівається”) зі свого місця (під пупцем) унаслідок надмірного фізичного перенапруження. Шанобливе ставлення до золотника може свідчити, що в житті людини, у цьому ви-

падку поліщуків, він мав надзвичайно важливе сакральне значення. За переказами жителів Полісся, людина нормально життєдіятиме (не хворітиме), якщо шануватиме свого доброго оберіга — золотника-дитинця.

Отже, назви *золотник* та *дитинець* на позначення первинно божества, вторинно хвороби — не випадкові. У семантичній структурі обох лексем є інтерсеми ‘особлива цінність, потрібність’; зауважмо, що *дитинець* до того ж має значення ‘внутрішня менша частина більш складного предмета’ [ЕСУМ II, 79; ЭССЯ V, 15]. Народжується дитина, а з нею і дитинець — менший від неї, бо знаходиться в ній; дуже цінний і потрібний, про що красномовно свідчать поліські замовляння та вірування. Якщо ж припустити, що семантика ‘божество-оберіг людини’ для номена *дитинець* первинна, то це дасть змогу з’ясувати етимологію деяких слов’янських слів: укр. *бог* ‘шлунок’, *биг* ‘нутрощі у свині’ [Головацький, 369; ЕСУМ I, 219–220], бр. *ба^lзук*, *бо^lзук* ‘свинячий шлунок, начинений м’ясом’ [ТС II, 35], ср.поліськ. *уматко’бож’іц:а* ‘заспокоїтись’. Цілком логічно пов’язувати шлунок, матку із божеством, оскільки саме там, під пупцем, в о н о “жило”. Семантика вербатива *уматко’бож’іц:а* стає ще більш промовистою завдяки коментареві поліської знахарки: породіллю одразу не можна турбувати, бо ще *враз* ходить.

Навряд чи варто лексему *дитинець* ‘внутрішнє укріплення фортеці’ (за Ж. Варбот) виводити від реконструйованого дієслова **děti* [Варбот 1977, 85]. На користь етимології *дитинець* < дитина, пов’язаної із семантикою ‘божество-оберіг’, слід брати до уваги й таке:

1) за давнім язичницьким звичаєм, слов’янські князі, закладаючи дитинець, хапали першого зустрічного хлопчика і замурували у стіну [Тайлор, 86];

2) у мовознавчій літературі утворення від **děti* не пов’язують із семантикою ‘будувати, споруджувати, зводити’. Доречніше припустити, що фортеця “народжується” зі спорудженням дитинця. Дитинець зі значенням ‘внутрішня, край важлива частина складнішого цілого’ цілком логічно мав би первинно називати божество, без якого людина не могла нормально жити і працювати, як і фортеця без свого дитинця (внутрішнього укріплення), криниця без свого (дерев’яного дна), риболовецька верша без свого (внутрішніх заглиблень). Звідси, первинна семантика лексеми *дитинець* найімовірніше була такою: ‘особлива, необхідна менша складова чогось більшого’, що цілком пов’язано із семантикою ‘божество-оберіг, ангел-хранитель людини’, від якої розвинулися вже згадані переносні значення.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- Афанасьев 1983 — Афанасьев А.Н. Древо жизни. — Москва, 1983.
- Варбот 1977 — Варбот Ж.Ж. Дитинец // Русская речь. — 1977. — №1. — С. 80–85.
- Головацький — Головацький Я.Ф. Матеріали для словаря малорусского нарѣчья, собранные въ Галиціи и въ Сѣверо-восточной Венгрии // Науковий збірник музею української культури у Свиднику № 10. — С. 352–612.
- Грінченко — Словарь української мови / Збір. ред. журн. “Киевская старина”; Упорядк. з додатком власного м-лу Б. Грінченко. — Т. 1.–4. — Київ, 1907–1909.
- Даль — Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. — Т. I–IV. — Москва, 1955.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков / Под. ред. О.Н. Трубачева. — Москва, 1974–1999. — Вып. 1–26.
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови / За ред. О. С. Мельничука.: У 7-ми т. — Київ, 1982–1989. — Т.1–3.
- Лисенко 1972 — Лисенко П.С. Словник поліських говорів. — Київ, 1972. — 260 с.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. — Вып. 1.–12. — Ленинград (С.-Петербург), 1967–1996.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина — Т.1–35. — Москва-Ленинград, 1965–2001.
- Срезневский — Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. — С.-Петербург, 1893–1912. — Т. 1–3.
- Тайлор 1989 — Тайлор Э.Б. Первобытная культура. — Москва, 1989.
- ТС — Тураўскі слоўнік / Рэд. А.А. Крывіцкі — Мінск, 1982. — Т.1–5. — 1982–1987.

SUMMARY

The author analyzes the formulas of Polissya people's spells that reflect belief in existence of a mythical creature, which lives together with human being and inside human being (*враз, уверод, дитинець, золотник*). It is suggested that lexemes *zolotnyk* and *dytynets* that in the modern dialects of Polissya mean illness, primarily designated protecting deity. In the author's opinion, such attitude enables explanation of etymology of some Slavic words (Ukrainian *бог* “stomach”, br. *багук* and so on).

Катерина Глуховцева
Луганськ

ПОСЕСТРИНСТВО ТА ЙОГО НОМІНАЦІЯ В УКРАЇНСЬКИХ СХІДНОСЛОБОЖАНСЬКИХ І СХІДНОСТЕПОВИХ ГОВІРКАХ

*Sisterhood and Its Nomination in Ukrainian East Slobozhanshchyna
and East Steppe Dialects*

З ацікавлення лексикою і фразеологією традиційної народної культури слов'ян не випадкове, бо поглиблене вивчення культурної домінанти говірок дає матеріал для визначення лінгвоетнічних типів нації, особливостей етнічних груп. До найактуальніших і найперспективніших проблем “у галузі вивчення мовленнєвого коду народної культури” передусім належить, за свідченням С. Толстої, систематичне накопичення лексичних фактів з усіх розділів обрядовості, вірувань, міфології [Толстая 1997, 287], особливо матеріалів про назви міфологічних персонажів, сакральних об'єктів (тварин, предметів), вірувань тощо.

Середнє Подінців'я, як регіон активних міжетнічних контактів, зберігає важливий пласт народної культури, а витoki багатьох її явищ беруть початок у глибокому минулому. Зокрема другу половину XVIII ст. учені визначили як один із найпомітніших періодів, коли були закладені початки багатонаціональності досліджуваного регіону [Жданова 2001, 49]. Ця стаття — спроба пояснити лише один фрагмент народної традиції — посестринство (посестрини, посестріє), яке узвичаїлося в жіночому сере-

довищі. Як і побратимство, воно існувало у двох варіантах — названому та хресному — і мало при цьому три різновиди — однокупельне, звичайне й кумлене. Перший різновид пов'язаний із хрещенням немовлят, коли батьки-побратими, бажаючи продовжити братні зв'язки через дітей, хрестили їх в одній купелі. Звичайні посестрини полягали в тому, що названі сестри у присутності громади обмінювалися вінками, хустками чи іншими подарунками [Пономарьов 1994, 218].

Найпоширенішою формою посестринства було колективне обрання сестер через обрядове кумлення (кумування). Воно відбувається в четвер, напередодні Трійці (у деяких регіонах України — на Петрівку). Цей давній звичай набув вигляду ритуальної гри — завивання берези. При цьому дівчата ставали парами в танок і, проходячи під березою, обмінювалися хустками або намистом — сестрилися. “Завивання берези” було й своєрідним моментом ініціації — переходу підлітків-дівчаток до стану “дівчина на порі” [там само, 217].

Залишки цих давніх звичаїв, описаних в етнографічних працях, збереглися на Східній Слобожанщині та в Південному Степу. Посестри допомагали одна одній, підтримували у скрутну хвилину. Збереглися перекази про двох дівчат із с. Білолуцька Новопсковського району Луганської області, які, залишившись без батьків, посестрилися й вели разом господарство. А коли одну з них скривдив козак, інша, щоб довести вірність названій сестрі, жорстоко покарала зрадника. Посестер мали переважно бідні жінки, яким важко було самим упоратися із сільсько-господарськими роботами. Коли одна з посестер помирала й залишала малолітніх дітей, то інша мала собі за обов'язок узяти їх на виховання, довести до повноліття.

У деяких селах Попаснянського району Луганської області до недавна зберігалася традиція, за якою дівчата, що готувалися вийти заміж, обирали собі посестер серед тих, які тільки починали дівувати. Молодші дівчата називали старших “лалками”.

П. Чубинський у “Календарі народних звичаїв та обрядів” зафіксував обряд напередодні св. Юрія (22.04 за старим стилем), що мав назву “ляля”. Хороводи звичайно збираються о третій годині пополудні, на чистій галявині. Вибирають найгарнішу дівчину. Хороводниці перев'язують їй шию, груди, руки і ноги різною зеленню, а на голову одягають вінок із свіжих квітів. У цьому вбранні дівчину садовлять на лавку з дерну, на яку ставлять також глек молока, сир, масло тощо. Біля ніг “лялі” клали декілька вінків із свіжої зелені. Хороводниці танцювали довкола “лялі” та співали пісні. Коли закінчувалися пісні, “ляля” роздавала подругам

сир, масло, тощо, потім кидала їм вінки, які дівчата намагалися схопити на льоту. Вінки ці дівчата зберігали до наступної весни [Чубинський П, 30]. За П. Чубинським, цей обряд наводять також інші дослідники [див.: Килимник 1994, 12–13; Грінченко III, 292; Соколова, 176]. Мета цього весняного дійства — сприяти росту рослинності і принести благополуччя дівчатам, заміжжя.

Під час народних гулянь у день святого Юрія або напередодні Трійці дівчата обмінювалися хустками чи вінками. Відтоді вони ставали посестрами: старша дівчина завжди опікувалася молодшою, дбала про неї. На Івана Купала всі гуртом вирушали на гору, збирали квіти і плели вінки; потім поверталися в село і йшли вулицею. Усі дивилися у кого ж найкращий вінок. І, звичайно ж, найкращий був у тих дівчаток, які мали “лалок”, бо старші дівчата прикрашали вінки квітами, які самі спеціально вирощували у своєму квітнику. Свято Івана Купала проходило гучно, у ньому брали участь і малі, і дорослі. Увечері, коли малеча залишалася з батьками (стрибали через вогнище, через спеціально вирощений будяк тощо), “лалки” вели молодших дівчат на річку, там вони ворожили, співали пісні.

Коли “лалка” виходила заміж, молодшій дівчині серед дружок належало особливе місце: вона сідала відразу після старшої дружки за весільний стіл, першою прощалася з молодою на весіллі, коли наречена разом із молодим та святковим поїздом від’їжджала до родини нареченого.

Жінки, які посестрилися в молодості, зберігають дружні стосунки упродовж усього життя: завжди кличуть одна одну на сімейні свята, допомагають у скрутну хвилину.

Лексема *лалка* виявлена у східнослов’янських та східноєвропейських говірках із двома значеннями: ‘дівчина, яка на святі Івана Купала плете вінок для молодшої дівчинки’; ‘посестра’ [СУСГ, 115]; в українській мові відомі також *ляля* ‘дитина (звичайно мала)’, ‘іграшка’ [ЕСУМ III, 338]; ‘робочі руки’ (*На йар’ треба доста л’ал’*) [Онишкевич I, 424]; ‘хоровод, який влаштовується напередодні Юрія’, ‘ім’я головної дівчини у весняному хороводі напередодні напередодні Юрія’; *лялька* ‘зіниця в оці’ [Грінченко III, 292]; *лялька*, *лялечка* ‘іграшка’; пор. також: р. *лялька* ‘хресна мати’, ‘маленька дитина, крихітка’, ‘новонароджена дитина’, ‘іграшка’, ‘лялька’, ‘дитяча забава, розвага’, ‘гостинець, ласощі’, ‘щонебудь (хвороба, якась неприємність тощо)’; *лялька* ‘хресний батько’; *ляля* ‘хресна мати’, ‘маленька дитина’, ‘іграшка’, ‘лялька’, ‘гостинець, ласощі’; ‘висока, довгов’язя людина’; ‘йолоп’, ‘роззява’; ‘нерозторопна людина’ [СРНГ XVII, 274]; ч. діал. *l'al'a*, *l'al'ka* ‘лялька’, ‘чужа люди-

на'; *l'alička* 'немовля', *lala* 'недбайлива людина', слц. *l'al'o* 'дурень', 'блазень'; полаб. **l'al'a* 'батько'; болг. *лала* 'блазень', діал. *лало*, *лалко* (звертання молодшого брата до старшого), сб. діал. *лала* (пестлива назва брата або старшого чоловіка в домі); *лала* (дит.) 'батько' [ЕСУМ III, 338].

Погляди щодо походження назви різні. Деякі етимологи вважають, що східнослов'янське *ляля* — запозичення з польської [Фасмер II, 551]. Однак автори ЕСУМу дотримуються іншого погляду, стверджуючи, що псл. *l'al'a* — "слово дитячої мови на позначення дитини, іграшки у формі людської фігурки, [...] а також деяких членів родини; звукозображувальне утворення, пов'язане з дитячим лепетанням, як і етимологічно відмінне *леля*". На підтвердження цього припущення наведено аналогічні за семантикою та способом творення слова, які поширені в інших індоєвропейських і неіндоєвропейських мовах [ЕСУМ III, 338]. Властивістю таких утворень є наявність елементів пансемантизму, пор.: слц. *bába*, *bábika* 'лялька' [там само; ЭССЯ XV, 165]. Зафіксоване у східнословобожанський та східностепових говірках слово *лалка* 'дівчина, яка готується вийти заміж і передає свій досвід дівування молодшій'; 'посестра' видається ще одним аргументом у цих міркуваннях. "Поєднання у слов'янських мовах значень 'дитина', 'дитяча іграшка у формі людської постаті', 'старший у родині (брат, батько, тітка, сестра)' пояснюється культом предків у стародавніх слов'ян, коли в домі тримали людські фігурки-ляльки, які мали символізувати померлих; пізніше, із забуттям культу предків, ці фігурки ставали дитячими іграшками" [ЕСУМ III, 338].

Лексика народних звичаїв та обрядів має здатність довго зберігатися й переосмислюватися залежно від характеру традиції. Важливо, що враховуються чинники позалінгвістичні — моральні, виховні тощо.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков / Под. ред. Трубачева О.Н. — Москва, 1974–1999. — Вып. 1–26.
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови / За ред. О. С. Мельничука: У 7-ми т. — Київ, 1982–1989. — Т. 1–3.
- Грінченко — Словарь української мови / Зібр. ред. журн. "Киевская старина"; Упорядк. з додатком власного м-лу Б. Грінченко. — Т. 1–4. — Київ, 1907–1909.
- Жданова 2001 — Жданова Г.П. Возрождение культуры национальных меньшинств области: история и современность // Луганщина: Етнокультурний вимір. — Луганськ, 2001. — С. 49–62.

- Килимник 1994 — Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3-х кн., 6-ти т. — Факс. вид. — Київ, 1994. — Кн. 2. — Т. 3: Весняний цикл.
- Онишкевич — Онишкевич М.Й. Словник бойківських говірок. — Київ, 1984. — Ч. 1–2.
- Пономарьов 1994 — Пономарьов А. Українська етнографія: Курс лекцій. — Київ, 1994.
- Соколова 1979 — Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX – начало XX в. — Москва, 1979. — 287 с.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина — Т.1–35. — Москва–Ленинград, 1965–2001.
- СУСГ — Глуховцева К., Леснова В., Ніколаєнко І., Терновська Т., Ужченко В. Словник українських східнословобанських говірок. — Луганськ, 2002. — 234 с.
- Толстая 1997 — Толстая С. Из полесской обрядовой лексики: нашлось дитя // Український діалектологічний збірник: Книга 3. — Київ, 1997. — С. 187–292.
- Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н.Трубачева. — Москва, 1964–1973. — Т. 1–4.
- Чубинський — Чубинський П. Мудрість віків: Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського. — Т. 1–2. — Київ, 1995.

SUMMARY

The article focuses upon the analysis of vocabulary denoting sisterhood – a customary kinship in the female society. The author has studied the word „lalka“ as the key one in this semantic field in the context of realia and conceptions connected with it. In East Slobozhanshchyna and East Steppe dialects it has a double meaning – „cater-cousin“ and „senior girl who is to get married and who gives her experience over to the younger girl.“ Thus in the author’s opinion this fact testifies to the archaic character of this lexeme.

Роман Голик
Львів

ВІД МОВИ ДО МЕНТАЛЬНОСТІ: ПРОБЛЕМИ СТВОРЕННЯ СЛОВНИКА КАТЕГОРІЙ УКРАЇНСЬКОЇ ДОСЕКУЛЯРНОЇ І ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

*From Language towards Mentality: Problems of Dictionary Compiling
of Ukrainian Pre-Secular and Traditional Culture Categories*

Назва цієї статті досить ризикована. У ній підеться про створення словника, який, по суті, ще не створюється. Якщо скористатися термінами середньовічної схоластики, то він існує не в “речах”, а в “інтелекті”. Тому цей текст можна розглядати лише як своєрідний заклик, спонукання до дії. Хоча, якщо дотримуватися теорії Дж. Остіна та його послідовників, інколи навіть зі “слів” можна робити “речі”. У цьому сенсі проект словника є якоюсь мірою його уявним прототипом.

“Секулярне” і “досекулярне”. Існують різні варіанти періодизації історії української літературної мови¹. Однак в основі кожного з них — фундаментальний поділ цієї історії на дві частини: таку, упродовж якої

¹ Див.: Шахматов О., Кримський А. Нариси з історії української мови та хрестоматія з пам’ятників письменської староукраїнщини XI–XVIII вв. – Київ, 1922; *Історія української літературної мови* / За ред І. Білодіда – Київ, 1958–1961. – Т. 1–2; Плющ П. *Історія української літературної мови*. – Київ, 1971; Огієнко І. *Історія української літературної мови*. – Київ, 1995; Русанівський В. *Історія української літературної мови*. – Київ, 2000.

книжна мова “не нагадує” сучасну, і таку, коли замість цієї “старої” мови починають використовувати “нову”, що виникає на “народнозмовному” ґрунті. За цією схемою, перший період починається орієнтовно з X–XI і закінчується XVIII ст. Другий, відповідно, охоплює XIX–XXI ст. Такий поділ має й інтуїтивне психологічне підґрунтя, особливо з погляду пересічного читача давньоукраїнських текстів, мова яких реципієнтові видається багато в чому штучною: у стихії сучасного літературного мовлення він почуває себе набагато природніше. Сепарування “старого” і “нового” в мовній системі проходить також в іншому вимірі. У такому разі йдеться про відокремлення літературної мови від діалектів, щодо яких також тяжіє стереотип “архаїчності”, часто “відсталості”, “ненормативності”, “мовної маргінесовості” і як наслідок — “анахронізму”. Схожу ситуацію можна спостерігати й у характеристиці історії української культури. Різниця полягає тільки в тому, що вихідним моментом тут стають не мовні, а екстралінгвальні чинники, сукупність яких називають “секуляризацією” суспільства. Її переломним пунктом є XVIII – початок XIX ст. Саме тоді (за сучасною “канонічною” схемою культурного процесу на Україні) замість старого світогляду, побудованого на “сакральних”, церковно-релігійних цінностях, виникає новий, заснований на світських, “профанних” пріоритетах. Зміни проходять усюди, навіть на рівні національної ідентичності, і старий “народ”, заснований переважно на спільності віровизнання, перетворюється в нову “політичну націю”. Українська культура переорієнтовується зі Сходу на Захід, із поствізантійської стає проєвропейською. Прихильники “радикального” погляду на процеси секуляризації навіть стверджують, що всю культуру до “цивілізаційного перелому” XVIII ст. варто сприймати і досліджувати як “чужу” та малозрозумілу для сучасного наукового і побутового мислення. Із такого погляду її необхідно “дешифрувати” так само, як, наприклад, етруські тексти, написані відомою системою письма, проте незнаною мовою. Такий підхід має той суттєвий недолік, що не бере до уваги іншого виміру культури — її поділу на елітарну і “популярну”, себто народну. Із цього погляду, “досекулярний” світогляд не зник разом із прийняттям нових форм життя — він залишився в тій частині української культури, яку ми називаємо “традиційною”. У більш-менш систематизованому вигляді релікти давніших етапів цивілізаційного розвитку зберігалися аж до початку – середини XX ст., а в окремих фрагментах існують і донині. Тому не можна говорити про винятково східний, “клерикальний” і консервативний характер досекулярного стилю мислення — з одного боку, і цілком західну, світську

та “прогресивну” спрямованість сучасної ментальності — з іншого. Не варто, отже, сприймати домодерну культуру тільки як світоглядний “моноліт”, збудований на ґрунті візантійського “містицизму”, “колективізму”, “апофатизму” і т.ін. Українська досекулярна, а поряд із нею і традиційна культура складається з великої кількості різноманітних елементів — категорій, образів, стереотипів, символів. Вона має свою “мову”, а отже, семантику, граматику (парадигматику) і синтаксис (синтагматику). Зрештою, віртуальна мова культури виражається у словах і реченнях мови реальної. Саме ця глибинна аналогія між культурною та лінгвальною дійсністю і спонукає описувати зміст першої з них через форму другої. Однак тут виникають деякі труднощі. Як відомо, лексичний фонд книжної української мови XI–XVIII ст., хоч і різною мірою, проте все ж таки відображений у лексикографічних джерелах — досить назвати історичний словник української мови Є. Тимченка, “Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.”, “Словник української мови XVI – I пол. XVII ст.”² тощо. У діалектології також маємо низку різного обсягу лексикографічних праць, напр., словники бойківського говору Ю. Кміта і Й. Онишкевича, “Гуцульські говірки: Короткий словник”, “Словник західнополіських говірок” Г. Аркушина та ін.³ Окрім цього, готуються нові видання такого типу. Отже, лексичний аналіз і лексикографічна фіксація словникового фонду української мови до XVIII ст., так само, як сучасних її діалектів, мають уже сформовану традицію, визначені принципи і перспективи розвитку. Натомість системний категоріальний аналіз досекулярної і традиційної української культури, у суті свій перебуває ще в зародковому стані. З одного боку, маємо численні дослідження лінгвістів, літературознавців, етнографів, істориків культури, присвячені аналізу цієї проблематики, з іншого — ці дослідження часто несинхронізовані, розрізнені, і внаслідок цього не зведені до спільного знаменника. Саме тому, на нашу думку, стає необхідним створення словника, у якому були б каталогізовані, описані та проаналізовані основні *категорії* української досекулярної і традиційної культури.

² *Історичний словник українського языка / За ред. Є.Тимченка. – Харків-Київ, 1930–1932. – Т.1. – Вип. 1–2; Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. – Ч. 1–2. – Київ, 1977–1978; Словник української мови XVI – першої половини XVII ст. – Львів, 1994–2002. – Вип. 1–8.*

³ *Кміт Ю. Словник бойківського говору // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1934–1939. – Ч. 3–11; Онишкевич М. Словник бойківських говірок. – Ч. 1–2. – Київ, 1984; Гуцульські говірки: Короткий словник / За ред. Я. Закревської. – Львів, 1997.*

Словники мови і словники культури. Ідея такого лексикону не нова. Подібні лінгвістичні, історико-культурологічні, етнографічні словники (переважно енциклопедичного характеру) уже існують у багатьох країнах. Серед них виділяється перекладена кількома мовами “Енциклопедія середніх віків”, яку створив міжнародний колектив науковців за редакцією А. Воше, етнолінгвістичний словник “Славянские древности” за редакцією Н. Толстого, “Константы: опыт словаря русской культуры” Ю. Степанова, “Słownik mitów i tradycji kultury” В. Копалінського, “Słownik symboli i stereotypów ludowych” за редакцією Є. Бартмінського та ін.⁴ До цього списку варто додати вже традиційні для сучасної науки і культури лексикони символів та емблем, міфологічних та іконографічних сюжетів. Зауважмо, що аналогічні роботи проводяться і в Україні. Зокрема ведеться праця над “Енциклопедією української культури”, готується “Енциклопедія Київської Русі” тощо. У цьому контексті не можна обійти увагою синтетичні дослідницькі роботи несловникового типу, наприклад, академічну “Історію української культури” у 5-ти томах, перший і другий томи якої уже вийшли друком.⁵ Це, однак, не зменшує потреби у словнику, який би розкривав специфіку української культури крізь призму понять чи “концептів”, що складають її основу, сприяють еволюції і зберігають традицію.

Однією з основних проблем у словниках такого типу є різниця між лексичними одиницями мови і культури. Лінгвістика ХХ ст. витворила деякий стереотип слова та його значення. Кожна лексема стала сприйматися як “структура”, складена із взаємопов’язаних елементів плану вираження і плану змісту. У такий спосіб її значення, сформоване низкою різновимірних смислових компонентів (сем і семем, сигніфікатів, денотатів, інтенціоналів та екстенціоналів), можна було чітко описати у вигляді бінарних або ж тринарних протиставлень. Аналогічну схему згодом було перенесено і в культурологію, вона стала досить популярною серед науковців-нелінгвістів: етнологів, істориків, філософів. Проте з часом виявилися не тільки позитивні, а й негативні риси такого підходу. Використання тільки структурно-семантичного аналізу культурних та мовних явищ робить дослідження багато в чому неповними і навіть одновимірними. Щоправда, за допомогою мовно-логічних опозицій удалося врятувати гуманітарні науки від надміру фактичного матеріалу та не-

⁴ Див., напр.: *Славянские древности: Этнолингвистический словарь.* – Москва, 1995–1998. – Т. 1–2; *Słownik symboli i stereotypów ludowych.* – Lublin, 1996–1998. – Т. 1–2.

⁵ *Історія української культури: У 5-ти т.* – Київ, 2000–2001. – Т. 1–2.

суттєвих деталей. Однак при цьому затиралися важливі для кожної мови та культури риси — багатоманітність індивідуальних і соціальних форм вияву, етносеміотична специфіка загалом. Тому поряд зі структурними дослідженнями мови та культури в гуманітарних науках виник також протилежний підхід, який можна назвати “холістичним”. У крайніх формах цього напрямку наукових досліджень кожна культура, а також мова, у якій вона репрезентована, оголошуються цілісними, неподільними “речами в собі”. Вони, — якщо скористатися термінологією гумбольдтіанства та неогумбольдтизму, — містять у собі “дух”, “ергон”, “енергейю” та інші напівмістичні сутності, що оточують народи світоглядними “колами” і утворюють їхній “дім буття”. Популярність близьких теорій закономірна: вони сприймаються як своєрідний протест проти надмірної формалізації та схематизації лінгвістики і культурології. На жаль, розмитість, невизначеність вихідних понять дуже часто роблять такі концепції теоретично привабливими, але малопридатними для практичного використання і в мовознавстві, і в науках про культуру. Тому в основі створення культурологічного чи етнолінгвістичного словника повинен лежати синтез різних методів, поєднання “холізму” і “формалізму”, структурного і герменевтичного аналізу лінгвальної та екстралінгвальної дійсності.

Лексеми та культурами. За давнім визначенням Л. Шухардта, культура нагадує тканину, нитками якої є “слова” і “речі”⁶. У нових дослідженнях її фундаментальні одиниці визначаються по-різному. Їх називають “ідео- та міфологемами”, “стереотипами”, “концептами” та “культуремами”. При цьому в усіх концепціях підкреслено, що первинні елементи культури мають змішаний характер: це і слова мови, і жести тіла, і поняття, що належать сфері мислення, і зображення та звуки, що формують простір аудіо- та візуального сприймання. Вони так чи інакше стають знаками чи комплексами символів, “синкретами” уявлень чи “моделями” конкретних ситуацій. Кожна культура — мозаїчне поєднання логічних категорій та ірраціональних інтуїцій. Цим зумовлено завдання того, хто прагне виокремити й описати якусь культурну категорію. Він повинен знайти спосіб поєднати зовнішню форму культури, виражену і сконцентровану в конкретних словах, текстах і зображеннях, із її внутрішньою формою. За знаками дослідник має вловити їхній зміст і смисл, часто доступний тільки на рівні “підтексту” або ж прихований “між текстами”.

⁶ Шухардт Г. Избранные статьи по языкознанию. — Москва, 1950.

Поряд із цим в історико-культурологічних та етнологістичних студіях виникають інші труднощі. Коли йдеться про сучасну культуру, то ми, як її безпосередні носії, нерідко змушені шукати відповідних слів для вираження відомих нам асоціацій та емоцій. Стосовно пам'яток досекулярного періоду чи текстів традиційної культури ситуація якраз протилежна. Зокрема у сфері домодерної культури дослідник натрапляє на слова та зображення, широкий асоціативний та емоційний контекст яких повністю або частково втрачений. У текстах традиційної культури архаїчні уявлення пов'язані з тим чи іншим словом та поняттям, жестом або дією. Їхній зв'язок із “живим” мисленням поступово “завмирає”, і вони стають малозрозумілими навіть для тих, хто постійно, але вже “за інерцією”, використовує їх в обрядовій чи побутовій практиці. Отже, фіксуючи якусь категорію культури, не можна обмежуватися тільки тією інформацією, яку несе лексема, що безпосередньо її виражає.

Тому, на нашу думку, Словник категорій досекулярної і традиційної культури повинен містити, — у стислішій чи розлогішій формі, — принаймні три основні різновиди інформації. По-перше, у його словникових статтях треба відобразити семантичне поле описуваних категорій як лексем у синхронному та діахронному зрізі. По-друге, варто подати історію цих категорій як ідей, уявлень і стереотипів, що існують у складі колективної та індивідуальної ментальності і залежать від визначених історико-культурних обставин. По-третє, такий словник має (хоча б частково) фіксувати іконографію ідей і слів, їхнє відображення в пам'ятках матеріальної культури. Урешті, він повинен містити хоча б мінімальну історіографічну, джерелознавчу та бібліографічну інформацію тощо. Отже, в одному тексті мають поєднуватися, фактично, фрагменти різних словників: словника лексем і словника реалій, словника міфів, уявлень, обрядів та звичаїв і словника емблем, символів, алегорій та іконографічних сюжетів.

При цьому в лінгвістичному блоці, де розглядатиметься специфіка мовного оформлення категорій, мають бути використані і дані пам'яток української мови XI–XVIII ст., і діалектні матеріали. За аналогією “ідеологічний” рівень інтерпретації категорій у Словнику повинен містити уявлення книжної домодерної культури порівняно зі стереотипами й образами фольклору. Поєднання в межах однієї категорії її елітарних і популярних, книжних і фольклорних інтерпретацій виявить не тільки розірваність, але й цілісність цивілізаційного простору. Такий підхід дасть змогу побачити культуру елітарну з погляду популярної культури, “низинну” — із погляду “вершинної”. Цим визначається й обсяг

джерельної бази майбутнього проекту. До неї варто включити досить широке коло пам'яток — від житій, поетичних творів та міфологічних переказів до літописів та юридичних документів — з одного боку, і до ікон та скульптур — з іншого.

Проблемою, однак, залишається кількісний і якісний склад самих категорій, які мали б відображатися в текстах Словника. На нашу думку, його основу могли б скласти відносно постійні структури мислення і мовлення (на зразок “концептуальних універсалій” чи “семантичних примітивів”). Сюди насамперед входять категорії “тіла” і “душі”, “правди” і “неправди”, “добра” і “зла”, “хвороби” і “здоров'я”, “людини” і “тварини”, “дня” і “ночі”, “сну”, “сміху” і “плачу”, “радості” і “жаху”, “пам'яті”, “мови” тощо. Іншу частину словникових статей мали б охоплювати концепти вужчої, релігійної та міфологічної сфери: поняття “раю (неба)” і “пекла”, уявлення про “ангелів” і “чортів”, “гріх” і “святість”, “створення світу”, “страшний суд”, “чудеса”, “чари” та ін. У Словнику мають відображатися також значення словесних та візуальних символів, алегорій, прикмет, поширених у віруваннях, текстах та зображеннях традиційної і досекулярної культури. Разом із цим, тут повинні міститися також найважливіші поняття соціологічного і політологічного, інституційного плану: “свій” і “чужий”, “володар” і “підданий”, “народ” і “країна”, “воїн”, “селянин”, “міщанин” та ін. Отже, Словник повинен відображати кілька категоріальних рівнів культури — від абстрактних і панхронічних до порівняно конкретних і зумовлених історико-культурним контекстом.

Однією із проблем проекту є небезпека “модернізації” категоріального апарату, зафіксованого в пам'ятках домодерної думки або ж збереженого усною традицією. У процесі дослідження “слова і речі” давньої культури узагальнюємо і “перекладаємо” мовою сучасної науки. І це природно: наукова ментальність має власні, закріплені тривалим використанням стереотипи. Про це свідчить сама риторика і термінологія. Зокрема аналізуємо “тексти”, “структури”, “парадигми” і “знакові системи”, досліджуємо “обрядові ритуали”, “національну свідомість”, “ментальність”, “духовність” тощо. Зрештою, й такі категорії, як “середньовіччя”, “ренесанс”, “реформація” чи “бароко” значною мірою є конструктами сучасної науки. Власне кажучи, перелік названих вище концептів, які мали б відобразитися у Словнику, також є даниною структуралізму з його бажанням виявити фундаментальні антиномії людської думки і мови. Нам, жителям (пост)модерного світу, інколи важко зрозуміти значення категорій середньовічної, ранньоновітньої та традиційної культури. Це

зумовлене, зокрема, втратою одних реалій (а разом із ними і їхнього значення в житті людей) і переосмисленням інших. Однак найголовніше те, що в роботі над історичними пам'ятками ми маємо справу з текстами або зображеннями, а не з їхніми творцями, а в ситуації із традиційною культурою між дослідниками й інформаторами часто виникають “бар'єри непорозуміння”. Хоча загалом суспільство модернізується, його окремі групи все ще перебувають ніби в різних культурних вимірах, і це не завжди сприяє якісному діалогові між ними. В історичній перспективі ми можемо докладно проаналізувати форму, семантичні і синтактичні зв'язки категорії, але прагматичний контекст її використання залишиться невідомим. Навпаки, можна бути непогано ознайомленим із ситуацією, у якій використовуються вирази, жести і ритуали, однак їхній смисл від цього не стане зрозумілішим. Отже, варто усвідомлювати, що всі наші інтерпретації у своїй основі гіпотетичні.

Ситуація, коли якесь поняття виражається окресленим словом чи групою синонімів, майже ідеальна. Проте, це лише один бік медалі. Одна і та ж категорія мислення може виявлятися не тільки “безпосередньо”, а й опосередковано, тобто йдеться про мову не лише у сфері лексичної семантики, а й на рівні морфологічних, синтаксичних, стилістичних структур та їхніх значень. Інакше кажучи, “культурема” може міститися й у слові, і в реченні, і в тексті, і на інтертекстуальному рівні. Отже, для нас вона виглядає як пошкоджена “мозаїка”, яку необхідно знову скласти з окремих частин. Зрозуміло, що між реконструкцією конкретної мозаїки і відтворенням абстрактного “концепту” є велика різниця. Правильність першої ми можемо перевірити візуально, логічно й інтуїтивно. Правильність другого — тільки за допомогою логіки знань та інтуїції досвіду.

Питання також у тому, наскільки тривкий взаємозв'язок між одиницями мови й елементами культури, що містять у собі, окрім слів, речень і текстів, широку мережу підсвідомих уявлень. Зокрема в пам'ятках періоду Київської Русі — як і в фольклорних текстах — на різних лінгвальних рівнях фіксується явище, яке (услід за О. Потебнею) можна назвати “згущенням мови”. У тогочасному літописанні поширені речення, які, із погляду сьогоденного мислення здаються неповними, еліптичними, уривчастими і взагалі незакінченими. Натомість у пам'ятках книжної української мови XVI–XVIII ст., так само, як і в народних думках, можна спостерігати якраз зворотний процес максимального розширення речень, ускладнення їхньої синтаксичної конструкції. Унаслідок цього окремі вирази стають автономними “текстами в текстах”. У першому випадкові ми відчуваємо брак потрібних для адекватного сприймання слів, у другому,

навпаки — надлишок інформації. Якщо ототожнювати зміни в мовленні зі змінами в мисленні, то йшлося б, очевидно, про дві дуже відмінні між собою стадії розвитку думки. Свого часу Д. Чижевський, аналізуючи закономірності творення текстів в історії української культури на прикладі художньої літератури, теж говорив про домінування в ній двох основних стилів висловлювання думки — “монументального” (спрощеного, лаконічного) та “орнаментального” (ускладненого, багатослівного). Проте невідомо, наскільки кожен із цих методів побудови тексту справді відображає “живе” сприймання і мислення тогочасної людини, а наскільки копіює прийняті зразки. Тому зв’язок між стилістикою і поетикою текстів та емоціями, які мали б репрезентувати і викликати використані в них риторичні фігури, інколи дуже нечіткий. Прикладом продукування стереотипів в елітарній та популярній культурі є, скажімо, різноманітні “кліше”, на зразок фразеологізмів або ритуальних текстів (замовлянь, голосінь). Проте не можна говорити, що такі явища — тільки наслідок “автоматизму”, механічного розвитку думки. Замовляння, молитви чи голосіння часто складаються з усталених формул та впродовж тривалого часу залишаються незмінними. Водночас така “закостенілість” робить їх “каркасом”, на якому будується культура, руслом, у межах якого еволюціонує менталітет суспільства. У такому статусі “кліше” та стереотипи мають також знайти своє відображення в тексті Словника.

Загалом зв’язки мови і культури досить амбівалентні. Хоч апіорно стверджується існування лінгвальних меж культури, визначити їх досить важко. Наприклад, лексико-граматична семантика завмерлої “двоїни” чи зниклих форм минулого часу вивчена достатньо добре. Проте реконструювати її вплив на психологічну картину часу і числа в українській середньовічній культурі (і навпаки) усе ж таки непросто. Те саме стосується граматичного поділу “речей” за родами. В одних контекстах (наприклад, у стереотипному сприйнятті “прикмет” чи в поетичній метафориці) граматичний рід несподівано активізується і стає одним із визначників ментальності. В інших ситуаціях він, навпаки, перебуває десь на периферії свідомості. Ложка на столі або в кухонному креденсі є звичайним хатнім начинням. Про її граматичний рід згадують, переважно, тоді, коли вона падає на підлогу або ж тоді, коли вона з’являється в поезії, снах, психоаналітичних і гендерних студіях. “Граматики” мислення, про яку говорив ще Б.Лі Ворф, тільки частково збігається із граматиною мови. Однак “родовий” поділ категорій досекулярного і традиційного світогляду, на нашу думку, усе ж таки повинен відобразитися на сторінках майбутнього Словника.

У статті розглянуто лише деякі проблеми, пов'язані зі створенням культурологічного лексикону. Ми намагалися подати загальні (можливо, дещо абстрактні) контури праці, яка б слугувала водночас науковим дослідженням і довідником, стимулом для глибших студій мови, ментальності й історії ідей. Поряд із тим ці нотатки — плід роздумів і вагань, знайомих кожному мандрівникові, який хоче йти не дуже знайомою для себе дорогою (навіть якщо в її кінці на нього чекає золотий скарб). На будь-якому шляху завжди можна заблукати або зустріти несподівані перешкоди. Зрештою, завжди хтось може тебе випередити і ти залишишся ні з чим. Із цих міркувань не варто навіть рухатися з місця. Але, якщо пощастить, на тій самій дорозі можна досягти успіху. Із такого погляду треба пройти її до кінця. Принаймні спробувати.

SUMMARY

The research focuses upon the disputable questions of linguistics, ethnology, and historical culture studies: the relation between secular, pre-secular and traditional thinking, between lingual and cultural diachrony, lexeme and cultureme, linguistic dictionary and cultural encyclopedia. The author has stressed the importance of compiling the interdisciplinary lexicon, synthesizing information on pre-modern and traditional culture categories together with the analysis of their lingual correspondents.

Дмитро Ужченко
Луганськ

СЕМАНТИКО-СТРУКТУРНІ АСПЕКТИ НАРОЩЕННЯ СХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ФРАЗЕОЛОГІЗМІВ

*Semantic and Structural Aspects
of the Eastern-Ukrainian Idioms' Accumulation*

Динаміка семантики і структури фразеологічних одиниць (ФО) пов'язана з діалектичною єдністю їх імпліцитності / експліцитності. Причина якісних і кількісних змін у компонентному складі ідіом — протиріччя між складною структурою фразеологізму й цілісністю його змісту. З одного боку, часта вживаність деяких ідіом, їхня прозора мотивація з огляду на тенденцію мови до економії виражальних засобів часто приводять до зменшення кількості компонентів, а то й повної лексикалізації ФО [Мокиєнко 1989, 96–101]. Наприклад, внутрішня форма літературного *ні бе ні ме* “нічого не знати” цілком зрозуміла, що уможливило активне функціонування у східноукраїнських говірках ФО *брат Нібенімеда* [ФСГД, 37] “той, хто нічого не знає, не розуміє”. З іншого боку, семантична конденсація спричинює “перевантаження” значення, десемантизацію компонентів, послаблення мотиваційних зв'язків, узагальнення змісту, що посилює дифузність значення і вимагає конкретизації додатковим контекстом, її експлікації. Немотивовані та напівмотивовані фразеологічні одиниці можуть бути актуалізовані й експліковані додатковими елементами — нарошеннями: *три волосини* —

три волосини в два (у три, чотири) ряди, три волосини в кучу збилися, тіпун [тобі] на язик [і півкіла душту], тіпун [тобі] на язик [і прищик на верхню губу], два чоботи пара [і обидва на ліву ногу], задер носа [і кочергою не достанеш], криша поїхала в кого “дурнуватий” — криша поїхала разом з фундаментом у кого і под. При цьому образна основа, яка в зрощеннях частково зберігається як образна гештальт-структура, деталізуючись, набуває нових змістових характеристик і виступає “стимулом для емоційної реакції”, що й надає виразу особливої експресії [Телия 1996, 117, 112].

Зазначмо, що встановлення шляху утворення ФО (експліцитний чи імпліцитний) є досить проблематичним. Дослідження останніх десятиліть усе більше застерігають учених від однобічного погляду на шлях фразеотворення від ширшого до вужчого за відомою концепцією О. Потебні (байка → фразеологізм → слово). Щоб наблизитися до вирішення цієї проблеми необхідно залучити широкий діалектний матеріал, що є “вирішальним критерієм первинності того чи іншого варіанта” [Мокиєнко 1989, 150]. Зокрема загальноновживана основа *не всі вдома (дома) “дурний, недоумкуватий”* [ФС I, 153], набуваючи нарощення, залишається усталеною при широкій варіативності на діалектному ґрунті: *луг. не всі дома: баба (бабушка) в армії, ~ бабушка в армії, а Мишко на окопах, ~ бабушка в нічну зміну пішла, ~ бабушка на фронт пішла, ~ бабушки немає, ~ до вечора зберуться, ~ на вечір зійдуться, ~ а в гостях, ~ ще не зійшлися, ~ поїхали крейду косить, ~ мама, тато вдома, а бабушка на роботі, ~ ще не позбігалися, ~ половина в гостях, ~ половина гуляти пішла, ~ половина крейду на горі косить, ~ половина поїхала, ~ пішли на фронт, ~ і хата на клямці (на замку).* Вирази, у яких наголошено на відсутності якогось члена сім'ї, мають одну семантичну модель, пор.: *дев'яносто дев'ять родичів дома [, а один у від'їзді], не всі у вашій хаті і под.* Наявність такої кількості варіантів у додатковій частині вказує на пізніше нарощення до основної частини *не всі дома*.

Об'єктом нашої уваги стала переважно структура ареальних фразеологічних одиниць (АФО) східнослов'янських і східностепових говірок із нарощеними частинами, які ми розподілили за різними типами нарощень.

1. АФО з рівнозначними частинами

До цієї групи входять ФО із двома (або більше) рівнозначними частинами. Додаткова частина або наслідують структурну рамку основної частини, або розвиває семантичні опори основної частини: *ні кожі ні рожі ні піп у рогожі* “дуже худий”, *у полі вітер* “несерйозний, неухаж-

ний, легковажний” — у полі вітер — у трубі дим “тс.”, і мох і трава — і мох і трава і Мелашка (Химка) крива “багато кого, чого”; розвиває “образний малюнок” попередньої частини: набір кісток “дуже худий” — ~ і два метра (метри) кожї і ложка крові; ~ і метр кожї; ~ і метр шкури “тс.”. При цьому АФО можуть бути результатом поєднання усталених літературних ФО і діалектних нарощень: всі (і) кози в золоті [ФС I, 384]: ~ усі кози в золоті і цап у намисті, темний ліс [ФС I, 441], ~ і зайці (вовки) виють, ~ і купа дров, ~ і ні одної (однієї) зірки, причому в деяких ФО зв’язок частин посилюють граматичні засоби, зокрема активна синтаксична модель із парними сполучниками **ні – ні**: ні в зуб ногою [ФС I, 347]: ~ ні в зуб черевиком, ~ ні в небо пальцем, ~ ні в ніс п’яткою, ~ ні в пень кочергою, ~ ні в пику лаптем, ~ ні в п’ятку пальцем; ні кола ні двора [ФС I, 385]: ні кола ні вола, ні села ні двора, ні хліба, чим подавитися, ні ножа, чим зарізатися.

2. АФО з нарощеннями-іменниками

Більшість ФО цієї групи складають вирази з нарощеннями, що виступають як образні визначники і призначені деталізувати параметри й умови функціонування образного конкретизатора, прояснювати поле функціонування компонента-домінанти [Ужченко Д. 2001, 80]: за граблями [від вітру] ховається, перебратися на двадцять третю [шахту], як сто свиней – як сто свиней у кучі “зовсім дурний” і под. Образний визначник, зокрема, може вказувати на: 1) **місце** дії (бульби [з рота] пускати, [по воді] батогом писано, притоптувати вугілля [у вагонетці], горобця [в полі] заганяє, жабенята квакають [у ботиках], кіно і німці [в огороді, в хаті], за конійку з церкви плигне [в колодязь], [і] миші повісились [у холодильнику], ловити рибу [в кроваті], сушити (гріти) розпили [спиною], свічки поставити [в головах], свічку (свічки) [в ногах] не держати, лизнути Сірка [під хвіст], собаки виють [у животі]; 2) **спосіб** дії (як дурень на обіді [без ложки], тягнути кобилу [за хвіст], з печі впав — з печі впав униз головою, пустим мішком прибитий — пустим мішком прибитий з-за вугла [ФСГД], пор.: із-за угла мішком прибитий, мішком прибитий [Удовиченко 1984 I, 45]).

Стійку модель складають ФО на позначення розумової неповноцінності, виражені недостатчею якого-небудь механізму з додатковою конкретизацією (в голові) та близькі до них: болта [в голові] не хватає, болтів [в голові] не хватає, винта не хватає [в голові], винтиків не хватає [в голові], однієї гайки [в голові] не хватає, [одного] ролика [в голові] не хватає, роликів не хватає [в голові], шурупів [у голові] не хватає,

з вальтами [в голові], вітер солому крутить [в голові], немає ку-ку [в голові], немає тю-тю [в голові].

Значну частину ідіом з нарощеннями-іменниками складають АФО, що мають виразну культурно-національну семантику, зокрема такі, що деталізують обряди (черевик [у молодой] викупляти, давати дари [за столом], їсти пиріжки “поминати” — ~ з м'ясом, ~ з печінкою, ~ з по-видлом, ~ з рисом і яйцями, ~ з яблуками (з луком), ~ з капустою); такі, що становлять розгортання міфологем (лелека принесла — лелека принесла на поріг дома, лелека приніс — лелека приніс з теплих країв, лелека приніс у кошику, у лісі найшли, у лісі під кущем найшли) тощо.

3. АФО з безобразними нарощеннями

У ФО з безобразними нарощеннями міститься додаткова обмежувальна характеристика образу (залити [у всі] баки, забрати [свої] бебехи, ставити (корчити, удавати) [з себе] дерев'яного Бога, накопичити [свої] губи, закрити [своє] дуло “замовкнути”, калина [там] росте, який комар [тебе] укусив, [цей] номер не пройде, зарубати [собі] на язиці), експресивно-посилувальне значення (як [дикий] бик по череді, Василь бабі [рідна] тітка (тьотка), Василь бабі сестра [рідна], дід бабі [чужа] тьотка, хоч об [суху] дорогу бий, дуб-дерево — дуб-дерево хвойне (шпилькате), [лиха] змія на язиці, ще й [треті] півні не співали, [жива] риба наснилась, за руб [і] горобця в [чистім] полі заганяє).

4. АФО з дієслівними нарощеннями

Вальти в голові [бігають] “дурнуватий, недоумкуватий”, в голові валети [гуляють] “тс.”, в голові февраль — в голові февраль гуляє, за душею (за душою) камінь [держати], із кісточок у вишнях [взяли], із кісточок у сливах [взяли], ноги колесом [робити] “швидко бігти”, як півень хвостом [начеркав]. Загалом дієслова-нарощення виконують ту ж конкретизуючу й експресивну функцію, що й інші види нарощень.

5. АФО з нарощеннями-контамінаціями

У живому мовленні часом з'являються складні конструкції, утворені поєднанням ідіоми з ідіомою. Умовно їх можна назвати АФО з нарощеннями-контамінаціями: в одному фразеологізмі поєднуються не частини окремих ФО, а цілі вирази з однаковою семантикою, що надає похідній ідіомі яскравих виражальних можливостей, виняткової експресії. Зокрема у східноукраїнських говірках активно функціонують ФО за три дні (за день) не обійдеш (не об'їдеш) кого і возом не об'їдеш кого “дуже товстий”. Поряд із цими поширений і вираз за три дні возом не об'їдеш із таким самим значенням. Спільна семантика загальномовних ідіом і був

такий [ФС I, 60] і *Митькою звали* — дала підстави для функціонування контамінованого *був такий і Митькою звали* (Митька — псевдовласна назва-апелятив від *мить*, *миттєвий* [Ужченко В. 1994, 40]).

6. АФО з різнотипними нарощеннями

У діалектному мовленні вживають вирази, утворення яких супроводжується складним поєднанням різних видів нарощення. Так, ФО *набір кісток* “дуже худий” “обросла” варіантами з рівнозначними компонентами (~ і два метра (метри) кожї, ~ і ложка крові, ~ і метр кожї, ~ і метр шкури) та іменниковою частиною (*набір кісток на батарейках*). Вираз *ні в тин ні в ворота, ні на голову одіти*, окрім поєднання рівнозначних частин, містить контаміноване нарощення (пор.: літературні *ні в тин ні в ворота* [ФС II, 883] та *і на голову не налізе* [ФС II, 529]).

7. АФО з нарощеннями-поширеними частинами

Кількісно найбільша група. Для цих ФО властива розгорнута деталізація ситуації, яка завдячує значною мірою актуалізації латентних сем: *глухих повезли [одного забули], глухих повезли [тебе забули], глухі поїхали [на зворотному шляху заберуть], глухих [до Краснянки] повезли, а тебе забули*, пор.: *повезли — забули, поїхали — заберуть*. Часом додатковими частинами виступають навіть предикативні одиниці: *глухих повезли [і сказали, що іншим разом тебе візьмуть], до (за, на) Кудикала (Кудикало) [де тебе не кликало], до сліпого москаля [той, що зуби вискаля], снаряд у голові “дурнуватий, пришепелуватий” — в голові снаряд: спати на боці заважає, стирчить і под*. Такі ідіоми можуть утворювати цілі фразеотвірні ланцюжки: *три дні лісом, три дні полем → три дні лісом, три дні полем, а там і рукою подати → три дні полем, три дні лісом, а там за бугор і рукою подать*.

Серед ФО цієї групи можна виділити високопродуктивні ряди виразів, що активно функціонують на всій території говірки. Зокрема фразеологічний ряд із первинними виразами *за кудикину гору, на кудикину гору, на закудикину гору, на закудикані гори* включає 24 варіанти з нарощеннями: ~ *горобців драть (насти)*, ~ *косити (збирати, їсти, рвати, шукати, поливати, продавати, саджати) помідори, крейду косити, горох молотити, по зелені помідори, собак ганять, де ростуть помідори, жаб колоти, збирати горіхів гору* та ін. [ФСГД].

Особливий розряд становлять АФО з додатковою частиною протиставно-пояснювального значення, у яких внутрішня форма актуалізується саме у протиставній частині. Інакше кажучи, те, що протиставляється, доповнює і пояснює загальне значення фраземи: *вумний (грамотний) як*

вутка [а плаваєш як утюг], вумний як вутка [та тільки не несеться], умний як вутка [тільки отруби не їсть], не святі горшки ліплять, а брусяни, не святі горшки ліплять, а бутківці, не святі горшки ліплять, а Микола Іванович [ФСГД].

Структурно-семантичну єдність посилюють евфонічні засоби, зокрема рима. При цьому розвиток, оновлення образу поєднується з каламбуром: *через дорогу навприсядки [розсипала баба висівки], до (за, на) Кудикала (Кудикало) [де тебе не кликало], на кудикину гору [красти помідори], на кудикину гору [ганяти бабу Федору], ні риба ні м'ясо [ні галіфе ні ряска], схожа свиня на бика [тільки шерсть не така].*

Отже, залучення широкого діалектного матеріалу дає змогу: 1) установити ступінь мотивованості ФО, ступінь імпліцитності чи експліцитності (що може бути підтверджене і під час психолінгвістичного експерименту); 2) простежити розвиток і форми оновлення образу; 3) виявити певною мірою кількісний і просторовий діапазон видозмін; 4) експлікувати потенційні (латентні) семи базового фрагмента; 5) вписати базовий фрагмент (його структурну основу) в ареальні “лексеміопори”; 6) актуалізувати й конкретизувати зміст ФО; 7) проілюструвати (продемонструвати) динаміку семантики, структури й образної основи ФО.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- Мокиєнко 1989 — Мокиєнко В.М. Славянская фразеология. — Москва, 1989. — 287 с.
- Телия 1996 — Телия В.Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. — Москва, 1996. — 286 с.
- Удовиченко 1984 — Удовиченко Г.М. Фразеологічний словник української мови: У 2-х т. — Київ, 1984.
- Ужченко В. 1994 — Ужченко В.Д. Історико-лінгвістичний аспект формування української фразеології: Дис. ... докт. філол. наук: 10.02.02 — українська мова. — Луганськ, 1994. — 453 с.
- Ужченко Д. 2001 — Ужченко Д. Семантичний центр фразеологізму — образний конкретизатор — образний визначник // Вісник ЛДПУ імені Тараса Шевченка: Філол. науки. — Луганськ, 2001. — № 3. — С. 77 — 83.
- ФСГД — Ужченко В., Ужченко Д. Фразеологічний словник східнослов'янських і степових говірок Донбасу. — Луганськ, 2002. — 263 с.
- ФС — Фразеологічний словник української мови: У 2-х кн. — Київ, 1999.

SUMMARY

The article focuses upon the phenomenon of idioms' accumulation due to additional elements explaining their initial meaning from the point of view of the modern ethnolinguistic consciousness. There have been singled out several kinds of accumulations in the structure of areal phraseological units of the dialects of East Slobozhanshchyna and eastern steppe areas (with equivalent parts, with the accumulation of nouns, verbs, contaminations, etc). The author has made a conclusion that wide usage of the dialect material in the process of study of fixed expressions allows us to actualize their meaning, follow the development of semantics and image system of phraseological units.

Мирослава Олійник

Львів

ЕТНОКУЛЬТУРНА КОНОТАЦІЯ ФРАЗЕОЛОГІЗМІВ ГУЦУЛЬСЬКИХ ГОВІРОК І СПОСОБИ ЇЇ РЕАЛІЗАЦІЇ

*Ethno-cultural Connotation of Idioms
in the Hutsul Dialects and Ways of Its Realization*

Фразеологізми гуцульських говірок тісно пов'язані з тим обширом, на якому функціонують. Їхня семантика зазвичай містить культурну конотацію, декодування якої — важливий чинник аналізу внутрішньої форми, що є носієм культурного компонента значення. Внутрішня форма етнофразеологізмів часто є конденсацією *обрядів, звичаїв, вірувань, паремій*, що функціонують у цьому діалектному обширі.

Яскравим свідченням конденсації частини *весільного обряду* до фразеологізму є *дати бан'ц'е*: 1. “відмовити хлопцеві під час сватання”; 2. “відмовити комусь”; *г'іс'тати бан'ц'е* “одержати відмову” (Крм); пор. у літературній мові: *діставати (покушувати, схопити) [печеного] гарбуза* “одержувати відмову під час сватання, женихання, залицяння” [ФСУМ I, 248]. Внутрішня форма цього фразеологізму, що має тісну “прив'язку” до карпатського обширу, відображає давній звичай, згідно з яким дівчина, відмовляючи легіневі під час сватання, подає на стіл *бан'ц'е* — “бичка-головача (*Gottus gobio*), що вважається неїстівною

рибою”. Варіант цього ж фразеологізму зафіксував у своїй картотеці М. Грицак: *Пу|шоу* ^л’ігін’ *с|ватат’і* / *та му баб|ц’а* ^{дали} ^з’істі [Грицак]. Елемент весільного обряду — зав’язування хустини, що символізує перехід дівчини у стан жіноцтва, демонструють такі ФО семантичного ряду “Одружитися”: *зав’є|зати б’і|доу* ^{голу}; *зав’є|зала* ^{голу} *из б’і|доу* (оцінка негативна); *зав’ити ши|р’інкоу* [хусткою. – М.О.] ^{голу} (оцінка позитивна): *Заўйе|залас ши|р’інкоу* ^{голу} / *то ўже с|лухай с|вого ч’олов’іка* (КСГГ: КсПл); *Ни|ма* ^г’ір’ше *йек заўйе|зати* ^{голу} *из б’і|доу* / *бо то ўже на|в’іки* (КрР).

Останні дві ФО утворилися внаслідок контамінації *зав’є|зати* ^{голу} + *ж|ити из б’і|доу*. Компонент *біда* сприяє підсиленню експресивності ФО і впливає на аксіологічний компонент: оцінка їх різко негативна.

Прикладом відображення у внутрішній формі ФО елементів поховального обряду на Гуцульщині є ФО *ў|мити* ^{руки}, що в досліджуваному діалекті функціонує зі значенням “заплатити тим, хто мие і одягає покійника” (КСГГ: Вжнк), (Птл), на що вказує більшість респондентів старшого віку: *Йик ч’олов’ік ўмер* / *то к|ликали ч’олов’ікіу во|ни* ^{мили} / *ўб|ірали* / *а по|тому за то йім* ^{мусили} *ў|мити* ^{рук’и} / *да|вали кула|ч’і* / *руш|ник* / *а гор’іўку ни да|вали* (КСГГ: Вжнк). Спорадично (у мовленні осіб молодших і освічених) цей фразеологізм засвідчено з омонімним значенням, яке зафіксовано у словниках української мови. Порівняймо: *умивати* (*умити*) *руки* “ухилитися від участі в якій-небудь справі, знімати з себе відповідальність за щось” [СУМ VIII, 902], що має виразно біблійне походження і не містить етнокультурного компонента у значенні.

Відображенням поховального обряду є внутрішня форма ФО *за по|ману дис|тати* “задармо отримати річ”, яка зафіксована у говірці с. Бродина, де *по|мана* “милостиня на похороні, калач старцям на похороні” [Горбач 2000, 323].

Внутрішня форма ФО *некл’а ў|нала* (на когось) “про ненаситного” (Ксм) етимологічно пов’язана з віруванням у нетленних “міфічних постатей, які живуть у лісі і ворожать долю новонародженій дитині” [Хобзей 2002, 133–134]. Появу цієї ФО пояснює переказ про те, що *якби хто скоромно у говіне з’їв, паде нетля у єго страву; а хто єї з’їсть, тот заєдно хоче дуже їсти* [Шухевич IV, 211]. Окрім цього, у буковинських говірках зафіксовано лексему *нит|лений* зі значенням “ненаситний” [МБГ IV, 58].

У говірці с. Дземброня зафіксовано [*добрий*] *йег рах|манин*, що є яскравим прикладом імплікації міфу до фразеологізму. Близьку спо-

луку подав також І. Франко: *то не чоловік, а Рахманин* [Франко III(1), 7]. За повір'ям гуцулів, рахмани — міфічні постаті, що відзначаються особливою добротою [див.: Шухевич IV, 246]. Тому дещо дивним видається зарахування цього номена до етнонімів, як це трактує А. Івченко [див.: Івченко 1996, 205]. У межах фразеологізму наявність образного конкретизатора на позначення істоти з надзвичайними моральними якостями в межах фразеологізму зумовила високий ступінь експресивності: *Нашич'ос ме'не по'кинуў / 'добрий буў ѝес ѝек рах'манин / ѝа те'бе ѝ поло'вини ни 'варта* (Дзмб).

ФО [*та'кий ста'рий*] *шо с 'того 'року ѝже в 'іс'л'ек здох на Кр'іш'ер'і* (*Та в'ін та'кий ста'рий / шо с 'того 'року ѝже даўно в 'іс'л'ек здох на Кр'іш'ер'і* (Ксм)) має іронічний характер, що зумовлює її експресивність. Внутрішня форма цього фразеологізму є ремінісценцією жарту, записаного в с. Космач, про осла, що нібито здавна жив на Кришєрі — великій горі за Космачем.

Фразеологізми гуцульських говірок зберігають етнокультурну маркованість і завдяки імпліцитно-експліцитним процесам, що відбуваються між паремійними одиницями і фразеологізмами, які функціонують у гуцульських говірках. Зокрема паремії здатні виступити базою для творення ФО [див.: Демський 1985, 65–67]: *Бо'їетиси ѝек 'голий дре'готи* “нічого не боятися” (Крвр) ← *'голий дре'готи ни бо'їц'и* (КСГГ: б.м.з.); *шу'кати попе'реч'аних до'р'іх* “шукати для себе клопотів” (Дхт) ← *не шу'кай со'б'і попе'реч'аних до'р'іх* (Дхт); *ур'валоси 'вухо* (комусь) “урвався терпець” (Кс) ← *так 'доўго 'носит глек воду, 'пок'і не ур'вет си 'вухо* (КСГГ: Кс).

Етнокультурний компонент значення може виявлятися й у виборі образних конкретизаторів компаративних фразеологізмів. У внутрішній формі гуцульських ФО часто фіксуємо образні конкретизатори (об'єкти порівнянь), генетично спільні з назвами міфічних постатей, характерних для духовної культури гуцульського обширу, зокрема *ходити ѝег 'л'існа* “ходити, оголюючи ноги, мати надто відкритий одяг”: *Ни хо'ди ми'н'і ѝег 'л'існа по 'хак'і / ѝек хто 'п'риїде то'то 'буде ѝстид* (КрР). “Лісна” — лісова дівчина, що може змінювати свою зовнішність, з'являючись чоловікам [Хобзей 2002, 117–120]. Особливістю її зовнішності було те, що *перет ѝ покритий, а зад нї* (Жаб'є) [Шухевич V, 198]. Міфологічні уявлення гуцулів про лісових дівчат, які заманюють людей до лісу, відображає внутрішня форма ФО *ѝек ко'вісен'ка* “дуже худа”: *Шо ж ти ди'тино та'к'е / ѝек ко'вісен'ка / не 'май'иш ш'о 'їйсти?* (Пмг). Вона не містить негативної оцінки (пор.: суфікс здрібнілості в компоненті) і ви-

ражає співчуття, жаль, здебільшого стосуючись молодих дівчат. Очевидно, образним конкретизатором виступає назва, етимологічно пов'язана з *ковінкою* (ковенею) “кочерга, палиця для мішання соломи при горінні” [ЕСУМ II, 482].

Образним конкретизатором ФО [мудрий] *йег Дара'дуда* (Врхн) / *Та-ра'дуда* (Крвр) виступає ім'я відомого мольфара (чарівника), який жив на Буковині і прославився своїм розумом і вмінням чарувати, ворожити [див. також: Ломацький 1956, 181]. У Верховинському районі про нього ще й досі розповідають легенди: *То'то та'к'иї'ї'ней син / йег Дара'дуда / шо'ї'него си не спи'таї' / то'то каже / аж'ї'к'емити не'годен* (Врхн). Цікаво, що прізвисько Дарадуда поширене в Путильському районі на Буковині. Однак такий фразеологізм там практично невідомий. Тільки в с. Довгопілля два респонденти, пригадуючи недорозвиненого місцевого хлопця Дарадуду, засвідчили, що ФО *та'кий йег Дара'дуда* має протилежне значення “розумово відсталий, дурний”.

Магічний світ гуцулів відобразився і в низці інших фразеологізмів. Про особу, що знається з нечистою силою і вміє чарувати, або ж про господаря, який аж надто успішно, без зусиль веде господарство, кажуть: *маїе по'моч'ника* [чорта — М.О.] *ї'себе: Йа си побо'їала ноч'увати / бо та баба маїї по'моч'ника ї'себе* (Змг). ФО *ї'з'ети ру'ками* має значення “причарувати когось, добитися чиєїсь прихильності за допомогою чарів”: *Она го ї'з'ела ру'ками / вин те'пер' з неї си'дит / а Ва'с'уту ли'шиї'ї'* (Змг).

У внутрішній формі фразеологізмів знаходять своє відображення особливості побуту і специфічних занять гуцулів. Зокрема відгінне пастухування, спрямоване головню на виробництво молокопродуктів, що здавна побутує на Гуцульщині (в інших регіонах воно малопоширене або й узагалі для них не типово), знайшло своє вербальне відображення у фразеологізмах гуцульських говірок. До типово гуцульських належать такі моделі, наповнення яких виявляє розгалужену систему номінацій на позначення молокопродуктів.

Модель [Білий] + як + молочний продукт = “дуже гарний”: [б'ілії' / б'іле ли'це] *йаг будз* (Ксм); *йек'п'іна на моло'ц'и* (Двгп) — *Хоч ї'же була ста'ра / але фаїна йаг будз* (Ксм); *Мала та'кий'файний вид / ну йек'п'іна на моло'ц'и* (Двгп).

Модель Мати + молокопродукт + в + голові = “дуже дурний”: *мати дзер'ї' голо'в'і* (КрР); *мати са'мок'иш'у ї' голо'в'і* (СгР); пор. буков.: *мати росіл у голові* [Лавер 1991, 65]; пор. також: *фляки в голові* [Жел. II, 1029] — *Йак маїїш дзер'ї' голо'в'і / то си'ди у'хак'і / а ни*

го¹ни на с¹тайу (КрР); *А шо у¹ней¹ прозум¹ йе?* // *Са¹мок¹иш¹і¹ майі¹ ў голо¹в¹і* (СтР). ФО цієї моделі в гуцульських говірках Мараморощини (Румунія) уживаються зі значенням “дурний, нетямущий”, а також “неслухняний (про дітей)”.

Назви молокопродуктів часто виступають образними конкретизаторами деяких ФО, не створюючи окремих моделей: [*за¹добрий¹*] *йак¹п¹іна на¹кисл¹ім¹молоц¹і* “злий, недобрий” (Ксм); *оч¹и¹ йег¹дзер¹* “про блакитно-зелені очі” (КрР); *за¹пишитиси¹ йег¹будз на¹Велиден¹* “дуже зазнатися” (Ксм); *и¹ти шо си са¹мок¹иш¹і¹іме на¹голо¹в¹і* “іти дуже повільно” (Крвр).

Велике значення в господарській діяльності гуцулів має переробка і транспортування лісу. Кількість фразеологізмів, внутрішня форма яких відображає це заняття, невелика, однак вони виразно пов’язані з гуцульським діалектним обширом. До цієї групи належить ФО *в¹ірихтувати на гоц* (Крвр). Пояснення її внутрішньої форми знаходимо в І. Франка: “Дословно накермував його, себто його дарабу, на водопад, на небезпечну бистрину; далі: обдурив, ошукав його, наробив йому шкоди, клопоту” [Франко І, 187]. Близьке тлумачення етимології цієї ФО подає й один із респондентів с. Криворівня, який замолоду працював на дарабах. Для представників молодшого покоління значення ФО немотивоване. Її високий ступінь експресивності та негативну оцінку зумовлює конотативна модальність, породжена внутрішньою формою: *Але и то те¹бе в¹ірихтуваў на гоц / то¹той хлоп з Вер¹хо¹вини* (Крвр).

Специфіка внутрішньої форми деяких ФО гуцульських говірок полягає в наявності компонентів, генетично спільних з оронімами, що пояснюється особливостями ландшафту Гуцульщини: *йег во¹да поте¹ч¹е на При¹логу* “ніколи” (КрР); *з¹ийдес: ‘а то¹д¹і / ко¹ли Гу¹тина с Ко¹билоў* “ніколи” (Крвр); *війе йег на Вер¹ко¹билі* [Грицак: Рсш] “дуже сильний вітер”; *йек Ч¹орно¹гора* (Дзмб) “огрядна, міцна” (тільки про жінок); *п¹іти на При¹логу* (КрР) “померти” тощо.

Особливості сприйняття часових величин демонструють темпоральні ФО: *на зор¹іх* (Врхн); *на зор¹ах* [Бр, Горб, 168]; *за¹водиц:и на зор¹і* (Врхн); *на ко¹ли зор¹і* (Ксм); пор.: *на зорі* [ФСУМ І, 344] — *Ўже за¹водиц:и на зор¹і / тре го скор¹н¹ети* (Врхн); *То тепер прижилися нічні весілля. А колись і на свято, як і до роботи, на зорях уставали* [Гуцульщина, 5].

Експресивного забарвлення ФО надає образність, породжена внутрішньою формою. В її основі — сприйняття світанку не як часу сходу сонця і початку білого дня, а як часу, коли *зо¹райе* [Грицак: Рсш] чи *зо¹р¹йе* (Бст). Таке своєрідне відображення світанку можемо пояснити ха-

рактером занять гуцулів. Якщо для більшості землеробського населення цей час асоціюється з початком “білого дня” (працювати на землі можна було лише після сходу сонця), то для гуцулів-скотарів ранок починався значно раніше, коли треба було поратися коло худоби, *кутатиси*.

Значення ФО *бйет* / *ўдарит на ко¹сиц’у* “світає” (КСГГ: Бст) невмотивоване для сучасних діалектоносіїв. Якщо зважати, що *ко¹сиц’а*, окрім квітки, позначає і струмінь (зокрема, світла) (КСГГ: Злн), то можемо припустити, що внутрішня форма поданого фразеологізму відображає початок сходу сонця.

Внутрішня форма ФО *в’їнок на ¹зор’і ¹меч’ет* [Грицак: Рсш], відображає час, коли ще не зникли зорі, але вже починає сходити сонце. Тоді під впливом сонця зорі розпливаються, утворюючи своєрідні вінки (у горах зорі здаються значно більшими, ніж у рівнинній місцевості): *Шч’е лиш’ в’їнок на ¹зор’і ме¹тало / ко¹ли’м ўс¹тав // Ко¹ли в’їнок на ¹зор’і ¹меч’е / то тог¹ди зо¹райе* [Грицак: Рсш].

На позначення пізнього ранку в гуцульських говірках функціонує ФО *ў ¹панцк’і об’їди* “приблизно о 9–10 годині”: *Ус¹тала ў ¹панцк’і об’їди* (ЗлВ) [див. також: Гнатюк 1910, 37–38]. Її внутрішня форма відображає часові уявлення гуцулів, специфічні порівняно з уявленнями представників інших етнографічних регіонів. *Обід* у гуцульських говірках — це їжа, яку споживають опівдні, *зазвичай уперше* (!), пор.: “перший сніданок у полі” [СГГ, 135]. Відповідно *¹панцк’і об’їди* — це той час, коли снідало панство, а не прості гуцули, тобто о 9–10 год.

Етнокультурна конотація фразеологізмів реалізується не тільки безпосередньо у внутрішній формі фразеологізмів шляхом конденсації малих фольклорних жанрів чи відображення вірувань, уявлень, специфіки господарської діяльності, а й на рівні системних зв’язків, зокрема семантичних рядів і груп.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- Гуцульщина — Гуцульщина. — 1995. — № 3.
Гнатюк 1910 — Гнатюк В. Народні оповідання про опришків // Етнографічний збірник. — Т. 26. — Львів, 1910. — 354 с.
Горбач 2000 — Горбач О. Словник говірки с. Бродина (пов. Радівці, Румунія) // Гуцульські говірки: Лінгвістичні та етнолінгвістичні дослідження. — Львів, 2000. — С. 247-364.
Грицак — Картотека словника закарпатських говірок / Зберігається у відділі діалектології Інституту української мови НАН України, Київ.

- Демський 1985 — Демський М.Т. *Рання пташка пшеничку клює...* Дери́вація фразем на базі паремій // Українська мова і література в школі. – 1985. – № 1. – С.65-67.
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови: У 7-ми т. / За ред. О.С. Мельничука. – Київ, 1982.
- Івченко 1996 — Івченко А.О. Етнічні стереотипи в українській фразеології // Мовознавство: Третій міжнародний конгрес україністів 26-29 серпня 1996 р. — Харків, 1996. — С. 204–207.
- КСГГ — Картотека словника гуцульських говірок / Зберігається у відділі української мови Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Львів.
- Лавер 1991 — Лавер В.И. Фраземика украинских диалектов карпатского региона: Дис...докт. филол. наук. – Ужгород, 1991. – 325 с.
- Ломацький 1956 — Ломацький М. З Гуцульщини. – Лондон, 1956. – 356 с.
- МБГ — Матеріали до словника буковинських говірок / За ред. В. Прокопенка. – Чернівці, 1971–1976. – Вип. 1–6.
- СГГ — Гуцульські говірки: Короткий словник / За ред. Я.В. Закревської. – Львів, 1997. – 232 с.
- СУМ — Словник української мови: У 11-ти т. – Київ, 1971–1980. – Т. 1–11.
- Федоров 1980 — Федоров А.И. Сибирская диалектная фразеология. – Новосибирск, 1980. – 192 с.
- ФСУМ — Фразеологічний словник української мови: У 2-х кн. / Уклад. В.М. Білоноженко, В.О. Винник, І.С. Гнатюк та ін. – Київ, 1993.
- Франко — Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко // Етнографічний збірник. – Т. X. – Вип. I; Т. XVI. – Т. I, Вип. 2; т. XXIII, XXIV. – Т. II; Т. XXVII – Т. III.
- Шухевич — Шухевич В. Гуцульщина: У 5-ти ч. – Верховина, 1999. – Ч. 3, 4.
- Хобзей 2002 — Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. – Львів, 2002. – 216 с.

СПИСОК НАЗВ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТІВ І ЇХ СКОРОЧЕНЬ

- Бр — Бродина Сучавського повіту (Румунія)
б.м.з. — без місця запису
- Бст — Бистрець Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
- Вжнк — Виженка Вижицького р-ну Чернівецької обл.
- Врхн — Верховина Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
- Двгп — Довгопілля Путильського р-ну Чернівецької обл.
- Дзм — Дземброня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
- Дхт — Дихтинець Путильського р-ну Чернівецької обл.
- ЗлВ — Зелена Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
- ЗнН — Зелена Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.
- Змг — Замагорів Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
- КбПл — Кобилецька Поляна Рахівського р-ну Закарпатської обл.
- Крвр — Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.
- КрР — Красна Сіготського повіту (Румунія)
- Кс — Косів Косівського р-ну Івано-Франківської обл.

Ксм — Космач Косівського р-ну Івано-Франківської обл.

КсПл — Косівська Поляна Рахівського р-ну Закарпатської обл.

ПмГ — Підмагорів Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.

Рсш — Росішка Рахівського р-ну Закарпатської обл.

SUMMARY

The article has analysed the inner form of idioms in the Hutsul Dialects as condensation of the ceremonies, beliefs, paremias functioning in this dialectal space. Different types of ethno-cultural, emotionally expressive and axiological markedness of idioms, their implicit connections with mythology and everyday life of the Hutsuls have been analysed. Besides, the author has summarized that ethno-cultural connotations of idioms also appear on the level of system relations, particularly in the semantic lines and groups.

Ірина Магрицька
Луганськ

СЕМАНТИЧНА СТРУКТУРА І КУЛЬТУРНА МОТИВАЦІЯ ВЕСІЛЬНИХ ФРАЗЕОЛОГІЗМІВ У СХІДНОСЛОБОЖАНСЬКИХ ГОВІРКАХ

*Semantic Structure and Cultural Motivation
of Wedding Idioms in the East Slobozhanshchyna Dialects*

Дедалі частіше об'єктом уваги мовознавців-славістів стають мовні знаки, які, крім номінативної, наділені ще й ритуальною (сакральною, магічною тощо) функцією і виступають в особливих, культурно відзначених контекстах. Одним із таких контекстів є український весільний обряд, атрибутивний, акціональний і вербальний вияви якого до сьогодні зберігають елементи давніх народних вірувань і звичаїв.

Предметом наших спостережень слугували усталені словосполучення на позначення весільних обрядів та обрядодій, відзначені в записах із території Східної Слобожанщини кінця XIX ст. [Ивановъ 1899] (приклад з давнього джерела наводимо під знаком *) і зафіксовані в сучасних українських селах Луганської області (у роботі використано власні записи 1993–1997 рр.).

Мета розвідки — встановити моделі культурної мотивації, що є в основі найменування ритуальних дій та обрядів, які виконують під час весілля, та інтерпретувати весільні фразеологізми. До аналізу залучено лише ті ідіоми, у яких значеннєва структура ускладнена “додатковими

надмовними символічними функціями, зв'язками й опозиціями" і "зберігає та виявляє найбільш архаїчні свої сторони" [Толстой 1978, 365].

За розповідями наших інформаторів, під час обряду сватання дівчина за традицією стояла в кутку хати і, соромлячись, колупала піч. Ця обрядодія в досліджуваних говірках позначена стійкими зворотами *коми^е(і)н^(і)* (*н'іч*, *н'ічку*, *г^лруб^у*, *п^литку*) *колу^лпати* (*дерти*, *доу^лбати*, *скре^лб^лти*) (у більшості говірок), **колупаты припечекъ* [Івановъ 1899, 124]. Словник української мови подає в цьому значенні вираз *піч колупати* [СУМ IV, 236]. Цілком очевидно, що наведені назви мають давню культурну семантику, пов'язану з традицією слов'ян шанувати вогнище. Як вважають етнографи, первісний зміст обрядодії в тому, що дівчина шукає охорони біля "родинного вівтаря, резиденції богів домашнього вогнища" [Вовк 1995, 231]; виходячи заміж, бере з собою в дім чоловіка не просто глину, а "часточку батьківського тепла, материнської любові" [Потапенко 1997, 93]. Інформатори пояснюють це симпатією дівчини до парубка (н.пп. 9, 18, 20, 50, 61, 94, 100) або небажанням виходити заміж (н.пп. 10, 15, 19, 26–28, 87, 89), що можна вважати пізнішими семантичними нашаруваннями. В інших селах інформатори не змогли визначити мотив цієї обрядодії.

Вираз *піч колупати* та його варіанти в сучасних східнослов'янських говірках мають ще інші значення, досить віддалені від зазначених: 'відзначати записом подарунки молодим' (н.пп. 4, 5, 7, 8, 11, 17, 21, 23, 24, 30, 31, 33, 36–46, 49, 53, 54, 57, 60, 62, 64, 66–75, 78–83, 93, 95–97, 99, 101), 'відзначати нецнотливість молодої' (н.пп. 8, 10, 20–22, 53, 66, 67, 77, 82, 86), 'дія учасників пародійного весілля, виконувана з метою перевірити працьовитість молодої' (н.пп. 29, 80, 95), 'дія, що сигналізує про завершення весілля' (н.п. 86), 'дія, що сигналізує про одруження останньої дитини в сім'ї' (н.п. 58).

У давній говірці с. Микільського Міловського р-ну у значенні 'оглядини' зафіксовано фразеологізм **грызты пичъ*: "...батьки жениха просять до себе сватів та інших присутніх на *розглядыны*, які тут жартома називають *грызты пичъ*" [Івановъ 1899, 215]. Аналогічна назва *печ'і г^лр'ізм'і* функціонує в сучасних середньополіських говірках [Романюк 1991, 228]. У зв'язку з відсутністю тлумачення змісту обряду, який допоміг би дослідити, як постає вираз, припускаємо, що первісно назва могла репрезентувати обряд, який описала П. Литвинова-Бартош: "Приходять баби "печі гладити", себто поправляти. "Печоглади" (баби) домагаються багато горілки, бо немов би горілкою треба гладити піч, замащувати, поправляти щілини. Коли їх мало приймають, вони стукають піч і навіть

навколо кочергою, аби більше обсипала ся. Вони старають ся вдавати, буцімто гладять руками піч, замашують на ній огріхи; їх пригощають, потім вони знову беруть ся оглядати і колупати піч руками, трісками, **н а в і т ь з у б а м и** [виділення наше. — *I.M.*], гладять руками, де подряпано. Їх іще частують, і вони відходять додому” [Литвинова-Бартош 1900, 104–105]. Ритуальні дії учасниць обряду дослідниця пояснює як звичай улаштовувати собі домашнє вогнище і додає, що дії з піччю в цій ситуації “мусять бути пережитком давнього культу печі у зв’язку з культом померлих” [там само, 105]. Імовірно, у вислові **грызты пичь* актуалізоване ритуальне гризіння печі як дія супровідного типу. Привертає увагу те, що обрядовий епізод, який описала дослідниця, супроводжує весільна пісня: “Прийшли ми печі гладати”. Б. Грінченко при поясненні лексеми *печогладити* ‘оглядини’ теж наводить цей уривок, у якому слово *гладати* ідентифікує з *глядати* ‘роздивлятися’ [Грінченко III, 150]. На наш погляд, акціональний план обряду переконує в тому, що слово *гладати* в цьому контексті слід сприймати як фонетичний варіант українського діалектного *глодати* ‘гризти’, який, до речі, теж подавав Б. Грінченко [Грінченко I, 290]. Отже, на рівні внутрішньої форми весільний фразеологізм **грызты пичь* має надійний аналог *печі гладати* в чернігівській говірці.

З обрядом сватання пов’язані також фразеологізми, до складу яких входить лексема *гарбуз*: у більшості говірок відмова дівчини парубкові, який сватається, має назви: *дати* (*п’ідне^сти, при^чепити, по^вісити, ўру^чити, п’ідсунути*) *гарбу^за, при^чі^нати з гарбу^зом*. У багатьох говірках лексема *гарбуз* позначає реальний предмет, який дівчина вручає хлопцеві. У с. Георгіївка Лутугинського р-ну дівчина, відмовляючи, каже парубкові: *гар^буз то^б’і!* Лексему *гарбуз* ‘тс.’ із ремаркою “перен.” фіксує Словник мови Г.Ф. Квітки-Основ’яненка [СМКО I, 251]. Сьогодні назва *дати гарбуза* із зазначеною семантикою літературно-нормативна [ФС I, 203]. Вирази *п’іднесла* (*п’ідсунула, по^вес’іла*) *гарбу^за* ‘дівчина відмовила при сватанні’, *полу^чіў* (*хва^тиў*) *гар^буз* ‘хлопець отримав гарбуз’ функціонують і в середньополіських говірках [Романюк 1991, 227]. Цілком очевидно, що головною причиною введення рослини в обряд сватання був її великий розмір і яскравий колір, які внеможливіювали приховання факту відмови.

У деяких селах гарбуз як рослинний атрибут і відповідні стійкі мовні звороти з лексемою *гарбуз* пов’язані з обрядом шлюбної ночі й символізують порочність молодої: у разі виявлення її нецнотливості гарбуз клали на весільний стіл (н.п. 93), підносили матері молодої (н.пп.

60, 80) чи самій молодій (н.п. 71) або ж *кидали гарбушч:ата ўсл'ід поўїзду* (н.п. 31). На формування цього символу, очевидно, вплинула інша якісна ознака овочу — його внутрішня порожнистість (пор.: атрибути, використовувані в цій ситуації: відро без дна, дірява бочка, зрізок без дна, жлукто, колесо, дірява ложка та ін.). На нашу думку, у цій обрядовій ситуації фразеологізми *дати гарбуза* (н.пп. 60, 71, 80) ‘вручити гарбуз молодій (її матері) на знак нецнотливості дівчини’, *по'лушчити гарбуза* (н.п. 75) ‘отримати матері гарбуза на знак нецнотливості дочки’ — негативно конотовані виразами з генітальною семантикою, а сам гарбуз — уособлення жіночого принципу. Непоодинокі фіксації цих виразів дає підстави припускати, що це значення могло бути первинним, а значення ‘відмовити парубкові при сватанні’ похідне.

Сам обряд шлюбної ночі у с. Осинівому Новописковського р-ну позначений евфемізмом *іти поре"ше"тити: йак во'на на'д'іла хва'ту / йїх н'ід'н'імут' із:а сто'ла / вип'їут' по'перв'її / по'д'руг'її с'топк'і / обда'рили // сват і'каже / йо'го і'й'її назива'на ім'я / і'д'ім' поре"ше"т'ім'! йїх од'водили ў йа'ку-небуд'комнату*. У с. Шовкунівка Білокуракинського р-ну зафіксовано фразеологізм *воду то'чити* ‘носити молодій воду решетою на знак нецнотливості’. Як бачимо, решето як предмет домашнього вжитку в умовах весільної драми має додатковий символічний компонент, а фразеологізми *іти поре"ше"тити* і *воду то'чити* — конотативну обрядову семантику. Решето як атрибут, що пов'язаний із темою дівочтва, функціонує також у північноросійському весіллі [Гура 1978, 13].

Із обрядом шлюбної ночі асоціюється також вираз *просве"р'длити і'ірку* (н.п. 34): *коли ж'мати сол'рочку ўне"сла / а'бат'ко просве"р'длив у с'таўн'і і'ірку све"рд'лом / щоб з'начит' же ж була не"в'істка с'вердле"на*. За свідченням Хв. Вовка [Вовк 1995, 297], фразеологізм *проверт'іти дірку* із такою ж семантикою зафіксував О. Гриша у весільній пісні в Гадяцькому повіті на Полтавщині. Аналізуючи це мовне явище, Хв. Вовк зауважував: “в цій пісні, що являє собою очевидний уривок стародавнього гімну, затримався вираз “проверт'іти”, що вказує на коловоротний рух: у ведичній літературі акт інтимного єднання завжди уподоблювався коловоротному рухові агпані — знаряддя, що його вживали для здобування священного вогню способом верчення. Дерев'яну частину цього знаряддя, а саме ту, що в ній чинилось верчення, наближали до жінки, а другу, яка вертілась коловоротом, — до чоловіка” [там само].

Весільний фольклор Східної Слобожанщини репрезентує фразеологізм *бгати коровай (шишки)*. Під час виготовлення весільного печива учасниці обряду співали:

Годи тобі, яра пшениця, В стоzi стояты,

Пора тебе, яра пшениця, В шышкы бгаты [Ивановъ 1899, 873].

М. Сумцов відзначав, що цей вираз поширений у Малоросії, причому слово *бгати* співвіднесене тільки з весільним хлібом [Сумцовъ 1885, 429]. На думку дослідника, це дієслово перебуває в тісному зв'язку з болгарським *боговиця* ‘хліб, який приносять у жертву богам’, а його значення в українській мові — ‘приготовляти коровай для Бога’ або ‘боготворити’. М. Сумцов додавав, що для самого народу слово *бгати* є глибоко архаїчним і незрозумілим, про що свідчить його заміна іншими словами — *гбати, гибати* та ін. За нашими спостереженнями, для представників досліджуваних говірок це слово теж непрозоре, а необхідність уживати його у весільній пісні сприяла появі близького за звучанням слова *дбати*:

Сус'їдон'ки мо'її / голу'бон'ки /

та при'хо'д'ім' ік ме'н'і та к мо'їєму ди'єт'ат'і

короваї / ши'ше'чок дбати / лежн'а ўр'ажати! (н.п. 94).

Цю ж форму ми зафіксували і в н.п. 70, 80; відзначено її і в давніших говірках [Ивановъ 1899, 13, 126, 500, 998].

У східнослобожанському весіллі урочисте (окреме або спільне) заведення молодих на почесне місце за столом є наскрізним обрядом. Його репрезентують конструкції *за'водити (ве'с'ти, са'дити, садо'вити) на по'сад* (н.п. 3, 11, 12, 14, 16–20, 22, 23, 31, 33, 36, 40–48, 54, 56, 57, 60, 62–64, 67, 70, 71, 73, 75, 77–80, 84, 86–92), *за с'т'іл за'водити* (у всіх говірках), *садо'вити на по'м'іст* [МНМ II, 411; власні записи — н.п. 58]. Давнє регіональне джерело фіксує як назви на зразок *на посадь завести (посадыть, систы)* [Ивановъ 1899, 92, 219, 631], так і *за стиль завести(ы) (посадыть)* [Ивановъ 1899, 56, 92, 107, 128, 219, 520, 624, 744, 796, 810, 841, 872, 1001]. У СУМі словосполучення *на посад саджати (садовити)* ‘виконувати народний весільний ритуал, запрошувати молодих зайняти почесне місце на покуті’ відзначене як нормативне для української мови [СУМ VII, 305].

Загальноприйнята символіка посаду молодих пов'язана з магією, спрямованою на забезпечення молодих плодючістю. Т. Бернштам [Бернштам 1982, 59] проводить паралелі *посад – рай і посад – престол*: під час сидіння біля стола відбувається символічна “смерть душі” у “райському саду” перед столом-престолом. М. Довнар-Запольський стверджував, що

головною умовою посаду є цнотливість молодих [Довнар-Запольский 1909, 102]. На думку А. Топоркова, після посаду жениха визнають “мужчиною” — жонатим [Топорков 1986, 10]. М. Костомаров трактував цей обряд по-іншому: молодих на знак їх одруження заводили на посад так само, як князів саджали за стіл на знак отримання повноважень [Костомаров 1872, 48].

Екстра- та інтралінгвальні обставини, за яких здійснюється обряд на Східній Слобожанщині, напр., розміщення лави, на яку сідають молоді, на покуті (= у центрі хати) [Байбурин 1978, 102], під образами, застелення лави кожухом, що символізує багатство, урочистість заведення; контекстуальна сполучуваність назв із словами *князь, княгиня, Господь Бог*, наявність у давніх говірках дублетних із *посадь* образних назв *суж(е)не місце* [Иванов 1899, 92, 872], а в сучасних — *мертва лава* (н.п. 62), *по́чотне місце* (н.пп. 27, 100) — аргументують запропоновані різноманітні інтерпретації ритуалу і служать на користь висновку про його полісимволізм. Малоінформативний, на перший погляд, вираз *заводити за с’т’іл* містить назву локусу *стіл*, яка, за свідченням А. Байбурина та Г. Левінтона, у східнослов’янських мовних традиціях зберігає в семантичній структурі семи ‘престол’ і ‘шлюб’ та часто входить (із відповідними означеннями) до складу найменувань весільного бенкету [Байбурин 1978, 105]. Отже, стійкий зворот *заводити за с’т’іл* актуальний і для обряду, який йому передує.

У н.п. 54 зафіксовано фразеологізм *очишчатис’ огнем* пов’язаний з обрядом переходу молодих через вогонь у воротах двору молодого. Не викликає сумніву, що ця назва, як і сам обряд — це відгомін давніх народних вірувань про захисну й очисну силу вогню. Ця ж назва з ідентичною семантикою функціонує в південноросійській діалектній зоні [Ларина 1990, 42].

Носії говірок для номінації обряду покривання (махання над молодою / молодими наміткою перед надіванням на молоду жіночого головного убору) використовують фразеологізм *покри^лвати (накри^лвати) моло^лду (молодих)* (н.пп. 1, 2, 13, 15, 17, 18, 26, 27, 32, 36, 39, 51, 59, 63, 65, 71, 77, 80, 95, 102). У давньому джерелі в цьому значенні зафіксовано назву *покрываты(ь) (молodu)* [Иванов 1899, 16, 94, 130, 227, 609, 632, 640, 1002].

Зміст обряду покривання О. Потебня пояснював символікою здоров’я, краси, багатства, родючості [Потебня 1865, 78] і пов’язував його з ім’ям язичницької богині Покрови — покровительки шлюбів, яка, по-

криваючи землю снігом, разом із тим покриває дівчат шлюбною фатою [там само, 81–82].

Відомо, що на Слобожанщині цей обряд виконували в домі того з молодих, у чиєму господарстві були бджоли: *Якщо в молодого є бджоли, то не годиться везти молоду непокриту, треба в батька покрити* [Гринченко 1899, 409; власні записи — н.п.п. 21, 39, 49, 62, 64, 66, 82, 93]. Семантику обрядодії інформатори пояснюють так: *покри^чвали / щоб б^джולי ве^нлис' у йіх* (н.п. 64); *йак не пок^чрийут' / то б^джולי ^ні^дут' із дво^ра* (н.п. 62). Сьогодні вже важко усвідомити логіку таких пояснень.

Давня історія бджільництва, його важлива роль у господарстві наших предків підказують, що встановити первинний зміст обряду можна лише за умови залучення міфологічних даних. В. Иванов та В. Топоров зазначають, що у слов'янських фольклорних текстах бджоли віднесені до стовбура Світового Дерева і виступають знаряддям бога, який сприяє викликанню божества плодючості [МНМ II, 354, 451]. У східних слов'ян навіть існувало бджолине свято, яке передувало весняному святові пробудження природи й було одним із пережитків язичницької доби з її культом бджолиного бога [там само, 355]. Очевидно, основою цього культу було усвідомлення цінності продуктів бджільництва і здатності бджіл запилювати рослини, примножуючи таким чином урожай. Обоженування бджоли закономірно повинно було викликати ряд магічних дій для того, щоб “уласкавити” об'єкт поклоніння. Рудиментом цього і є, імовірно, весільна обрядодія махання покривалом над головою молодої. На нашу думку, здійснюючи обряд покривання, свашки не тільки прилучали молоду до групи заміжніх жінок, а й закликали через неї міфічну істоту сприяти роїнню бджіл, а отже, і майбутньому врожаєві. Аргументує наше припущення аналогія авторитетного вченого між атрибутом обряду покривання і снігом, оскільки сніжний покрив узимку (саме в той час, коли справляли весілля) благодійно впливає на плодючість землі.

У досліджуваних говірках зафіксовано фразеологізм *жито молодити* із семантикою, що виявляє варіювання: ‘пародійне весілля’ (н.п. 52); ‘один із етапів пародійного весілля’ (н.п. 16); ‘частування в домі молодої після обряду шлюбної ночі’ (н.п. 8). У н.п. 52 він є вторинним: у разі виявлення нецнотливості молодої виконується відповідна дія учасників обряду: *б^йут' це^ннами по сно^чну / пил' ле^нтит' / н'і^чого не^видно*. Хв. Вовк відзначав, що в давніх українських традиціях акт мольби жита безпосередньо стосувався шлюбної ночі, і, покликаючись на літописні джерела та коментарі О. Потебні, доводив його давність:

“Приносять кілька снопів жита, переважно тих, що їх уже вживано для шлюбної постелі, кидають на землю і починають молотити... Акт молотьби нав’язується до уявлення току, де мусять молотити збіжжя і який... являв собою місце для тих гер (*игрища утолченны*), що під час них стародавні слов’яни ... робили “безсоромні вчинки, продиктовані самим сатаною” [Вовк 1995, 306]. Учений додавав, що в архаїчному шлюбі шлюбне ліжко взагалі знаходилося біля току, де молотять збіжжя [там само, 279].

Привертає увагу коментар інформатора до ритуальної дії молотьби жита в н.п. 16: *на д'ругий ден 'жито моло'тили це"нами / м'і'рки прода-вали / то"д'і купу'вали водку*. Уживання назви в цьому контексті уможливилося співвіднесення зазначеної обрядодії з землеробськими обрядами східних слов’ян, ширше — із культом зерна (= хліба) в наших предків.

Досить поширена в сучасних східнослов’янських говірках стійка сполука *заби"вати ч'ін* (*ч'і'нок, к'і'лок, п'рикорє"н'*), значеннєва структура якої містить семантику: ‘відзначати завершення весілля’ (н.пп. 1–3, 12, 21, 22, 37, 40, 46, 48, 49, 59, 62, 64, 71, 73, 79–84, 86, 89–91, 94–100, 102); ‘відзначати одруження останньої дитини в сім’ї’ (н.пп. 4, 5, 10, 14, 15, 18–20, 23–25, 27, 28, 30, 31, 38, 44, 47, 50, 51, 53–55, 58, 60, 61, 63, 65–68, 72, 74, 76–78, 85, 87, 92, 93, 101); ‘відзначати цнотливість молоді’ (н.пп. 34, 75); ‘бажати щастя молодим’ (н.пп. 55, 91); ‘магічна дія’ (н.пп. 10, 20, 22, 23, 25). Зміст позначуваної ритуальної дії зводиться до того, що наприкінці весілля його учасники забивають у землю серед двору або біля порога загострену з одного кінця палицю, ллючи на неї воду. Для з’ясування первинного змісту обрядодії можуть бути показовими деякі пояснення носіїв досліджуваних говірок. Зокрема слова інформатора — *заби"вайут' із о'сики ч'ін на во'рот'ах / цеї о'сикові ч'ін у'се в'і'дга'н'ав од д'вору* (н.п. 20) — дають підстави припустити, що обрядодія з цим атрибутом має відношення до давніх пересторог: відомо, що осики використовували як один із надійних оберегів від відьом, нечистої сили, упирів тощо [Болтарович 1990, 171–172]. Підтверджує такий висновок зв’язок атрибута з порогом дому, який виступає межею між “добрим” і “злим” простором [Лавонен 1984], і водою, яку в багатьох слов’янських обрядах трактують як святу, цілющу, таку, що береже від нечисті, хвороб [Іванов 1965, 152]. Деякі тлумачення обрядодії, як-от: *ч'ін заби"вали дл'а 'того / шоб моло'да з 'ц'ого дво'ра ў'же н'і'куди не п'іш'ла* (н.п. 22), *шоб наўс'і'гда / шоб не м'і'н'аў 'ж'інку* (н.п. 25), *заби"ли ч'ін / ў'же моло'дїй же"ниўс'а / не т'реба пог'л'адуват' на чу'жих 'д'і'вок* (н.п. 23), *шоб не хо'диў до ба'б'іў* (н.п. 10) — наводять на думку

про те, що лексеми *ч'ін*, *к'ілок* у складі словосполучення *ч'ін* (*к'ілок*) *заби^євати* первісно позначали елемент жіночої любовної магії; пізніше вираз зазнав десемантизації та фразеологізації, набувши значення ‘закінчувати весілля’ і под.

Матеріал показує, що східнослов'янські говірки, незважаючи на те, що є новоствореними, зберігають чимало архаїчних мовних явищ, що мають аналоги в інших українських та російській діалектних зонах. Розглянуті фразеологізми переважно виявляють тісний зв'язок із конкретними ритуальними діями, зміст яких уже втрачений у процесі історичного розвитку. Саме втрата першообразу є причиною використання деяких фразеологізмів у різних обрядових епізодах або з різною метою (*ніч колу^єпати*, *дати гарбу^єза*, *жито моло^єтити*, *заби^євати ч'ін*), що свідчить про розвиток їхньої семантики.

Майже для всіх проаналізованих фразеологізмів характерна непрозорість внутрішньої форми (культурної конотації) у синхронії. Їхню природу можна з'ясувати лише виявляючи екстралінгвальні чинники, серед яких — свідчення етнографії, міфології, обрядовий контекст, а також завдяки коментарям інформаторів, які добре знають сам обряд.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- Байбурин 1978 — Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. — Ленинград, 1978. — С. 89–105.
- Бернштам 1982 — Бернштам Т.А. Обряд “расставания с красотой” // Сб. МАЭ. — 1982. — Т. 38. — С. 46–65.
- Болтарович 1990 — Болтарович З.Є. Народна медицина українців. — Київ, 1990.
- Вовк 1995 — Вовк Х.К. Студії з української етнографії та антропології. — Київ, 1995.
- Гринченко 1899 — Гринченко Б.Д. Весілля въ с. Сыроватк\ Сумск. у. Харьковск. г. 1885 // Этнографические материалы, собранные въ Черниговской и соседних съ ней губерніяхъ. — Черниговъ, 1899. — Т. III. — С. 531–550.
- Гура 1978 — Гура А.В. Терминология севернорусского свадебного обряда на общеславянском фоне: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Москва, 1978.
- Довнар-Запольский 1909 — Довнар-Запольский М.В. Исследования и статьи. — Київ, 1909. — Т. I.

- Иванов 1965 — Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские моделирующие семиотические системы: Древний период. — Москва, 1965.
- Ивановъ 1899 — Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки по этнографии края / Сост. В.В. Ивановъ. — Харьков, 1899. — Т. I.
- Костомаровъ 1872 — Костомаровъ Н.И. Историческое значение южно-русского народного пласного творчества. II: Южная Русь до казачества // Бесѣда. — Годъ второй (1872). — Кн. 12. — С. 28–49.
- Лавонен 1984 — Лавонен Н.А. Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. — Ленинград, 1984. — С. 171–179.
- Ларина 1990 — Ларина Л.И. Терминология свадебного обряда Курского региона в этнолингвистическом аспекте: Дис. ... канд. филол. наук. — Курск, 1990.
- Литвинова-Бартош 1900 — Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці, в Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології: Видання етнографічної комісії / За ред. Хв. Вовка. — Т. 3. — Львів, 1900. — С. 70–173.
- МНМ — Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2-х томах / Гл. ред. С.А.Токарев. — Москва, 1991–1992.
- Потапенко 1997 — Потапенко О.І., Дмитренко М.К., Потапенко Г.І. та ін. Словник символів — Київ, 1997.
- Потебня 1865 — Потебня А.А. О мифическомъ значеніи некоторыхъ обрядовъ и повѣрій // Читанія въ Императорскомъ обществе исторіи и древностей российскихъ при Московскомъ ун-те. — Москва, 1865.
- Романюк 1991 — Романюк П.Ф. Лексика весільного обряду правобережного Полісся: Матеріали до “Лексичного атласу української мови” // Дослідження з української діалектології. — Київ, 1991. — С. 225–251.
- Грінченко — Словарь української мови / Упорядк. Б. Грінченко. — Репринт. вид. 1906–1907 рр. — Київ, 1996–1997. — Т. 1–4.
- СМКО — Словник мови творів Г. Квітки-Основ'яненка / Відп. ред. М.А. Жовтобрюх. — Харків, 1978. — Т. 1–3.
- СУМ — Словник української мови. — Київ, 1970–1980. — Т. 1–11.
- Сумцовъ 1885 — Сумцовъ Н.Ф. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы // Киевская Старина. — 1885. — № 2. — С. 417–436.
- Толстой 1978 — Толстой Н.И., Толстая С.М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры: Лингво-этнографический аспект // Славянское языкознание: VIII Междунар. съезд славистов. — Загреб-Любляна, сентябрь 1978. — С. 364–385.
- Топорков 1986 — Топорков А.Л. Домашняя утварь в обрядах и поверьях Полесья (XIX–XX в.): Автореф. дис. ... канд. истор. наук. — Ленинград, 1986.
- ФС — Фразеологічний словник української мови / Редкол.: Л.С. Паламарчук (голова) та ін. — Київ, 1993. — Т. 1–2.

СПИСОК НАЗВ ОБСТЕЖЕНИХ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТІВ ЛУГАНСЬКОЇ ОБЛАСТІ І ЇХ СКОРОЧЕНЬ

1. Багачка Троїцького р-ну
3. Лантратівка Троїцького р-ну
4. Розпасіївка Троїцького р-ну
5. Арапівка Троїцького р-ну
6. Верхня Дуванка Сватівського р-ну
7. Малоолександрівка Троїцького р-ну
8. Тарасівка Троїцького р-ну
9. Оборотнівка Сватівського р-ну
10. Нижня Дуванка Сватівського р-ну
11. Маньківка Сватівського р-ну
12. Преображенне Сватівського р-ну
13. Куземівка Сватівського р-ну
14. Жовтнєве Сватівського р-ну
15. Стельмахівка Сватівського р-ну
16. Гончарівка Сватівського р-ну
17. Свистунівка Сватівського р-ну
18. Коломийчиха Сватівського р-ну
19. Кругле Сватівського р-ну
20. Червоноармійське Білокуракинського р-ну
21. Танюшівка Новопсковського р-ну
22. Лозно-Олександрівка Білокуракинського р-ну
23. Кам'янка Новопсковського р-ну
24. Білолуцьк Новопсковського р-ну
25. Можняківка Новопсковського р-ну
26. Шовкунівка Білокуракинського р-ну
27. Стативчине Білокуракинського р-ну
28. Заводянка Білокуракинського р-ну
29. Курячівка Білокуракинського р-ну
30. Павлівка Білокуракинського р-ну
31. Попівка Білокуракинського р-ну
32. Осинове Новопсковського р-ну
33. Лизине Білокуракинського р-ну
34. Заайдарівка Новопсковського р-ну
35. Новорозсош Новопсковського р-ну
36. Писарівка Новопсковського р-ну
37. Дем'янівка Білокуракинського р-ну
38. Бунчуківка Білокуракинського р-ну
39. Закотне Новопсковського р-ну
40. Паньківка Білокуракинського р-ну
41. Тишківка Новопсковського р-ну
42. Піски Новопсковського р-ну
43. Просяне Марківського р-ну
44. Пантохине Новопсковського р-ну
45. Микільське Міловського р-ну
46. Тишківка Марківського р-ну
47. Кабичівка Марківського р-ну
48. Кризьке Марківського р-ну
49. Півнівка Міловського р-ну
50. Рудівка Сватівського р-ну
51. Петрівка Сватівського р-ну
52. Мілуватка Сватівського р-ну
53. Містки Сватівського р-ну
54. Калмиківка Старобільського р-ну
55. Новодонбаське Старобільського р-ну
56. Залиман Кремінського р-ну
57. Макіївка Кремінського р-ну
58. Кабанне Кремінського р-ну
59. Булгаківка Кремінського р-ну
60. Червонопопівка Кремінського р-ну
61. Нова Астрахань Кремінського р-ну
62. Житнівка Кремінського р-ну
63. Михайлівка Кремінського р-ну
64. Варварівка Кремінського р-ну
65. Єпіфанівка Кремінського р-ну
66. Олексіївка Білокуракинського р-ну
67. Нещеретове Білокуракинського р-ну
68. Булавинівка Новопсковського р-ну
69. Підгорівка Старобільського р-ну
70. Лиман Старобільського р-ну
71. Чмирівка Старобільського р-ну
72. Веселе Старобільського р-ну
73. Шуликівка Біловодського р-ну
74. Литвинівка Біловодського р-ну
75. Половинкине Старобільського р-ну
76. Євсуг Біловодського р-ну
77. Хворостянівка Старобільського р-ну
78. Шульгинка Старобільського р-ну
79. Сенькове Старобільського р-ну
80. Шпотине Старобільського р-ну
81. Тецьке Старобільського р-ну
82. Штормове Новоайдарського р-ну
83. Колядівка Новоайдарського р-ну
84. Вовкодасве Новоайдарського р-ну
85. Курячівка Марківського р-ну
86. Бондарівка Марківського р-ну
87. Великоцьк Міловського р-ну
88. Новолимарівка Біловодського р-ну
89. Мусіївка Міловського р-ну
90. Бараниківка Біловодського р-ну
91. Данилівка Біловодського р-ну
92. Нижньобараниківка Біловодського р-ну
93. Городище Біловодського р-ну
94. Смолянинове Новоайдарського р-ну
95. Олексіївка Новоайдарського р-ну
96. Михайлюки Новоайдарського р-ну
97. Безгинове Новоайдарського р-ну
98. Дмитрівка Новоайдарського р-ну
99. Деркул Станично-Луганського р-ну
100. Георгіївка Лутугинського р-ну
101. Іллїрія Лутугинського р-ну
102. Западне Лутугинського р-ну
103. Першозванівка Лутугинського р-ну

SUMMARY

The author of the article has studied the semantic structure of the wedding ritual idioms that are fixed in the dialects of the East Slobozhanshchyna. The modern state of the problem has been compared with the materials of the late 19th century. Following the example of set expressions (*pich kolupaty*, *daty harbuza*, *zawodyty na posad*, etc.), the author has traced synchronic and diachronic connections between attributive and verbal demonstration of the wedding ritual. The author has made a conclusion that although the dialects of the East Slobozhanshchyna are newly created, they still maintain many archaic lingual phenomena related to the already lost folk beliefs and traditions.

Лариса Мельник
Луганськ

ФІТОФРАЗЕОЛОГІЯ ДОНБАСУ

Phitophraseology of Donbas

Фразеологізми виражають думки і сподівання мовців, їхню історію, побут, культуру. Фразеологічні одиниці (ФО) тісно пов'язані з навколишнім середовищем і поряд із лексикою його відтворюють. Окрему тематичну групу становлять усталені вирази, до складу яких увійшли фітоніми. Об'єктом нашої розвідки стала фітофразеологія східнословобожанських і степових говірок Донбасу.

Рослини здавна служили людині. Їх зображували на предметах повсякденного вжитку, використовували в народній медицині тощо. Ось чому серед ФО ми виявляємо багато виразів із фітокомпонентами; найчастіше це конкретні іменники, які позначають: родові назви рослин (*бур'ян, дерево, трава*): *і бур'ян не росте; здрастуй дерево; трава травою* [ФСГД, 34, 66, 175]; сукупність рослинності (*город, ліс*): *у городі зайці ховаються; ліс дров* [там само, 60, 114]; частини рослин (*гілка, листя*): *гіллям махати; останній листок на дереві* [там само, 51, 114]; назви конкретних видів і сортів рослин (*дуб, жито, мак*): *дуб сосновий; ховайся в жито; ускочити в мак* [там само, 71, 78, 117]; назви плодів (*буряк, гарбуз, горіх*): *буряк зварити; посадити гарбуза; сипати горіхи* [там само, 34, 50, 59].

Із погляду національної приналежності, найціннішими є фітокомпоненти переважно двох останніх груп, входження яких до складу українських фразеологізмів зумовлене: 1) особливостями побуту й

трудової діяльності українського селянства; 2) звичаями, обрядами та віруваннями народу.

У східнословобожанських і степових говірках фіксуємо цілий ряд фразеологізмів, компоненти яких — етномарковані назви сільськогосподарських рослин, напр.: *гарбуз* (*гарбуза з'їсти (проковтнути)*), *жито* (*ховайся в жито!*), *кавун* (*кавуна з'їсти*), *капуста* (*стригти капусту; у капусті сидів; хоч капусту сади*), *квасоля* (*у квасолі знайти*), *помідор* (*коли помідори визріють*), *редька* (*хоч редьку сій*), *цибуля* (*цибулі дулю давати*) та ін. [там само, 50–51, 78, 87, 88, 90, 144, 151, 185].

Існує група ФО, у складі яких є слово *горох*, напр.: *горох красти* ‘відповідь на запитання “Куди йдеш?”’, коли не хочуть признаватися; *горохом по дорозі + говорити*, (*торохтіти*) ‘дуже швидко’; *як горох у ступі толочить* – (про когось) ‘ходити із “вибриками”’ [ФСГД, 60].

У ФО, яка має жартівливий характер, *аж буряки у вуха лізуть* (про когось) ‘напитися, бути п’яним’ (с. Свистунівка Сватівського р-ну Луганської обл.; м. Слов’яногірськ Донецької обл.) [ФСГД, 34] актуалізується семантична ознака ‘бурякова горілка’, що й створює “картинність” зображення.

Назви сільськогосподарських рослин у складі ФО виявлено і в інших українських говорах, пор.: у лемківських: *біб* (*треба ко́рець бобу з'їсти; хлоп як боб*), *жито* (*бі́тый як ко́па жы́та; жы́ти як сві́ня в жы́ті; збі́ти як зе́лене жы́то; збі́ти як сні́п жы́та; змолоти́ти як жы́то*), *капуста* (*вызе́рати як страшо́к до капу́сты; як пуджа́к до капу́сты*), *коноплі* (*выросну́тый як коно́плі; гото́вый до конопе́ль*), *морква* (*ры́тися як сві́ня в моркві*), *огірок* (*ніс як огу́рок*), *горіх* (*здрáвый як хроба́чный о́ріх; кра́сна як бы на о́ріхах была выхова́на*), *просо* (*із про́са мякі́на*), *ріпа* (*жы́ти як сві́ня в рі́пі; на його́ шы́ї мо́жеш рі́пу сади́ти*), *квасоля* (*глу́пый як фасо́ля, од фасо́лі*), *хрін* (*недо́брый як хрін з по́прыйом, ста́рый хрін*), *цибуля* (*выва́лити о́чі як цибу́лі, на ма́ти а́ні в цибу́лі*), *часник* (*недо́брый як хлі́б з че́тком*) та ін. [Вархол, Івченко 1990, 20, 56, 63, 70, 86, 94, 96, 109, 113, 136, 139, 140, 143].

Крім назв квітів, культурних рослин і трав, компонентами фразеологізмів також є назви дерев, напр.: *вишня*, *верба*, *дуб*, *тополя* та ін. Зокрема вираз *перебратися на вишеньки* ‘померти’ [ФСГД, 40] виник на основі метонімічного зближення назви кладовища, порослого вишнями.

Закріплення образних асоціацій за назвами предметів і реалій рослинного світу зумовлено переважно екстралінгвальними чинниками, які часто сприяють символізації назви і реалії, тобто узуального закріплення фразеологічно зумовленого образного значення слова [Степанова 1987, 4].

Мак — символ сонця, зорі, сну і смерті, плодючості, швидкоплинного життя, надійного оберегу від нечесті й нечисті. Його насінням, освяченим на Маковея (14.08), обсипають людей, садибу, худобу. Мак вважають добрим лікарським засобом від безсоння. Слово *мак* — компонент паремій: *Їж, дурило, бо то з маком*; пор. також: *Не вродив мак, пробудем и так*; *Сім год мак не родив, та голоду не було* [Номис, 263]; *Поминаючи мак, їжте й так*; *Споминайте мак, та наїстесь й так* [там само, 257]; *Сіяв гречку, а уродив мак* [там само, 548]; *Розгулявся наче голий по маку* [там само, 613]; уживається воно й у народних піснях: *Ой, із могили видно всі долини. Сизокрилий орел пролітає: Стоїть військо славне запорізьке, А як мак процвітає* тощо. Маків цвіт — вершина краси, особливо коли зацвітає ціле плесо у степу. Це порівняння має культурно-національний підтекст, адже відомо, що шлик на козацьких шапках був малинового кольору. У фразеологізмі *маку об'їстися* ‘збожеволіти’ [ФСГД, 117] актуалізується семантична ознака ‘наркотичні властивості’.

Дуб — символ дерева життя; гордості й моці, сили, довговічності, здоров'я, цілісності; дужого, гарного парубка. Назва *дуб* — складова багатьох фразеологізмів, напр.: *вдарити дуба* ‘померти’ [там само, 71], *заломити дуба* ‘замерзнути’, *з дуба репнути* ‘бути дурнуватим’, *плентатися між двома дубами* ‘не вміти вийти з простої ситуації, збиватися’; *як до дуба в'язати* ‘говорити абищо, займатися безглуздими балачками’ [там само, 72].

До рослин-символів, які глибоко “проросли” в етнокультуру, належить також верба — символ надзвичайної працездатності, родючої сили, пробудження природи, весни; засмученої жінки та туги. Назва *верба* також є компонентом багатьох паремій: *Сук не верба* [Номис, 86]; *На вербі груші, а на осиці кислиці не ростуть* [там само, 256]; *Вербові дрова, а козиний кожух, той випре дух* [там само, 364] та ін. В ареалі східно-слобожанських і степових говірок Донбасу з назвою *верба* зафіксовано фразеологізми: *верби у вухах поросли* (у кого); *на вербі знайти* (кого); *як верба*; *як з верби петрушки*; *верба в одному місці виросте* (прохання закінчити купатися); *верба на спині виросла* (хто-небудь замерз від довгого купання) [ФСГД, 37]. Корінь *верб-* зафіксовано в багатьох топонімах і гідронімах, напр.: *Вербич* (ріка, ліва притока Собі), *Вербка*, *Вербова*, *Вербча* тощо [Янко 1998, 73].

У фразеологічній скарбниці діалектного мовлення Донбасу також усталені фразеологічні моделі, за допомогою яких відповідають дітям на питання звідки беруться діти: *у буряках знайти*; *знайти в гарбузах*; *знайти в капусті*; *знайти в картоплі*; *у квасолі знайти*; *знайти в*

кукурудзі; знайти в цибулі; у щавлі знайти [ФСГД, 34, 50, 88, 89, 90, 108, 185, 195]. Такі формули поширені в інших українських говорах і слов'янських мовах [див.: Виноградова 1992; Виноградова 1995; Гаврилюк 1993; Толстая 1997].

Рослинний світ має важливе значення в житті українського народу, він — фразеотворчий чинник, етнокультурний субстрат, що слугує під основою усталених висловів. Кожна рослина має символічну силу для українців, а її назва — можливості входження у фразеологічні сполуки.

ЛІТЕРАТУРА І ДЖЕРЕЛА

- Вархол, Івченко 1990 — Вархол Н., Івченко А. Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини. — Братислава, 1990.
- Виноградова 1992 — Виноградова Л.Н. Матеріали к Полесскому этнолингвистическому атласу (формулы-поверья о чудесном появлении на свет детей) // Гомельщина: Народная духовная культура. Дialectы. Тапанімія. Матэрыялы рэгіянальнай навуковай канферэнцыі. — Гомель, 1992.
- Виноградова 1995 — Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. — Москва, 1995.
- Гаврилюк 1993 — Гаврилюк Н.К. Міфологічні формули на тему “походження дітей” (досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі) // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. — Київ, 1993.
- Степанова 1987 — Степанова И.С. Английские фразеологические единицы с флористическим компонентом (в сопоставлении с русскими): Автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.20. — Киев, 1987.
- Толстая 1997 — Толстая С. Из полесской обрядовой лексики: нашлось дитя // Український діалектологічний збірник / Відп. ред. П. Грищенко. — Книга 3. — Київ, 1997. — С. 287–292.
- ФСГД — Ужченко В.Д., Ужченко Д.В. Фразеологічний словник східнословобжанських і степових говірок Донбасу. — Луганськ, 2000.
- Янко 1998 — Янко М.П. Топонімічний словник України. — Київ, 1998.

SUMMARY

The article focuses upon the phitocomponents belonging to the phraseological units of the East Slobozhanshchyna and steppe dialects of Donbas. The object of the study is the names of concrete species and sorts of plants (oak, rye, poppy) and fruits (beet, pumpkin, nut). The fact that they appeared among the idioms was caused by the peculiarities of material and spiritual culture of the Ukrainian village. The author has summarized that flora from the point of view of the ethnolinguistic perception is an important idiomatic factor or substratum for coining set expressions.

Ірина Коваль-Фучило
Київ

**До проблеми:
ГРІХ І КАРА В УКРАЇНСЬКІЙ НАРОДНІЙ ТРАДИЦІЇ
(НА МАТЕРІАЛІ ФОЛЬКЛОРНИХ ТЕКСТІВ, ЗАПИСАНИХ У
С. МОКРЯНИ МОСТИСЬКОГО Р-НУ ЛЬВІВСЬКОЇ ОБЛ.)**

Towards the Problem of Sin and Punishment in the Ukrainian Folk Tradition (based on the folklore texts recorded in the village of Mokriany, Mostyskyi region, Lviv oblast)

У травні 2001 року мені вдалося записати цікаві фольклорні матеріали в рідному селі моєї матері. До цієї добірки увійшли тексти, які більшою чи меншою мірою стосуються української традиції замовляння. У цьому зв'язку оригінальними є тексти 1–5 — молитви-замовляння [термін автора. — І. К-Ф.]. За символічними образами, синтаксичними структурами, ритмікою, функціональним навантаженням ці тексти близькі до замовлянь; а біблійні образи, місце і час виконання споріднюють їх із християнськими молитвами. Мешканці села ці тексти називають також *старими молитвами* і вважають їх дуже “помічними”.

Заслужовують на увагу замовляння від вроків (6), від переляку (8–10), від бородавок чи інших хвороб шкіри (30). Ці тексти цікаві хоча б тому, що вони дотепер функціонують у народній традиції. У текстах 7, 11, 12, 13, 14, 16, 19, 20, 22, 28, 31 описано події відносно недавні, тобто інформатори самі були їх учасниками або знали особисто людей, які є

персонажами розповідей. Тексти 16, 17, 18, 23, 24 не стосуються безпосередньо теми, порушеної в цій статті, проте я вважала за необхідне подати їх, оскільки вони досить репрезентативні для зазначеного регіону і яскраво характеризують традиційний світогляд сучасного селянина. Найважливішими для розвідки є тексти 1-5, 11, 15, 19, 20, 21, 26, 27, 29, 31, оскільки в них значною мірою відображене традиційне розуміння гріха і кари.

Проблема гріха й кари в українській фольклористиці залишається мало дослідженою. Вважаю за необхідне працювати над цією темою, оскільки тут чимало цікавого матеріалу не лише для пояснення народного світоустрою, моралі, звичаєвого права, — ця проблема дає змогу окреслити своєрідність національної традиції, її оригінальність порівняно із традиціями інших народів, у першу чергу слов'янських.

Український казковий матеріал дає підстави зробити висновок, що тут покута важливіша від гріха. Відомо, що для покутування гріхів мусить відбутися ціла низка незвичайних учинків. Вовк при прощанні з королевичем каже: “Вже ти мене більше не будеш бачити, бо тільки я мав покутувати!” (“Як залізний Вовк королевича з королівною подружив” [КОП, 346]). Така сама ситуація із покутою Коня і Левиці із казки “Як Іван-королевич одружився з королівною і вбив біса-Сідуна” [КОП, 348]. Жінок, підозрюваних у чарівництві, не поспішали знищувати, їх примушували пояснити свої дії і спокутувати провину [Коваль-Фучило 2002, 5].

Значну увагу до покути простежуємо й у запропонованих фольклорних текстах. Важливою виявляється не лише покута, першочерговою стає проблема порятунку, спасіння душі. Справа не стільки у християнському впливі, скільки у трактуванні, у тому, як носій традицій розуміє основи світоустрою. Переконаємося в надзвичайній гуманності української народної традиції: порятунок реальний не тільки для людей зі звичайним набором повсякденних гріхів, а і для великих грішників (1, 3, 26, 27). Для цього слід знати відповідні молитви (*Хто ту молитву змови, Тому сі Царство відтвори, Хоть би мав гріхів, Як на землі трави, Як листя на дереві, Як на небі зізд*) (3) чи встигнути за життя покаятися у своїх гріхах. У іншому випадкові надійним способом є оплакування гріхів (26). Сюжети, описані в текстах 26 і 27, можна назвати мотивом чудесного порятунку великого грішника.

У статті наочно представлено уявлення про предметність гріхів: виявляється, їх можна зважити (26), вони можуть мати навіть вигляд цеглин (27).

Молитви-замовляння (1–5) наголошують на:

- обов'язковості спасіння: *но горе тому чоловіку, котрий з моїх мук спасення для себе почерпнути не хоче* (1);
- можливості порятунку за допомогою цієї молитви: *Якби знайшовсь хоть один чоловік, / Щоби змовив ту молитву три рази на свій вік, На війні не загине, на морі не втоне, / Без сохраменту не вмере* (4);
- важливості знання тексту молитви: *Святий Павле, святий Петре [...] Научай кривих, сліпих, Убогих, бідних, багатих* (2).

Молитва-замовляння є досить надійним способом порятунку душі, треба тільки її знати і промовляти. Тексти цих молитов (невеликий розмір, 13–40 рядків; можливість імпровізації; нескладність змісту й синтаксису) певним чином заохочують вивчити та промовляти їх. Отже, не лише казковий матеріал, а й замовляння, перекази в українській народній традиції значно більше уваги приділяють покуті й порятунку душі, аніж гріху і карі. Важливо, що біблійні персонажі, наприклад, Матір Божа, святий Петро, святий Павло в цьому активно допомагають людям: *Святий Петре, святий Павле, Не дивітсі на мої муки, Беріть хрест і свічку в руки І йдіть по всьому світу, Научайте людей: Старого, малого, хорого, німого* (3); *Первим разом іншим часом / Ішов Ісус Христос, Зустрів Матір Божу. Куди ти ідеш, Матір Божа? Я іду шептати, / Рабам божим помагати. Поможі мені, Господи, Всі святі апостоли* (6).

Показово, що основним заохоченням до покаяння для людини є не опис майбутніх страждань (досить поширений у так званих оповіданнях українських завмиральників [Білий 1930, 77–86]), а опис страждань Ісуса Христа на хресті: *Сину ти мій наймиліший, виділа-м тя пойманого, в'язаного, до Каяфи приведеного, тяжко скатованого, на голові терневим вінцем вінчаного, руки і ноги гвоздями прогвожджені, ребра копієм прогвожджені* (1); *Сину мій, болість моя, кров моя, Я тебе під своїм серцем носила, Я тебе своїми грудьми кормила. А нині ти терпиш хрести і рани за всі християни* (4). Молитви-замовляння апелюють до свідомості і совісті людини, а не лякають сценами страхітливих покарань.

Цікавий з огляду на порушувану проблему текст 19 “Про криницю”. Це розповідь про низку важких покарань (народження сліпої дитини; каліцтво сина Павла; загибель внука Івана), які були спровоковані нетрадиційним і, так би мовити, неканонічним гріхом. Ідеться про те, що родина занедбала криницю. Ніхто не зважив на попередження про кару — і криниця надалі залишалась невпорядкованою. Це і спричинило згадані карі.

Очевидно, тут відображені дуже давні і стійкі традиційні уявлення про воду в народній культурі. Вода — одна із перших стихій світобудови; джерело життя; засіб магічного очищення [Виноградова 1995, 386], тому за неналежне ставлення до неї чекала жорстока кара.

В українських народних піснях поширений мотив зустрічі майбутнього подружжя саме біля криниці; із криницею пов'язана низка магічних дій і актів (див.: напр., 7), а також календарних ритуалів і ритуалів життєвого циклу.

Важким гріхом у народі вважають ворожбу. За допомогою ворожби можна досягнути бажаного (28), проте з цього в майбутньому не буде нічого доброго: *Хто би сі був приворожив, і гет в нашому селі, той ніхто не йде до належного кінцс. І ніхто не вижив, і нікому добра не було* (31).

У тексті 21 “Про розбійника, якого на той світ не приймали” відображені вірування в те, що великих грішників не приймають на той світ. Допомогти їм може Служба Божа: *І вони голос чуют, а людини не видно: “Йдіт там і там — в Самбірський район, повіло, яке село — скажіт мої мамі, жби наймила Службу Божу за мене, бо я ю дваці років Туво в корчи сиджу, мучусі, мене на тамтой світ не приймут”*.

Існують інші різноманітні способи подолати, відвернути, знешкодити кару за гріхи. Найпоширенішими з них є такі:

- повернення до початку, найчастіше через рахунок назад (7, 13);
- очищення вогнем (13);
- очищення звуком (7);
- очищення водою (25, 30);
- за допомогою освяченого дерева (замаєння осель на Трійцю) (7);
- наказ лихому вийти (9, 10);
- уподібнення до померлого (11 — жінка повинна молитися і не зважати на жодні зовнішні подразники, а чоловік, який взявся вигнати злого духа, теж стає якоюсь мірою мертвим, оскільки він не зважає на біль: *Вона пойдає, же залетів тоди голубець і так го кусав в раміні. Так го кусав, а він запинав ніжс*);
- спалення старого (14);
- павутина (?) (12);
- молитва (10);
- щире покаванням за гріхи (26, 27).

Така варіативність і різноманіття способів порятунку та покути свідчать про надзвичайну увагу традиційної культури до цієї проблеми. Ко-

жен із цих пунктів потребує окремого розгляду і широкого фактичного матеріалу. Це й буде об'єктом моїх майбутніх наукових розвідок.

ЛІТЕРАТУРА

- Білий 1930 — Білий В. Оповідання українських завмиральників // Етнографічний вісник. — Кн. 9. — Київ, 1930. — С. 53–95.
- Виноградова 1995 — Виноградова Л. Вода // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5-ти т. / Под ред. Н.И. Толстого. — Т.1. — Москва, 1995. — С. 386–390.
- КОП — Казки та оповідання з Поділля: В записках 1850–1860-их рр. — Вип. I–II. / Упорядкував М.Левченко. — Київ, 1928.
- Коваль-Фучило 2002 — Коваль-Фучило І. Гріх та кара в українських народних казках, записаних на Поділлі. — 2002. — 8 с. — Рукопис.

(1) Молитва-замовляння

Ісуса Христа страсти явилися в сні Матері його,
Коли була заснула на горі Ялиновській.

Мати говорила своєму сину:

“Сину ти мій наймиліший,
виділа-м тя пойманого, в'язаного,
до Каяфи приведеного,
тяжко скатованого,
на голові терневим вінцем вінчаного,
руки і ноги гвоздями прогвожджені,
ребра копієм прогвожджені”.

Ісус відповів Матері своїй:

“Мати моя наймиліша,
правдивий цей сон,
і скоро він сповниться,
но горе тому чоловіку,
котрий з моїх мук
спасення для себе почерпнути не схоче”.

Святий Павле, святий Петре,

Не дивись на Ісусові муки,

Бери Ісуса за руки,

Розведи по цілому світі,

Научай кривих, сліпих,

Убогих, бідних, багатих.

Хто ту молитву буде вміти,
Той не буде в пеклі горіти,
Щоб мав гріхів, як у морі пісків,
Як на дереві листя,
Буде мати відпущено.
Будуть му ся Царські двері вотворяти,
Пекельські замикати, –
Навіки віков. Амінь.
(Молитва від старих людей)

(2) Молитва-замовляння

Там на Ялиновській горі
Матинунька Божа в зеленьку лежала.
Приснив їй ся сон дивнесенький,
Що в неділю ранесенько сонечко сходить,
Матинунька Божа по раю ходить.
Привели її до престолу,
А в престолі три свічки горить.
Святий Павле, святий Петре,
Не дивись на Ісусову муку,
Бери Ісуса за руку,
Розведи по цілім світі,
Научай кривих, сліпих,
Убогих, бідних, багатих.

Войтик Т.І., 1944 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну
Львівської обл., освіта – 7 класів, колгоспниця

(3) Молитва-замовляння

Їде Господь на восковім конику,
Здибало го три апостоли.
Де ти йдеш, найменший Господи?
До матір Божої.
А Матір Божа не їсть, не п'є
Іно так сумно лежить.
Як я маю весола бути,
Я мала їдного сина,
І то мені взяли
І на хресті розпняли.
На морі, на камені,

Де сі кров розлила, там сі церква з'явила.
В тій церкві престол,
На престолі вівтар,
На вівтари хрест,
На хресті Ісус Христос розпнятий.
Устоньки стулені,
Рученьки розп'яті,
Ноженьки звинені.
Святий Петре, святий Павле,
Не дивітсі на мої муки,
Беріт хрест і свічку в руки
І йдіт по всьому світу,
Научайте людей:
Старого, малого, хорого, німого.
Хто ту молитву змови,
Тому сі Царство відтвори,
Хоть би мав гріхів,
Як на землі трави,
Як листя на дереві,
Як на небі зізд.
І хто ту молитву буде вміти,
Той не буде в пеклі горіти,
А як буде вмирати,
Буде коло нього три ангели стояти,
Будут його душу до Царства небесного приймати. Амінь

(4) Молитва-замовляння

Мати Божа по світу ходила,
Її свята доріжка сі з'явила.
Стрінула святого Петра і Павла.
Святий Петре, святий Павле,
Чи не виділи сина мого.
Ми виділи, жиди взяли,
На хрест розіпняли,
На головоньку терневий вінець поклали.
Вийшла Божа Мати на Ясоньку гору
І там уздріла сина свого на хресті.
Сину мій, болість моя, кров моя,
Я тебе під своїм серцем носила,

Я тебе своїми грудьми кормила.
А нині ти терпиш хрести і рани за всі християни.
Мамо ж моя мамо,
Яку ж ти молитву цю навчила,
Якби знайшовсь хоть один чоловік,
Щоби змовив ту молитву
три рази на свій вік,
На війні не загине, на морі не втоне,
Без сохраменту не вмере,
Щоб мав гріху,
Як в морі піску,
Як на дереві листя, –
Всі йому будут відпущені.
Йому відчинисі Царство небесне,
А пекло замкнуть на вічні віки.
Амінь.

Марко М.Ю., 1942 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 7 класів, колгоспниця

(5) Молитва-замовляння

В неділю врано сонечко сходе,
Матинька Божа по небі ходе,
Свого сина за руку воде.
Привела його до церкви, утрень,
З утрені на Службу Божу,
Зи Служби Божі в море.
На тім мори церква стояла,
В тій церкві вівтар стояв,
На тім вівтарі Ісус Христос лижєв.
Голову склонив,
Рученьки зложив,
Свою найсвятішу крівцю розілів.
Кликав до себе Петра, Павла.
Святий Петре, святий Павле,
Нати вам тоту молитву,
Несіть в світ, навчайте людей,
Як старих, так малих,
Як сліпих, так кривих,
Як богатих, так бідних.

Хто ту молитву буде вміти,
Не буде в пеклі горіти,
Як буде вмирати,
Буде перед ним три ангели стояти,
Будут його душу до царства небесного приймати.

Кайдрович А.С., 1922 р.н., народжена в с. Великі Мокряни
Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 4 класи, колгоспниця

(6) Замовляння від уроків (від злого ока)

Во ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа. Амінь (3 рази).

Первим разом іншим часом
Ішов Ісус Христос,
Зустрів Матір Божу.
Куди ти ідеш, Матір Божа?
Я іду шептати,
Рабам божим помагати.
Поможи мені, Господи,
Всі святі апостоли,
Святий отче Николаю,
Великий угоднику,
Встань, мені до помочи.
Ви, вроки-врочищі,
Ви, зорі-зорищі,
Ви, водяні і вітряні,
Ви, продумані і погадані,
Ви, помовлені і поговорені,
Ви, дівочі, парубочі,
Ви, жіночі, чоловічі,
Тут вам не стояти,
Пари не пускати,
Серця не ялити,
Костей не ламати,
Червоної крові не пити,
Іринки рожденої, молитвеної,
Хрещеної не сушити.
З її рук,
З її ніг,
З карих очей,
З білих плечей

Ідіть на очерета, і на болота,
І на пусті лози,
Де люди не ходять,
І люцкий глас не заходить,
Вітер не заность.
Аміль.
(Відмовляти 3 рази)

Венгер С.І., 1941 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну
Львівської обл., освіта – 7 класів, колгоспниця

(7) Як позбутися вроків. Як розігнати хмари; викликати дощ

Берут свячену водицю, ломіт з мітли дев'ять прутиків, жи сі замітаї хату. Скробають ті хрестики, шо сі роби на Ярдань. На Ярдань, як сі водиця освіти, приносїт, всьо сі покропи, тоди бере сі муки, і таке сі роби тісто, як на блини. З того сі роби хрестики всюдаї по одвірках і в хаті, і по дворі, на дверох. Як вріче хтось когось, тоди ті хрестики скробрають і дають до тої водиці, до тих прутиків. Тоди сі рахує назадгусь: дев'ять, вісім, сім, шість, п'ять, штири, три, два, один. Три рази так рахують. Тоди сі дає пити тій людині, і сі обмиває тим. клямки обмивають, шо руками чіпають.

Як дуже вріче, не помагає, то лізут дзвони обмивають. Такі обмивають, котрі не дзвонили вішальнику, а як сі хтось завішив і в дзвони задзвонїт, такий не поможе, бо вішальнику дзвонити не можна. [Хто ліз на ті дзвони?] Любий може полізти. [Жінка чи чоловік?] Переважно чоловік, жінка там не полізе. [І що він робив?] Просто обмив тов водицев, і йно жби з дзвона капнуло. Тоди ту воду людина п'є.

Або віск виливають. [А який виливають віск?] Як на Ярдань світять трійцю. [А що таке трійця?] Свічка одна, а тоди ше дві, три свічки. Вона сі світи і скапує. Тото обломлюють, і то дуже помагає. Його розтоплюють і леють на водицю над головою. Як дуже вречене, воно впадає надів. Ше ті свічки помагають, коли ксєндз відмовляє штирнайці раз Євангеліє на Страсти. В Великодній Четвер, тоди, як сі фелони перебирають.

Свічки світїт на Стрітеня. Вона від громовиці помагає. [А їх ше десь використовують, ті свічки?] Не можна ніде; тільки три рази треба їх світити: їден рік, другий і третий. [Ту саму свічку?] Так. Тоди як гримит, то сі ставит на столі ту свічку, як блискає. Хмара відходи.

Як дуже хмара йде, то то, шо ставят на Трійцю з липи на подвірну, такі ставят з липи гілки в воротах. Як хмара йде, треба ними махнути, і хмара навертає сі. [То як на Трійцю мають хати, то їх зберігають потім?] Зберігають, хто знає, а хто не знає, то викине.

А як дощ не йде, то кидають в кирницю, щоб падав дощ. Як хмари йдуть, треба тими гілками махати, то сі хмари відганяють.

[А для чого маїли хати?] Пойдали, же як Матір Божа з Ісусом Христом була сі сховала від Ірода, за нев шукали. Як і були вздріли, ті жи їхали, де вона жила, намаїли хату. Тоди до рана так си помаїли всі люди, жеби не впізнали тої хати, де. Рано тиї приїхали, а то помаєна кожда хата, і ю не знали де.

[А квітами на Івана маїли?] То шось є. То сі треба було в своїх предків питати. То з давніх давен в нас маят так хати. Не маїли там, де хтось вмер. [Скільки часу не маять?] Рік. Не маят ані липов, ані квітами.

Записано від Войтик Т.І., 1944 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 7 класів, колгоспниця

(8) Як відмовляти переляк

Як є хтось перестрашений, то я мовлю “Отче наш”, “Богородице Діво”.

Ісусе, Сину Божий,
Я не лікар, іно Ти, Ісусе,
Я Тебе прошу, дай Боже, жби ї помочи,
Бо ї муче.
Дай Боже, то не від мене, Ісусе, залежить.
(І водицю, і віск з трійці, жи є три свічки вкупі. То, жи стоплене)
Дай, Боже,
То не я лікар, а Ти, Ісусе Сине Божий.
Допоможи.
Дай, Боже, ж би від тебе лиха доля відійшла.
Боже, я Ті перепрошую,
Я сама не лікар, іно Тебе прошу.
Ісусе, Сине Божий,
Я Тебе прошу,
Не від мене, від Тебе,
Допоможи, Ісусе,
Поможи, поратуй,
Покажи чудо таке,
Віджени лиху долю.
Господи Боже,
Допомагай, допоможи,

Дай ї Боже, най ходе,
Най рани не має

Плюта К.І., 1920 р.н., народжена в с. Великі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 3 класи, колгоспниця

(9) Як відмовляти переляк

Во ім'я Отця, і Сина, І Святого Духа. Амінь (3 рази). (Відмовляти, як дівче, то в день жіночий: середа, п'ятниці, а як хлопець, то в чоловічий: понеділок, вівторок, четвер. Брала квартиру, наливали водицю, виливли віск, тоді сі з того показувало, з чого би ти сі перестрашив)

Замовляю тебе, перестрашу,
Вийди з тої людини,
Де би ти в ній не був:
В нозі, в пальці,
Під пальцьом, під пагностом,
В коліні, в руці, в раменах,
В руці в пальцях, в суглобах,
В голові, в волосю,
В серці, в утробі твоїй,
Де би ти в тій людині не був,
Можеш ти бути і в серці,
І в печінці, в селезінці,
В кишках,
Може ти будеш в вухах.
Може ти будеш в очох,
Може ти будеш в носі,
Може ти будеш в бороді,
Може ти будеш і в волосю,
Може ти будеш і під волосюм,
Може ти будеш в голові,
І в мозку,
Вийди з тої людини,
Освободи її від тої нечистої хвороби
Вийди з тої людини,
І йди на ліси, на ріки, на море,
Пропадай там вічним сном.
Амінь.

Марко М.Ю., 1942 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 7 класів, колгоспниця

(10) Як відмовляти переляк

Перестраху,
Відійди на гори, на ліси, на дебра,
Де кури не допівають,
Де птахи не долітають,
Де люди не доходять.
Відійди від мене молодой,
Не муч мене...
Вийди з мої голови,
З очий, з мого рота,
З моїх ніг,
Иди на дебра, на ліси...
Від білого тіла,
Від жовтої кости,
Від червоної крови,
Від мене молодой,
Лиши мене,
Иди від мене...
Так сі повторєє три рази.

Мидлак Н.І., 1935 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 4 класи, колгоспниця

(11) Як вигнали злого духа

В нас в селі був такий Ярको Підцерковний, що він вмів виганяти злого духа. І він сі не признавав нікому, жби люди сі не сміяли. Були би зара приходили, а він того не хтів. Він був майстер, гроші мав, нашо му. А до тої-во німої Бриндової шось сі зробило, і в такий во чєс вона лігла, і пуйдєє, двері позакривала, всьо, і вікна, а ту ї піднєло разом з ліжком. [І часто так було?] Так було довго.

Вона їздила дєсь аж в Івано-Франківську область, дєсь їй Любка Приндикова була дала такий адрес. Відмовляли, то не помогло. Тоди ходила до ксєндза з Дидєтич, він приїздив, всюди викроплював. То не помогло нич. Тоди до Вишні ходила до ксєндза, він невіть не поїхав. Вона, як повіла, що таке є, він іно си перекстив і ї вигнав з хати.

А тотой любив горівку, Ярко, він все так ї ладував чи мотики, чи шось, чи граблі, і вона му все давала, коли він прийшов, випити горівки. Вона му тоди так пуйдала: “Я лежу спати, всьо позапираю...” І во, не чєс нич, а як воно, — то так дудніло по-під хату, жи ну. Вона ю вчула, ю сі бояла. Тоди за ліжко тербало, за ногу ї тербало. Тоди так сі бояла,

раз перша година — ту була прилетіла до нас, так сі була злекла. Тоді сі питала мене, чи наша хата ю помолитвена, я мовлю: “Ше не”. — “Тоди я в тебе не буду спала”, — полетіла до Натальки.

Тоди він і сі взев признав. Казов жеби зара пополудню зайшла до хати, жеби ставала перед Матір Божу, жеби сі так молила і жби сі не обиртала назад, бо, — пойдає: “Ту залетит шось до хати, і ти жби сі не бояла, йно хоть шось ти буде робило, жбис нич не робила, іно жбис сі молила”. Вона тоді позапирала вікна і двері, він тоди став і так тоту молитву знав якусь таку, він тоди так сі молив. Вона пойдає, же залетів тоди голубець [голуб. — *І.К-Ф.*] і так го кусав в рамінь. Так го кусав, а він запинав ніж, він з дому приніс такий ніж, жи сі світи і паска крає данайці раз. Він запнув в двері тотой ніж. Запхав в двері в поріг.

І тоди (вона так пойдає) йдна година. Він і так казав, вона не знала, йно “Отче наш” і “Богородице Діво”, і вона так той пацір [молитва — *І.К-Ф.*] мовила, а він собі. Так цілу годину. І тоди не знаю, чи ше якусь сі свічку світи, чи шо. Так сі молив, і молив, і молив, — десь сі той голубець задів. Пойдає, же були закритії звері, іно той ніж. Тоди перестав. І потім ше раз, потім ше кілька раз, і ю донині не чути.

[То було давно?] Гнет буде сім років, як то було. [А він вже давно помер?] Десь певні... [А він ще був якимось особливим?] Він був, він майстер був, він церкви ставив. [Може, він так вмів, бо він церкви ставив?] Видно, хтось в родині вмів, йно вони сі не признавали. То з поколіні в поколіні такі молитви лишеють, передают їдни другим. [...]

Пуйдали жи там в неї шось здавна є недобре, а тепер ю не чути.

Войтик Т.І., 1944 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта — 7 класів, колгоспниця

(12) Як бабуся лікувала

Як кров текла, то павутину, тільки павутинов гамували кров. Павутину положила на рану — всьо, ю кров не йшла. Ніякого заражені не було, ні нічогонь. Тепер би казали не, не, а то нічогонь.

(13) Як спалювали “рожу”

Як нога опухла, почервоніла, то клали червону хустку на то місце, і тоди брали волокно льону, і робили таких 9 катульок. Тоди чи свічка світиласі, чи шось, — шоби все вогень горів. Брали: “Дев’ять, — так покотили-покотили. — Вісім, сім, шість, п’ять, чотири, три, два, один”. Тоди так то приложили, покотили. По одній катульці брали. Взяли ка-

тульки, запалили, вона зачала горіти — на ногу, тоди знов. Три рази як спалили, — як хворобу віднесло.

Мидлак Н.І., 1935 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 4 класи, колгоспниця

(14) Як позбулися упирів і мерців

Такі якісь були впири ходили. В нас мовіт “впир”. Люди пішли в поле жати жито чи обробляти, а вони ходили і рабували людей, дітей забирали і били людей; а на конюх сивих їздили. А одна така була упириці стара, вони ї дуже не любили, вони її били, відганяли від себе. Така жінка крива. І вона тоди прийшла і сказала тим людям: “Люди, беріть такі коцюби, що з п’єца вогонь вигортають, такі мітли позмітані, такі ті, що з п’єца попіл вигортали, вони називалися помела, — йдіть несіть на границі (такі були границі село від села) і там паліть того, то, що вам не потрібно вже, то спалюйте. Вони будуть мухами ставати і будуть падати в той вогонь”. Люди так робили, і аж тоди ті впири винищили.

[А звідки вони беруться, ті впири?] Та Бог його знає, певно, з яких таких нечистих людей чи що. [Після смерті?] Так. По обіді вони все так їздили, до обіду їх не було.

А одного разу, казали, як один козак їхав біля цвинтару, і їхав на конюх, і сказав: “Ставайте, померлі, будете жерли!” Шось він там віз на фірі багато. Ніж він приїхав додому, а ті всі померлі поставали, всі поприходили до нього: повне подвірі, повна хата, повні кімнати всі скрізь, же не було де ногою ступити. Він тоди каже: “Люди добрі, що я маю робити?” — вони всі поприходили до нього. Тоди така стара жінка була, вона так всьо знала, каже: “Я тобі скажу, що робити. Ти їм сказав, шоби вони жерли, а вони всі прийшли до тебе. Ти їх нічим не нагодуєш, хіба купи бочку меду і постав в кімнаті, вони прийдуть, статут в череді, рядочком і будуть собі мачати пальчик і будуть облизувати”. То казали, же він так купив бочку меду, поставив, вони всі стали в черідь і так мізельний палець мачели і облизали, то казали, же вони цілу бочку меду вимачели, — стілько їх було. “Бо ти, — кажуть, — нас... не тре було нас рушети”. То не можна. Вони спочивають ю собі.

Мидлак Н.І., 1935 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 4 класи, колгоспниця

(15) Як Роман згори помер

[Розповідь про те, як у сусідстві помер чоловік. Оповідачка “гнівалася” із жінкою померлого, через те, а також через брак часу перша не пішла “до мерця”, тобто на похорон. У ніч після того, як поховали сусіда, у хаті оповідачки багаторазово самовільно відкривались зачинені двері. Оповідачка пояснює це тим, що не пішла попрощатись з сусідом Романом, “змовити за нього пацір”].

Войтик Т.І., 1944 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 7 класів, колгоспниця

(16) Холера

Казали мені бабуся, що їм ще їх бабуся розказували, що так хороба ходила, холера. Просто людина ходила. На холеру люди так вмирали. Дуже діти вмирали, страшно. Де та ходила жінка, вона носила всякі забавки, а переважно ленти такі кольорові. Де вона прийшла, а лишила ті ленти, то там зразу діти всі помирали. Казали, що там до одної хати (отам на краю села, я знаю)...

Їдна жінка пекла хліб на лопаті. Клала на лопату і сажала в п'єц. Як побачила ту жінку на подвіру, а діти бавилися там на подвіру, її троє дітей, як побачила, відразу ї хліб впав з рук на землю. А вона каже: “Нічо-нічо, я до вас права не маю. Мені ваші діти забрали ленточки, хай вони мені віддадут, і я йду собі далі”. А та мама так-во тряслася ціла: вона вже знала, люди казали, же ходіт такі з іграшками дитячими, і діти помирают. Вона тоди забрала від них ті ленточки, а вона пішла гет через наше село на друге село. Кажут, там багато дітей померло.

[А її можна було якось відігнати?] Тоди не було таких ні лікарів, ні всяких таких, жби могли відігнати, людей. Люди мерли, страшні люди мерли. Страшна хороба була. В одній хаті то померло відразу сім хлопців. Багато дітей в сім'ї було, всі померли.

[А коли так є, що мерлі приходять, а їх не бояться?] Та то сі каждый боїт, хіба хто визивав.

Колись людей хоронили без священика. Священик їх не запечатував, і мертві ходили. Казали, що ті, що на холеру повмирали, там в нас за селом є таке пасовиско, їх там хоронили. Такі околоти робили з оклацків... [Що то таке?] Оклацки — то такі снопи. Він вже вимолочений, збіжжя вимолочене, а то такі оклацки їх просто завивали в ті оклацки і брали на фіру, як літом, а зимою, то на сани. Їх вивозили просто за село і там скидали в яму.

Мені бабусі розказували, же їй бабусі розказувала, що колись, як панщина була, і вони на Святий вечір ходили прясти до пана, молоді дівчата ходили, вони ходили прясти. Там кужелі мали і ходили прясти. І каже, вони йдуть вже на вечеру з того села через то пасовисько, де поховали тих на холеру. Такий мороз, так рипутит, а місяць так світи, таке небо зоряне. Ми так біжимо, так говоримо, а чоботи рип-рип, а напереді йдуть дві жінки і в них нічо не рипає. “Та почекайте нас, почекайте,” — почали кричати. А вони нічо, ані не дивилисі, іно пішли вперед.

Ми їх здогнали, а в них ноги позав’язувані полотном своєї виробки (колись виробляли, верстали мали, то що прями). В них ноги були позав’язувані. То мертві були, ті, що на холеру їх поховали. [Не було так в що взути?] Не, тепер натягають панчохи, хто помре. [А мештів не дають?] Хто мешти дає... А хто каже: “Світії ходили босії,” — і каже сі так хоронити, в панчохах тільки. І їх так колись хоронили. Вони йшли. В нашій селі були умерли дві жінки. Одна була оставила багато дітей маленьких, то вона йшла до них на вечеру.

А та мої бабусі бабусі йшла з панщини, і стала собі під хатов, і дивилася, де тота жінка піде. Вона пішла там до Фіглі (так казали), пішла до тої хати. Вона ходила до своїх дітей. І той чоловік казав: “Я бачив Ганю, як вона за стлом сиділа за вечеров”. І діти бачили. Потім вже зникла, і її не було.

[А чи можна було з ними говорити?] Та то сі мови: “Всяке диханіє да хвалит Господа”. Як воно повісь: “І я хвалю Господа”, — то тоді сі шось будеш питала, і воно ти відповісь. А є, же то сі перетворює зле в то. Треба сі питати: “Чого душа потребує?” — а воно тоді каже, чи молитви, чи Служби Божої, чи чого. А як сі не обзиває, то то злий дух.

(17) Богині

Були колись такі богині. [А що то були за богині?] Може, тепер то називають русалки. [Де вони жили?] Вони коло ріків жили, коло води. [А як вони виглядали?] Волосі мали довге, розпущене, а ту були голі. Брала груди свої, такі мали дуже, так до води, як праниками прали. [А що вони прали?] Так просто до води хлюпали. А груди мали такі, що аж висіли надів.

Казали бабусі мої, що тато (вночі колись коні гонили пасти) казав: “Я пігнав там в Круково на свою долину і ше там один хлопець”. А там різали торф і така була яма, в тій ямі було повно води. Їх там дві стояло і так тими цицьками прали до води, аж вода вихлюсковала. “А ми взяли

і свиснули”. А вони як сі подивили — і вйо за ними. А вони вздріли, же вони їх здоганеют, і посідали на коні, аж під село повтікали.

[А звідки вони бралися?] Кажут, з тих дітей нехрещених.

(18) Про заміняну дитину

То була заміняна дитина. Там як жінка народила дитину, хтось прийшов і ту дитину взяв її, а друге положив на то місце. Якесь таке ніяке, просто ніяке. Воно все лижело. Як вони пішли в поле, а воно всьо там, що було в баніку, то всьо зіло. Як варили якесь мнесо, якусь курку зарізали, воно всьо мнесо зіло, йно кости лишело.

Вони йдного разу злапали жабу, зварили в воді: шо воно буде робило. Хтось сі сховав і зазірав, шо воно буде робило. Воно вилізло з колиски, взяло варену, витігло і каже: “Турі не турі, качі не качі, а то деба!” — і вкинуло назад. Курі не курі, качі не качі, а то жаба. [А що потім з тою дитиною було?] Вмерло. Так сі сміяли, ціле село за то говорило. То така відміна, казали. Воно добру дитину взяло, а то підкинуло.

Мидлак Н.І., 1935 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 4 класи, колгоспниця

(19) Про криницю

Була така керничка в саді. Ту керничку все вибирали, вибирали, а потім взели і забили. Посіяли травов. А там все була нора і вода текла. Тоди та господині пігнала пополудню пасти корову (тепер люди дають докупи, а вони пасли самій). Вона вигнала під ліс пасти, дивисі, йде з лісу така баба: волосі розпущене. Але вона ї сі не злєкла. Така в чорнім вбрана, і шось в руках мала, і так прийшла. Ані сі не поздоровкала, ані ніц. Тоди прийшла і каже до тої Зоськи: “То, шо ви майте в саду, то джерело, жби воно було відбите, жби ви го вичистили і привели до поредку”. Зоська шось хтіла ї сі запитати, подивиласі, а її вже нема. Так сі дуже злєкла. То було на Довгій долині, там пасла. Зоська ту корову лишила, так пшеницею гнала до самого дому. Як прийшла додому, то ціла така біла, як стіна.

Але вони си чось з того ніц не робили, того не відбили. Тоди аж Марині, їх невістка мала сина, то в 1965 році, і вродила сліпого хлопці. Такий був ладний, великий, файний, йно не мав очий, йно ямки. Вона гу лишила.

Тоди шо ше було біди! Марині тоди ше повіла, же то ї заміняли. Тоди наш район не був Мостиський, іно Самбірський. Тоди го взели до Рудок.

[То то через ту криницю?] Через кирницю, вона сама пуйдала. І вони тої кирниці знов не відбили, в то не в'єрили. Тоди тому Павлови, тому синові їх взело ноги віднесло. Тоди та Марині прийшла зо сином, вона має там Івасі ше, тоди приїхала, зробили бетін наверху; він ту керничку вичистив, викопав, поставав бетон, і так і понині. І відтоді ю сі не роби нич, але во Івасі забило трактором.

То як є така криничка, то не можна забивати. Як вона така є, то ней там буде. Бо то є дар Божий. Її все треба вичистити, коли замулило, є болото. Там такі нори б'ють не раз. Вона позаростає, ї тре вичистити. Людина буде мати здорові, як криничку почисти. То ше не за кожним буде чиста вода така, є шо буде каламутна, і поки другий не піде, хоть би руку запахав. За кожним не буде чиста вода.

Войтик Т.І., 1944 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 7 класів, колгоспниця

(20) Як священик по смерті правив Службу Божу

Ту в нашій церкві правив священик, колись давно-давно. І люди йому носили на Служби Божі, він ті гроші брав, а Служби Божі не відправляв. Як він помер, і ввечір люди йшли і чули, як він Служби Божі відправляв, в церкві співав, — то тії гроші. Кажут люди: “Шось співає в церкві, священика голос нашого, двері відкрили — нема нікого”. Йно пішли, слухають — знов співає. А він так ті Служби Божі відправляв по смерті. То гу не приймали на тім світі. Той священик писався Пасічинський.

Священик муси то зробити. Як він не відправи, а ти му заплатив. Чи молебень, чи акафіст. Ти дала Богу на офіру, а він того не зроби, то то на його души буде, не на твоїй.

(21) Про розбійника, якого на той світ не приймали

Мої дідусю розказували, же їхали з татом з Мостиск, возили зерно на контингент, тудай-во їхали полєм попід ліс. І раз — і коні стали і не підут. Та вони бичом: “Та в'йо, та в'йо, та в'йо!” Коні не підут! Стали, якби не знати, який тігар на фірі був, а то йно дідусі і тато. І вони голос чують, а людини не видно: “Йдіт там і там — в Самбірський район, повіло, яке село — скажіт мої мамі, жби наймила Службу Божу за мене,

бо я ю двацці років туво в корчи сіджу, мучусі, мене на тамтой світ не приймут”.

Вони їздили і давали знати. Мама каже: “О, та я ю за нього забула...” А він якийсь був розбійник, людей вбивав, людей рабував. Його на тамтой світ не приймали. То я сама памітаю, шо то так казали.

Мидлак Н.І., 1935 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 4 класи, колгоспниця

(22) Про диявольську книжку

Один був в поли і найшов таку книжку. [Що за книжка?] А я знаю... Всяке було за якісь сни... чорної магії, якась диявольська або шо... Захорував, паміти не мав. Тоди прийшов священик і ту книжку від нього забрав.

Войтик Т.І., 1944 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 7 класів, колгоспниця

(23) Хто може бачити мерлих

Коли хресна мама несе до хреста (до хрещення), і “Вірую” не відмовить. Чи не вчила, чи забула, то ті люди можуть бачити мерлих /.../

Як вздриш мерлого, не можна комусь пуйдати зразу...

Оліярник С.Й., 1925 р.н., народжена в с. Великі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 4 класи, колгоспниця

(24) Як бояться мерців

А знаєте, як сі мерців люди боят? Хоть то своє, але сі боят. Скільки є таких, же сі своїх боят, жи страшне. Дуже сі боят, же в хаті не можіт сами бути. Є цимало люда, же сі боят.

Вонсович М.Ф. 1937 р.н., народжена в с. Великі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 4 класи, колгоспниця

(25) Як Матір Божа втікала

[Жінка розбійника викупала свою дитину, яка була ціла в “струпах”, у воді, де Матір Божа купала Ісуса Христа, і ті всі струпи пообпадали].

Тото був той розбійник, же Ісус Христос казав: “Ше нині будеш зі мною в раю”, той син, та дитина мала.

(26) Про монаха і пана

[Багач-розбійник покався, плакав на соломю.

Монах, який його сповідав, бачив сон. Ангели важили гріхи того розбійника. Ніякі тягарі не могли їх зважити, лише жменя тої соломи, на яку плакав розбійник. Тобто розбійник покався і був прощений].

(27) Три цеглини

[Панові-розбійнику приснився сон, що він будує будинок, і ще йому три цеглини бракує. Монах пояснив йому, що ті три цеглини — це три гріхи: якщо пан зробить ще три гріхи, то вже не буде йому прощення. Пан покався. В ту ж ніч помер і був спасений].

Оліярник С.Й., 1925 р.н., народжена в с. Великі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта — 4 класи, колгоспниця

(28) Як приворожити чоловіка

Перед Андрія (свято 13 грудня) положити на керницю дві латі. Пришниті тобі, хто тебе переведе через ту лату, той буде твій жених.

...а вона мала менструацію, влапила свої крові і му дала сі напити, якби не лікарі, був би дуба врізав. Страшний, перелеканий, сам не свій, так кричав, так му сі шось в голові робило, був би в хаті всьо побив.

То була Кіровоградська обл. с. Козакова Балка.

Марко М.Ю., 1942 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта — 7 класів, колгоспниця

(29) Як зникне молоко в корови

Кинути підильце в молоко, як воно кипить, то та відьма прийде до хати. Або брали серп і через серп цідили молоко. Вона була зробилася жабою, її хтось вилами пробив, то мала чиряк такий страшний аж до смерті. Дуже тяжко вмирала, пір'я з-під неї витягували. Не могла вмерти.

(30) Як вивести бородавки

За бородавки, і за кожної чиряки, każde всьо, — в Великодну п'єтницю йти до сходу сонці там, де вода тече. І там сі вмити. То є точна правда, ані не забобон, ані нічогонь. Але жби ніхто не видів, же ти там ідеш. Як корова має пістряки на вимні, то там можна її гнати, там змити чимсь, яковсь чи лашков, чи соломов і в воду кинути. І так як їс не мала, так не будеш знала, де ти сі заділо і всьо:

Йди, бідо, з водов

Гет на ліси, на дебра,

Там, де людей нема...

(31) Про ворожбу

Хто би сі був приворожив, і гет в нашому селі, той ніхто не йде до належного кінце. І ніхто не вижив, і нікому добра не було.

Венгер С.М., 1935 р.н., народжена в с. Малі Мокряни Мостиського р-ну Львівської обл., освіта – 4 класи, колгоспниця.

SUMMARY

The article focuses upon the analysis of folk prayer-incantations semantic code from the viewpoint of guilt and punishment categories. Characteristic concepts peculiar for this folk genre have been studied here as well, such as „penance“, „fortune-telling“, „water“, „fire“ etc., and the notions corresponding to them: the essence of sins, indispensable salvation. The author has come to the conclusion that texts of the so called „old prayers“ pay much more attention to penance and soul salvation than to sin and punishment.

Валентина Конобродська
Житомир

ПОЛІСЬКІ ПОВІР'Я, ЛЕГЕНДИ, ПЕРЕКАЗИ ПРО “ХОДЯЧИХ” МЕРЦІВ ТА ЗАПОБІЖНІ ЗАХОДИ ПРОТИ ЇХ “ХОДІННЯ”

*Traditional Beliefs, Legends, Stories of Polissya about “Walking”
Corpses and Preventive Measures Against Their “Walking”*

Поліські перекази про “ходячих” мерців — лише невелика частка потужного пласту духовної культури поліщуків, що сформувався на ґрунті віри в потойбічне життя та у зв'язок померлих родичів із живими. Вона відбиває загальні міфологічні уявлення наших далеких предків і лежить в основі виникнення традиційних поховально-поминальних обрядів. Водночас віра в безсмертя та пов'язана з нею ідеологія культу предків наклала відбиток на формування багатьох інших календарних і некалендарних обрядів.

Пропонований матеріал виявляє безпосередній зв'язок із поліським поховальним обрядом і є частиною матеріалу, яку зібрав автор упродовж 1982–1992 рр. за мережею, що значною мірою накладається на мережу Поліського етнолінгвістичного атласу¹.

¹ Програми, основні завдання, наукові засади Поліського етнолінгвістичного атласу та деякі матеріали до нього див.: Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое исследование Полесья. — Москва, 1995. — С. 392–397; Полесский этнолингвистический сборник. — Москва, 1983.

Матеріали поліського поховального обряду частково були опубліковані в Українському діалектологічному збірнику, вони також стали предметом етнолінгвістичних студій автора². Неопублікований матеріал чекає свого оприлюднення.

Ходит' ¹мати до ди¹тини / чоло¹в'ік до ж'інки // То не во¹на / а чорт
 ходит / не¹л'удс'кий дух // Од¹на ўмер¹ла / по¹кинула ма¹лойе ди¹тину //
 Кол'иски ¹були на вемровках // При¹ходить ¹кожну ніч / ¹циц'ку да¹йе //
 Приго¹товили за¹палки [сірники. — В.К.] / допи¹лно¹вати // А в їх ле¹ж'єў
 л'он у ¹с'ін'ох ¹коло д¹ругойі сте¹ни // Раз приїш¹ла / д¹ругиї // Ч¹уйут' /
 йак ди¹тина с:е // А во¹ни за¹палку за¹палили / а во¹на сто¹їт // Пога¹сили /
 во¹на пош¹ла // На д¹ругу ніч не пош¹ла да¹вати ¹циц'ку / а ку¹л'іки л'ону
¹коло две¹реї за¹валила / шоб не мо¹гли виїти з ¹хати //

Чоло¹в'ік до ба¹би / ува¹л'иўс'а че¹рез ¹комин / по¹в'іў ру¹койу // Во¹на
 с¹тала гово¹рити мо¹л'ітву // Йак л'асне две¹рима / по¹шоў //

Чоло¹в'ік умер // Си¹джу в ок¹нови / а в'ін іде ў ¹б'ілому / ¹чистому //
 Л'апнуў две¹рима і по¹шоў //

Умер¹ла при¹ходила до мужи¹ка каж¹н'ус'ку ніч // По ¹хати ¹ходить /
 браз¹коче / ¹Виробила к¹рижа на мо¹гили / ру¹койу на пис¹ку // Хо¹дила
 т¹ребовала к¹рижа / бо не пос¹тавили / бо бу¹ла бап¹т'істка [нп. 1].

Ходит' тої / шо шос' з¹наїе / то не¹чиста ¹сила / злиї дух його ¹води¹т' //
 Йак та¹коїе ўмре / шо ниц не з¹наїе / то не ¹буде хо¹дити // ¹Ходит' ¹мати
 кор¹мити // Чоло¹в'ік чуїе / со¹баки переста¹їут' бре¹хат' / ди¹тина пере¹
 ста¹їе плакат'. То іде не¹божка [нп. 2].

² Див.: Свительская В.Л. Опыт картографирования полесского погребального обряда // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. — Москва, 1995. — С. 188–208; Свительська В.Л. Поліський поховальний обряд (із досвіду картографування) // Древляни. — Вип. I. — Львів, 1996. — С. 201–221; Конобродська В. Рудименти магії речей померлого у поліському поховальному обряді // Полісся: мова, культура, історія. — Київ, 1996. — С. 140–146; Конобродська В. Номінація поліського поховального обряду. I // Український діалектологічний збірник. — Книга 3. (Пам'яті Тетяни Назарової). — Київ, 1997. — С. 428–458; Конобродська В. Відбиття давніх міфологічних уявлень у деяких віщих снах і прикметах наближення смерті, поширених на Поліссі, та їх номінації // Волинь — Житомирщина: Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. — № 5. — Житомир, 2000. — С. 21–41; Конобродська В. Етнолінгвістичний аспект дослідження традиційної культури // Волинь — Житомирщина: Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. — № 6. — Житомир, 2001. — С. 118–133; Конобродська В. Просторова варіантність поліського поховального обряду та його номінації // Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim / Red. F. Czyżewski. — Lublin, 2001. — S. 195–210; Конобродська В. Семантика нічного пильнування біля померлого у тексті поліського поховального обряду // Волинь — Житомирщина: Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. — № 8. — Житомир, 2002. — С. 26–41.

Мати ходит' до дитини / ў кого ма'лая дитина оста'єць:а / то при'ходить / циц'ки да'вати // Нех'решчен'і д'іти ход'ат' / п'рос'ат' // Назв'іт' ме'не ім'н'ам! // Му'жик до ба'би х'одит' / йак тужит' // То нечиста ходит' / не'л'удс'ке л'а'кає // Йак баба ўмре і так йі'ї ўд'агнут' / то п'росит' / щоб переда'ли // Хтос' ум'ре / клад'ут' йо'му ў тру'ну / пе'реда'ють [нп. 3].

При'ходиў / д'вер'і оч:и'н'аў // Ро'йіц':а / ўда'єць:а / виторопки л'із'ли у в'іч'і // Йак доку'чайе / на о'б'єдн'у т'реба дат' з пана'хинойу [нп. 4].

Мати ходит' до дитини і да'є ц'іц'ку [нп. 5].

Нев'істка сид'іла ў хати / а с'векор спаў // Д'вер'і ўчи'нили й ув'ійшли до хати с'векруха і чолов'ік [мертві. — В.К.] з ки'ками // С'векруха поча'ла зу'бами стоко'т'іт' до нев'істки / а чолов'ік йі'ї не пус'кає // Були не'доўго / во'на три 'рази спус'калас'а їти до нев'істки / а чолов'ік йі'ї не пустиў // С'векор просну'с'а / йак вони п'ішли //

Хо'дила мат'і'р до дитини / дитина циц'ку с'ала // Йак йі'ї побачили / то во'на сказала // Йа хо'т'іла йі'ї нагоду'вати / а ви пил'нуєте ме'не зо'бачити // Йа б'і'л'ше не при'їду // То дур'ноє ходит' / чорт [нп. 6].

Си'жу на при'мос'т'і [лавка, на якій спали — В.К.] і коли'шу дитину / а за ок'ном хтос' ходит' і пле'чима ш'молит' по сте'ні // Задр'імаў / пере'стаў коли'хати і но'га в'ипала з уч'іпки // Дитина ў 'нен'ц'і зап'хикала // Ко'ли за'тихла / і 'нен'ка скри'пит' // То мати / О'лена / коли'хала / 'верци скри'п'іли ў 'нен'ки / і циц'ку да'вала [нп. 7].

Па'йехаў чераз хату са'с'єд / па'в'єс'іўса ў кар'чух // А чалав'ік за'ду заі'шоў / пат'рогаў за кл'єшн'у [руку — В.К.] / а тої п'рудко ста'йаў на'гам'і // Ой / б'ратку Са'ша / ти / мусит' / не па'в'єс'іўса / тебе заду'шил' і не'добрийе! // [потім. — В.К.] ўда'ваўс'а [вішальник. — В.К.] / ла'в'іў / аж пок'і не' пама'нул' і ім'я за упа'кої // То п'ерес'таў ха'дз'іц' за йім // Не'добри неўзл'уб'і'л'і // Не'добрий при'ходз'іт і стра'шит [нп. 8].

[То ходять. — В.К.] черц'і / нечиста ду'ша / 'идоли [нп. 9].

Ход'ат' / ко'тор'і чароўни'ки / сата'на в йіх ду'шу ў'лазит' // Чолов'ік чи'таў чорну ма'г'ію // У'мер і почаў ходит' до ж'інки / викине ди'т'а з ко'лиски / ко'рову в'ипустит' // Ко'ли во'на поча'ла 'радитис' / шчо робит' / в'ін ушчип'нуў йі'ї за ш'чоку // Так і оста'лас' твер'да [нп. 10].

У'мерла ж'інка // Ше 'сорок д'он не проі'шло / чолов'ік же'ниўс'а // При'їшло дв'і су'с'ідки побачити 'новойі ж'інки под ок'но [за зви'чаєм. — В.К.] // 'Бачили / йак с'тежкейу з сторо'ни 'моглиц' при'їшла 'перша ж'інка / йа'ка ўмер'ла / поди'вилас'а ў по'кутн'е вик'но / розве'рнула'с' і пош'ла на'зад //

[Молода жінка. — *В.К.*] привела ди'тину / і вел'ми плак'сиве було // Мертва 'мати [цієї жінки — *В.К.*] уно'чи приїшла і каже // То'би 'нигде сопо'чи'ю не да'йе / л'еж т'рошки / а йа поко'лишу [нп. 11].

Д'ід по'шо' шу'кати ко'рову // Коло 'моглиц' іде 'баба // В'ін 'каже // Мо ти ко'рову 'бачила? // А во'на не одзит'вайец':а // А це 'мертва // З'вечора загре'бут' мо'гилу / 'рано зно' розг'ребл'ана // А до'дому приїде / 'виб'йе 'с'у по'суду // Чорт у йі'ї 'тулуб 'б'ра'с'а //

З'нахур 'ходить' // Чолов'ік до 'ж'інки хо'ди'ю // При'ходи'ю / 'виб'йе по'суду // Нас'рали на мо'гилу / щоб не хо'ди'ю // То 'ходить' 'нечист' / нечиста 'сила / дз'і'йавол [нп. 12].

'Жо'нка ди'т'а 'ходить' кор'мити 'ю 'хату шчо'ночи // Приїде / перепов'йе / поколих'не / 'циц'ки даст' і п'іде / ни'кого не 'чепит' //

Зада'ви'с'а чолов'ік / до 'жо'нки хо'ди'ю / 'ю'род'і йак т'рактором 'йі'ха'ю / с'тука'ю / б'разка'ю не / да'ва'ю шчо'ночи по'койу [нп. 13].

'Мати хо'дила до 'сина // При'ходила 'юно'ч'і / л'а'гала 'кол'а 'сина // Он пи'та'ю // Чого ти / 'мати / при'ходиш? // Йі'кону бра'ю / кла'ю 'кол'а 'себе // Во'на приїшла і каже // Нашо ти поло'жи'ю йі'кону с'пати? //

Хтос' ко'мус' приро'би'ю // Йак 'ходить' / т'реба пе'чи коро'вайа / а во'на 'буде пи'тати // Шо ви те 'робите? // Б'рата з сест'ро'ю 'будемо же'нити // Чи ж 'можна б'рата з сест'ро'ю же'нити? // Чи ж 'можна у'мершому хо'дити? [нп. 14].

То не'чиста 'сила 'убе'реца 'ю 'йо'го 'тулуб [нп. 15].

Зли'й дух 'ходить' // 'Маком об'сипати / коб не до'їшо'ю [нп. 16].

У'мер // Похоро'нили // Хо'ди'ю // Скот повипус'ка'йе / 'ю ко'мор'і пови'сову'йе боч'ки / 'пакости на'робит' // На'бити руш'ниц'у д'роабом // йек по'бачит' / коб стрил'е'ю на 'його // Син йек 'бухне / смо'ла поли'лас' // У мо'гилу о'совий ко'лок заби'вайут' / но'ра бу'ла 'ю мо'гили // Злий у ш'куру 'б'бра'с'а / ш'куру на'т'е'г і хо'ди'ю //

'Ходит' 'мати ди'тину году'вати // Іду на до'рози / іде 'баба / о'д'ета 'хороше // Наг'нулас'а / 'юз'е'ла пис'ку / сип'нула за 'комир ме'н'і і каже // Ти не 'б'іс'а / йа 'ваша сво'йа [родичка. — *В.К.*] // Роска'зала 'матери / 'ю йа'кой о'дежи / 'мати ска'зала / шо то 'ю'мерша сво'йа // А 'ю 'йейі оста'лас' ди'тина ма'лайа // Пи'сок сип'нула / щоб йа не бо'й'елас' [нп. 17].

'Ходит' до жо'ночини чолов'ік / 'мати до ди'т'ати / в'ід'ми / знахо'р'і // Йак чорт убе'рец':а 'ю 'постат' / зли'й дух убе'рец'а 'ю 'тулуб / 'ходить' // Йак п'лачут' / в 'гоч'і во'б'йеца / та і при'тисла не'чиста 'сила //

До жо'ночини чолов'ік хо'ди'ю // Приїде / 'косит' разом з 'нейу // Ста'ю хо'дити до 'хати / ве'черали 'разом // Л'уди 'кажут' // Йак'і 'ю 'його 'ноги? // Ве'черали // Жо'ночина 'кинула ло'жку / поди'вилас' под стол / 'ноги

к'юнс'к'і // А то чорт уб'раўс'а ў 'постат' // Л'уди на'райали захо'ватис'а
ў с'вин'ах // В'ін при'шоў / до 'нейі / а с'вин'і не пус'кайут' // 'Каже //
'Майеш ш'час'т'а! // і п'і'шоў //

'Мати хо'дила – ма'лейє ди'т'а [залишила. — В.К.] / 'циц'ку да'вала //
Рве 'уч'іпку на кол'іб'іл'і // Зро'били 'маком // Доїш'ла на дв'юр – до 'хати
не доїш'ла / то ге во'рота на се'ло 'вирвала [нп. 18].

По'коїн'іца хо'дз'іла до чолов'єка // При'їде / 'хату очин'айє // Ц'агн'є
чолов'єка за 'руку // Л'е'жиц' ка'ї с'ц'є'ни / 'чараз 'нову жо'ночину до 'його
'л'ізе // То сата'на ў'л'ізе і 'ход'є [нп. 19].

'Ходит' з'нахор чи з'нахорка / 'водит' 'його ли'хойє / не'добре / не'чиста
'сила // 'Мати при'ходить' / да'їє 'циц'ку ди'тин'і [нп. 20].

'Мати до ди'тини 'ходить / 'циц'ки да'їє [нп. 21].

Знахо'р'і 'ход'ат' // На мо'гили 'дирка / з'начит' 'ходить' // Йек нех'
рис'т'анє ўми'рало / похрес'тити // Да'вали ім'н'а / О'дам чи 'Йєва // Бо
'буде хо'дити [нп. 22].

Йак ум'ре з 'родива / 'ходить' / да'їє 'циц'ку [нп. 23].

То ли'хєє 'ходить' / по'ганій [чорт. — В.К.] [нп. 24].

'Жунка 'ходить' / ц'іцку да'їє // До од'нойі му'жик хо'диў // 'Радили
'виставит' 'бодн'у і виби'рат' полот'но 'через по'рог // Йак 'буде іти / то
спи'тайє // Шчо ти 'робиш? // Виби'райу ўбра'н':а на ве'с'іл':а // Ку'ди
ти 'пуйдеш на ве'с'іл':а // Брат бе'ре сест'ру // Чи н'ігде 'чути / коб брат
сест'ру браў? // Н'ігде не 'чути / коб мер'ц'і хо'дили // Бол'ш не хо'диў
[нп. 25].

'Ход'ат' / йак 'баба при'золит' [причарує. — В.К.] // При'зол'аний
чолов'ік 'ходить' по с'мерти до 'нейі // 'Ж'інка 'сохне // Гета не в'ін хо-
дит' / а 'чорт [нп. 26].

Пос'порона бу'ла // Та жо'ночина ўмер'ла // Не ўсп'ійу л'єг'ти / у'же
роз'дене / за 'бока потра'се / 'душит' // С'тукає ў 'хати //

'Мати 'ходить' 'цицку да'їє / ко'лише // А од'на шче ле'жала по'коїн'іком /
а ўже хо'дила 'цицку ў кол'біл'і да'вати //

М'рець 'ходить' / йакш'чо знав і не пере'даў с'вого з'нахурства // При'їде /
нал'а'кає / на'стукає // Нал'а'же на чолов'іка / шчо ни н'іц не к'рик-
неш / н'і с'кажеш // 'Ходит' тої / йак не'суть / і со'бака до'рогу пе'реїде
[нп. 28].

Шо не по сво'їйі с'мерт'і ум'і'райут' / 'ход'ат' / по'ка Б'ог не даст' по-
'койа [нп. 29].

Хто без в'рем'а у'б'іт, 'буде хо'д'іт' / по'ка 'його смерт' / не при'їде //
За ким 'вел'ми плаче // Об'думалас' / плакала — чолов'ік хо'дз'іў // О'на
на пе'чи л'а'же / дз'єц'ім'і обкла'дец':а // Вон при'їде / 'дз'єц'єї пороз-

кидає / л'аже і робиц' тойе / шо ї жи'ви / Йак л'іх'іе прика'сайуца / при'ходзіц' // Маком хату обси'пайуц' [нп. 30].

Йак ум'ре мац'і осталосо дз'іц'а / ходз'іц' кор'м'іц' // Чуйуц' / дз'вери очин'айуца с'є цицку // Кол'убел' уже н'є колишеца / хот' і хто колише // Положок откри'вайеца / с'є //

Хо'дзіц' в'ід'ма / з'нахур / л'аскає / скоц'іну повига'н'айе // То н'єчистайа с'іла // Заб'івал'і о'совийе кол'к'і / маком в'еду'ном обси'пал'і [нп. 31].

Йак ум'ре з'нахор / при'ход'вайе / поочи'н'айе д'вера ў хл'і'в'і / по хати х'одит' // Йак знахоро'ваў / до два'нац':атого покол'ін':а ход'ат' // Ма'лен'ке ди'т'атко / тоже ходит' //

Жо'ночина при'ходит' уно'чи і да'є циц'ку ди'т'ати //

Йак собака переб'іжит' до'рогу / йак ве'дут' на могл'іци // Йак пере'с'кочит' к'от, йак на лав'і ле'жит' [нп. 32].

З'нахур'і н' вил'ежат' / х'од'ат' // Не'чиста с'ила ўби'райеца ў тулуб йо'го і ходит' // Жо'ночина ходит' / ц'іц'ку да'є // Д'іт'а ўми'райе // Обси'пайут' хату маком / шоб не подої'шоў // Ко'сойу наў'кола хату об'вод'ат' [нп. 33].

Ходз'іц' в'є'дзма / в'єдз'мар / н'єчистийе нос'ац' / ў його тулуб ў'л'єз'ец' і ц'агає йо'го //

Мац'і / йак ма'л'єч'ке пок'ін'є / покор'м'іц' грудз'іма ходз'іц' // С'є циц'ку дз'іц'а [у мертвої матері. — В.К.] / пом'ре //

Н'єх'решчане плаче на могл'іцах // Хто чуйе / ска'зац' // Йе'ва / О'дам // да'йуц' м'я //

Йак за'с'іл'іца [повіситься. — В.К.] / н'єчисте за'в'єдовал' // Будз'є хо'дз'іц' / ц'агац' воло'чиц' будз'є н'єчисте [нп. 34].

Ж'онка ў'мерла / в'òз'ме кол'іску і да'є г'руд'і / шчо'б [дитя. — В.К.] с'ало // Йак ум'ре муж / то приїде пуд ок'но подз'і'в'іца / по д'уху в'ідайеш / шчо приї'шоў //

Моло'ден'ке йак ум'ре / то ход'іт' / і з'нахор'і / в'ід'ми [нп. 35].

Ходз'іц' мац'і к дз'іц'ац'і г'рудз'і да'вац' //

В'єдз'ма йак ходз'іц' / то н'єчиста с'іла // Кол'і хочеш по'бачиц' [ходячого. — В.К.] / то з ко'н'а [упряж. — В.К.] положи на печ'і на хл'єбну д'єжку / с'в'єчку ў д'єжку // Приїдз'є мац'і к дз'іц'ац'і / то по'бачиш [нп. 37].

Сам со'б'є см'єрц' роб'іц' / ходз'іц' // З'ем'л'а йо'го н'є приї'має / йо'му шче н'є по'ложено м'єрц'і було //

Знахо'р'є/ йак пом'ре / то йо'го ду'ша ходз'іц' і пу'жайе // То йо'го ду'шу нос'іц' л'іх'іі / сата'на // Од'на три го'ди хо'дз'іла ў хату / то

св'і́н'ейу с'к'і́н'еца / то п'тушко́йу с'к'і́н'еца / то лу́чину по́тушиц' /
 в'і́жен'е ко́рову / в'і́пуст'е хл'е́ва // Д'і́д ко́н'і за́пр'ог / а о́на с'е́ла на
 в'ози́ / ко́н'і н'е в'е́зуч' // Чорт йі́йі при́нос // Оже́ни́у́с'а д'ругі́й раз /
 л'ог з жунко́йу / то к'идала ў́ його́ чим по́пало //

Хо́дз'і́ў чо́лов'і́к // Б'е́реца за м'е́н'е / ру́к'і хо́лодни́е // Пос'та́в'і́ла
 с'в'е́чку ў хл'е́бну́йу дз'е́жку і в'е́ком на́кри́ла // Йа́к при́їдз'е́ / в'е́ко
 отк'ри́ц' / шо́б с'в'е́чка засв'е́ц'і́ла на хату́ / І н'е з'на́йу / гдз'е в'о́н дз'е́ўса
 [нп. 38].

Ба́ч'і́л'і́ / йа́к при́ходз'і́ў чо́лов'і́к до жунки́ / ма́ц'і́ до дз'е́ц'е́і́ //
 Хо́дз'і́ц' да за́бе́ре / бо то н'е ме́рт'в'е́ц хо́дз'і́ц' / а н'е́чиста́ с'і́ла /
 л'і́хейе //

В'е́дз'ма́ хо́дз'і́ц' // Прида́йеца [нп. 39].

Йа́к'і́ по́м'е́рл'і́ на ру́сал'но́м ти́жн'е́ / ру́салк'і́ хо́дз'і́л'і́ / у́сё́ //
 Ум'е́рла д'і́ўка́ / а ма́ц'і́ пошко́ду́вала о́дз'е́ц'і́ то п'лат'е́ // На ру́сал'ні́
 ти́жен'е́ за́ходз'і́ц' // Да́і́ мн'е́ спод'і́цу на с'ва́д'бу! //

Ма́ц'і́ при́ходз'і́ц' [до мало́ї дитини́. — В.К.] / дз'і́ло по́гано́е /
 бо ум'р'е́ // То́ н'е́к'і́ домо́в'і́к хо́дз'і́ц' / л'і́х'е́ / го́ре хо́дз'і́ц' // Бра́-
 та в'е́л'ми шко́ду́вала / б'е́гала на мо́гл'і́ці / ст'ре́ла його́ // Зда́йеца
 [нп. 41].

Ма́ц'і́ при́ходз'і́ц' [до дитини́. — В.К.].

Н'е́чиста́я с'і́ла / дама́в'і́к / по́ку́н'і́к / йа́к'і́ хо́дз'і́ц' [нп. 47].

Хо́дз'і́ц' з'на́хор / в'е́дз'ма́рка // Ма́тка до дз'і́ц'а́ц'і́ [нп. 50].

Йа́на [жінка́. — В.К.] йа́к ум'ре́ [і залиши́ть. — В.К.] ма́л'е́н'ке
 дз'і́ц'а́ / ко́лише́ / да́йе ци́цку // Н'е́кото́ро́е ум'і́ра́йе //

Хо́дз'і́ў [чо́лові́к. — В.К.] да ло́жи́у́с'а ка́л'а жо́нки // Йа́на голо́-
 с'і́ла / па́дала в'е́л'ми / да́ і́ при́ходз'і́ў // То́ н'е́ йун хо́дз'і́ц' / чо́рт /
 зли́ дух //

Што́ з'на́л'і́ / ша́п'тал'і́ / да хо́дз'і́л'і́ // Што́ по́в'е́с'і́ўс' / ў́з'а́ла
 н'е́чиста́ с'і́ла [нп. 51].

В'е́шал'н'і́к чо́рту́ ду́шу а́д:аў́ / блуд'н'і́к // Л'а́ в'і́с'ел'н'і́ка́ н'і́што
 пу́жа́йе / де па́ховани́ в'і́шал'н'і́к [нп. 52].

Бу́вало́ / уда́йе́ / шо́ при́ходз'і́ц' // Йа́на па́шла́ за́муж за уда́йца́ //
 Там бу́ло ма́ло́е дз'і́ц'а́ // С'па́л'і́ гу́ртом на па́лу // Ка́ли́ска в'і́с'і́ц' //
 С'е́редно́ч'і́ па́чи́на́йе п'ла́кац' // Йа́на хо́че ка́лі'ха́ц' / н'е́ па́п'ре́ [не зру-
 ши́ть. — В.К.] ц'у́ ка́ли́ску // І́ дз'і́ц'а́ с'е́ // С'і́пал'і́ по́пел / ка́з'і́ни́е
 сл'е́ди // А́ж дз'і́ц'а́ в'і́расло́ //

Ма́тка ро́з'казу́вала́ / жо́нка і́дз'е́ да́дому́ з дз'і́ц'а́м і́ ду́ма́йе / шо́
 заў́тра ра́б'і́ц' // В'і́ходз'і́ц' жо́нка і́з мо́г'і́лак і́ ка́же // Н'е́ жу́рис / ми

таб'є у'с'є па'роб'ім / дз'іц'а па'могум // Та дз'іц'а упус'ц'іла з рук [від несподіванки, подиву. — *В.К.*] / а та подн'ала дз'іц'а //

А бу'вайє / приї'дз'є у'ночі / ху'добу 'вѳжен'є над'вор / понапу-
'вайє //

Йѳхаў жид 'пузно і вѳоз ба'рила га'р'єлки // Вѳходз'іц' 'м'єртва і
'каже // Астана'в'і кан'а / даї ба'рила! // На'п'іўса // Жид с'тукаў / с'тукаў
у 'хату / н'є да'б'іўса да ї пам'ѳор // 'Ходз'іц' н'є'добри дух / н'є'чиста
'с'іла // У ма'г'іл'є / на'ра / у 'того / шо 'ходз'іц' // 'Н'єк'ім 'колам
праб'івал'і ма'г'ілу / а'с'інавѳм [нп. 54].

Мо / хто з'нає чо'го ба'гато / 'ходз'іц' [нп. 60].

Ку'пили 'хату / хо'диў по'к'іїній ха'з'айін / у'се ла'маў //

По'мер чоло'в'ік / уноч'і при'ходиў // Приїде / 'коло 'нейі 'л'аже
с'пати //

Йід'на ж'інка 'мала ди'тину і ѳмер'ла // При'ходила 'циц'ку да'вати //
Зас'в'ітили с'в'ічку / на'крили 'мискойу // Йак по'чули / шо ди'тина ц'
макає / в'ідк'рили // То забачили йїйі // А во'на 'каже // Не дали ме'н'і
ди'тини 'вигл'ад'іти // Йа 'б'іл'ше не приїду //

'Ход'ат' ті / ко'го не запечатали // В'ід'ми 'ход'ат' // То пус'те 'ходить' //
'Маком обси'пайут' // Поки позби'рає / то 'п'івен' засп'івайє // Заби'ва-
йут' о'сиковіи ко'лок у мо'гилу [нп. 73].

В'ід'ми 'ход'ат' [нп. 74].

'Ходит' та / шо з зу'бами ро'дилас'а // Не'чистий дух [нп. 75].

З'нахур' / кал'дун / вишалник 'ходить' до'доми і 'руки покла'де на 'окна
до'лон'ами // Ко'лис' буду'ва'ли ха'ти з обо'лониц'ами / шчо'б не 'бачи-
ти / йак во'ни 'руки кла'дуть // Приїде / будинки поочи'н'єє / коро'ви
'випустит' / 'хату одк'риє // А ѳ два'нац':ат' ча'соў збе'рец':а на'зад /
де ле'жит' / не с'танє ѳого // То 'ходить' злиї // Уб'раўс'а ѳ ѳого ш'куру і
'ходить' // О'сового кол'ка заби'вали ѳ мо'гилу [нп. 76].

Знаха'р'і 'ход'ат' // Чоло'в'ік уто'пиўс'а // Уноч'і хо'диў / бе'резу к'ру-
тит' / пос'вистує / Ли'хач у 'н'ого ѳб'раўс'а / не'чистий / чорт / на мн'є
[ім'я. — *В.К.*] не год'иц':а називати [нп. 77].

Приїшоў до ж'інки і 'каже // Нашо ти од'ала 'л'уд'ам мо'її постолі? //

Х'іба то в'ін 'ходить'? // То пус'тий 'ходить' //

Похоро'нили чоло'в'іка // Хо'див і с'тукав у ок'но // Про'сила 'л'удеї /
шоб ноче'вали // Ра'тує / бо бо'йус' // Роз'казу'ють / браж'чит' шос' на
го'ри //

'Ходит' тої / шо пус'того знаў // Зд'і'вайіц':а чорт / йак і'ін уми'рає / а
с'ім'їа ѳого [чорта. — *В.К.*] не прий'має // Ди'тину 'кине 'ниц'ма і п'іс'ком
за'сипле // А'бо позга'н'ає ху'добу ѳс'у в од'ну 'кучу ['загін'. — *В.К.*].

Ходит' мати до дитини / циц'ку давати // Чолов'ік до ж'інки / бо вел'ми плаче // Ходиў / шчо не могл'и ради дати / то ўбили над груд'ми о'сикового кол'ка // Од'на мертва ходила / кидала платом / шчо голову за'матували / В'ід'ми ход'ат' [нп. 79].

Приходить' мати до дитини / д'ітеї шкодує // Чолов'ік до ж'інки / ж'інку шкодує // В'ід'ма ходит' / ті шо з'найут' // О'то з'лоє ходит' / хату вис'в'єшчували / шоб не ходила [нп. 80].

Чолов'ік буў з'нахур / Ка'заў / шчо буде ходити і ходиў // Изди'ваўс'а з ж'інки / І до су'с'ідіў ути'кала / і там ходиў / то гне / то мучит / то з'соває й'їи // Гово'риў / коли умре / то шчо забила о'сового кол'очка ў т'імн'є і пол'іно о'сове положили на по'роз'і / йак ви'носитимут' // По'радили ўз'ати три о'сов'і пр'уті / шчо виросли за од'ин р'ік / гром'ниц'у запалити і накр'ити мак'ітрою і косу // Йек приїде / ўз'ати ўсе в од'ну руку і мах'нути од себе на н'ого // Зро'била // Ска'заў // Майеш ти шч'єс'т'а шо те'бе при'вели до та'кого // Б'іл'ше не ходиў // Бо то не в'ін / а ли'хий перерадиўс'а ў його одежу [нп. 81].

Од'на д'іўка пол'у'била пани'ча [чорта. — В.К.] // Бу'вало / дивиц':а на сто'пчика і с'м'і'йец':а до н'ого // А насп'раўд'і / до ли'хого / во'на його бачила // С'пала во'на у хли'в'і ў йаслах / ли'хий до неї при'ходиў і до неї прика'саўс'а [був близький з нею. — В.К.] // Во'на ўмерла // Ле'жала на лаўц'і / йак го'ра [бо була вагітна — В.К.] // А жи'в'іт' лопнуў / то аж д'воє двереї ўчи'нило'с'а // Коли по'ховали / то доўго при'ходила // Мучила ўс'іх / з го'ри ўсе поски'дає / худобу пови'ган'ає // Бат'ко ўз'аў о'сикового кол'ка / ўно'ч'і п'ішоў на мо'гилки на Ве'ликден' // А ў мо'гил'і / дирка // В'ін за'бив у неї кол'ка // Коли п'ішоў на мо'гилки на Ве'ликден' // А ў мо'гил'і / дирка // В'ін за'бив у неї кол'ка // Коли йшоў на'зад / його т'аг'нуло огл'а'нутис'а / але не мо'жна бу'ло // Б'іл'ше не ходила //

Йак з'найє л'у'дина / до неї ходит' ли'хий // А коли ўми'рає / то ли'хий 'водит' //

Мати до дитини ходит' году'вати // Ди'тина с'о'х'не [нп. 83].

Чаро'дей / з'нахор'і / в'ід'ми / бо ду'шу од'а'є чорту / і чорт 'водит' // Мати до дитини при'ходить' циц'ку давати //

Умер'ла ж'інка / а чолов'ік не заб'раў й'їи з л'ікарн'і до'дому // Ходила плакала / вичи'тала по подв'ір'ю //

Од'на ж'інка ска'зала / шчо буде ходити / йак чолов'ік о'жениц':а // І ходила / гри'м'іла на го'р'і л'і'жком //

Йак 'дума'ют' / з'гаду'ют' 'перед сном // Л'аг'ла с'пати / 'чу'є / хтос' 'ходит' по 'хат'і // Пи'тайе // Хто 'ходит'?' // 'Каже // Тої / ко'го ти хо'т'іла 'бачити //

Попро'сила 'мертву 'мат'ір на ве'с'іл':а // 'Поки при'шла од в'ін'ц'а / п'ідн'алас'а 'бура / 'вибила в'ікно / 'ўсе позм'і'тала / поперевер'тала [нп. 84].

'Мати по'кине ди'тину / то 'ходит' // Чоло'в'ік до 'ж'інки 'ходит' // Запа'ли с'в'єчку / на вер'ни мак'ітро'ю і зави'вай п'лата на 'голову // Йак спи'тайе // Ку'ди ти п'лата зави'вайеш? // На ве'с'іл':е іду // Йа'ке? // Брат сест'ру бе'ре // Йак то так 'можна / шоб брат сест'ру бра'ў? // Йак то так 'можна / шоб ти до 'мене з 'того с'в'іта хо'ди'ў? // Йак по'шо'ў / 'бура схва'тилас' / 'в'іт'ор зн'є'ў к'ришу з 'хати //

'В'ід'ма йак ум'ре / то 'ходит' // То зли' дух / не'чиста 'сила // Обси'пайут' 'маком с'ва'чоним / 'тичут' у мо'гилу о'сового дуб'ц'є // Тод'і не іде [нп. 88].

То сата'на 'ходит' / не'чистейе прика'салос'а // При'їде / по'ўчи'н'айе хле'ви / повипус'кайе ху'добу // 'Хату 'ўчи'н'айе // Пип вис'ва'чує / йак да'ло пис'ку з го'ри / то 'л'уд'ам 'гочи позаси'пало [нп. 89].

'Мерла 'мати / по'кинула 'д'і'ўчину // 'Дочка 'ў тру'ну пок'лала 'хустку // Кол'и 'д'і'ўчина 'пасла коро'ви / із 'жита 'ви'шла 'мати і да'ла їй 'хустку // На / 'дочко / ту 'хусточку / шо ти ме'н'і пок'лала / зде'ри [зноси. — В.К.] ти їй'ї //

'Мати 'ходит' ди'тину году'вати //

'Ход'ат' за'биті без по'ри / 'в'ішалники / 'в'ід'ма'р'і // У'мер з'нахор // При'ходи' до'дому / 'мучит' ху'добу / с'тукайе у 'в'ікна / на го'р'і / во'гон' у пе'ч'і 'гасит' // Ди'тина си'д'іла на прип'ічку // 'Мати 'ви'шла // З 'печ'і йак шуг'нуло / кага'нец' пога'сило / ди'тину зса'дило на 'земл'у / си'дит' / п'лаче // То не'чиста 'сила [нп. 90].

Йек 'мати мре / а ди'тина оста'йеца / 'ходит' 'циц'ки да'йе // То з'лейе под'ходит' уно'чи // Забе'ре ди'тину / йек не одроб'л'ат' // 'Маком поси'пайут' [нп. 91].

При'ходила 'ж'інка до ди'тини / 'цицку да'вала // З'нахур'і 'ход'ат' / 'ўздр'івайеца / сто'йіт' в о'чах // 'Маком с'ва'чоним обси'пайут' [нп. 92]

У'биті без по'ри / 'в'ішалники / 'топлен:ики [нп. 93]

'Жонка / моло'дица 'ходит' до ди'тини коли'хат' / 'ўдалосо // Йак 'каже / шо 'буде хо'дит' // Ска'за'ў // Йак по'гано похо'вайіте / то 'буду хо'дит' і і 'порчу ро'бит' // То зли дух / сата'на [нп. 94]

До ди'тини бат'ко ходи'ў колихати / ганучи сто'пта'ў // До ж'інки ходи'ў // Через год умерла [нп. 95].

Ход'іт' / л'екає / нечиста с'іла / нечистий дух // Обси|пал'іса
с'вал'тим |маком [нп. 96].

Ход'ат мерш'і / тої / що кає / що буде ходит' // В'ід'марі ход'ат' // То
нечиста с'іла / нечисти дух / сатана [нп. 97].

По|в'єси|уса чоло|в'єк // Зако|пали на гра|ниці // Во|на гре|бе с'єно //
В'єт'ор за|в'є|йа|ў // А в'ін при|шо|ў да ста|ў // А во|на |каже // Шо ти /
бес: |тидку / ме|не з |д'єт'ми по|кину|ў / да ше при|шо|ў ме|не л'а|кат'! //
За|бурило і поле|т'і|ў //

Хто при|кла|ў нужу|ду до |серца / пере|кину|са ў сата|ну і хо|ди|ў //

В'ід'мар |ходить' / |гра|кає / с|тукає / зази|рає ўскруз' // |Сипл'ут'
с'вал'ченим |маком кру|гом |хати і на мо|гили [нп. 98].

При|ходит' |мати до ди|т'ати / го|дує / ко|лише до |дев'ят' ден' // Дев'
йатойі |ноч'і поколи|хала / іш|ла з |хати / |хусточкойу мах|нула і ска|зала //
Бол'ш не при|їду //

Чоло|в'ік при|ходит' / |чути / |йак с|тукає / гу|кає / |ходить' //
Пос'в'а|тила |хату |жонка // Уноч'і прис|нило|с' // Зак|рила |хату і ў |хату
чоло|в'єка не пус|кає // В'їєд'ма при|ходит' л'а|кає // То нечиста |сила
[нп. 99].

Хо|д'іла до д'іт'ати // Ста|ра |мат'і оста|лас' з д'іт'ми / кол'і|хала //
|Йак при|їд'є доч|ка і |уч'іпку зор|ве з но|ги / і д'іт'а б'і с'ц'є |цицку / і
ст'і|хало // У|м'єрло те д'іт'а // Бо |ход'іт' / то н'є вун / а н'єпри|йат'єл' /
н'єчистайа |с'іла //

Чоло|в'ік при|ход'і|ў до |жунки // Нар|вала сухо|вершнику і |тойі і до
с'є|бе // А вун // Ох / |йа|ка ти |х'ітра! |Йк|би н'є сухо|в'єршн'ік да |тойа /
то бу|ла б ти |мойа // А|бо на|сипати окру|гом |хати |маку сл'єпого // А
вун при|шо|ў і |каже // О / |йа|ка ти ро|зумна [нп. 101].

У |кого ди|т'а ма|ле / при|ходит' |мати до ди|т'ати // Свек|руха |ногу на
|уч'іпку і ко|лише // А |мати при|ходила / |ногу одки|дала і са|ма коли|хала //
Чоло|вик |ходить' // То тин' |ходить' / ни|чого / по|гане / сата|на // |Маком
вид'у|ком обси|пайут' |хату і ў |хати [нп. 102].

До |того / шо |рибу ло|ви|ў / де не |поїде / там і о|на ўсе пома|гала // Вон
|вел'ми |йі|ї л'у|би|ў // Хо|дз'іла / в ок|нє сто|йіц' / голо|с'іла / сме|йєца //
|Рибу |разом ло|вил'і // |Бачил'і / |йак шл'і / во|на |мертва / вон жи|ви //
Во|на не|се |волока / вон / |рибу // Во|на |каже // |Йак|би не |йа / ти не на-
ло|ви|ў би |риби //

У|мерла |жунка / ко|лиска скри|пит' / ко|лише ди|тину //

Чоло|в'ік хо|ди|ў до |жунки / с|пала з |йім // У|мерла //

У|мерла |жунка / хо|д'іла / чоло|в'іка за |ногу т'а|гла //

|Йак у|б'і|ў гром / хо|д'іла //

Вел'ми по йої плакал'і / ход'іла // Уздрица // Чолов'ік іде / стоїт
под окном // То под'касвайеца л'іхойе / л'а'кало ход'іт / сата'на / непри-
йател' / л'іх'і / чорт / л'ак [нп. 103].

Ходит' / мати / йак ди'т'а оста'неца / годо'ват' // Чутно / йак цицку
сце / Рос'те і в'ірос'те //

Чолов'єк ходит' до жунки / спат' л'а'гає //

Дочка / матер у'била / то ходила / мати //

Йак ум'ірає і каже / шо буду ходит' // То чорт ходит' / ўбе'рец':а
у його т'єло // Йак припоноч'єє / так і стоїєт' / при'ходиў // Стала
ўси'хат' // То ста'ралис'а / маком само'с'єїним об'с'євали / ко'сойу межи
ноги / чер'кали кру'гом хати //

В'єд'ма ходит' [нп. 104].

Мати до ди'тини ходит' / го'дує / цицку да'є // Чолов'єк до жун-
ки // В'єд'ми // Д'іти / шо / мати ст'ратила // То л'а'каўка л'єзе в очі
[нп. 104-а].

Колис' / мертвий чолов'ік до ж'інки ходиў // Ходит' і ходит' // І во'на
ўже беримена / і во'но пол':ец':а смо'ла / а ди'тини не'має // І во'на та'ка
ўже су'ха зро'билас' / йак т'єн' // От во'на зро'била / йак по'радили // За-
палила і поставила ст'ричену с'в'ічку і 'нового горш'ка // І ўбирайкц':а і
розбираец':а // А вин пи'тає // Ку'ди ти ўб'райіс'а // На ви'с'іл':а // Хто
жениц':а // Брат сест'ру бе'ре // С'в'іт нас'таў / брат сест'ру не браў //
С'в'іт нас'таў / мершиї до жи'войі не ходиў // Вин до с'в'ічки / во'на
накр'ила йі'ї горш'ком // То вин йак г'римнуў да і од'вірки / вин'іс і по-
шоў / бол'ш не приішоў //

Йак д'єти ма'лийе / то / серед дн'а при'ходила / ко'рову до'йла //

У'битиї / ходит' / йак кроў / капає на / земл'у // Хто не'добрий буў / хто
шос' знаў // В'єд'ма / то злий дух / ходит' [нп. 105].

В'ід'ма'ри / ход'ат' [нп. 105-а].

Хто ўмер не по по'р'і // Вишаники / ход'ат' [нп. 105-б]

Чолов'йк до ж'інки / ходит' // С'в'ічку зас'в'ітила і сидит' / ўби-
райец':а і рих'туйіц':а // А вун пи'тає // Ку'ди їдеш? // На ве'с'іл':а //
Йа'ке? // Брат сест'ру бе'ре // А хі'ба / можна / щоб брат сест'ру браў? // А
хі'ба / можна / щоб / мертвий до жи'войі ходиў // Вун пу'шоў //

Мати до ди'тини / і го'дує / за / уч'іпки ко'лише / гої'дає ў ко'лис'ц'і //
То те ди'т'а доўго не бу'ло / да і ў'мерло //

Тої / шо / каже / шо / буде / ходити // Не сво'йойу с'мерт'у ўмер / / буде
ходити // В'йішалник / / Маком с'ва'ченим об'с'їяти / Ко'сойу кру'гом
хати обчер'тит' // Кол'ка о'сикового ў'бити [нп. 106].

Мати до ди¹тини // В¹ешалники // Бу¹вайе / в о¹чах сто¹їт мерт¹вец // Чолов¹ік у¹м¹ер / дуже по йом п¹лакала / і хо¹ди¹ // От тол¹ко пол¹а¹га¹ют¹ с¹пати / то йак о¹то га¹луз¹ам по сте¹н¹ê // По¹душку в¹іт¹а¹гне // Йак во¹на пош¹ла на мо¹гилки / то од хрес¹та кам¹ін¹ од¹кочанії [який за звичаєм поклали біля хреста. — В.К.] // Поп почи¹та¹ў мо¹л¹ітву / поод¹р¹ізував од Вангел¹їа і ска¹за¹ў пок¹ласти на те м¹êсце / де бу¹ў камен¹ / ўло¹жит¹ і прико¹тит¹ камен¹ / до сход¹ сонц¹а // Бол¹ш не хо¹ди¹ [нп. 110].

Заїмалас¹ жонка вед¹марством // Приш¹ла ў хату / ш¹мат¹:а з в¹ешалки поски¹дала / кри¹селками забушувала // То вон зл¹а¹ка¹ўс¹ // Под ок¹ном гу¹кала // Іван / Іван / одчи¹ни! // Вон перехрис¹ти¹ўс¹ // Во¹на пош¹ла // Вон очер¹ти¹ў ко¹со¹у хату і об¹с¹іпа¹ў маком / і во¹на не пош¹ла бол¹ш //

Чолов¹ік хо¹ди¹ // Приїде с¹еред н¹оч¹і // Йа спіу з чолов¹іком [другим. — В.К.] // А вон л¹а¹га¹є коло мене і но¹чує // Ка¹жу чолов¹іку / що та¹ке роб¹іц¹:а // А чолов¹ік не чує і не в¹ірит // Йа ка¹жу йо¹му // Воз¹ми ног¹і мої і свої і мо¹цно дер¹жи // Йак бу¹де одки¹дат / то по¹чуєш // Так і зроби¹ // і с¹ора¹ўно не чує // Од¹кине йо¹го і но¹чує // Висуши¹ ме¹не / од¹ні кос¹т¹і / ў ма¹тку пис¹ку на¹сипа¹ў // То хо¹дит зли //

Хво¹я ўпала і ўбила л¹есни¹ка // Жонка похо¹вала йо¹го // А вон хо¹дит / хо¹дит до неї // Приш¹оў же¹них // А во¹на пош¹ла ко¹рову доїт¹ // Ка¹же // Поси¹ди ў хат¹і / а йа ко¹рову подо¹йу // Жде йїї / жде / не¹ма / не йави¹ц¹:а во¹на // При¹ходить / а во¹на за¹душана [нп. 111].

Чолов¹ік мертви хо¹дит до жунки / йак жи¹ви // Йак нуч / так іде / л¹а¹га¹є с¹пати / бу¹вайе / що і заберемен¹іє // Не ро¹дит / а ум¹ре // А бо ро¹дит чорта // Вісохне / йак не вістарайеца / щоб не допус¹тит до себе / то ум¹ре //

Чолов¹ік у¹б¹іў жонку // Ос¹талас ди¹тина ў спови¹точку // Хо¹дила / коли¹хала ц¹ілу н¹оч //

Хлоп¹ец у¹мер / да ўми¹раў і лайаў Бога // По¹чаў хо¹дит // При¹хо¹дит / випус¹кає ко¹рову / ри¹же дроў // Ле¹гає коло сест¹ри / шчи¹пайе / гол¹гоче [лоскоче. — В.К.] // Ос¹таўса раз ста¹ри на н¹оч // Пойа¹ви¹ўс у хати / сми¹йеца на по¹роз¹і // О¹дин с¹тарец // Да¹їте х¹л¹іба / сол¹і і ко¹су // Об¹їїду кру¹гом хати / і не бу¹дете бол¹ш ба¹чити //

Мати дочку зор¹вала з м¹ісца / п¹лакала // При¹ходила і ўно¹ч¹і / і с¹е¹ред бїйлого дн¹а / і ту спод¹ницю / що ма¹ти ўк¹лала / на ру¹ках но¹сила // Хо¹дит зли / то не ду¹ша / що ў¹мерла // Зли под¹касвайеца //

Мертви / коли при¹ходить / бу¹шує / ду¹шит / пйат¹ палцо¹ў бу¹ли на ший¹ // Зли хо¹дит / тол¹к¹іў л¹удс¹кої ш¹кур¹і [нп. 111-а]

Мати хо¹дит¹ году¹вати ди¹тину // Ди¹т¹а на¹с¹ец¹:а ци¹ц¹ки / то во¹на іде // То ка¹за¹ў чолов¹ік / що пис¹ком бл¹у¹вало ди¹т¹а //

В'йешалники |ход'ат' // По|хований буў за се|лом на гра|ниц'і // А мої д'єд во|диў |кон'і // Да вон поодк'ручує ко|леса ўс'і |чисто і поскла|дає на |купу //

Ко|го не запе|чатували [нп. 112].

Ко|лис' мо|йу су|с'ідку чоло|в'ік да |будто по|в'йісиў // Ї|ї|і |мати са|ма ка|зала / шо ўно|ч'і |при|ходила до ди|т'ати і ц'єц'ку да|вала // |Мати |чула / |йак ди|тина |с:ала // Ди|тин'і |це не ш|кодит' //

А ше ба|лакали / шо чоло|в'ік у|мер да до |ж'інки |ходить' // Да во|на сла|ба // |Ходит' / |кого не запе|чатували [нп. 113].

|Ходит' |мати до ди|тини ко|лихати / скри|п'іли вер|вечки на ко|лис'ц'і // Чоло|в'ік до |ж'інки // |Йак н'і|чогот не ро|бити / за|мучит' // За ким пла-чут' / зри|вайут' мо|гили [нп. 114].

З|нахори |ход'ат' // То не|чиста ду|ша / л'ак [нп. 115]

Ко|го ў|били чи пов'йєсиўс'а // Чолов'йєк до |жунки |ходить' / а во|на |сохне / |сохне // |Іде до ба|боў / |маком |сипл'ут' // В'йєд'ма |ходить' // То зле |ходить' [нп. 116]

З|нахор |ходить' / не|легка |сила |водит / ў|даец'а [нп. 116-а]

Ад|на |в'єдз'ма ў|м'єрла д^а ха: |дз'іла // Приш|ла / ста: |іц' // |Ма:кам абси|пал'і ма: |г'ілу с'в'а|тим [нп. 121].

|Ходз'іц' |в'єд'ма [нп. 123].

|Матка бу|ла шеп|туха / с|тол'у зри|вал'і / |йак уми|рала // Каз|ала / |щоб не пе|чатал'і ма|г'ілу // |Бач'іл'і / ва|рота о|ч'ін'ад'а / |іде / |дочку г|лад'іт по гала|в'є // Хто з|нає ба|гато / |в'єд'ма / то |ходить' у сво|йу |хату // А|с'ікові ка|лок зага|н'айут' у ма|г'ілу / над|вор на ма|г'ілу |ход'ат' / кру|гом |хати абси|пайут' |маком [нп. 124].

|Ходит' / с|тукає / по|суду ски|дає [нп. 125].

При|ходиў чала|в'ік // При|шоў / па|лапаў за |руки // Абаз|валас' / а не |бачу н'і|чогот [нп. 126].

При|да|йеца // |Йак м'єрт'в'єц і|д'є / |шоб т'а|глас'а [шо-небудь — ткани-на, покривало. — В.К.] / у зу|бах т'а|гн'є / до шас'т'і н'а|д'єл' |ход'іт' //

Ха|д'іла ма|ла|дзіца / бо бу|ла г|решніца / п'і|ла га|р'єлку // |Йа|на у|м'єрла і |ходз'іц' / |йє сл'є|ди // У за|с'єках му|ка / кру|пи / пша|н'іца / |дз'ів'аца / шо па|ложана па |йа|му / а сл'а|ди н'є так'і / |йак у л'у|дз'єй // Пап'і|тал'і у з|нахара // |Йон ска|заў / па|с'іпат' |сітам |попел // |Рано / ступ|н'і / аб|в'іртан'і а|нучами / н'а|ма пад|бораў // З|начит' / па|коїн'ік ха|д'іў // |С'аруд |ночи п|оп чи|таў ма|л'ітву / н'а |приш|ла / н'є і|д'є // За|т'а|сал'і ка|лок / |нада ка|лком у с|п'іну і наск|роз' пратк|нуц' // Дас'і|д'єлас' |йа|на |пузно / у|же |чєраду г|нал'і // Д'а|д'ки ка|лком / і до

з'ам'л'і // Йа'на зарега'тала і замерт'в'ела // Н'е п'е'чатувал'і йейі / та'му ха'д'іла [нп. 127].

Уда'йеца // Ішоў 'пузно з гул'н'і і 'бач'іў / 'буто би ішоў па'коін'ік із 'тейі 'вул'іци од к'ладб'шча //

Д'іўка хлд'іла // Йейі адкапал'і / а ана л'ажит ун'із л'ацом // Ас'ікавій кол загнал'і ў пат'іл'іцу [нп. 128].

Чалав'ек'і да жа'нок / 'в'ед'ми / ўс'е па'коін'ік'і 'можут' ха'д'іт' [нп. 131].

'Матка 'ход'є к 'д'єт'ам / пакар'м'іла / па'м'іла // Па'сипал'і 'поп'єлу / сл'а'ди // Адкапал'і / л'єжала н'іц //

'Матка пракл'ала 'парн'а / хо'д'ів у дом // Н'іх'то н'а мог у да'му жит' // Ад'ін ас'таўс'а нача'ват' у да'му // Чи'таў к'н'ігу і кру'гом ачер'т'іў с'а'бе // У пал'ноч / ід'є // П'а'тух закри'чаў / маст'н'іци раздва'іл'іс' і закр'ил'іс' // 'Утрам адкапал'і / л'а'жиц' кра'с'івий / мала'дйі / с у'либкай // Ду'бовим ка'лом г'руд'і пра'б'іл'і / пагра'б'єн'є поп з'д'єлаў / с'тал'і жит' ў 'дом'є // Н'є було 'м'єста йа'му на том с'в'єт'є / 'матка пракл'ала [нп. 134].

До шєс'ти не'д'іл' / 'поки не памин'ут' / то по'коін'ік х'одит' у двор // У'с'і 'ход'ат' / бо не по'минайт' [нп. 135].

В'ід'ми 'ход'ат' / ворож'бити / непє'чатуван'і [нп. 137].

У'с'і 'можут' х'одит' // То не на 'добре [нп. 139].

То не'чистий дух [нп. 147].

СПИСОК НАЗВ ОБСТЕЖЕНИХ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТИВ І ЇХ СКОРОЧЕНЬ

1. Войська Кам'янецького р-ну Брестської обл.
2. Остромечеве Брестського р-ну Брестської обл.
3. Радваничі Брестського р-ну Брестської обл.
4. Кривляни Жабинківського р-ну Брестської обл.
5. Радеж Малоритського р-ну Брестської обл.
6. Олтуш Малоритського р-ну Брестської обл.
7. Мокрани Малоритського р-ну Брестської обл.
8. Ровбицьк Пружанського р-ну Брестської обл.
9. Смоляни Пружанського р-ну Брестської обл.
10. Єрьомичі Кобринського р-ну Брестської обл.
11. Хабовичі Кобринського р-ну Брестської обл.
12. Ониськовичі Кобринського р-ну Брестської обл.
13. Спорове Березівського р-ну Брестської обл.
14. Іменин Дрогичинського р-ну Брестської обл.
15. Симоновичі Дрогичинського р-ну Брестської обл.
16. Зарічка Дрогичинського р-ну Брестської обл.
17. Сваринь Дрогичинського р-ну Брестської обл.
18. Оброве Івацевичського р-ну Брестської обл.

19. Гортоль Івацєвицького р-ну Брєстської обл.
20. Ополь Іванівського р-ну Брєстської обл.
21. Застружжя Іванівського р-ну Брєстської обл.
22. Мохре Іванівського р-ну Брєстської обл.
23. Ковнятин Пінського р-ну Брєстської обл.
24. Камінь Пінського р-ну Брєстської обл.
25. Синин Пінського р-ну Брєстської обл.
26. Кончиці Пінського р-ну Брєстської обл.
27. Качановичі Пінського р-ну Брєстської обл.
28. Ласицьк Пінського р-ну Брєстської обл.
29. Люсіне Ганцєвицького р-ну Брєстської обл.
30. Бостинь Лунинецького р-ну Брєстської обл.
31. Синкевичі Лунинецького р-ну Брєстської обл.
32. Глинка Столинського р-ну Брєстської обл.
33. Бухличі Столинського р-ну Брєстської обл.
34. Хоромськ Столинського р-ну Брєстської обл.
35. Ольшани Столинського р-ну Брєстської обл.
36. Хоростів Солігорського р-ну Мінської обл.
37. Дяковичі Житковицького р-ну Гомельської обл.
38. Борки Житковицького р-ну Гомельської обл.
39. Тонеж Лельчицького р-ну Гомельської обл.
41. Стодоличі Лельчицького р-ну Гомельської обл.
43. Дорошевичі Петриківського р-ну Гомельської обл.
45. Челюшевичі Петриківського р-ну Гомельської обл.
47. Махновичі Мозирського р-ну Гомельської обл.
50. Вербовичі Наровлянського р-ну Гомельської обл.
51. Кірове Наровлянського р-ну Гомельської обл.
52. Вел. Автюки Калинковицького р-ну Гомельської обл.
54. Вел. Бір Хойницького р-ну Гомельської обл.
59. Верхні Жари Брагинського р-ну Гомельської обл.
60. Ручайка Лоївського р-ну Гомельської обл.
73. Радехів Любомльського р-ну Волинської обл.
74. Світязь Любомльського р-ну Волинської обл.
75. Тур Ратнівського р-ну Волинської обл.
76. Річиця Ратнівського р-ну Волинської обл.
77. Велимче Ратнівського р-ну Волинської обл.
78. Кримне Старовижівського р-ну Волинської обл.
79. Ружин Турійського р-ну Волинської обл.
80. Красностав Володарсько-Волинського р-ну Волинської обл.
81. Воєгоще Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.
83. Уховецьк Ковельського р-ну Волинської обл.
84. Хорохорин Луцького р-ну Волинської обл.
- 84-а. Підріжжя Ковельського р-ну Волинської обл.
85. Печихвости Горохівського р-ну Волинської обл.
88. Березичі Любешівського р-ну Волинської обл.
89. Кукли Манєвицького р-ну Волинської обл.
90. Сильне Ківерцівського р-ну Волинської обл.
91. Нобель Зарічянського р-ну Рівненської обл.
92. Борове Зарічянського р-ну Рівненської обл.

93. Жовкини Владимирецького р-ну Рівненської обл.
94. Яполоть Костопільського р-ну Рівненської обл.
95. Сварицевичі Дубровицького р-ну Рівненської обл.
96. Берестя Дубровицького р-ну Рівненської обл.
97. Чудель Сарненського р-ну Рівненської обл.
98. Яцьковичі Березнівського р-ну Рівненської обл.
99. Липки Гошанського р-ну Рівненської обл.
100. Дроздинь Рокитнянського р-ну Рівненської обл.
102. Борове Рокитнянського р-ну Рівненської обл.
103. Перга Олевського р-ну Житомирської обл.
104. Кишин Олевського р-ну Житомирської обл.
- 104-а. Радовель Олевського р-ну Житомирської обл.
- 104-б. Устинівка Олевського р-ну Житомирської обл.
105. Рясне Ємільчинського р-ну Житомирської обл.
- 105-а. Куліші Ємільчинського р-ну Житомирської обл.
- 105-б. Медведове Ємільчинського р-ну Житомирської обл.
- 105-в. Середи Ємільчинського р-ну Житомирської обл.
106. Курчиця Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл.
107. Тхорин Овруцького р-ну Житомирської обл.
108. Виступовичі Овруцького р-ну Житомирської обл.
109. Журба Овруцького р-ну Житомирської обл.
110. Гошів Овруцького р-ну Житомирської обл.
- 110-а. Ігнатпіль Овруцького р-ну Житомирської обл.
111. Старосілля Лугинського р-ну Житомирської обл.
- 111-а. Чевона Волока Лугинського р-ну Житомирської обл.
112. Поліське Коростенського р-ну Житомирської обл.
- 112-а. Рудня Коростенського р-ну Житомирської обл.
- 112-б. Мусіївка Коростенського р-ну Житомирської обл.
- 112-в. Мелені Коростенського р-ну Житомирської обл.
113. Рижани Володарсько-Волинського р-ну Житомирської обл.
114. Стирти Черняхівського р-ну Житомирської обл.
115. Малі Кліщі Народицького р-ну Житомирської обл.
- 115-а. Рудня-Базарська Народицького р-ну Житомирської обл.
- 115-б. Любарка Народицького р-ну Житомирської обл.
116. Пиріжки Малинського р-ну Житомирської обл.
- 116-а. Чоповичі Малинського р-ну Житомирської обл.
117. Вишевичі Радомишльського р-ну Житомирської обл.
- 117-а. Дубовик Радомишльського р-ну Житомирської обл.
- 117-б. Чайківка Радомишльського р-ну Житомирської обл.
- 117-в. Потіївка Радомишльського р-ну Житомирської обл.
- 117-г. Заньки Радомишльського р-ну Житомирської обл.
- 117-д. Облітки Радомишльського р-ну Житомирської обл.
121. Старі Яриловичі Ріпкинського р-ну Чернігівської обл.
122. Зліїв Ріпкинського р-ну Чернігівської обл.
123. Велика Весь Ріпкинського р-ну Чернігівської обл.
124. Плехів Чернігівського р-ну Чернігівської обл.
125. Дніпровське Чернігівського р-ну Чернігівської обл.
126. Олбин Козелецького р-ну Чернігівської обл.
127. Хоробичі Городнянського р-ну Чернігівської обл.

128. Мошенка Городнянського р-ну Чернігівської обл.
129. Макишин Городнянського р-ну Чернігівської обл.
130. Ковчин Куликівського р-ну Чернігівської обл.
131. Старі Боровичі Щорського р-ну Чернігівської обл.
132. Дягова Менського р-ну Чернігівської обл.
133. Ховми Борзнянського р-ну Чернігівської обл.
134. Тимоновичі Семенівського р-ну Чернігівської обл.
135. Жадове Семенівського р-ну Чернігівської обл.
136. Лупасове Корюківського р-ну Чернігівської обл.
137. Киріївка Сосницького р-ну Чернігівської обл.
138. Гремяч Новгород-Сіверського р-ну Чернігівської обл.
139. Блισταва Новгород-Сіверського р-ну Чернігівської обл.
140. Карильське Коропського р-ну Чернігівської обл.
147. Бочечки Конотопського р-ну Сумської обл.

SUMMARY

The author has studied the legends about posthumous contacts of corpses with people (“walking”) and protective rituals connected with it. The article is accompanied by the publication of the texts of legends, which were collected in 1982-1992 within Polissya ethno-cultural zone.

Михайло Зеленчук
Івано-Франківськ

ПОХОРОННІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ НА ГУЦУЛЬЩИНІ: ІГРИ ТА ЗАБАВИ ПРИ ПОМЕРЛОМУ*

*Burial Rites and Customs in Hutsulshchyna:
Games and Playings at the Dead*

З правіку давнього, із досвітку людської цивілізації ховаються гуцульськими присілками давні звичаї справляти веселі ігри та забави біля померлого. Маревом оповилися ці прадавні звичаї, табу на них накладено “від поганих очей таких”, і прийшли вони “ненаврочені” аж у мудрий двадцятий вік, аби показатися людям та здивувати не одного цінителя побуту і культури свого народу.

Бо ж за померлими годиться плакати, жаліти, добрі вчинки згадувати, а тут усе навпаки. Найбільші сміхотворці й дотепники влаштовують ігри-забави, щоб веселість царила в хаті прощання, щоб небіжчик легко й весело ступав у “потойбічне життя” до своїх предків. Буває, старі діди та мольфарі перед смертю просять своїх дітей не забути *опровід* зробити, тобто ігри влаштувати.

І як нічка окутає всі кичери, а погасла зірка своїм останнім спалахом покаже дорогу до предків, затихає читач псалтиру, замовкають плачки

* Стаття Михайла Юрковича Зеленчука, вихідця з с. Зелена Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл., написана в 60-х роках минулого сторіччя у радянських лагерьх. Така праця, за словами автора, полегшувала моральні і духовні випробування. Окрім цього, «там з кожного району були люди і можна було з ними консультуватися в цій справі» [від ред.].

над померлим, іде на сон накинена гуцулові філософія дня, і оживає жива й весела, вічно молода й близька філософія ночі з духами у мареві, що взята ще дитиною з грудей материних, випещена бабками в колисці, наслухана в казках дідів своїх, — починаються забави. Бо не все життя в гаразді прожив небіжчик, то хай му, прощенному, весела й радісна дорога буде до своїх предків, хай сміхом буде прощання із цим світом.

І цілу нічку, аж доки не запіють перші когути, проводяться веселі сценки, рясний сміх і радість охоплюють всіх присутніх, і ніхто цьому не дивується, що годину тому був тут сум, був тут плач, бо засіяє рання зоря — і знову оживає філософія дня, реальний світ зі своїми турботами, і так пливе собі життя в добрий час.

У селі Зелена Надвірнянського району Івано-Франківської області забави біля мерця в минулому були дуже популярними. Ще й тепер, як помре стара людина, у деяких присілках влаштовують ці своєрідні ігри-забави. Називають їх в Зеленій *привід'ин'і*, *прів'ид*, *опров'ід*. У деяких селах Косівського району називають *грушка*, на Буковині *лубок*, а у Верховинському районі можна почути *привіль*, або *привілі*. Ціль забави полягає в тому, щоб якнайбільше викликати захоплення, веселість, сміх у присутніх, тож керують ними найдотепніші й найавторитетніші люди, як правило, чоловіки. Віки стерли в пам'яті народу ясну свідомість сенсу цих обрядів, але безсумнівно є те, що вони є відгомонам дохристиянських вірувань наших предків про загробне життя. Подібні сцени забав біля мерця бачимо на фресках і мозаїках в етруських гробівцях, що датуються VI і V століттями до нашої ери.

Християнські священики були проти проведення подібних забав, пояснювали і вказували на несумісність із християнськими обрядами, але так і не змогли цілковито викоринити їх із побуту народу. Прижилися ці веселі, життєрадісні забави з сумним молитовним псалтирем, і дяк також вливав у вир сміху й жартів, бо ж і він син гір, бо і він виплеканий духом своїх предків. Усі забави складаються зі спеціально створених номерів, що мають дуже дотепний сюжет із народним колоритом гумору. Створені вони спеціально для *привидіння*, і ніде їх більше не застосовують. У селі Зелена таких забавних номерів є більше ніж двадцять. Не всі проводять за один раз, вибирають найсмішніші, ураховуючи здібності присутніх аматорів. За змістом сюжету та формою виконання усі забави можна поділити на три групи.

1. Найпримітивніші, прості, з елементами грубості забави, у яких беруть участь переважно тільки хлопці. Це забави, розраховані на те, аби знайти когось, хто не знає, у чому криється пастка, що й спричиняє

веселощі. Це забави *ложки* — відгадати, хто б'є ложкою, *паска* — відгадати, хто б'є паском, *прощі просити*, *зорі бачити*, *барву тягнути* та інші.

2. Забави, що мають незначні грубощі, до яких усі ставляться по-важно й беруть участь разом — жінки й чоловіки: *печи гусака*, *висіти*, *вінчання* та інші.

3. Найскладніші за змістом і формою виконання забави, із розгорненою імпровізованою дією. Виконавці тут для окремих ролей переодягаються і гримуються (напр., на чорта, ведмедя, козу, мельника тощо). Вони повинні мати неабиякий хист, аби захоплююче виконати відповідну роль. До цієї групи зараховуємо забаву *вибір князя*, яка є прадавнім відгомонам своєрідної форми демократизму наших предків.

У статті подаємо короткі описи забав.

Забави першої групи:

Ложки (лижк'и)

Ведучий садочить двох легінів на лавку й накриває їх обох разом веретою або коцом. Інші стають перед ними півколом. Один із гурту стукає легко дерев'яною ложкою три рази одного й другого по черзі. Тоді ведучий підіймає покривало й запитує, хто бив? Як котрийсь з них відгадає, то сідає той, хто бив. Так починається ця забава, але це тільки зачин. Як сяде такий, котрий не знає всіх комбінацій гри, тоді іншу ложку, з довгою ручкою, подають тому, хто сидить поряд накритий рядном. Він “б'є” спершу себе, а відтак через свою голову мастить свого сусіда. Сусід не підозрює нічого, і знову обоє відгадують на когось із гурту, але оскільки вгадати не можуть, то знову накривають голови, й сусід чимраз дужче б'є того бідачеська, й це викликає пожвавлення, загальний сміх присутніх. Так триває доти, поки “жертва” не виявить того, хто б'є, або втікає.

Паска, або дупака

Суддя сідає на табуретку, а один із присутніх нагинається і кладе свою голову на коліна судді. Суддя долонями пригинає з боків голову до своїх колін, щоб не можна було підглянути, і тоді хтось із гурту б'є паском по спині й миттю кидає пасок іншому. Тоді суддя відпускає голову, і той, кого били, відгадує, хто вдарив. Як угадає, то лягає той, хто бив, а як не вгадає, то б'ють вдруге. Суддя й ведучий стежать, щоб все було справедливо, щоб не били в небезпечні для здоров'я місця (ребра, хребет тощо). Однак удари бувають настільки відчутними, що деякі учасники цієї забави заздалегідь підкладають сукно або лату старого кожуха з вовною на зад. Ця забава дуже популярна.

Прощання з мерцем, або прощі

Один лягає на підлогу горілиць, розкинувши ноги й руки, а гурт хлопців стає колом з пасками в руках і вимахує над покійником, ніби піп кадильницею.

Далі один за одним заходять з переду і по одному нахиляються так низько, аби поцілувати “покійника” в чоло. “Покійник” увесь час удає мертвого, а коли вибере “жертву”, то миттю обхоплює обома руками й ногами, а тоді довкола всі б’ють пасками по спині.

Зорі лічити (видіти)

У цій забав беруть участь чоловіки й жінки. Усі учасники гри стоять, одні простягають вверх рукави кожухів чи курток, а інші дивляться “на зорі” крізь рукави. Тоді на кого змовляється, ллють воду зверху в рукав, щоб обілляти обличчя.

Забави другої групи:

Пекти гусака (печи гусака)

Беруть участь дорослі чоловіки й жінки. Ведучий призначає двох осіб: один тримає запалену свічку в руці, а другий над нею присмалює згорнуту в пучок ганчірку. Ведучий запитує:

- Ти що тут робиш?
- Печу гусака, — відповідають.
- А коли він ся впече?
- (Тоді), коли з нього масть потече.
- А коли з нього масть потече?
- (Тоді), коли поцілує Анна Осьодлина Михайла Юришиного в

лице.

Названа особа повинна піти й виконати наказ. Якщо цього не зробить добровільно, то ведучий іде вмовляти, що не годиться порушувати добрий звичай, а як і це не допомагає, то засмаленим “гусаком” вимазують обличчя. Одначе здебільшого до цього не доходить. Часом для більшого ефекту діалог примовляння відповідно змінюють до рими:

- А коли з нього юшка буде?
- (Тоді), коли Міця Вороночкова поцілує Дмитра Томаневого в самі

губи.

У цій забаві, як бачимо, вибір, хто кого має цілувати, залежить повністю від ведучого і його помічників. Отже, він переважно старається “парувати” до поцілунку так, щоб викликати загальне пожвавлення, сміх.

Друга забава, яку завжди проводять після *гусака*, має протилежний характер і називається *висіти*. У ній кожна особа сама “висить” на того, кого хоче, аби її поцілував.

Висіти

Ведучий призначає будь-кого з гурту, і той (або та) стає біля дверей спиною до одвірка; ведучий запитує:

- Ти що тут робиш?
- Я вишу.
- А на кого?
- На Марічку Мадарову.

Названа особа повинна підійти, поцілувати, і як “висячий” не має ніяких претензій щодо виконаного завдання, то стає на його місце і ведучий запитує, на кого вона висить. А як “висячий” поскаржиться, що його поцілували не так, як годиться, а як за напасть, тоді ведучий просить другий раз поцілувати і сам контролює, аби все було гаразд. У цих двох забавах мають цілувати тільки протилежну стать.

“Висіти” жінці на жінку не годиться і не вільно.

Вінчання (вінч’ин’і)

Беруть участь хлопці і дівчата. Ведучий виводить певну кількість дівчат до сіней і стільки ж хлопців ставить півколом перед дверима. Тоді хлопцям пошепки називає дівчат, котрі будуть їм парою. Потім ведучий по черзі викликає по одній дівчині в кімнату, вона повинна мовчки оглянути всіх хлопців і “впізнати” (відгадати), котрий її князь та поклонитися йому. Як відгадала, то хлопець у відповідь також кланяється дівчині, і вона йде на своє попереднє місце, а хлопець залишається в півколі до кінця гри; ведучий викликає іншу дівчину. А як не відгадала, то хлопець, якому вона кланяється, миттю обертається спиною. Зривається загальний сміх, дівчина тікає знову в сіни, входить інша. Як усі дівчата відгадають, на зміну виходять хлопці в сіни і відгадують своїх княгинь. Ця забава завжди оживлено проходить, хлопці намагаються удавано підморгувати, аби обманути, а деякі, аби придобритися дівчині, непомітно якимось рухом дають орієнтир, де її князь тощо.

Перстень ховати

Беруть участь усі присутні. Усі сидять на своїх місцях і стулюють долоні на колінах, а один іде до кожного й ніби впускає перстень зі своїх рук у руки когось із учасників.

Інший потім підходить до кожного, він повинен відгадати, у кого є перстень

Забави третьої групи:

Вибір князя (короля)

Беруть участь усі присутні, але переважно заміжні. Ведучий за згодою учасників сам призначає першого князя, садовить його окремо на стілець чи крісло, вибирає двох–трьох послів і посилає до людей розпитати чи добрий буде цей князь. Посли підходять до кожного з присутніх та й запитують:

— Скажіть, гречний газдо (чи газдине), чи добрий наш князь?

Відповідають пошепки хто що має на приміті про князя (чи княгиню), опісля із зібраним матеріалом послы підходять до князя, кланяються, а ведучий питає:

— Та й де ви бували, та й що ви чували, гречні послове, про нашого князя?

— Та бували-смо по всіх-усюдах, по всій нашій стороні, та й чували-смо багато доброго, багато славного, а ще більше такого, що приходилося і вуха затикати, і очі зажмурювати.

— Ану розкажуйте, послы наші, та все по правді, та все так, як нарід гомонів.

— В одному місці говорили, що добрий би був князь, але такий лінивий, що най сі не приказує. Все звис із домашніми роботами на свою жінку й своєї хати не тримаєсі.

— У другому місці казали, що добрий був князь, але все від хати тягне та пропиває, діточок своїх не одіває, а як жінка щось обізветься, то стусанами її підгодовує.

— А на Берегах насмівались, що дуже лакомий на чужі молодиці. Десь оногди сонце го застало в Миланки Чертежевої, то люди виділи як Лыхавкою крався д'хаті, аби жінка не увиділа звідки приволіксі.

— За рікою-м чув, що траїльник люшню поломив на ньому, як го ймив непричком коло своєї жінки, що тиждень ходив за одним боком та все постогнував.

— А я чував, що дуже нарікають на нього жебраки і слуги. Кажуть, що такий скупий, що ніколи нічого не дав бідному й не допоміг своєму сусідові у біді.

— А слуги, сараки, ні неділеньки, ні сьвитенька не мають і сембрилю як дає, то му руки типуться.

— Інші, знов, гуторять, що добрий був би князь, але маржинки дуже бідують у нього. Сіна на дві корови, а зимує штири, дроб'етам раз на тиждень дає сіно, а решту днів годує гачугами і навесні ледве шкіра кости тримає.

Ця забава дуже оживленно проходить, всі негативні сторони висказують на всіх, хто потрапить на “престол князя”. Після того як посли все розкажуть, ведучий коротко узагальнює й запитує князя:

— Та й кого вибереш, князю, із тих, що хвалили тебе, а чи ганили, на свій престол.

— Вибери того, що казав, як траїльник люшню на мені поломив, може, з нього ліпший буде князь, або з неї княгиня.

— Ага, ага, це в цій стороні від сходу сонця.

І йдуть посли до тієї особи, що пустила на люди таку болючу для князя вість, і як раз попадає на Палагну Грунецьку, на гречну й гонорну газдиню, і тепер вона буде княгинею, і зараз про неї вся хата узнає багато нефайних новин, вона буде червоніти, реготатися будуть, може, й чоловік її намотає дещо на вус, і хто найбільше вколе княгиню — не минути тому княжого престолу.

А на завтра все буде забуте, все буде пробачене і опровід буде починатися з інших сценок, з інших забав на веселість, і легке “воздыханіє” живим, та на прощальний “упокій” мертвим.

SUMMARY

The article focuses upon the relics of pre-Christian beliefs – the so called games at the Dead, preserved in Hutsul burial ritual. The author has analysed them from the point of view of their nomination, plot and form of carrying out and has divided them into three main types (primitive, with a more complicated dramaturgy, with an extensive impromptu action). He has come to the conclusion that the games' meaning is the result of the „philosophy of day“ (official Christianity) and „philosophy of night“ (half-heathen cults) opposition.

Ольга Ковальчук-Долгополова
Львів

ДИТЯЧІ ІГРИ, ПОВ'ЯЗАНІ З КОЛЬОРАМИ

Children Games Connected with Colours

Ігри віддавна були невід'ємною частиною побуту, обрядів, звичаїв. Із втратою віри в їхню магічну силу вони поступово стали частиною дитячого фольклору [див.: Довгалюк 1992, 10; Капица 1928, 136]. Дослідники припускають, що в минулому деякі ігри побутували одночасно в середовищах дітей і дорослих. “У житті дорослих одні зберігали обрядову функцію, інші ставали розвагою, породженою прагненням “знову зазнати насолоди, скориставшись силою”; в житті дітей гра, будучи розвагою, стала водночас своєрідною школою підготовки до майбутньої життєвої діяльності” [Довженок 1981, 150–151]. Сучасні дослідники фіксують у дитячому фольклорі все менше ігор з елементом театралізації, таких, що сюжетно пов'язані з давнім землеробством, скотарством, деякі з них спрощуються та перетворюються на спортивні [див.: Науменко 1988, 24].

Класифікації ігор дещо відмінні. Деякі дослідники виділяють одиночні ігри (бере участь переважно один гравець, а об'єкт гри — предмет, напр., лялька) та групові, до яких зараховують хороводні (кругові та некругові), драматичні і спортивні народні ігри [див.: Игры 1933, 28; Довженок 1981, 159; Довгалюк 1992, 10–11; Науменко 1988, 24–25]; інші — поділяють народні ігри на “власне ігри (рухливі, хороводні,

кругові) та розваги, себто ігри без суворих правил, у яких важко прослідкувати ігровий сюжет, — танці, забави, змагання у спритності та силі” [Морозов 1999, 380]. Ігри одиночні (імпровізаційні), які наслідують “важливі, емоційно насичені моменти життя відповідного середовища” [Довженок 1981, 149], практично не зафіксовані. М. Сумцов писав із цього приводу: “У суспільному плані були б дуже цікаві наслідувальні дитячі ігри, які чомусь завжди оминають етнографи. На таких іграх можна було б простежити, які побутові й суспільні явища діють на дитячий розум та уяву в сільському житті в наш час і що нового вносять [...] школа” [Сумцов 1889, 4].

Драматичні ігри — твори зі сталим сюжетом, в основі якого — конфлікт, боротьба (напр., вовк ганяється за фарбами). Їм властиве втілення художнього образу в драматургічній дії, у синтезі діалогу (іноді музичного приспіву), руху, перевтілення. Такі ігри часто відтворюють побутові епізоди (напр., фарбу потрібно купити в магазині). Мета спортивних народних ігор — продемонструвати спритність, силу, витривалість, удосконалити свої фізичні можливості. Для цих ігор характерний елемент змагання, драматичний сюжет може виявлятися лише частково.

В основі статті — власні записи ігор, які мають у канві гри чи в сюжеті згадку про колір. Записи здійснено наприкінці 2001 – початку 2002 року переважно від респондентів 1981–1982 року народження, уродженців Львівської області, які про ці ігри знають із власного досвіду¹.

Ігри, тексти яких наводимо у статті, належать до драматичних (тексти 1.1–1.4) та спортивних (тексти 2.1–2.4, 3.1). Середовище побутування записаних ігор — дитячий колектив. Це ігри двох типів: із переслідуванням (тексти 1.1–1.4, 2.1.–2.5)², де ведучий (*чорт, вовк, івашка, світлофор*) ловить інших гравців, із підкидуванням (3.1).

¹ Для порівняння наводяться також подібні ігри, що вміщені у збірниках: *Літала* сорока по зеленому гаю: Дитячі та народні ігри / Упор. Довженок Г. – Київ; 1990; *Покровский Е. Физическое воспитание детей в разных народов, преимущественно России*. – Москва, 1884; *Игры народов СССР: Сборник материалов* / Сост. В. Всеволодский-Генгросс, В. Ковалёва, Е. Степанова. – Москва-Ленинград, 1933; *Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь*. — Москва, 1997. — 432 с.

² За класифікацією І. Морозова, ігровий репертуар включає ігри з такими елементами, як змагання; переслідування; попадання предметів у гравців; проходження у “ворота”; імітація дій; адекватне реагування; вгадування, пошук; переслідування і пошук; кидання жеребу; вибір пари; рух по колу; підкидування, підсакування; перескакування чи перекувикування; побудова пірамід; зберігання рівноваги [Морозов 1999, 383–384].

Загальна назва учасників гри — *фарби / краски / колір* — дала підстави для називання самої гри. Натомість назву гри *світлофор* мотивує асоціація світлофора як своєрідного контрольно-пропускного пункту: гравець, що має “дозволений колір” отримує від ведучого-світлофора дозвіл не втікати, а перейти в “безпечну зону”.

Гра “Фарби” за драматичною дією подібна до ігор на зразок “Вовк і вівці” або “Гуси-лебеді”, у яких діалог ведучого (вовк) та пастушки (власниця гусей чи овець) подібний до діалогу у грі “Фарби” (див. 1.1), різниця лише в тому, що питають уже не про колір учасника, а про місцезнаходження гравців³.

Сюжет гри “Фарби” такий: вибирають вовка, продавця, інші гравці обирають для себе кольори, повідомляючи їх таємно ведучому. Вовк приходить і просить фарбу, намагаючись вгадати кольори гравців. У разі правильного вибору вовк платить ведучому, ударяючи в долоню власника фарб стільки разів, скільки років дитині-“фарбі”. Під час процесу купівлі-продажу гравець-“фарба” втікає, а вовк, сплативши вартість кольору, намагається його наздогнати. Якщо вовк наздоганяє фарбу, гравці міняються ролями: фарба стає вовком, вовк — фарбою. “Фарба”, яка після оплати зможе доторкнутися до продавця, повертається знову до магазину вже як фарба. Гравцем може стати кожна дитина. Учасників гри переважно десять і більше.

Сюжет гри “Світлофор”: гравці лічилкою обирають ведучого. Він повертається до гравців спиною і називає якийсь колір. Гравці, які мають такий колір в одязі, переходять на лінію попереду ведучого. Ті, у кого такого кольору не виявилось, утікають від ведучого-світлофора. Якщо він когось упіймає, то стає звичайним гравцем, а той, кого він упіймав, — світлофором. Гравцем може стати кожна дитина. Учасників гри приблизно десять.

Знаряддя в іграх першого типу — відсутнє, натомість в іграх другого типу (2.1, 2.2) воно досить нетрадиційне — це одяг дітей. Враховується навіть кожна різнокольорова ниточка, кожна латка, гудзик тощо. Простір кожної гри чітко обмежений за попередньою домовленістю. Час тривання гри зазвичай не обмежується, гра припиняється, коли видасться учасникам нудною та одноманітною або коли настають сутінки й час іти додому. Відхід від правил гри, які чітко відомі учасниками заздалегідь, неприпустимий, це викликає загальне обурення.

³ Пор.: ігри “Гуси-лебеді” та “Волк и овцы” у зб.: *Е.Покровский...*, с. 320.

Сигнал до початку дії — діалоги, що містять натяк на послідовність дії, або монологи ведучого.

1.1. Краски⁴

Ніби магазин. Діти сидять, продавець намовляє кожному фарбу. Приходить або чортик, або вовк, стукає ведучого по спині, ніби в двері, і каже:

Чорт (Вовк): Стук-стук.

Продавець: Хто там?

Чорт: Я чортик з рогами, Попеченими ногами, На голові — шишка, а в кармані — мишка.

[*Вовк:* Я вовчик з зубами, Попеченими ногами, На голові — шишка, а в кармані — мишка].

Продавець: Що ти хочеш?

Чорт (Вовк): Краску.

Продавець: Яку?

Чорт (Вовк) називає. Якщо він знаходить ту, яка є, то та краска тікає, чорт платить гроші (вдаряє по долоні продавця стільки, скільки років Красці). Краска за той час втікає. Якщо Чорт зловив, то стає чортиком краска. Але краска може встигнути до ведучого добігти, доторкнутися, тоді стає в магазині інакшою краскою. А якщо чорт зловив краску, то вона стає чортом, а чорт — краскою.

Є варіанти, коли чорт має переловити всі фарби. Він — один чорт вічно, поки не переловить всіх красок. Переловлених всіх саджає в одне місце і називає інші кольори. А тоді лічилкою вибирають чорта знов.

Записано 30.03 2002 р. у Львові від Шмелех Віри Петрівни 1982 р.н., студентки (уродженка с. Середкевичі Яворівського р-ну Львівської обл.).

1.2. Фарби

Один продавець, фарби і вовк. Продавець назначає кожному гравцеві інший колір фарби і каже, який йому колір. Якщо такий колір є серед гравців, якщо продавець назначив такий колір, то та фарба має втікати від вовка. Вовк наздоганяє. Ти не хочеш, щоби тебе вовк зламав і щоб ти був вовком, то присідаєш і кажеш, що ти розливаєшся. Вовк щось говорив продавцеві, а я не пам'ятаю що.

Записано 3.04 2002 у Львові від Гаврилів Лариси Миколаївни, 1984 р.н. (уродженка с. Тухля Сколівського р-ну Львівської обл.).

⁴ Варіант 1.1 відомий також у Львові (інформатор Адамик Христина Іванівна, 1982 р.н., студентка, а також автор статті).

1.3. Краски

Так: червона краска, жовта, зелена, сіренева.

Чортик: Тук-тук.

Служанка: Шо тобі треба?

Чортик: Краску.

Служанка: Яку?

Чортик: Зелену.

Служанка: Є.

Там далі чортик біжить і лапає ту краску. Потім злапав, – то вже другий чортик.

— Тук-тук. — Хто там? — Чортик. — Шо ти хочеш? — Краску. — Яку? — Синю. — Нема.

Потім знову прийшов чорт:

— Тук-тук. — Хто там? — Чортик. — Шо ти хочеш? — Краску. — Яку? — Сіреневу. — Є.

Біжить другий. Ловить чортик. Зловив. Стукає третій чортик:

— Тук-тук. — Хто там? — Чортик. — Шо ти хочеш? — Краску. — Яку? — Жовту. — Є.

Біжить жовта краска. Стукає жовта краска, тепер — чортик:

— Тук-тук. — Хто там? — Чортик. — Шо ти хочеш? — Краску. — Яку? — Синю. — Є.

Голуба пішла. Побігла. Чортик лапає, лапає, злапав, і так далі, доки не набридне. Гра не має якихось меж, можна бігати де хочеш. Чортика спочатку вибирають лічилкою, а пізніше ним стає впіймана краска. Назви краскам дає Служанка, на вухо кажучи кожній красці назву.

Записано 3.04 2002 у Львові від Гаврилів Лариси Миколаївни, 1984 р.н. (уродженка с. Тухля Сколівського р-ну Львівської обл.).

1.3. *Краски⁵

Грають десятеро-двадцятьоро дітей. Сідають рядом десь на колодці. Вибирають “мамку”, “бога”, “чорта”. Бог і Чорт ідуть геть, а Мамка пошепки кожному визначає краску, щоб інші не чули.

— Ти будеш червона. Ти — сина. Ти — чорна. Ти — жовтогаряча. Ти — бурякова.

— Я буду червоне яблучко! — просить хтось. — Будь.

— Я буду жовтий колосок. — Будь.

— Я голуба хустина.

Коли краски всі визначені, приходить Бог і Чорт.

⁵ Із зірочкою наводимо тексти, які зібрали та опублікували інші дослідники.

— Дзінь – дзінь! — Хто прийшов? — Бог. — По що? — По краску. — По яку? — По зелену. — Вибирай собі. — Оця! — Бери.

Бере краску і одводить убік. Знову приходить:

— Дзінь – дзінь! — Хто прийшов? — Бог. — По що? — По краску. — По яку? — По зелену. — Вибирай собі. — Оця! — Ні, не вгадав.

Тоді підходить Чорт:

— Бом – бом! — Хто прийшов? — Чорт з горбом. — По що? — По краску. — По яку? — По синю. — Вибирай собі. — Оця! — Бери.

Забирає краску, і підходить знову, і так само питає білу краску, але такої немає. Тоді знову підходить Бог.

— Дзінь – дзінь!

Буває, що надають таких красок, що як не спитай: синю, зелену, червону — нема та й нема. Бог і Чорт суперечать, і тоді з погодження всіх Мамка каже назви: глиняна, залізна, земляна, зелений горіх, жовтий колосок, чорна рожа, золотий черевичок, срібна рибка, червона хустина, біла зірка, синій штиригорішик, солодка морква, дрібна рута... І вже тоді лишається вгадувати, хто саме. Коли виберуть усі краски, беруть “цурку” — міцну палку, Бог і Чорт беруться за неї, а краски за ними, обнявши попереднього попід руки. Мамка ж стає туди, де менше красок, і тягнуть — хто перетягне, той переміг.

Літала сорока по зеленім гаю: Дитячі та народні ігри / Упорядник Г.В. Довженко. – Київ, 1990. – С. 126–128 (Запис 1946 р. Г.І. Колесниченко в с. Басаличівка Вінницької обл. – ІМФЕ, ф.14–3, од.зб.66, арк.54).

1.4. *Краски

Подростки играли на беседах “в краски” (“анделом”):

— Тук тук!

— Кто там пришов?

— Андел пришов.

— Зачем?

— Пришов за красками.

— За какими?

— За синими! (или там за красными) (деревня Тарасьево).

В отличие от уличных вариантов игры “в краски” здесь водящий (“андел”) должен был только угадывать название красок”.

Морозов И.А. Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. – Москва, 1997. – С. 151.

1.5. *Краски

Так, в Ивановском сельсовете во время гуляний играли “в краски”. «Пойдем вот на лужок, ребята и девушки собираются играть “краскам”. Захватываешься, стоишь верёвочкой там. Вот, какой парень какую краску выбирает. Вот парень бегаёт, не знает, мы какой краской назовёмся, а ему на(д)о отгадать. Вот он бегаёт, отгадывает. «Кто там идёт?» — [его спрашивают]. — «Я ангелок» — [отвечает парень]. «А за чем идёшь? — «За красками». — «За каким?». Там скажут : «Зелёная». Вот если зелёная ес(т)ь краска, девушка выходит, идёт к парню. Стоят. Потом это парень [другой]. Вот всех когда выберут, потом уж начинаем опять какой ли хоровод.

Морозов И.А. Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. — Москва, 1997. — С. 98.

1.6.*Краски

Одинъ — Ивашка Поповъ, другой — хозяинъ красокъ, остальные — краски, дающія себѣ разные названія: красная, голубая, желтая и т.д. Всѣ краски сообщаютъ свои названія хозяину. Ивашка приходитъ за красками. «Какую тебѣ надо?» — спрашиваетъ хозяинъ. — Бѣлую (напр.). Если такой нѣтъ, то хозяинъ отвѣчаетъ, что такой нѣтъ. Ивашка отходитъ и черезъ нѣсколько времени снова возвращается, спрашивая красокъ. — «Да кокую тебѣ надо?» — «Желтую». — «Такая есть». — После этого жёлтая выходитъ и становится около Ивашки. Такимъ-же образомъ Ивашка перебираетъ на свою сторону и всѣх остальных красокъ. Игра оканчивается тѣмъ, что краски во главѣ съ Ивашкой преслѣдуютъ кулаками и щипками хозяина.

(Сходная съ этой игрой въ Германии существует игра под названіемъ: Voleg, flieg aus! — Птица вылетай)

Покровский Е. Физическое воспитание дѣтей у разныхъ народовъ, преимущественно России. — Москва, 1884. — С. 321.

2.1. Світлофор

Діти стають в різному одязі, але то не треба так в коло, деколи в шеренгу, деколи, як хочете. І вони потім вибирають одного ведучого, стають дзадзду нього. Він говорить якийсь колір. Якщо в якогось гравця цей колір в одязі, тоді він мусить втікати, а ведучий обертається і мусить доганяти його, а якщо догнав, то інший, в якого є той колір, той стає ведучим, і гра продовжується.

Ми так колись із дівчатами грали. Хлопці як доженуть, то ми зразу звалимося з ніг. Дівчатам дуже важко хлопців лапати.

Записано 24.09. 2001 у Львові від Дубницької Христини Євгенівни, 1992 р.н. (батьки походять із с. Рубанівка Городоцького р-ну Львівської обл.).

2.2. Світлофор⁶

Вибирається одна людина, один ведучий ніби. Стається на тротуарі, стаєш спиною до гурту людей і кажеш колір будь-який. І кажеш: “Синій”. В кого є синій колір, той перебігає, той переходить на другу сторону і стає ведучим, а в кого нема синього, той стоїть на місці. І, обертаючись, ведучий ловить тих, у кого немає синього кольору. Стоять ззаду і пізніше — втікають. Кого зловлять, той стає ведучим.

Записано 30.03 2002 у Львові від Кравець Тетяни Андріївни, 1982 р.н., студентки (уродженка м. Львів).

2.3. Світлофор

Ця гра полягала в тому, що якась одна людина вибиралася світлофором, всі інші були, ну, так би мовити, носіями певних фарб. Світлофор обертався спиною до дітей і загадував собі якусь фарбу, наприклад, червону. Всі діти, котрі мали ту фарбу, вони спокійно переходили на інший бік. Тобто, по суті, поле, на котрому бавилися, ділилося навпіл і посередині проводилася лінія. На ній стояв світлофор. Діти, котрі мали ту червону барву, вони собі спокійно переходили на інше поле. Якщо, наприклад, дитина не мала тої барви на одязі своєму, серед предметів, котрі були біля неї, то вона мала право перебігти через ту межу, на котрій стояв світлофор. Світлофор не мав права ловити того, хто мав барву червону, яку він загадав. Світлофор ловив тільки тих, хто перебігав. Поле було окреслене. Це був прямокутник такий, видовжений. Якщо хтось порушував межі гри, вибігаючи за них, вибував з гри.

Записано 31.04. 2002 у Львові від Ворожбит Марії Михайлівни, 1981 р.н., студентки (уродженка с. Гійче Жовківського р-ну Львівської обл.).

2.4. Фарби

Як ми бавились у гру “Фарби”. Вибиралось переважно дуже багато дітей. Ми вибирали одного, так би сказати Ведучого, і цей Ведучий нас так ставив у рядок, чи так ми ставали всі потому. Називав якусь фарбу, колір якийсь. І коли назвав, і хто, в кого був цей колір, він біг в проти-

⁶ Варіант 2.2 відомий також у с. Середневичі Яворівського р-ну Львівської обл. (інформатор Шмелих Віра Петрівна, 1982 р.н., зазначила, що цієї гри навчили тут діти, які приїжджали зі Львова).

лежну сторону. І цей Ведучий його доганяв, намагався когось зловити, в кого ця фарба, колір на ньому був. Коли він його ловив, то він сам ставав, переходив до дітей, а той, кого він зловив, ставав Ведучим, були певні межі гри. Якщо вийшов за межі, то в нас було, так називали “фанти давати”, то це означало, що він скидав одяг, чи щось таке, чи йому щось задавали, якесь завдання, наприклад, зробити щось там: бігти, підскочити, 5 раз кукурікати. Ну щось таке, якесь завдання, і він мусив це виконати, зробити.

Записано 31.04. 2002 у Львові від Ворожбит Марії Михайлівни, 1981 р.н., студентки (уродженка с. Гійче Жовківського р-ну Львівської обл.).

2.4. *Колір

Бавляться школярі 1–5 класів, людей десять і більше. Договорюються про межі площадки. По лічилці вибирають ведучого. Гравці утворюють коло. Ведучий, закривши очі, стає спиною до кола, в 5–6 м від нього. Він називає будь-який колір, напр., синій, червоний, зелений, голубий, білий. Пізніше повертається до гравців. Ті, у кого їх немає, втікають від ведучого. Якщо він дожене і доторкнеться до когось, то той стає ведучим, а попередній ведучий стає зі всіма разом в коло. Грають кілька разів. Гравці дотримуються ще такого правила: хто вибіжить за домовлену територію, той стає ведучим.

Зі збірника: *Игры народов СССР* / Сост. Л. Былеева, В. Григорьев. – Москва, 1985. – С. 104–105.

2.5. Світлофор

У нас була гра “Світлофор”. Значить так: будь-яка кількість дітей. Була намальована лінія. Один стоїть поза лінією і загадує колір, а решта – стоїть по другу сторону лінії, і хто там має на собі той колір, той показує той колір, тримається за той колір і переходить ту лінію. Якщо того кольору немає, то даєш якийсь фант, чи щось таке. [*А що таке фант?*] Дає фант, в кого немає того кольору світлофору, дає якийсь предмет з того, що знаходиться на ньому. От і пізніше ті фанти розігрують. Щоб забрати свою річ назад, потрібно виконати завдання, призначене світлофором.

Записано 8.05. 2002 у Львові від Пилип’юк Тетяни Юріївни, 1982 р.н., студентки (уродженка м. Горохів Волинської обл.).

3.1. *Фарби

Ті, хто грає, збирають квіти, і кожен бере собі умовну кількість квітів чи фарб, уявімо, десять. І крім того, мусить відшукати царька, тобто відмінну від інших, але однакову у всіх квітку. При підкиданні царька намагаються не ловити.

Усі сідають у коло і цураються: Цур я перший! Цур — другий! і т.д. Першому усі віддають свої фарби з царьками. Він кладе їх на долоню, підкидає вгору, ловить тилом руки, потім підкидає тилом і ловить долонею, а за тим лічить, скільки піймав.

Якщо він піймав непарну і без царька, бере всі піймані квіти собі і знову ловить, аж поки не піймає парну кількість або непарну з царьком.

Коли виловлять усі фарби, кожен рахує, скільки бракує до умовленого числа, б'є щиглем по кісточках руки тих, у кого не вистачає до умовленої кількості. Якщо у нього немає царька, то б'є за царька п'ять разів.

Літала сорока по зеленім гаю: Дитячі та народні ігри / Упорядник Г.В. Довженок. — Київ, 1990. — С. 126 (передрук зі збірника Ястребов В.Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александровском уездах Херсонской губернии. — Одесса, 1894. — С. 94).

ЛІТЕРАТУРА

- Довгалюк 1992 — Довгалюк І. Дитячий фольклор // Методичні рекомендації до викладання курсу “Українська народна музична творчість”. — Київ, 1992.
- Довженок 1981 — Довженок Г.В. Український дитячий фольклор: Віршовані жанри. — Київ, 1981.
- Игры 1933 — Игры народов СССР. Сборник материалов / Сост. В. Всеволодский-Генгросс, В.Ковалёва, Е.Степанова. — Москва-Ленинград, 1933.
- Капица 1928 — Капица О. Детский фольклор: Песни, потешки, дразнилки, сказки и игры. — Ленинград, 1928.
- Морозов 1999 — Морозов И.А. Игры народные // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Отв. ред. Н.И.Толстой. — Т. 2. — Москва, 1999.
- Науменко 1988 — Науменко Г., Якунина Г. О русском народном детском музыкальном творчестве // Дождик, дождик, перестань: Русское народное детское музыкальное творчество. — Москва, 1988.
- Сумцов 1889 — Сумцов Н.Ф. Предисловие // Игры крестьянских детей в Купянском уезде Харьковской губернии / Собр. П. Иванов. — Харьков, 1889.

SUMMARY

The research focuses upon semantic and structural analysis of children dramatic games, containing mentionings of colour in their plots. General classification problems of folk games (division into single / group, dramatic / sport, etc.) have been discussed here as well.

МАТЕРІАЛИ

Оксана Сімович

Львів

ДО ПРОБЛЕМИ УКЛАДАННЯ СЛОВНИКА ВЕРБАЛЬНИХ СИМВОЛІВ

Toward the Problem of Verbal Symbols Dictionary Compilation

Дослідження символів охоплює переважно проблеми інтерпретації символу-образу в тексті — поетичному чи прозовому. Саме тому символ найчастіше опрацьовують літературознавці. Лінгвістичне дослідження і створення, відповідно, етнолінгвістичного словника символів наштовхуються на проблеми, пов'язані з тим, що навіть саме поняття символу в лінгвістиці ще не достатньо висвітлено. Це пояснюємо його багатоаспектністю, складною і неоднозначною природою зв'язку змісту і форми, знака й образу, часто суперечливим і суб'єктивним процесом інтерпретації. Будь-які мовознавчі студії в цій галузі вимагають залучення свідчень різнобічних досліджень поняття символу взагалі, які сформулюють уявлення про глибинні механізми, формування і вплив ситуативного та культурного контексту на значення вербального символу.

У ХХ ст. з'явилося чимало енциклопедій і словників символів [Керлот, ЭС, СС, SSSL, ES та ін.], які з більшою чи меншою докладністю визначають, що саме позначає той чи інший символ. У запропонованих матеріалах до Словника подаємо не просто символи, відомі українцям, а саме вербальні символи — словесні знаки, зв'язок яких із предметом позначення (тобто символом невербальним) специфічно вмотивований

сукупністю уявлень, асоціацій про предмет первинного символічного позначення. Оpubліковані словники здебільшого містять аналіз різних елементів — вербальних чи невербальних символів, а також емблем, знаків, алегоричних образів тощо, які тільки перехрещуються з поняттям символу.

Для того щоб виявити символічне значення і співзначення слова, потрібно апелювати до позалінгвальних чинників, які формують, визначають семантику символу, якої, проте, немає у традиційному лексикографічному визначенні. Саме тому Словник не може мати суто лінгвістичного характеру. Ідеться, зокрема, про факультативну додатково-інформаційну частину словникової статті, яка міститиме відомості про ті невербальні ритуальні або неритуальні контексти, які стали підставою формування символічного значення, напр., таких слів, як *хліб*, *Бог*, *хрест* тощо. Для аналізу як допоміжний матеріал залучаємо вербальні категорії, які трактуємо як явища культури (сни, прикмети тощо), а також інші, пов'язані з невербальною символікою (акціональні, реалемні).

Мета словника — визначити багатопланову семантичну структуру найпоширеніших вербальних символів, виявити символічні значення і співзначення слова-символу, виявити складний зв'язок символу з об'єктом позначення, зумовленість семантичної структури інтра- та екстралінгвальними чинниками.

Значення символу залежить від світоглядних традицій, властивих конкретній етнічній групі, народові. Такий зв'язок — необхідна умова наближення до адекватного розуміння семантичного наповнення символу. Водночас символ — категорія індивідуальна.

Необхідно обумовити ще одну, характерну особливість Словника вербальних символів, що впливає зі специфіки творення символічного значення. Оскільки символ — насамперед мовний знак, щоправда, із досить нетрадиційною семантичною структурою, то вживаємо термін “значення символу”. Підставою для розвитку того чи іншого символічного значення в конкретній лексемі є індивідуальні чи характерні для конкретної ментальності асоціації, які не цілком відповідають загальноприйнятій, усталеній семантиці слова. Зв'язок мовного знака з означуванним специфічний. На відміну від загальноприйнятого мовного знака, у якому “характер позначуваного явища чи класу явищ залишається чітко визначеним навіть при відриві від процесу мовлення” [УМ, 192], а в умовах ситуації мовлення в поєднанні з іншими словами тільки конкретизується, слово-символ є завжди “символом чогось”; на відміну від будь-якого багатозначного слова, воно не стільки позначає, скільки

вказує, натякає на якийсь інший предмет свого позначення як на щось стороннє, тільки через складний комплекс асоціацій пов'язане з первинним поняттям. Не можна визначити, напр., що слово-символ *калина* має значення “дівчина”, але воно символізує дівчину. Це втілення ідеї — дівочості, краси, адже ми не сприймаємо *дівчину* як *калину*.

На відміну від традиційних лінгвістичних словників, у пропонованому Словнику вербальних символів читач не знайде чіткої ієрархії значень. Це зумовлено не тільки специфічністю формування символічних значень слова, а й особливістю читацького сприйняття, інтерпретації тексту і символу як його невід'ємного елемента.

Значення символу ґрунтується на семантиці слів, які вже існують у системі мови і мають сформовану систему значень. Окрім цього, символ має ще одну властивість: початкове семантичне наповнення слова-несимволу і надалі зберігається в семантичній структурі слова, ужитого із символічним значенням. Адже формування символічного значення не пов'язане з існуванням двох різних словесних знаків, а навпаки, із різними функціями того самого слова — символічною і несимволічною. Тому у словниковій статті на першому місці буде представлене *номінативне значення* слова, яке залишається в семантичній структурі вербального символу і семантичні компоненти якого стають підставою для формування символічних співзначень.

Основна ідея, покладена в основу виділення символічних значень реєстрового слова полягає в тому, що символічне значення слова відносно стабільне (ядро) і водночас змінне (периферія). Воно постійно трансформується у процесі сприйняття. Як лексичні константи, вербальні символи мають здатність входити зі стало закріпленим символічним значенням у нову художньо-мовну систему. Аналіз функціонування вербальних символів у синхронно віддалених текстах підтверджує факт закріпленості і концентрації сформованого традиційного значення символу.

Щоб об'єктивно представити розвиток семантики слова, ми виходимо з позиції, що семантична структура слова-символу містить усі можливі семантичні компоненти, які реалізуються в різних художньо-мовних контекстах. Однак семантику символу не можна представити як звичайне поєднання семантичних компонентів, які можна чітко описати, виявити реалізоване в контексті значення. У складній семантичній структурі всі семантичні компоненти не зникають при функціонуванні слова в іншому контексті, а залишаються на периферії, семантична структура слова не змінюється, а перебудовується. На наш погляд, у словниковій статті необхідно подавати значення-пояснення так, щоб виявити не тільки те,

які уявлення пов'язані з предметом символізації, указати, як реалізується семантика символу в тому чи іншому контексті, а й ті допоміжні елементи, які сприяли виявленню цієї семантики. Для того щоб обрати форму викладу символічних значень слова, потрібно обов'язково врахувати те, що семантична структура символу дуже специфічна. Слово-символ має здатність “вбирати” і накопичувати у своїй семантичній структурі семи, які актуалізувалися в різних художньо-мовних системах, у яких слово-символ функціонувало. Це й зумовлює появу так званих “вторинних” символічних значень слова. При функціонуванні з “вторинним” символічним значенням особливо яскраво виявляється специфічна природа слів-символів — здатність подвійної (потрійної) актуалізації семантики слова, зокрема номінативного значення слова-несимволу, його “первинного” символічного значення, що можна назвати традиційним, і додаткового, “вторинного”, зумовленого вживанням слова-символу в новому тексті. Якщо таке похідне символічне значення (чи навіть окремий семантичний компонент), зумовлене контекстом, набуває особливої значущості й повторюваності, то може отримати статус постійного в семантичній структурі слова-символу. Таким чином, семантична структура слова-символу характеризується постійною відкритістю. Новий текст, у якому функціонує слово-символ, дає змогу виявити додаткові символічні значення слів, відтінки значень, їхні взаємозв'язки. Це, очевидно, і формує значний смисловий резерв у слові, можливість значеннєвих прирощень, спрямованих на розвиток семантики слова.

Окреме місце у Словнику займають синтагматичні зв'язки символу, які передають специфічність поєднання символу з іншими словами в тексті. Вербальний символ виступає не ізольовано і не виявляє семантику поза контекстом. Поза контекстом слово має символічне значення лише потенційно. Саме контекст стимулює актуалізацію тих чи інших семантичних компонентів, які й зумовлюють та формують символічне значення. На відміну від метафори, для якої найменшим контекстом є речення, символу переважно недостатньо одного чи кількох речень. Що ширший контекст, то повніше виявляється семантика символу, який до того ж потребує контексту “власних” знань. Із часом за деякими словами закріплюється символічне значення (це властиве, зокрема, традиційним фольклорним символам), які набувають “кодовості”, проте поза контекстом (навіть невербальним) вони мають символічне значення лише потенційно. Поява того чи іншого символічного значення у слові — вплив контексту.

Для виявлення семантики символу необхідно усвідомлювати наявність і значущість текстоутворювальних елементів, які пов'язані — безпосередньо чи опосередковано — із семантикою символу, а *de-facto* впливають на формування символічного значення, є для реципієнта складовими, підказкою для прочитання символу. Ці вербальні елементи також мають власну семантичну структуру, яка і сприяє виявленню символічного значення слова. У Словнику виділення символічного значення реєстрового слова супроводжуватиметься переліком тих семантичних компонентів слова чи символічно значущих слів, які і формують значення символу. Це значною мірою обмежує матеріал дослідження, оскільки символ у тексті подається з орієнтацією на художнє ціле, і перекладу окремого зумовлено функціональним навантаженням цілого. Однак доступною стає інтерпретація вербального символу в поетичному тексті, де кожне слово несе велике ідейне навантаження, — незначний за обсягом текст сконцентрував глибинний зміст.

Символ входить у новий текст, зберігаючи практично сформований зміст. Саме цей зміст і визначає подальше контекстуальне оточення символу і його інтерпретацію. Порівняно з індивідуальноавторськими символами такі символи мають замкнуту семантичну структуру, хоча знову ж таки і цю “замкнутість” треба сприймати умовно. Такі символи легше вичленовуються зі свого синтагматичного оточення й уже з готовим змістом функціонують у новому контексті. Навіть при новому наповненні слово-символ, як правило, продовжує зберігати символічне значення, закріплене попередніми контекстами. “Нове” семантичне наповнення (якщо воно, звісно, набуває певної значущості для реципієнта) починає співіснувати з загальновідомими, попередніми значеннями як одне зі співзначень слова-символу, оригінально входить у його семантичну структуру. Такі символи вимагають широкого контексту для прочитання і виявлення семантики, а також для виявлення тих передумов, які дали поштовх формуванню символічного значення слова та його конкретно національних культурних конотацій. Те, що семантична структура вербального символу є “замкнутою”, наштовхнуло нас на ідею створити такий словник символів, який, по суті, повинен не стільки викласти у словниковій статті готове значення символу, скільки спрямувати реципієнта на процес прочитання символу в будь-якому тексті.

У Словнику буде використано тексти художньої літератури та усної народної творчості. Не оминатиме словник і діалектних матеріалів. Різноманітність інтерпретацій вербальних символів у діяхронії дасть змогу простежити розвиток семантики традиційного символу. Словник, однак,

не міститиме всіх матеріалів художньої літератури: контекстів для виявлення семантики символу багато, однак використання традиційних символів у художній літературі часто має недолік — *традиційність*. Коли слово використовується за традицією, звичкою, майже як мертвий образ, за яким закріплено сталий комплекс асоціацій, то традиційність символу йому ж і шкодить: відбувається спрощення, звуження семантичної структури слова. Це, зокрема, спостерігаємо при функціонуванні символу в публіцистиці. Для Словника ми обирали найбільш яскраві виражальні можливості слова і цікавий, із нашого погляду, матеріал.

Ми не ставимо своїм завданням виявити всі вербальні символи, які функціонують в українській художньо-мовній системі, — це було б просто неможливо! Так само у Словнику не буде виявлено і представлено всіх символічних значень, інакше це б суперечило тому, що символ — це відкрита семантична структура, яка включає не лише “загальноприйнятую культурну” семантику слова, а й індивідуальні асоціативні компоненти, які значною мірою залежать від рівня підготовленості реципієнта сприймати текст.

Словник охоплюватиме найпоширеніші вербальні символи і найчастотніші символічні значення і співзначення слова-символу, який активно функціонує в українській художньо-мовній системі.

Далі подаємо кілька пробних словникових статей створюваного Словника вербальних символів: **КРОВ**, **ВОДА** (О. Сімович), **ЗОЗУЛЯ** (О. Сімович, Н. Пастух).

КРОВ

“червона рідина, яка, циркулюючи у замкненій кровоносній системі організму, забезпечує живлення його клітин і обмін речовин у ньому” [СУМ IV, 358].

Повний семантичний спектр архетипового слова-символу *кров* у світовій традиції пов’язаний і з позитивними (добро), і з негативними (зло) значеннями. Притаманна *крові* амбівалентність переважно зберігається як постійна ознака лексеми, але виявляємо домінування й одного зі співзначень. Найчастіше акцентують на значеннях, об’єднаних семою ‘трагічність’. В основі формування такої семантики слова-символу те, що кровопролиття часто спричинює смерть. Це сприяє також виявленню у слові одного зі співзначень архетипового слова-символу *кров* — смерть. Специфічність цього символу виявляється й у тому, що при всій амбівалентності понять різних національно-мовних культур акцентують на різних ознаках.

- животворність, життєдайність, життєва сила → *кров* — *вода*.
- пристрасність; пор. ФО: *Кров грає / заграла (шумує, бушує* та ін.) ‘відчувати приплив сили, енергії, пристрасті’; *кров заливає* ‘червоніти від збудження, захоплення, сорому’; *кров кипить* ‘т.с.’ та ін. [ФСУМ I, 398–399].

- дівоцтво, чистота: *Червоная кровця — то дівоча краса* [Чубинський V, 17].

- зовнішнє, тілесне очищення, що може бути здійснене людською істотою ↔ внутрішня жертва, пов’язана з цілковитою безкорисністю, непорочністю (доступна тільки Богові): *Христос же, з’явившись як архисрей майбутніх благ [...] і не з кров’ю козлів та телят, але з власною кров’ю, — увійшов раз назавжди у святиню і знайшов вічне відкуплення; Бо коли кров волів і козлів та попів із телиці, як покропить нечистих, освячує, даючи їм чистоту тіла, то скільки більше кров Христа, — який Духом вічним приніс себе самому Богові непорочним, — очистить наше сумління від мертвих діл, на служіння Богові живому!* [Євреїв, 9, 11, 12–14].

Кров — те, що дає життя, але й викликає страх та відразу, тому серед конотацій *крові* в релігійних (євангельське “оздоровлення кровоточивої”) та фольклорних (кров менструацій і пов’язані з нею табу) сюжетах є “ритуальна нечистота”.

- фізична смерть; страждання (мотив, поширений у юдаїзмі та християнстві (Страсті Христові, смерть святих мучеників)) → *кровна помста*.

- очищення + освячення → жертвність, посвята Богові + спасіння, відкуплення: “*Та й все майже по закону, — говорить апостол Павло, — очищується кров’ю, і без пролиття крові не буває очищення, прощення*” [Євреїв 9, 22] ↔ *жертва — кров — знищення гріха, відкуплення — очищення*.

У Старому Завіті *кров* ягняти стає замісником людської Крові (жертвоприношення Авраама), одним із символів Песаху, “переступлення” — урятування вибраного народу від фараонових кар (вихід із Єгипту). *Христова Кров* у Новому Завіті виконує функцію спасіння, очищення людства від первородного гріха: її замісником у пізнішій церковній традиції є *безкровна* жертва у вигляді євхаристійного вина. Із цим символом пов’язана богословська проблема транссубстанції — реального (у православних і католиків) чи символічного (у протестантів) перевтілення ритуального вина у кров Христа.

Проливати / пролити кров:

■ учиняти жертвоприношення Богові; пор.: численні ритуали жертвоприношення, пов'язані із пролиттям, пусканням крові. Зокрема у Фрігії 24 березня відоме як День Крові: біля вівтаря головний жрець пускав кров зі своїх рук, подаючи це як жертву; нижчі за саном жерці кружляли під звуки барабанів, ріжків, флейт у танці, потім кололи себе ножами, щоб оббризкати вівтар і дерево своєю кров'ю [Кемпбел, 91]. Через священство вчинення такого ритуалу людина “відганяє від себе страхи своєї феноменальності-явищності й пробивається до всеперетворювальної візії безсмертного буття” [там само, 134]. У народних апокрифічних уявленнях кінця XIX–XX ст. концепт Христової *крові* асоціюється із крашанкою (писанкою), що стає її символом:

“Коли циган робив цъвьишки прибивати Ісуса Христа на хрест, тогди зчинили ся з золота жужлі. Йик стали жиди даві (рано) прибивати до хреста, съвітило би си, тіло Ісуса, то забили лиш три цъвьишки, а всі інші то зібгали си — погнули ся, то погрінчили си — покришили ся. З ран Ісусових полила си кров, а з кожної капинки повсталала крашанка — червона писанка. Мати сусова дуже приповідала за розпйитим Ісусом і голосила, аж обімлілаз жьйлю, плачучи під крестом. На котрі крашанки впали слези Матері Божої, з них здійили си писанки. Тогди съвіта Мирона збирала крашанки тай писанки в платину а Матінка Божа дарувала за поману дітям ці писанки, аби жили миром і любили си, йик братчики тай сестрички по Христї” [Шухевич IV, 224].

Скропити / окропити кров'ю:

■ очистити.

Християнські мотиви в давній українській літературі чітко виражені в містерії Христового тіла як *кров* — *вино*. Напр., у гуцульських колядках: *Червива ива — чом согрішила, Христа із ручок кровцю пустила: Де кривця кане, там винце стане... Багрове винце — людям на закін* [Шухевич IV, 138]; пор. також: румунські колядки. Христос пояснює, що вино взялося з крові, яка спливала з цвяхів [цит. за: Грушевський IV, 169].

***Пити Кров (+ Христос)* (у контексті Причастя):**

■ очищення, спасіння ↔ жертва: [...] *споживаючи жертвенну кров, не погибаємо, але, причащаючись Пречистої Крові Христової, — спасаємось* [Іларіон, 138]. Сутність Таїнства в тому, що вино “силою і діями Святого Духа перетворюється в істинне тіло Христове і в істинну кров Христову і служить для тих, хто причащається духовною їжею, запоурою вічного блаженства” [БЭ, 853].

■ споживати духовну їжу, єднатися з Богом, приближуватися до Христових мук → удосконалення: *Якщо не споживатимете тіло Чоловічого Сина й не питимете Його кров, не матимете життя в собі [...] хто... кров мою п'є, той живе життям вічним і я воскресу його останнього дня. Бо... кров моя — правдивий напій. Хто кров мою п'є, той у мені перебуває, а я — в ньому* [Йоан, 6, 53–56].

Поза контекстом Причастя *пиття Крові* — знак людожерства; пор.: автор Галицько-Волинського літопису виділяє *пиття крові* як вияв монгольського шаманізму: [візит Данила Галицького до Золотої Орди] [він бачив:] *нечистиві їх чаклунські суєслив'я і Чингізханові наслання, нечистиві його, [Куремси], кровопиття, многи волхвування. Цесарів, і князів, і вельмож, що приходять [до них], вони водили навколо куща, [за-ставляли] поклонятися їм, сонцю, і місяцю, і землі, і дияволу, і померлим, [що тепер] у пеклі...* [ЛР, 405]. У міфології споживання крові — атрибут ворожих людині сил (упирів, казкових потвор тощо).

Жених крові:

■ Христос, який очищує людство: *“Христе! Ти женихом моєї душі, женихом крові (...). Дай зрозуміти й оцінити кров Твою і дай Тобі відплатити бодай тим, про що споминає Давид — причастям євхаристичної Твоєї Крові (...). Ти яко жених приходиш до людства, (...) щоб злучитися з ним Своєю Кров'ю, Своєю Кров'ю очистити нас, Своєю Кров'ю кормити нас і Своєю Кров'ю зробити з нас, спасенного Твоєю благодаттю людства, чисту й безгрішню обручницю Свою”* (А. Шептицький “Молитва”).

• душа (← кров покидає тіло і позбавляє ознак життя): *Душа тіла в крові* [Левіт, 17,11]; *Кров є душа* [Второзаконня 16,23]; [опис смерті язичника ятвяга в Галицько-Волинському літописі — О.С.] *...і пішла його душа із кров'ю у пекло* [ЛР, 415]; пор. також: **кров** як *сік життя* у давніх віруваннях українців [Замовляння, 56].

• (прокляття →) плата; відшкодування, кара → помста (якщо в основу пролиття крові покладено не жертву Богові, а заздрість, злобу) → **голос крові**: *Голос крові брата твого кличе до мене з землі; тепер же проклятий ти від землі, що відкрила свої уста, щоб прийняти кров брата твого з твоєї руки; коли оброблятимеш землю, вона більше не дасть тобі свого врожаю* [Буття 4, 10–12]. Дж. Фрезер вважав, що “тут кров вбитого брата розглядається як щось, що представляє реальну загрозу вбивці; вона оскверняє землю; не дає їй родити. Виходить, що вбивця отруїв джерело життя” [Фрезер, 50]; див. також: Леся Українка “На полі крові”.

- усепощення, примирення: *Кров'ю ран ви своїх змили нашу вину* [Карманський, 181].

- (XIX–XX ст.): смерть, страждання, горе → народні злидні, жертва: *Прийшли ксьондзи і запалили Наш тихий рай. І розлили Широке море сліз і крові, А сирот іменем Христовим Замордували, розп'яли* [Шевченко II, 37]. *На голі майдани вийшла молодиця, поставила сина там у кривавиці, з мукою гукнула: “Лле кров без упину!.. Не покинь закляту, розп'яту країну!..”* [Осьмачка, 69]; *Гнівом та сумом родина повитая, Кров'ю народная нива политая — Нашої праці простір* [Чупринка, 43].

- (XIX–XX ст.): → тяжка боротьба, що супроводить народження нового + помста: *Ой чого ти почорніло, Зелене поле? — Почорніло я од крові За вольную волю...* [Шевченко II, 135]; *І ваша злая своєволя Сама скупається, сама В своїй крові* [там само, 67]; *За кражу, за войну, за кров, Щоб братню кров пролити, просять І потім в дар тобі приносять З пожару вкрадений покров!* [Шевченко I, 248]; *Довго, довго кров степами текла-червоніла* [Грінченко II, 310].

■ Символічно значимі атрибути:

(посвята, жертва в ім'я найвищої мети →) **буйна, червона** (криваві “знамення” — червоний відтінок планет, неба тощо; у середньовічній і ранньоновітній культурі — ознака війни); **жива, козацька, свята(я), чиста(я), жертвенна кров**: *Я знаю, я вірю — життя переможе, Дощами обмиється жертвена кров! [...] Ні сонце, ні небо тобі не вороже, І квіти до тебе всміхаються знов* [Чупринка, 447];

(боротьба, плата, помста + жертовність, невинність) **невинна кров, хрестильна кров**;

(болючий, укритий кров'ю → страждання, смерть, боротьба) **кривавий**;

(чистота) **дитинно чиста кров**;

люта кров (у замовляннях) та ін.

■ Асоціативний зв'язок з іншими символами і поняттями:

Кров – сонце: *Де сонце ходить, там кров знімається, де сонце заходить, там кров запікається* [Замовляння, 22, 57].

Кров – вогонь: *А шляхами кров огненно димить* [Осьмачка, 54].

Кров – вода (ріка / море / сльози): (животворність →): *Кров не вода — рікою не біжить* [Замовляння, 54]; *Людська крівця не водиця, розливати не годиться* [Номис, 206]; *Кров не вода, річками не тече* [там само] (реалізація архетипової опозиції *свій – чужий*); *Куди тягли Саливона, — крів'янії річки* [Грінченко II, 309]; *Море сліз і крові; кроваві сльози. І земля впилась водою, мов живою кров'ю* [Симоненко, 164]; *Ми*

знаєм крики наших вод, коли вони горіли кров'ю [Вінграновський, 12]; пор. рос.: *Виноватого кровь — вода, а невинного — беда. Повинного кровь вода, праведнаго кровь — беда. Ни моря безъ воды, ни войны безъ крови* [Даль II, 196].

На підставі семи 'животворність' семантика слова-символу **кров** зближується з символічним значенням вербального символу **вода**, на основі амбівалентності *позитивна — негативна* вони входять в одне семантичне поле полярного спрямування, оскільки символ **вода** вказує на стихію спокою, а семантика лексеми **кров** переважно пов'язана зі смертю.

Кров — вино.

Кров — мак (спільна сема 'колір').

Кров — калина (спільна сема 'колір'): *Бо калинова кров така густа, така... як кров у наших жилах* [Стус, 78].

Кров — любов (спільна сема 'жертва'): *З кожним роком, Крок за кроком, Йдем ми далі І, з любов'ю, Пишем кров'ю На своїй святій скрижалі Наші болі й наші жалі* [Чупринка, 84].

Кров — Україна (мука, смерть за невчинені гріхи, за вищу мету): *На голі майдани вийшла молодиця, поставила сина там у кривавиці, з мукою гукнула: "Лє кров без упину!.. Не покинь заляту, розп'яту країну!.."* [Осьмачка, 69]; *Гнівом та сумом родина повитая, Кров'ю народная нива политая — Нашої праці простір* [Чупринка, 43].

Кров — Христос.

■ Ідіоматика та фразеологія:

(відплата, помста + смерть) **Кров за кров, син. Смерть за смерть**: *Замучені руки Розв'язались — і кров за кров, І муки за муки!* [Шевченко I, 92]; **кров ріками ллється / поллється; руки в крові / сидіти в крові / скупати руки в крові; утопити у крові; безневинна кров тече; до останньої краплі крові**; пор. також: рос. *кровь за кровь; кровь крови просить; кровь кровью смывается; грешно чужою кровью откупаться; война кровь любит (кровь пьет)* [Даль II, 196].

(помста): **Голос крові**;

(сема 'пристрасті, почуття'): **Кров грає (заграла, зашуміла, кипить), серце кров'ю обливається**;

(сема 'здоров'я'): **Кров з молоком**;

(очищення): **Пити кров Христа**;

(страждання фізичні або душевні, біль (на периферії семантичної структури) — 'смерть', 'боротьба'): **Кривава роса; кривава доба; кривавий слід; кривавий сміх; криваві квіти; криваві рани; криваві сльози; кривавий біль** (+помста), **кривавий бог** тощо; напр.: *За шал жа-*

гучої жадоби, *За хижу пристрасність обійм, Назустріч йдуть криваві доби, Гримить грозою грізний бій* [Маланюк, 78]; *О часи мої, скорбні часи! Червонійте, як рани, навік [...] І спадайте в краплинах роси На прийдешні століття нові. Це ж для них на жертвовник часу Стільки мук і невтішних ридань [...]* Хай у вашій кривавій росі Ярина для нових поколінь [Фальківський, 40]; *Я так легко торкнувся до твоєї душі, Мов хірург до кривавої рани, — О, скоріше забудь, заглуши, потуши Свої болі, мій друже коханий!* [Чупринка, 127]; *Я вічно в облозі, в біді, в обороні, В нерівнім, жорстокім бою безподібнім, І бог мій кривавий, мій бог не на троні, І муза співуча не в сяєві срібнім* [там само, 415]; *Ти блукаєш в туманах без цілі, без волі, Ту ж все пісню співа самота, І зойком кривавого болю Тебе розпинає мста* [Маланюк, 192].

Белова О.В. Кровь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. — Т. 2. — Москва, 1999. — С. 677–681; Кемпбел Дж. Герой із тисячею облич. — Київ, 1999. — С. 42, 91, 134, 131–132; Керлот Х. Словарь символов. — Москва, 1994. — С. 272–273; 273–274; Кононенко В.І. Символи української мови. — Івано-Франківськ, 1996. — С. 49, 58, 221 та ін.; Ляшенко Н.С. Функціонування образних архетипів “вогонь” і “вода” в сучасній фразеології української мови (на прикладах фразеологізмів із значенням *радості–горя, правди–брехні*) // Система і структура східнослов'янських мов. — Київ, 1997. — С. 78–82; Франк-Каменский И. Вода и огонь в библейской поэзии // Яфетический сборник. — Москва-Ленинград, 1925. — Т. 3. — С. 161–173; Lurker M. Słownik obrazów i symboli biblijnych. — Poznań, 1989; Roux J.P. Krew. Mity. Symbole. Rzeczywistosc / Z fr. M. Perek. — Т. 1. — Kraków, 1994.

ВОДА

“прозора безбарвна рідина, що становить собою найпростішу хімічну сполуку водню з киснем” [СУМ І, 716].

Вода мала для стародавніх людей виняткове значення, подібно до того, як вогонь у всіх ритуалах очищення. Вода змиває бруд і гріх, очищує тих, хто зіткнувся зі смертю і з мертвими. Усі вчені виводять численні символічні співзначення слова на основі природних характеристик води, як-от: нефіксованої форми, здатності очищувати, причетності до народження живої природи і под. Пов'язана з поняттями *добро* – *зло*, семантична структура слів на позначення водної стихії, містить постійні компоненти “позитивна” + “негативна”. Негативна семантика закладена в асоціаціях *здатна руйнувати* → *смерть*. У зв'язку з цим необхідно згадати, що в давній світовій міфології воду вважали посередником при переході душ померлих у потойбічний світ [МНМ І, 240]. М. Маковський, зіставляючи низку слів, виявляє зв'язок *вода* – *мирати*, *вода* – *очищува-*

тися: лат. *tapó* “течу”, *tánés* “душі померлих”; да. *woel* “поле, засіяне трупами”, також “ріка, море”, тох. *wäl* “вмирати” [Маковский, 54].

- (одна з перших стихій світобудови →) джерело життя. Відгомін цього зберігся в колядках, напр.: *Ой долів, долів, долів луженьки, Ой плинут тада бистрі річеньки. Наднесли собі райское древо, Райское древо з трьома вершечки. В єднім вершечку сив соколонько, В другім вершечку сива кунонька, В третім вершечку а й ластівонька* [УНП 63, 418–419]; *Вода — наша мама* [Александровський, 14]; звідси, очевидно, і: *Прийшло з води, пішло з водою* [ФП 1, 2, 249].

У всіх міфологіях вода — це пасивна первісна матерія жіночої істоти, із якої за допомогою плідотворного дотику істоти чоловічої виникли всі речі [Головацький 1991, 41, 96]. У Беккер указував на те, що в індійських міфах вода як *materia prima* символізує світове яйце, а в багатьох культурах вона асоціювалася з жіночим началом і життям [ES, 323].

- очищення = очищення від бруду + очищення від хвороб → моральне очищення: *Водо Єлено! Очищаєш луги і береги, очисти мене від усього злого, болісті й слабості* [Замовляння, 132]; *Вода, водиця, водиця Уляниця! Ти очищаєш гори, каміння, луги, береги. Обмий, очисти душу од всякого скудства, паскудства, од всякої напасті* [Гаврилюк, 99].

(очищення + правда + чистота) Семантика води як символу — архетипу чистоти, і відповідно правдивості, міжнародна. Існували численні ритуали, пов’язані з використанням води для виявлення правдивості сказаного чи зробленого, зокрема: проба чистоти (заздрості, ревності): У П’ятикнижжі [Числа 5, 11–31] згадано про те, як здійснюється обряд очищення: “Це єдиний суд Божий, про який згадає Святе письмо. Бог наказує, щоб жінка, яку підозрюють у перелюбі, повинна стати перед судом священика і перед лицем Господа; священик повинен учинити обряд очищення — він дає їй напитися “гіркої води...” [Kopaliński, 1042].

Випробовування гарячою водою полягало в тому, що руку звинуваченого у злочині занурювали по лікті в окропі; якщо на шкірі не залишалося слідів опіку, його визнавали невинним [там само].

Випробовування холодною водою пов’язане з чарівницями (XVI–XVII ст.). Суд повинен був визначити, чи жінка, звинувачена в чаклунстві, справді чарівниця. Її занурювали у воду. Якщо підозрювана тонула, суд визначав, що вона звичайна жінка; якщо виринала, — була чарівницею, тоді її спалювали на вогнищі. Часом голову звинуваченої просто деякий час тримали під водою [там само, 888]. Такі проби символізували *суд божий*, своєрідний заклик до вищої інстанції, ніж людська, земна; до богів, Бога або ж сил надприродних, судовий засіб доведення, відо-

мий уже в стародавні часи, розповсюджений в ранньому середньовіччі. Заборонений тільки IV Лютеранським собором 1215 року, проте ще довго існував у різних країнах [там само, 1042].

В українській культурі відоме також *випробовування водою*, напр., у повісті Г. Квітки-Основ'яненка “Конотопська відьма” [див. також: Гнатюк 1912].

- + здоров'я [Чубинський І, 99]: *Помогаєш, вода явлення, очищаєш, вода явлення, і луги, і береги, і середину* [Маркевич, 119]; (+ сила, + плодючість) [На купальську воду замовляли:] *Щоби моя худоба була така манниста, як вода, щоби була така сильна, як вода* [Шухевич ІV, 259–260].

- сила, міць (+ здоров'я; + чистота) (замовляння): *Відсилаю за чорне море, за чирвоне море, за голубе море [...] там будеш плике дупати, воду переривати, піски пересипати, а до сего красного кіла зле аби не мало тіла и аби сей иршений-порожений здороу, як здороу горіх, твердий камінь* [Он-ук. З н. ж. г., 137].

Функція очищення водою визначається як міжнародна, загально-людська і така, що характерна для давніх і сучасних слов'ян, зокрема українців.

Основою словесних замовлянь є давні язичницькі вірування слов'ян у магічну силу явищ природи, особливо води, а також у заклинальну силу слова. Вода, яку набирали до сходу сонця, була пов'язана з жертвою: їй треба було заплатити [Гуцульщина, 284]. Вода, яку використовували в лікувальній магії, отримувала назви **наговорна, примівна, цілюча**. Відгомін цього залишився, очевидно, і в тому, що, п'ючи таку воду, промовляли: *Пийте здорові* [Мосора, 102]. *На Василія урано бере тіука (чи лігін) хліб зі свічкоу [...] и бере ладану у черепок и приходить до води и каже: “Добрий день!” Тай так и відповідає: Добре здоров'є! Начирає у коноуку води и иде у хату. У хакі...води сиплют у миску, кроя того свитвечорового хліба ис трох бокіу и мечут вітак гроший, васильку и кладут у то віусєне кропильце тай усі по старшині умивають сі у ті воді* [Он-ук. Нк, 26]. Тому воду використовували проти вроків. Після водосвяття свяченою водою умивали лице, голову, *аби бола жадна ни брала сі* [там само, 28]. На язичницькі уявлення накладалися християнські. Магічну силу має свячена вода в обрядах, пов'язаних із народженням дитини: такою водою скроплюють приміщення, де народжується дитина, новонародженого, її ллють у купіль, дають пити породіллі. Таку воду називають **молитва** ‘пляшечка зі свяченою водою, над якою здійснював

молитву священник і давав батькам після обряду хрещення' [Бігусяк, 299].

Воду для першої купелі новонародженої дитини набирають уранці, доки ще ніхто не набирав у тому місці річки. Така вода має назву **ціла, непочата** [КСГГ]. Тоді промовляють: **Водичко-йорданичко, борони дитину від усього злого, лихого** [КСГГ]. Після пологів породіллі під голову клали пляшечку зі свяченою водою, *аби сі ї нечисте не узыло* [Он-ук. 3 н. ж. г., 28], свяченою водою кропили хату. Відомий обряд *злити на руки*, який поширений на більшій території України, також пов'язаний з очисною функцією води: тоді породілля зливала бабі на руки воду.

Водиця-арданиця / ярданиця, водичка-арданичка (ярданиця / арданиця / йорданиця) 'цілюща вода з ріки Йордан', 'вода, освячена на Водохрестя' [КСГГ]:

■ здоров'я, очищення: (у замовляннях) *Йак ся напив водиці-арданиці, та май легко му стало* [КГ]; *Водичко-арданичко, ві□гой віт стру□пів міні личко* [СГГ, 18]; *Водици-арданици! Вікликаю кі из гірь, из морі, з заморі, из за солодзенцького каміне* [Он-ук. 3 н.ж.г. 6, 135].

На Купала топили сорочку хворого на чорну хворобу, щоб очиститися, позбутися хвороби [Шухевич IV, 262]. Із днем Купала вода вважалася освяченою і можна була купатися. Уважають, що цього дня сонце купається у воді або росі: *До Йвана не купай си, а на Йвана іди та скупай си* [там само, 263].

У текстах українських замовлянь, як і в магічних ритуалах, вода — суб'єкт магічної дії. Це зумовлено можливістю її найменування антропонімами **Уляниця, Єлена, Оляна** та ін.

■ Символічно значимі атрибути: **вода наговорна (наговірна), вода примівна, вода цілюща, вода ціла, вода непочата, вода свячена (свічена)** та ін.

• духовне очищення ↔ тілесне очищення (у текстах Святого Письма): *Була б ти відала про дар Божий, і — хто той, що каже тобі: Дай мені напитися, — то попросила б сама в нього, а він дав би тобі води живої. Мовить до нього жінка: Ти й зачерпнути не маєш чим [...] то звідкіля б у тебе вода жива?.. А Ісус їй у відповідь: Кожен, хто оту воду п'є, знову захоче пити. Той же, хто нап'ється води, якої дам йому я, — не матиме спраги повік. Вода бо, що дам йому я, стане в ньому джерелом такої води, яка струмує в життя вічне* [Йоан, 4, 10, 11, 13, 14]; *Коли спраглий хтось, нехай прийде до мене і п'є! Хто вірує в мене, як Писання каже, то ріки води живої з нутра його потечуть!* [там само, 7, 37–38]; *Христос полюбив Церкву й видав себе за неї, щоб її освяти-*

ти, очистивши купіллю води зо словом [...] щоб була свята й непорочна [Ефесян, 5, 25–27].

Криниця живої води:

■ ласка, благодать Божа, яка здійснить усі бажання серця у вічному житті [Йоан, 14].

→ **Втамувати спрагу:**

■ увійти в контакт із Богом, подателем життя.

■ **Символічно значимі атрибути:** *вода чиста, вода благословенна, вода жива, вода очисна, вода свіжа, вода свята, вода непорочна, вода велика, вода добра, вода джерельна, вода дзвонкова, вода жива, вода молода, вода небесна, вода свята, вода сиза, вода страшна, вода ступдена, вода шалена* та ін.

• першопочаток + кінець: *Земля з води постала й через воду, словом Божиим [...] тодішній світ і згинув, затоплений водою* [II Петра, 3, 5–6].

Потоп:

■ знищення ↔ відродження; Божа кара: *Оце я наведу потоп вод на землю, щоб вигубити під небом всяке тіло, що в ньому віддих життя* [Буття 7, 1–3; 10].

Водоспад:

■ Бог; життєдайність + сила: *Бездоня кличе до безодні під гуркіт твоїх водоспадів; усі твої буруни й хвилі хлинули на мене* [Псалми, 42].

Вода з каменю:

■ (у Святому Письмі, релігійній літературі) ласка і воля Божа [Вихід, 17, 1–4; I Корінтян, 10, 3–4].

■ (у сучасній літературі) життєдайне джерело, що тамує спрагу; духовність [Іваничук].

Охреститися водою:

■ повернутися до преформального стану = смерть + відродження та відновлення (← життєдайність) + очищення: ... *приступаймо з щирим серцем, у повноті віри, очистивши серця від лукавої совісти й омивши тіло чистою водою* [Євреїв, 10, 22]. На поєднанні протилежних значень наголошував Йоан Златоуст, коли тлумачив Євангеліє від Йоана: *Воно представляє собою смерть та поховання, життя та воскресіння з мертвих [...] Зануренням голови у воду [...] ми цілком занурюємо і ховаємо ветхого Адама. У ту мить, коли ми встаємо з води, з'являється нова людина* [цит. за: Керлот, 117]; також у поясненні Святого Письма: *Охрестившись, вірні позбулися колишніх гріховних пороків, стали новим створінням* [Колосян 2, 11–13].

Зануритися у воду, купатися (у воді), припасти до води, напиться води, пити воду, іти до джерела, докопатися до джерел:

■ очиститися (постійна сема ‘сила, міць’): *Після виснажливого переходу побачив чисте плесо й занурився в кристальну, свіжу воду. Маркіян купався в тій воді всю ніч; вигорів гас у лампі, він засвітив свічку; очищувався, міцнів, слухав її чисту мову, пив її* [Іваничук, 75].

■ → припасти до цілющого джерела, повернути пам’ять народів, його коріння: *В її [мови. — О.С.] глибинах течуть живлючі соки, треба лише докопатися до джерел* [там само, 147]; або ж: *Хто нам скаже, хто покаже, Звідкіль геній воду п’є?* [Чупринка, 125].

■ (**вода** → джерело снаги народу); повернення до витоків, до народних джерел: *Стою на дні усіх моїх століть [...] це ж нагода: край села, Де грому розгортається палітра, Йти босоніж мені до джерела* [Драч, 26]; пор. також у прозі: *Там виробився в неї несвідомий погляд на воду, як на виключну питому стихію життя, і відчуття води, як невичерпного джерела прагнення й сили* [Підмогильний, 541]; *Отут, на руїнах княжого міста Родні, над берегом чистим моєї святої ріки* [Костенко, 237].

• → батьківський рід → людський рід узагалі → пам’ять роду, народу; пор.: *Шалена студена вода З такою джерельною пам’яттю* [Драч, 62],

• смерть, небуття → забуття: напр., ФО: **Неначе у воду впасти / пірнути / канути; як вода змила; як водою пішло** (безвісти пропасти); **кінці у воду; за море по зілля пішов** [ФП II, 1, 188]; **вода забуття**, або **вода Лети** ‘ріка Забуття в Гадесі’ (душа померлого, який вип’є води з цієї ріки, втрачала пам’ять про своє життя на землі); пор.: **криниця забуття** (І. Франко); рос.: (поводитися) **тише воды, ниже травы** ‘дуже тихо’ (← забуття, незначущість сущого) [Мокиєнко, 244–248].

Водяний простір осмислюється як межа між “тим” і “цим” світом, шлях у світ мертвих, місце перебування нечистої сили й душ померлих [СД I, 386]. У давніх слов’янських віруваннях *вода* асоціювалася з місцем перебування померлих, була межею світу та антисвіту: *Як диви сі у воду, у ріку — то видит сі, шо там є другий сьвіт під водоу [...] То кажут, як би чоловік упау у воду и потау, то би пішоу на “тот сьвіт”* [Он-ук. Нк, 43]. Відомо також, що після посвячення води на Святвечір кожен намагався “якнайшвидше зачерпнути води і бігти додому” [Гуцульщина, 292]. Припускають, що на Йордан біля річки відправляли померлих, проте, аби їх не кликати за собою, потрібно було відволікти їхню увагу і якомога швидше звідти піти [там само]. Цілком можливо, що з

цим пов'язується і звичай кидати шкаралупу освяченого яйця у воду, аби ця шкаралупа допливла до “рахманів”, яких уважають праведними людьми [там само, 297].

Як місце, де селиться нечиста сила, (брудна) *вода / болото* відомі більшості культур. В українській мовній культурі: *Де болото, там і чорт; Аби болото, а чорти знайдуться* [Прислів'я, 55].

(У казках) *жива (живуща, цілюща, цілюща) вода / сильна вода — мертва вода / безсильна вода*; пор. також рос.: *вода дающая и отнимающая силу*.

Мертва вода:

■ загибель, смерть, забуття; пор.: *Як скупаний у мертвій воді* ‘приголомшений, пригнічений’ ← ‘біда, нещастя’.

Жива вода:

■ життєдайна сила.

Вода сильна:

■ та, що дає силу, міць.

Вода безсильна:

■ та, що силу забирає: *У змія єсть дві бочки: у одній вода силна, а в другій безсилна. Як він з ким небудь б'ється, то сам п'є силну воду, а другому дає безсилну* [Чубинський II, 208].

У народному уявленні *жива і мертва вода* доповнюють одна одну. Як уважає В. Пропп, не кожною водою можна оживити мертвих. Це вода, принесена з “тридев'ятого царства”, тобто зі світу мертвих. Це вода, що повертає життя або зір тощо. *Мертва вода* заспокоює померлого, тобо остаточно умертвляє, перетворює в мерця (= добиває мерця), здійснюється своєрідний поховальний обряд, подібно до того, як мертвого обсіпають землею. Тепер він справді помер, він вже істота, яка не перебуває між двох світів і не може повернутися. Тепер і жива вода набуває чарівної сили [Пропп 2000, 167–169].

• (жіноче начало, прокреативне начало →) зближення, парування, поєднання; родючість (особливо в любовних піснях) + чистота, цнотливість: *Текла річка, дзвеніла Аж до парубків у сіни* [Чубинський III, 94]; *Тече вода із города, тече вода з шумом, Як ся, хлопче, не зберемо, Будеш мені кумом* [Коломийки, 116]; *Тогда ми ся сподобала, як-єс несла воду Писаними гарничками з широкого броду* [там само, 154]; *Егей, тече вода, тече попід тебе, дубе, Та хто мене твердо любить, той любити й буде; Тече вода із города, тече вода з шумом, Як ся, хлопче, не зберемо, Будеш мені кумом* [КСГГ]; *Але тече□ вода□, тече□, тай тече□ води□ц'а. Йака□ с бу□ла фа□йна ді□ука, тепе□р молоди□ц'а* [КГ].

На Гуцульщині дівчина промовляла над висушеним пшеничним коржем, який вмочувала у воду: *Добрий день, водичко-ярданичко, найстарша царичко! Обмиваєш гори, коріннє, каміннє, обмий мене, порожену, хрещену від вської мерзи, від пагуби, аби була така чиста та велична, як весна! Аби-м була така красна, як зоря ясна [...] аби-м була сита, йик осінь, а багата, йик земля* [КСГГ]. Потім подрібнений корж висипала коханому хлопцеві у страву, аби причарувати його і вийти за нього заміж. Словесний комплекс *водичка-ярданичка* зберігає семантику ‘здоров’я’ та одночасно має любовний підтекст.

Існує також ритуал обливання дзвона: дівчата обливали найбільшого дзвона і промовляли: *Йик серце тебе розбиває, аби серце (ім’я) так за мнов розбивало сі, йикий ти голосний, аби і я така голосна була, йик люди йдуть до церкви, йик ти задзвониш, так аби до мене старости йшли; йик сі люди сонечкови радують, коли ти їх кличеш, аби сі вони так мною радували!* [Шухевич IV, 262]. Водою, яка стікала з осердя (невербальний фалічний символ) в посудину, дівчина вмивалася, аби вийти заміж за парубка, котрого вона сама собі вибере. Символічність у цьому обряді пов’язана з поняттям *води*. На Юрія (6.05) дівчата до сходу сонця йшли купатися в ті місця, де сходилося кілька потоків, щоб їх хлопці любили. Мати йшла на Купала (7.07) до сходу сонця по воду і промовляла до купальської води: *Йик вода борзо йде, так аби моя донька борзо віддала си* [там само, 259].

(+ назви рослин → смуток, часто сльози): *Посіяла руту-м’яту Над водою ... Та й хто ж мою руту-м’яту Та й прополе? Обіззався старий дід* [УНП 1964, 130–131]. Символіку лексеми *вода* підсилює значення ботанічних слів-символів. Зокрема складна сполука *рута-м’ята* функціонує в тексті також як символ шлюбу; пор.: *сіяти над водою*.

Залишком традиційних уявлень є табуйоване називання деяких обрядів, уявлень, зокрема тих, що пов’язані із коханням, залицанням, шлюбіванням. У поглядах українців органічно поєднується реальне та ірреальне; уявлення про явище, предмет домінують і формують відповідні обрядово-вербальні формули. Постійно простежуємо генетичну спорідненість із прадавнім культом *води* як прокреативного начала, вшановування її як праматері. Тому особливо комплексно виявляємо архетипову семантику *води* в піснях про кохання та дівочу долю. Зв’язок води з коханням відомий на всій території України, а також у віруваннях усіх слов’ян. Словесні формули зберігають риси народних дохристиянських вірувань, коли явища природи персоніфікувалися, ставали об’єктами

магічної дії. Вірування в магічну силу слова сприяло появі відповідних словесних звертань-формул, які мали на меті змінити долю людини.

Умиватися водою / митися водою / купатися (у воді):

■ очищення душі і тіла → здоров'я, молодість: [Умиваючись, дівчина замовляє:] *Як сі туй вода бе на колесі, так аби сі лигіні на ді мноу били* [Он-ук. Н.к, 27]; *На Івана зіле брала, На Петра сі мила, А по Петріх у дві ниگیли Весіле спраулела* [там само, 51]; пор. також: На Івана Купала вдосвіта “купає сі гіука у ріці и до трох раз киває лізинчиком плитку у вогі тай промоулеї: *На плитку киваю, але мого судженого серце думаю*” [там само, 51].

(переправа через будь-яку воду) **перейти / перескочити через річку, впасти у воду, потонути (зануритися) (у морі / озері / річці тощо), перебрести річку, переплинути річку:**

■ примноження; плодючість + шлюбівання + (периферійне) перешкода в коханні: *Коло броду, броду Брала дівка воду, Ішла понад берег Та впала у воду. А там три козаки Коня напували, Молоду дівчину Гарно підмовляли [...] Я го полюбила — Поберемся двоє* [УНП 1964, 503–504]; *Ой засвіти, мати, свічку, Постав понад річку, Най я перейду, най переплину До милої на всю нічку!* [там само, 514]; *Тече річка невеличка, хочу — перескочу, Віддай мене, моя мамко, за кого я хочу* [Коломийки, 113]; *Перебреду я бистру річку Ще й половину ставу. Сватай мене, козаченьку, Та не вводь мене в славу* [УНП 1964, 242–243]; пор. також: *Щоб росло — як з води йшло* [Грінченко I, 246]. Див. також: **йти понад водою, йти біля (коло) води.**

Зсунутися у воду:

■ занапастити себе: *Не йди, любку, попри воду, бо ся в воду зсунеш, Та не люби по громаді, бо й мене ся збудеш* [КГ]; пор. також: (чистота, досконалість →) **не виходити з берегів** — не порушувати загальноприйнятих норм, не виходити за межі дозволеного. Див. також: **йти понад водою, йти біля (коло) води.**

Пускати вінок (водою до парубка) + **вода / річка / ставок (ставочок); берег** (єднання, парування / перешкода).

■ залицятися: *Нарву квіточок, сплету віночок [...] пустю в ставочок: Хто вінок спійме, той мене візьме* [БК, 31]; *Дівка молода, віночок звिला, Віночок звила та й гулять пішла, Ішла ж вона лужком-бережком, Понад ставочком, пускать віночка* [УНП 1964, 419].

Вода стає опосередкованою ланкою, посередником між суб'єктом та об'єктом дії; сам ритуал пов'язаний з ідеєю одруження, у зв'язку з чим лексема **вода (річка, ставок)** символізує єднання.

■ Символічно значимі атрибути: *Бистра річка / вода, вода тепла* та ін.

Дунай, Дністер, Ордан, Черемош, (Біла) Тиса:

■ кохання, парування: *Я дитину приколишу, я дитину лишу, Сама піду жито жати поза Білу Тису; Любила би білявина коло Тиси жити, Де я буду, хлоп молодий, бокори водити; Ой коли я коло Тиси гойкну, заспіваю, То знай, мила моя жоно, додому ся вертаю* [КСГГ]. *Як я собі погуляю та й ще побуюю Та як тота щука-рибка по тихім Дунаю! [Шухевич III, 273]; Нема краю тихому Дунаю, Нема впину вдовиному сину, Що звів з ума дівку-сиротину* [УНП 1964, 481–482].

Нерідко в текстах українських пісень найменування *Дунай*, рідше *Дністер, Ордан, Черемош* і под. не пов'язується з конкретною рікою, а виступає як 'вода' взагалі — 'велика вода', 'синя вода', 'чиста вода', 'тиха вода'. У словнику за редакцією Б. Грінченка зафіксовано символічне значення слова *Дунай* 'велика вода', 'розлив води', 'весняна повінь' [Грінченко I, 456]. Б. Кобилянський припускав, що значення цього слова пройшло в українському фольклорі трансформацію від власної назви до загальної [Кобилянський, 224]. Генетичний зв'язок слова *дунай* із власною назвою *Дунай* очевидний. При цьому слово зберігає семантику, засвідчену у слові *вода*.

■ глибокі почуття: *Тихая Дунай вода, Добрая наша згода, Що ми ся погодили Та вкупці посадили Соколи з галочками, Буяри з дружечками, Старосту з сваничками, Миколу з Наталкою* [Танцюра, 167].

■ здоров'я, добробут (← родючість): *Як сі схогіте усєї потоки, усєї звори, усєї кирничі до ріки, а ріки у тихі дунаї, а дунаї у сине море, так аби сего красного-прекрасного, пороженного щіскі, добре, гаразд наслідувало* [Он-ук. 3 н. ж. г., 137].

■ (+*умиватися*) дівування: *На морі та на Дунаєчки Там лебеді вимивалися, А Тетянка вздівувалася: — Ви, лебеді-лебедяточка, Верніть моє дівуваннячко. Молода ти, дівко Тетяanko, Було б тобі надівуватися, Скоро заміж не поспішатися. — Тепер мені до свекра іти, Свекрові, свекрусі годити* [Манжура, 73].

Загубити вінок + Дунай:

■ утратити цноту, знеславити себе: *— Гей, де ти, доню, вінок загубила?" — Гей, за Дунайком полотно білила, Гей, там я, мати, вінок, загубила. Гей, їхав, мати, козак молоденький, Гей, а взяв з мене вінок, вінок рутв'янений (!)* [ПП, 350].

Плисти Дніпром; Дунай переплисти; (через) Дунай брести; їхати, йти Дунаєм / Дніпром; біля Дунаю / Дніпра стояти, їхати, на Дунай похилитися:

■ залицятися, любитися (+ чистота, цнота): *Знати дубойка зелененького — на Дунай похилився, Знати Лукася молоденького — до дівоньки настроївся* [ВП 1, 96]; *Ой поплив, поплив* [до іншої. — О.С.], *серденько Дніпром, Тихою водою* [УНП 1964, 432]; *Горе мені на чужині [...] Кажуть Дунай брести, Дунай-річку ще й глибокую. Ой я ж тую Дунай-річку Очеретом перетикаю, Таки ж свою родиноньку Та до себе перекликаю, [а в тій родиноньці. — О.С.] живуть три дівчиноньки* [там само, 432]; *Якби гори розкопати, Дунай переплисти, Ліпше з тобов розмовляти, як писати листи* [Коломийки, 181]; *Тихим Дунаєм козак човником їде [...] На бережку дівчинонька ноги мила. “Здорова, дівко, здорова, чорноброва, Чи просто мені цим Дунаєм дорога?” — “Ти, козаче, як не зрадив нікого, То просто тобі цим Дунаєм дорога”* [УНП 1964, 494]; *За річкою за Дунаєм Козаченько конем грає, Козаченько конем грає, Дівчиноньку підмовляє* [там само, 493]. Відомі варіанти балади, у яких юнак копає зілля “з-над тихого Дунаю” [КСГГ]; пор. також словосполучення *незаманана дівця Десна* [Довженко, 590].

■ **Атрибути:** *Тихий Дунай / дунай, Дніпро тиха вода, Дунай бистра вода, Дунай глибока річка* та ін.

Криниця, криниченька, кирниченька:

■ дівчина; дівочість (як уважав О.Потебня, “у зв’язку холоду і молодості”): *А там криниця цембрована, А там дівка мальована* [Плис., 143]; [у весільних піснях дівчина прощається зі своїм родом:] *А я піду до кирниці води брати, Буду своє дівування споминати, Та піду до калини, нахилюся, Та на своє дівування подивлюся; Гілочками на калині поколишу — Подивлюсь на дівування та й залишу* [Вес. п., 301].

■ (у літературі ХХ ст.) очищення + цнотливість; напр.: *Цю історію хочеться казати найдорожчими словами, що даються людині в рідкі, неповторні години. Хочеться кожне слово помити в українській криниці, де дівчина воду брала, і поставити слова чистими рядами, щоб незабутнє вигравало в них, як сонце на великдень* [Довженко, 590].

Стояти біля криниці, насипати води (з криниці), брати воду з криниці (парубок) та ін.:

■ любити, сватати дівчину; залицятися: *Ой там Іванко Коника напуває. Єму Анничка Водиці досипає, А він Анничку стихонька підмовляє [...] Буду я тебе За господиню мати* [КСГГ]; *Йд’м, хлопці, воду брати, онтам до криниці, бо там прийдут воду брати файні молодиці. Ой піду*

йа на Полянну, полана зелена. Та у Полянні діуки файні тай вода студена [КГ].

Пити воду:

■ одружуватися; вести / іти до шлюбу: ... А вже ж з тії криниченьки орли воду п'ють, А вже ж мою дівчиноньку до шлюбу ведуть [ПП, 343].

Вода у криниці, [криниця] води набирає:

■ дівоцтво: Ой у полі криниченька дильом дильована, Ой у вдови єдниця та ще не віддана. Нехай тая криниченька води набирає, Нехай вдови єдниця ще рік погуляє [ПЛис., 482].

■ фізичне та моральне змужніння.

Вода [у криниці] висихає:

■ кохання замирає / заборонене кохання: Ой на горі вітер повіває, А в криниці вода висихає [...]. Ой як мені, козаченьку, раненько ходити, Що не велить моя мати більш тебе любити [УНП 1964, 189–190].

[Криниця без води, відсутність води у криниці]:

■ утрата дівоцтва [Потебня 1865, 196, 328].

Криницю копати / викопати:

■ любити, залицятися: Колав, колав криниченьку неділеньки дві, Любив, кохав дівчиноньку людям, не собі! [ПП, 318];

■ сватати дівчину (+ місце зустрічі закоханих + (вода →) об'єднання): Викопая криниченьку у вишневому саду, Чи не прийде моя мила раним-рано по воду [ПП, 333]; Дозволь мені, мати, криницю копати: Чи придуть дівчата води набирати [УНП 1964, 205]

Води набирати [із криниці]:

■ відповідати на залицяння взаємністю: Дозволь мені, мати, криницю копати: Чи придуть дівчата води набирати [УНП 1964, 205].

Напитися води [із криниці / відра / ріки / озера / Дунаю тощо] / пити воду [із криниці]:

■ сватати, кохати + (вода →) здоров'я і краса (← віра в чудодійну цілющу силу води): Піди, сину, до криниці, напийся водиці, Будуть тебе дівки любить ще й молодіці [...] умийся водою, Та щоб тебе полюбили усі слободою [УНП 1964, 433]; Коло млина, коло броду два голуби пили воду; Попилися, вилинули, За любоці спом'янули [там само, 436]; Та на Петра вода тепла, лиш би її пити, Який, мамко, Петро файний, лиш би го любити [Коломийки, 165]; Та напю ся водичини із нового відра. Я за літа молодинькі ни забуду нігда [КСГГ]; Душко-діучиночко, яка сь ми миленка, як у літі при роботі водичка ладненка. Йак у літі при роботі води си напити, так з тобою постояти та й поговорити [КСГГ].

Утопитися у криниці / утопити голову у криниці / втонуту, потонуту:

■ вийти заміж + (негативні конотації) занепасти себе: *Говорили сиротині люди: — Іди заміж, добре тобі буде. А я людську волю учинила, Вийшла заміж — голову втопила. Утопила в глибоку криницю Вийшла заміж за гіркого п'яницю* [ПП, 383].

■ Символічно значимі атрибути: *криниця цембрована, рублена криниченька, криниця / криниченька дильом дильована, криниця глибока, криниця студена, криниця українська* та ін.

• сльози, смуток: *Пливе утиня коло берега, Коло липи, коло кореня, Да боїться ж воно лютої зими, Ой хоть воно боїться ж, Хоть не боїться, Да на морі зімовать буде Ой ходить Мар'юхна у свекорка свого У наругоньки його. Ой хоть боїться вона, хоть не боїться, — Да в свекорка віковать буде* [Куліш, 181]; у приказках: *Де вода, там і біда* [Прислів'я, 53]; пор.: у Т. Шевченка прикладкова сполука *сльози-вода*.

Рідко цю семантику мають вербальні символи *море, дощ, роса*; пор.: *роса на косу* 'сивина', *роса на очі* 'сльози'. У сучасній українській літературній мові слово *роса* набуло позитивних асоціацій.

• невдале залицяння:

Йти понад водою, йти біля (коло) води, рідк. по воду йти:

Проведи ня додомочку, легіню молодий, Бо сама їти боюся близько коло води [КСГГ]; *Я по воду не ходила, дрива не рубала, Та я в свої матіноньки гаразду зазнала* [там само, Шухевич III, 53]; *Ой не ходи та до броду рано по воду, Та не слухай голубоньків, де два загудут; Та не слухай голубоньків, де два загудут, Та не бери подарочків, що дарма дають. Тебе ж тії подарочки з розуму зведут, Од матінки до свекрухи приведут* [ВП 2, 201].

Вода йде, тече вода, їти коло води, по воду ходити, нести воду, вода ся урвала та под.:

• З високої полонини вода йде, вода йде, Та не знаєш, біла дівко, де любов тя найде; Тече річка з Ясінічка, каміннячко котить, Котрий мою любку любить, най ся посокотить; Ой не знала, біла дівка, як хлопців любити, Та почала вечорами по воду ходити [КСГГ]; *Тогди мі ся сподобала, як-єс несла воду Писаними гарчиками з широкого броду* [Коломийки, 154]; *Там на річці нема моста, бо вода ся урвала Котра дівка була гарна, то вже ся віддала* [там само, 228]; *Взяла вода, вода урвалася: Ой бери ня, легінику, взяла би тя вода, Най за тобов не баную я така молода* [там само, 242]; *Там на річці нема моста, бо вода урвала Котра дівка була гарна, то вона ся віддала* [там само, 228].

Стояти над водою / рікою / морем / берегом, зацвісти над водою (криницею) / річкою, похилитися над водою (криницею) / річкою, йти по воду:

За густими лозоньками Біжить річка струєчками, Плаче дівка слізоньками [УНП 1964, 280]; Миленькая в лузі, над водою, Умиває личенько гарячою сльозою [там само, 213]; Ой ти, мати моя, ти не жаліслива, Оддала ж ти мене у чужу сторону, між велику сім'ю, Самі сядуть вечеряти, я й по воду йду. Я й по воду йду, припадаю до сліду, А з водою йду, слізьми вмиваюся [ПП, 368]. На відміну від української мовно-культурної традиції, напр., у пол., рослина над водою не обов'язково пов'язана з існуванням постійної сема 'сум, журба, сльози'. Зокрема **калина** над водою символізує дівчину, готову до заміжжя; вода тече / йде з-під явора — хлопець залицяється до дівчини; текуча вода може символізувати кпини, сміх тощо [SSSL, 197, 201 та ін.].

Вода + назви рослин-символів (найчастіше **верба, лоза** — постійна сема 'смуток, сльози'):

■ (смуток →) нещастя; нещаслива доля → + сльози, смуток; відчай: Гей, на горі дуб, дуб, тече вода з дуба, Дала мене молодую мамка за нелюба [Балади, 141]; Стоять верби понад воду, що я їх садила, — Нема того й а в сім краю, кого я любила [УНП 1964, 154]; пор. також: море сліз, океан сліз, ріки сліз.

Вода + мити, підлити, зайняти, розмивати; вода корінь / дерево мис, розмиває (постійна сема 'руйнувати, нищити'); **вода + похилитися:**

■ (→ руйнувати, нищити щастя, долю): Вода сосну підмиває, Горносталь корінь під'їдає, Зверху сосна усихає [УНП 1964, 365]; Не цвіла я з горя, що мого явора Бистра вода зайняла [НПР, 255]; Не рад явір хилитися, — Вода корінь мисє. Не рад козак журитися, — Да серденько нисє [Максимович, 43]; Стоїть явір над водою, в воду похилився. Іде Сава з Немирова, тяжко зажурився [НПР, 177].

Вода шумить:

■ страждання закоханих; журба: Егей, тече вода, тече, по камінню гучить, Хто не знає журитися, любов го научить [КСГГ].

■ **Символічно значимі атрибути:**

Вода каламутна:

■ сум, журба: Тече річка з Ясінічка, тече каламутна, Дівка вінок утратила, тепер ходить смутна [КСГГ].

Бистра вода:

■ причина нещастя, сльози: *Корінь підмила бистра вода, А я молода, як ягода, Не піду замуж за рік, за два, А піду замуж аж за п'ятого За того п'яницю проклятого* [ПП, 380];

■ дівчина, кохана (+ краса + чистота + свіжість): *А Черемош — бистра вода, Люба наша згода, Вже си свати погодили, Молоденьких посадили* [ВП 2, 343].

Глибока вода:

■ смерть: *Глибока вода — видима смерть* [ФП 1, 2, 246].

Брудна вода, каламутна вода, нечиста вода / водиця / водичка:

■ скомпрометована дівчина [Русанівський, 6]; + сум: *Тече річка з Ясінічка, тече каламутна, Дівка вінок утратила, тепер ходить смутна* [КСГГ]; *Ой пила би я водиці, Водиця не чиста, напало з йavorика зеленого листа* [Шухевич III, 112]; пор.: у польській мовній картині світу у весільних піснях, на думку укладачів словника символів і народних стереотипів, *мутна вода* символізує “невістка не може догодити свекруці” [SSSL I, cz. 2, 196].

Чиста вода, студена вода:

■ чистота моральна, дівоцтво, чесність, незайманість + краса: — *Ой дівчино моя, та напій же коня, З рубленої криниченьки, з повного відра. — Ой як буду твоя, то напою ще й два, Та поведу по Дунаю, де чиста вода; А вже ж з тії криниченьки орли воду п'ють, А вже ж мою дівчиноньку до шлюбу ведуть* [ПП, 343]; *Ой я гляну в чисту воду да на свою вроду* [Метлинський, 65]; також у приповідках: *Поглянь у воду та на свою вроду* [ФП 1, 2, 239]; пор. також: у пол. текстах, де чиста вода символізує просто гарну дівчину: *Oj nasza Wiktusia ładna i bielutka, Jako na Podolu wodzicka cysciutka* [SSSL 1, cz. 2, 199].

Холодна вода:

О. Потебня зазначав, що жінка, яку видали за нелюбого, “проти-ставляє своє горе цілющій силі холодної води”: *Тече вода холодная з-під кореня; Нема мені орадоньки од мого нелюба. Нема мені орадоньки ні 'д отця, ни 'д неньки; Сушать мене, вьялять мене мої вороженьки* [Потебня 1989, 327].

Тиха вода:

■ прихована сила: *Тиха вода береги мис, а бистра скоро перебігне* [Прислів'я, 54]; *Тиха вода береги мулить, а бистра пробігає* [там само]; *Тиха вода людей топить, а бурна тільки лякає* [там само] та ін.; пор.: *Тиха, наче вода в криниці* (Нечуй-Левицький).

Дощ / дощик іде, дощ / дощик паде, дощ накрапає: Хмари наступають, дрібний дощик паде, Козак до дівчини вже більше не йде [Балади, 323]. *Дощик накрапає, вітерець повіває, Йде Йвасик до Марічки та її ручку подає. Вже тиждень минає, вже другий відходить, Івась до Марічки більше не приходить* [там само, 215–216].

• плинність життя → минушість усього суцього, тлінного (асоціативний зв'язок *ріка — доба, час*): *Усе іде, але не все минає над берегами вічної ріки* [Костенко, 108]; *Деся за сузір'ям віки Пливають нестримною рікою* [Маланюк, 79]; *Море завше нагадує мільйони років* [Хвильовий, 89]; *Життя, як річку, не перейдеш вбрід. Та, певно, в ньому і немає броду. Заходь по груди у студену воду, — пливи, пливи, пливи десятки літ!* [Костенко, 109]; пор. також ФО: *Двічі в одну воду не ввійдеш, Вчорашньої води не догониш* [ФП I, 2, 246]; *Багато води до моря уплине, заким то станеться* [ФП I, 2, 244]; *Багато води утекло з того часу* [Прислів'я, 74.].

→ Море:

■ ('безмежність' →) свобода, стихійність.

■ → волелюбство, стихійний протест: *Не вмирає душа наша, Не вмирає воля. І неситий не виоре На дні моря поле* (Шевченко); пор. також: *житейське море*.

■ Ідіоматика та фразеологія:

- (здоров'я, сила) *(рости) як з води; з роси і води*.
- (смерть →) *Як скупаний у мертвій воді* 'дуже пригнічений'; *як за водою пішло / піти* 'зникнути, пропасти': *Не дав мені Господь пари, та дав мені таку долю, та й та пішла за водою. Іди, доле, за водою, а я піду за тобою* [цит. за: Грінченко I, 246]); *взяла вода* 'утопитися, загинути'; пор. також приповідку: *За водою підеш, то й не повернешся* [Номис, 253].
- (біда, неспокій) *Хоч з мосту в воду* 'дуже скрутне, безвихідне становище'; *нема й промитої води (кому)* 'постійні переслідування'; *не вір воді, бо втопишся* [ФП I, 2 248].
- (минушість, забуття) *Кінці у воду* 'не залишити жодних слідів злочину, негідного вчинку' [ФСУМ II, 375]; *багато (чимало) води сплило (сплигло, уплигло, утекло, вибігло)* 'було дуже давно і минуло'.
- (правда – брехня (← чистота; ← прозорість)) *Чистої води* 'справжній' [ФСУМ I, 141], *впливати/вплисти на чисту воду* 'ставати відомим' [там само, 98]; *вивести на чисту воду* 'визначити провину' (походить, як уважають, ще з тих часів, коли для визначення провини звинуваченого кидали у воду); *замутити воду* 'навмисне заплутати яку-

небудь справу, зробити щось неясним, незрозумілим'; *ловити рибу в каламутній (мутній) воді* 'використовувати будь-які обставини, намагаючись приховати свої дії' [там само, 444; див. також: Ляшенко, 78–82]; *каламутити/скаламутити воду в криниці* 'вносити розлад, неспокій'; 'підбурювати, підмовляти кого-небудь до якихось дій'; *чистої води* 'справжній', *вилами по воді писано* 'про що-небудь, що викликає сумнів'; *не брудни криниці — згодиться* 'не роби зло, бо на тебе ж повернеться'.

• (Імовірно →) знання, передбачення майбутнього: *як у воду дивитися* 'знати що-небудь наперед'.

■ **Зв'язок з іншими символами та поняттями: кров, вогонь, земля, Бог, Христос, час, воскресіння – смерть, нечиста сила, підземний світ, вінок, камінь** (пор.: *вода з каменя*), *рослинний світ*.

Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. – Москва, 1988; *Босиш М.* Вода у погребном ритуалу и культу мртвих код Срба у Војвођанских музеја, 1986–1987. – Т. 30. – С. 159–172; *Виклади давньослов'янських легенд або міфологія* / Уклад Я.Ф.Головацький. – Київ, 1991.; *Иванов Вяч.Вс., Токарев В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. – Москва, 1995. – С. 147–156; *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы конца XIX – начала XX века: Исторические корни и развитие обычаев.* – Москва, 1983. – 130–143; *Керлот Х.* Словарь символов. – Москва, 1994. – С. 115–119; *Кіс Р.* Ерос і водна стихія. Первісна семіотичність шлюбної магії // Сучасність. – 1994. – № 1. – С. 83–99; *Кононенко В.І.* Символи української мови. – Івано-Франківськ, 1996. – С. 21, 31, 33, 53–58, 55 та ін.; *Ляшенко Н.С.* Функціонування образних архетипів “вогонь” і “вода” в сучасній фразеології української мови (на прикладах фразеологізмів із значенням *радість-горя, правди-брехні*) // Система і структура східнослов'янських мов. – Київ, 1997. – С. 78–82; *Мифы народов мира: Энциклопедия* / Под. ред. С.А. Токарева – Москва, 1991–1992. – Т.1. – С. 240; *Мошинський К.* Сълзи и дъжд // Сборник в чет на проф. Л. Милетич. – София, 1933. – С. 475–478; *Потебня А.А.* Слово и миф. – Москва, 1989; *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / Под ред. Н. Толстого. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 386–390; *Сологуб Н.М.* Образ воды у мові творів Олександра Довженка // Культура слова. – 1996. – Вип. 50. – С. 22–26; *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточно-славянском культе Николая Мирликийского). – Москва, 1991. – С. 62–65, 80–85, 98, 121; *Франк-Каменский И.* Вода и огонь в библейской поэзии // Яфетический сборник. – Москва-Ленинград, 1925. – Т. 3. – С. 161–173; *Bartmiński J., Majer-Baranowska U.* Dunaj w polskim folklorze // Etnolingwistyka. – 1996. – № 8. – S. 167–184; *Lurker M.* Słownik obrazo- i symboli biblijnych. – Poznań 1989; *Słownik stereotypów i symboli ludowych* / Koncepcja i red. J. Bartmiński. – Т. 1. – Lublin,

1999. – S. 153–422; *Maćkiewicz J. 'Morze' // Etnolingwistyka. – 1900. – № 3. – S. 79–94; Maćkiewicz J. Metafora a językowy obraz świata (na przykładzie metaforyki morskiej) // Etnolingwistyka. – 1900. – № 3. – S. 49–50; The continuum Encyclopedia of Symbols / Ed. By U. Becker. – New York, 1994; Грушевський М. Історія української літератури: У 6-ти т. – Київ, 1993. – Т. 1. – С. 140–141, 217, 268 та ін.*

ЗОЗУЛЯ

“корисний перелітний птах-самка з світло- чи бурувато-сірим оперенням; поширений у Європі й Азії; кладе яйця в чужі гнізда” [СУМ III, 678].

Зозуля — символ, що незмінно позначає жіночу стать; пор.: *зозулько, кукулечко* як пестливі звертання до жінки в українській мові: *...як добрий чоловік, то звертає “зозулько моя”... То така гарна і мила, як пташечка зозулька* [НП]. Зозуля в народних етіологічних легендах походить з жінки (дівчини, матері, сестри, доньки), тобто пов’язується тільки з жіночим персонажем; символічний паралелізм із компонентом **зозуля** також переважно з корелятом жіночого роду (напр.: *зозуля, зекзиця, кукавка* тощо).

- дівчина, що дозріла до шлюбу [Бернштам, 28].

Зозуля кує :

- дівчина гуляє, дівує (сема ‘радість’ →)

Зозулине кування / куваннячко ↔ літо, весна:

■ дівування, гуляння; воля: *Вже тобі, зозулько, минає Все виснянське литанне, Все пнтрівське кованне. Куди хотіла — литіла, Де сіла-впала — ковала. Вже тобі, дівонько, минає Все дивоцьке гуляння. Куди хотіла — ходила, Що хотіла — робила, Кого хотіла — любила...* [Климчук, 249].

Зозуля / зозулечка / зозуленька кує:

■ + постійна сема ‘сум’: *Летит, летит зозулечка та й кує, Молоденьтя дедиківі декує: Декуватъ вам, мій дедику, за ваш хліб, Бо я їду на вечеру в чужий дім...* [Весіле, 190]; пор.: паралелізм *говорить-дякує*.

■ перехід у статус заміжньої жінки + смуток; жаль за дівочими роками (часто + ‘нещасливе кохання’): *Летять галочки* [дівоча громада — Н.П.] *у три рядочки, зозуля* [наречена — Н. П.] *попереду (2) Усі галочки на дуб сіли, зозуля на калині, Усі галочки защебетали, зозуля закувала... Ідуть дружечки у три рядочки, Оксана попереду, Усі дружечки по лавах сіли, Оксана на посаді, Усі дружечки та й заспівали, Оксана заплакала...* [ПП, 154]; *Я не того кую, що дуже жалкую, Та гіркої калиноньки, Я того кую, що від вас отстаю, Мої чорні галочки!* [Чубинський, 115]; *Закува-*

ла сива зозуленька З темного ліса та невидного, Сіла, упала і закувала В вишневім садочку і черешневім. Вийшла до неї молода Марисенька І запитала: Скажи ти мні, сива зозуленько, Много я у батенька буду? ... Будеш, Марисенько, сей день до вечора. Бодай ти, зозуленько, сім літ не кувала, Що ти мні молодежкій, правди не сказала [Доленга-Ходаковський, 198]; Ой рабая зозулька, Ти ни шчирая пташка, Ти ни шчиро заковала, Мні правди ни сказала. Казала — сім літ буду, На госьмим замуж пойдю. Пришла я додомоньку, Аж мине запивають, Ручиньки прибивають, Кубочки наливають, По новуй хати носєть, Мого батинька просєть: Пий, сват, горілочку За свою рідну дочку [Климчук, 186–187]; То зозулька каже: ку-ку — ку-ку, Терпи, дівчино, сюю муку [НП].

Зозуля не кує / зозуленька не кує (перестає кувати) / зозуленьки не кували:

■ дівчина не гуляє: На морі вода хитається, Дівчина літа питається: “Ой чи було літо, чи не було? Чомусь мені невеличке воно: Ні зозуленьки не кували, Ані соловейки не щебетали, Мене мати гулять не пускала” [Потебня 1983, 209].

■ кінець дівування → початок шлюбів (постійна сема ‘смуток’): До Петра зозулі да кувать, да кувать, До осені дівці да гулять, да гулять... [Ігри та пісні, 347]; Ой кує, ді, зозуленька, Та й уже не кує: Уже мене чужа мама Лишь не пожалує [Головацький 1863–1878, ч.2, 450]; пор.: білор. Да Пятра зязюльцы кукаваці, Да восені дзеваньцы пагуляці. Пятро пройдзе — зязюлька ў вырай пойдзе, Восень прыйдзе — дзеванька замуж выйдзе [Гура 1997, 688].

Йти заміж, виходити заміж слід сприймати не лише як соціальне переміщення, а й насамперед просторове. Зозуля, перелітаючи межу “свого” і “чужого” світу, долає ту саму межу, що і молода, переходячи зі “свого” роду в “чужий”.

Не чути [кування] зозулі:

■ не гуляти, не залицятись: Зацвіла гречка білим цвітом, Не чули хлопці зозулі літом, А ск почули — полякалися, Кобилє пуд хвіст поховалися (у купальських і петрівчанських піснях — “рогульках”, дівчата часто кепкують з хлопців, які “не чують зозулі”) [НП].

■ наречена, дівчина на виданні → зозуля в’є гніздо, зозуля шукає, з ким звити гніздо, зозуля шукає, де б звити гніздо (найчастіше в гаївках, веснянках, весільних піснях).

Піймати зозулю / забити зозулю / полювання на зозулю:

■ сватання: Сивая зазуленько! Не літай раненько На ярую пшениченьку, Бо там на тебе Сивий сокіл засяде, Згляне тя оченьками, Пійме

тя крилоньками... [Лозинський, 110–111]; *В густім лісі соловей свиснув, Подає голос до зозульки: Будь, зозулька, осторожная, Будь, рабая, осторожная — Стрильці їдуть, тибе заб'ють. Нихай їдуть, ни боюся. Єсьця в лісі кльонив много. В тый кльони сховаюся, Кльоном листом прикриюся. Листок проб'ють, тибе заб'ють. Листок проб'ють зильонинький, Тибе заб'ють рабенькую...* [Климчук, 227].

→ **Забита / піймана зозуля / зозуленька:**

■ засватана дівчина: *Ой забита зозуленька, забита, Ой запита Марисюня, запита. Ой забили зозуленьку в жолобці, Ой запили Марисюню молодці* [Весілля II, 18]

■ **Контекстуальні символи-синоніми:**

галочка (часто протиставлена **зозулі** — дівчині, що переходить як наречена до статусу молодиці), **перепілка**, **ластівка**.

• погана матір (← ‘зозуля не має дітей’ ← переконання, що не та мати, яка народила, а та, яка вигодувала): *Грає сокіл із галоньками Попід небесами; Зозуля кувала, Що дітей не мала* [Доленга-Ходаковський, 75]; пор. негативне маркування у загадках: *Дитина ще не народилась, а вже на виховання віддана* (Зозулине яйце); *Що то за птах, що в чужі гнізда свої яйця кладе* (Зозуля) [Загадки, 130–131].

• вдова (← не може створити (зберегти) сім'ї ← зозуля не в'є гнізда, не годує дітей) + призвідниця смерті свого чоловіка.

• сирота: *Ой ти, зозулько, рабейкая, Чого такая малейкая? Ой умер батько, вмерла й мати Ни було кому й годувати. Мене пташейки годували — Міні їстойки ні давали, Ой сами їли й обідали, — Мене зозульки й ні відали. Ой сами їли й вечерали, — А мене били по череву. Ой сами їли й живилися, — Бодай же вони вдавилися* [НП].

■ **Символічно значимі атрибути:**

зозуля ряба(я), зозуля рабейка(я), зозуля сив(а), зозуля сиза(я), зозуля сіра(я), зозуля малейкая, зозуля чорнявая, зозуля білявая, зозуля чубата трошка, зозуля-кавуля, зозуля пишненька, зозуля перелетна, зозуля одлетна.

• душа:

Зозуля кує:

■ (прилітає) душа: *Як кує зозуля біля хати, то вроді як прилетіли на трійцю... мо'то батькова душа, мо'то материна, мо'то меї дитини... з родичов хтось-то прилітає на своє місце* [НП]; *У меї тьотки була дочка... вже сімнацять років їй було, красива, коса така дінная. І от вона заболіла, і вона померла... Так тьотка моя вбівалася. Там бероза під хатою є, а зозулька прилетіла, кує, кує, кує на тий берозе, а вона підпла-*

кує, сіла вічитає-плаче: “Моя Євочка прилетіла! Моя Євочка прилетіла! Ходи поговоримо, Євочко”. І плаче й плаче, і всьо приказує — вічитає. Ну та зозуля як прілитить — то взяла її по голові лупити кльовим, то ле’ни забила [НП]; пор. також плач із кукушкою з російсько-білоруського порубіжжя [Разумовская, 160].

Зозуля одкувала / викувала:

■ смерть, подорож до країни смерті: Зозуля таки викувала [про хворобу сестри — Н.П.] мою сестру [НП]; пор. із текстів голосінь за померлим: *А де це на вас, матюнко, смертонька узялась? Чи вас зозуленьки одковали, чи вас соловейки одщебетали?* [Данилов, 623]; пор.: *Зозулько із зарошеними ніжками, неси покійника на спині своїй до дверей раю* [Добровольський, 89]; у народному соннику: сниться зозуля — хтось помре.

“У голосіннях виразно розпізнається опозиційне сприйняття світу. Життя – смерть, небо і надземний світ – підземелля, світло – темрява, верх – низ, свій – чужий — основи протиставлень, за якими класифікують елементи розладнаного світу в голосіннях. Роль посередника, який пов’язує ланки цих протиставлень, виконує птах — зозуля” [Лауринкене, 84]. Покійник та смерть, тобто наслідок та причина, в умовах нерозчленованого мислення не розділяються. Тому зозуля може співвідноситися і з образом самої смерті. Як смерть забирає людину, так і пташка одковує її.

■ (зозуля — знак весни — літа →) початок оживлення померлого (переважно в голосіннях) → образи *сира земля, сирий пісок*; пор. луж. *dzez ta luhi, tam rosce* “де волого, там і росте”.

Покійника хоронили, а в дифузній первісній свідомості ця дія пов’язувалася із закопуванням сімені і ще із цілим комплексом варіантів моделі *смерть – воскресіння* → *померлий – зернятко* “прорости”, *щепочка* “розвитися”, *птичка відлетна* “прилетіти” (голосіння).

■ Атрибути:

зозулька пишненька (спричинений ростом → відродження, воскресіння) та ін.

■ Контекстуальні символи-синоніми:

соловейко, ластівка, сокіл, птичка, спорадично *лебедочок (лебідочка), утінка, навочка, голубка*.

Зозуля кує + село, вулиця, біля хати, на даху хати:

(‘окультурений, “свій” простір’ — біда, нещастя, неприємності → страх, пересторога: як біля хати кує — то нихарашо..., а в лісі як десь пролетить, там закувала, то нічо, но як уже кожен день вна кує біля

хати, по садках, то вже нихарашо... [НП], деякі інформатори наголошують на тому, що зозуля має не тільки кувати, а й заглядати у вікно [там само]. Г. Булашев зазначив, що кування в саду іноді віщує погану погоду, біля житла — неврожай, і тільки трикратне кування над оселею — смерть господаря [Булашев, 364]; пор.: “трапляється, що зозуля сяде на дім, чи хлів, чи іншу господарську будівлю і почне кувати. У першому випадку — *смерть* сім’янина, у другому — *пошесть* на домашню худобу, в останньому — загалом *невдача*...” [Шейн I, ч.2, 579]. Впливає на семантику кування не лише час та місце, а й тривалість чи особливості самого співу: “...зозуля кує і кує біля хати, довго. А їй був чоловік слабкий. Вна каже: “Володя, хай що, то ти вмиєш” [там само]; чи як біля хати кує — швидко, аж смієця, то вже ни зозуля... ну чи *смерть*, *якесь горе*, *якесь такево буде* [там само].

→ **Зозуля кує на заході / на сході:**

■ померлий на дорозі смерті / життя.

Віщує зозуля і тривалість життя, а відтак і час смерті. Акцент у такому ворожінні знову ж таки на першому куванні. У дитячому фольклорі також є примовки до зозулі: *Зозулю, кавулю, Скажи мені правду: Скільки год жити?* [Пісні та речитативи, 65]; *Зозуле рябая, Сім літ не кувала. Закуй мені в цьому літі, Скільки житиму на світі* [там само, 66]; пор. рос.: “птица сія [зозуля — О.С.] признается простяками за пророчествовою, и когда она кричит в лесу, то бабы загадывают, сколько им жить, а потом сколько она раз прокричит, то и верят, что столько той бабе и лет жить” [СРС, 188].

→ **Зозуля кує:**

■ життя: *Зозулю, кавулю, Скажи мені правду: Скільки год жити?* [Пісні та речитативи, 65].

Зозуля не кує / зозулі не чути:

■ смерть: *Зозуле рябая, Сім літ не кувала. Закуй мені в цьому літі, Скільки житиму на світі* [Пісні та речитативи, 66]; пор. також: *Щоб ти зозулі не чув!* [Номис, 77].

■ → смерть + покійник: [плач над покійною — О.С.] *Катеринко моя срібненька, Зозулько моя пишненька, Потіхо моя одненька!* [Свенціцький, 39].

Відлетіти / одлетіти / вилинути у вирій / вилинути з двору / покинути “свій” простір.

■ померти: *Моя птичко одлетная! Одлетаєш ти од мене в чужую стороночку* [Данилов, 621]; *Поїхав Івасенько до тещеньки в гостиньки, Там єму треба ночувати і коника попасати. Приснився єму*

сон дивненький, Же на його дім пчоли упали, На подвір'є зоря упала, З двора зозуля вилинала. Бо пчолоньки — сльозоньки, А зоронька — дитинонька, А зозуленька — Марусенька... Вітай, вітай, зятю не наш, Бо вже твоєї жони не маш... [Доленга-Ходаковський, 520–521]; пор. пол.: (народний сонник) ‘смерть дружини’: *Kukulka, która uleciała, oznacza żonę kochaną, już zmarłą* [PSL, 179]; білор. (голосіння): *Ўсе птушечкі у вырай паляцелі, І ты ўслед за імі...* [Шейн 1, ч.2, 681]; рос. (народний сонник): “хто побачить уві сні зозулю, що вилітає з хати, у того помре наречена” [Клінгер, 85].

■ Атрибути:

зозулька пишненька(я), ряба(я), перелетна(я), одлетна(я) (тотожність відлітання птахів, мандрівки на “той світ”) та ін.

• (‘не годує дітей’, ‘не в’є гнізда’ → ‘не має дому’) → горе, сирітство, вдівство, розлука, самотність.

Зозуля кує:

■ плач (сема ‘самотнє життя зозулі’→), сирітство (у голосіннях): *Я ж біля тебе, моя матінко, Не час і не два стою, Та я ж біля тебе, моя матінко, Як зозулька кую...* [Свенціцький, 95]; *Та я садами літатиму, Як зозуля куватиму...* [там само, 113]; пор. білор.: (голосіння) *Придзетца, як тэй зязюльки, Куковаць, по свету литаючи, Ў чужих гнездах пріюцацца, От злых языков всяго начуватца* [Шейн 1, ч.2, 643].

■ (переважно в колядках) (початок року, весна – літо →) воскресіння, оновлення природи ↔ майбутній добробут, багатство → довголіття (+ надія): *Ой дівки, весна красна, Зілля зелененьке, Ой у саду, у саду Зозуля кувала, Зозуля кувала Сади розвивала* [Ігри та пісні, 115–156]; *Ци спиш, ци чуєш, господарочку? Отвори собі ба й кватиречку, Бо прилетіла ба й зозулечка Та й сіла собі верх віконечка, Яла кувати ба й щебетати: — Господаречку, вийдіть із хати, Вийдіть із хати гостей звітати. Коровки ж вам ся уположили...* [Колядки, 70]; *А в лісі, в лісі, в буковиноці, Ци чуєш, гей, чуєш, моє сердейко, ци чуєш? Там же мі кукала сива зазулейка, Вислухала єї красна дівойка: “Ей коби я мала ясну шабевку, Вистинала би я ліс буковину, Ліс буковину, вшитку ялину, Жеб-им поймала сиву зазулейку, Пустила би єй до свого садойка, Жеби она мі ранейко кукала, Ранейко кукала, газду зобуджала: “Встань газдо, горе, білий день на дворі... Будуть снопойки, як на небі звіздойки, Будуть стогойки, як горойки, Будуть возойки, як чорні хмаройки...* [Головацький 1863–1878 II, 78].

У колядках за змістом ранок і весна тотожні — ідея початку. За міфологією, описати світ (рік) = описати початок світу (року), отже, якщо

описати добрий початок, можна таким чином запрограмувати увесь рік. Тому зозуля в колядках є не просто звуковим образом нового року, весни — літа, а й позначає своїм куванням сакральність часу, його магічну здатність перетворити все бажане в дійсне.

■ **Ідіоматика та фразеологія:** *Вдавився як зозуля осокою* ‘охрип’; *Мов зозуля в чужому гнізді* ‘нахабно поводитьсь’; *Ховається як зозулька (зозуля) по кропиві* ‘людина, яка ухиляється від роботи’ []; *Не всім туди раком лізти, де зозуля кує* [Номис, 249]; *Зозуля закує по комусь* ‘помре’.

(прислів’я) *До Питра зозулі кувати, після Питра дітки годувати* [НП].

■ **Зв’язок з іншими символами та поняттями:** *весна, літо, галочки (галки), ліс, вишневий сад, вдівство, душа, смерть, час.*

Бернштам Т. Обряд “крещения и похороны кукушки” // Материальная культура и мифология. – Ленинград, 1981. – С. 179–203; *Верхратський І.* Зозуля на свободі а в неволі // Зоря. – 1893. – Ч. 11. – С. 217–221; *Гура А.* Гнездо // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5-ти. т. / Под ред. Н.Толстого. – Москва, 1995. – Т.1. – С. 502; *Гура А.* Символика животных в славянской народной традиции. – Москва, 1997; *Данилов В.* Символика птиц и растений в украинских похоронных причитаниях // Киевская старина. – 1906. – Т. ХСIV (XI–XII). – С. 611–628; *Земцовский И.* Баллада о дочке-пташке (к вопросу о взаимосвязях в славянской народной песенности) // Русский фольклор. – Москва-Ленинград, 1963. – Т. VIII. – С.144–159; *Кедрина Р.* Обряд “крещения” и “похорон кукушки” в связи с народным кумовством // Этнографическое обозрение. – 1912. – № 1–2 (Кн. 92–93). – С.101–139; *Колесса Ф.* Балада про дочку-пташку в слов’янській народній поезії // Колесса Ф. Фольклористичні праці. – Київ, 1971. – С. 109–163; *Маєрчик М.* Орнітоморфні уявлення про душу (проблеми генези та семіозису) // Студії з інтегральної культурології. I. Thanatos. – Львів, 1996 – С. 92–104; *Пастух Н.* “Від святої неділоньки до святого Йвана...” (символіка зозулиної пісні в українській народній поезії) // Проблеми славістики: Науковий часопис Волинського державного університету імені Лесі Українки. – Луцьк, 2000. – № 2. – С. 45–53; *Пастух Н.* Міфологічний образ зозулі в українському фольклорі // Українська філологія: школи, постаті, проблеми: 36. наук. пр. Міжнародної конференції, присвяченої 150-річчю від дня заснування кафедри української словесності у Львівському університеті. – Львів, 1999. – Ч. 2. – С. 558–563; *Разумовская Е.* Плач с “кукушкой”: Традиционное необрядовое голошение русско-беларусского пограничья (по материалам экспедиций 1971–1981 гг.) // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. – Москва, 1984. – С.160–178; *Терновская О.* Обряд крещения и похорон кукушки с точки зрения принципа заклинательного

бинома // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы. – Москва, 1988. – С. 111–114; *Majewski E. Kukuika (Cuculus Canorus L.) w mowie, pieśni i pojęciach ludu naszego* // *Wiśła*. – 1898. – Т. 12. – С. 385–408.

ДЖЕРЕЛА І ЛІТЕРАТУРА

- Александровський — Александровський Г. Охорона здоров'я в народних приказках. – Харків, 1928.
- Балади — Балади. – Київ, 1987.
- Бернштам — Бернштам Т. Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. – 1982. – № 1. – С. 22–34.
- Бігусяк — Бігусяк М. З лексики родильного обряду у гуцульських говірках // Український діалектологічний збірник. – Кн. 3. – Київ, 1997.
- БК — Балади: Кохання та дошлюбні взаємини. – Київ, 1987.
- Булашев — Булашев Г.О. Укранський народ в своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування / Пер. з рос. – Київ, 1992.
- Буття — Буття // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – United Bible Societies, 1990. – С. 3–56.
- БЭ — Библейская энциклопедия. – Москва, 1990.
- Вес.п. — Весільні пісні / Упор. М.М. Шубравська. – Київ, 1988.
- Весіле — Голубовичев О. Весіле в Ілїницях Снятинського повіту // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. XIX–XX.
- Весілля — Весілля: У 2-х кн. / Упор. М. Шубравська. – Київ, 1970.
- Вихід — Вихід // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – United Bible Societies, 1990. – С. 57–100.
- Вінграновський — Вінграновський М. Поезії. – Київ, 1971.
- ВП — Весільні пісні: У 2-х т. – Київ, 1982. – Т. 1: Полісся, Наддніпрянщина, Слобожанщина, Степова Україна.
- Второзаконня — Второзаконня // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – United Bible Societies, 1990. – С. 177–215.
- Гаврилюк — Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). – Київ, 1981.
- Гнатюк — Галицько-руські народні легенди / Збір. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1902. – Т. XII–XIII.
- Гнатюк 1912 — Гнатюк В. Купанє й паленє “відьм” у Галичині // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 178–201.
- Головацький 1991 — Виклади давньослов'янських легенд або міфологія / Укладена Я.Ф.Головацьким. – Київ, 1991.
- Головацький 1863–1878 — Головацький Я. Народные пѣсни галицкой и угорской Руси. – Москва, 1863–1878. – Т. 1–4.
- Грінченко — Словарь української мови / За ред. Б.Д.Грінченка. – Київ, 1907–1909. – Т. 1–4.
- Грушевський. — Грушевський М. Історія української літератури: У 6-ти т. – Київ, 1993. – Т.1.

- Гура 1997 — Гура А. Символика животных в славянской народной традиции. — Москва, 1997.
- Гуцульщина — Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. — Київ, 1987.
- Даль — Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. — Т. I–IV. — Москва, 1955.
- Добровольский — Добровольский В. Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии // Этнографическое обозрение. — 1894. — № 3.
- Довженко — Довженко О.П. Кіноповісті. Оповідання. — Київ, 1986.
- Доленга-Ходаковський — Українські народні пісні в записях Зоріана Доленги-Ходаковського. — Київ, 1974.
- Драч — Драч І. Лист до калини. — Київ, 1990.
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови: У 7-ми т. — Київ, 1982–1989. — Т. 1–3.
- Ефесян — Послання ап. Павла до Ефесян // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — United Bible Societies, 1990. — С. 239–244.
- Євреїв — Послання ап. Павла до Євреїв // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — United Bible Societies, 1990. — С. 270–282.
- Загадки — Загадки / Упор. Г. Березовський. — Київ, 1962.
- Замовляння — Українські замовляння. — Київ, 1993.
- Іваничук — Іваничук І. Вода з каменю. — Львів, 1982.
- Ігри та пісні — Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року / Упор., передм. та прим. О. Дея. — Київ, 1963.
- Іларіон — Іларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. — Вінніпег, 1965.
- Йоан — Євангеліє від Йоана // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — United Bible Societies, 1990. — С. 111–144.
- Карманський — Карманський П. Поезії. — Київ, 1992.
- Кемпбел — Джозеф Кемпбел. Герой із тисячею облич. — Київ, 1999.
- Климчук — Климчук Ф. Традиційне весілля села Симоновичі // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. — Львів, 1999. — Вип. 27. Українська фольклористика.
- Клінгер — Клінгер В. Животное в античном и современном суеверии // Университетские известия. — 1909. — 1909. — №11.
- Кобилянський — Кобилянський Б.В. Діалект і літературна мова. — Київ, 1960.
- Коломийки — Коломийки. — Київ, 1969.
- Колосян — Послання апостолів до Колосян // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — United Bible Societies, 1990. — С. 249–252.
- Колядки — Колядки та щедрівки. Зимово обрядова поезія трудового року / Упор., передм. і прим. О.Дея. — Київ, 1965.
- Костенко — Костенко Л. Вибране. — Київ, 1989.
- І Коринтян — Перше послання апостолів до Коринтян // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — United Bible Societies, 1990. — С. 207–223.
- Керлот — Керлот Х. Словарь символов. — Москва, 1994.
- Лауринкене — Лауринкене Н. Похоронные причитания Пелясы // Балто-славянские исследования. 1985. — Москва, 1987.
- Левіт — П'ятикнижжя Левіт // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — United Bible Societies, 1990.

- Лозинський — Лозинський Й. Українське весілля. — Київ, 1992.
- ЛР — Літопис Руський. — Київ, 1989.
- Ляшенко — Ляшенко Н.С. Функціонування образних архетипів “вогонь” і “вода” в сучасній фразеології української мови (на прикладах фразеологізмів із значенням *радості-горя, правди-брехні*) // Система і структура східнослов'янських мов. — Київ, 1997.
- Маковський — Маковский М.М. Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. — Москва, 1989.
- Максимович — Українські народні пісні, видані М. Максимовичем. — Київ, 1962.
- Маланюк — Маланюк Є. Поезії. — Львів, 1992.
- Манжура — Народні пісні в записах Івана Манжури / Упор., вст. сл. і прим. Л.С. Каширіної. — Київ, 1974.
- Маркевич — Маркевич М.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. — Київ, 1992.
- Метлинський — Метлинський Народныя южнорусскія пісні. Изданіе Амвросія Метлинскаго. — Київ, 1854.
- МНМ — Мифы народов мира: Энциклопедия / Под. ред. С.А.Токарева. — Москва, 1991–1992. — Т. 1–2.
- Мокиєнко — Мокиєнко В.М. Образы русской речи. — Ленинград, 1984.
- Мосора — Словар гуцульський, зібраний Михайлом Мосорою 1885–1898 // Рукопис зберігається в архіві Івана Франка в Києві.
- НП — Записи Надії Пастух (на Поліссі).
- НПР — Народні пісні в записах Степана Руданського. — Київ, 1972.
- Он-ук. З н.ж.г. — Онищук А. З народного життя гуцулів // Матеріали до української етнології. — Львів, 1992. — Т. 15.
- Он-ук. Н.к. — Онищук А. Народний календар у Зелениці Надвірнянського повіту (на Гуцульщині) // Матеріали до української етнології. — Львів, 1912. — Т. 12.
- Осьмачка — Осьмачка Т. Поезії. — Київ, 1991.
- Пісні та речитативи — Дитячі пісні та речитативи / Упор. Г. Довженюк, К. Луганська. — Київ, 1991.
- ПЛис. — Українські народні пісні в записах М.В. Лисенка: У 2 ч. — Київ, 1990. — Ч. 1.
- ІІ Петра — Послання апостолів: Друге послання ап. Петра // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — United Bible Societies, 1990. — С. 292–295.
- Потебня 1865 — Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. — Москва, 1865.
- Потебня 1983 — Потебня А.А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. — Варшава, 1983. — Т. 1.
- Потебня 1989 — Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // А.А. Потебня. Слово и миф. — Москва, 1989.
- ПП — Пісні Поділля / Записи Насті Присяжнюк в с.Погребище, 1920–1970. — Київ, 1976.
- Прислів'я — Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. — Київ, 1989.
- Пропп 1976 — Пропп В. Фольклор и действительность. — Москва, 1976.
- Пропп 2000 — Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. — Москва, 2000.

- Псалми — Книга поетична псалмів // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — United Bible Societies, 1990. — С. 617–704.
- Разумовская — Разумовская Е. Плач с “кукушкой”: Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиций 1971–1981 гг.) // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. — Москва, 1984.
- Русанівський — Русанівський В.М. Єдиний мовно-образний простір української ментальності. — Мовознавство. — 1993. — № 6. — С. 3–13.
- Свенціцький — Похоронні голосіння / Збір. І. Свенціцький // Етнографічний збірник. — 1912. — Т. 32.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под. ред. Н.И. Толстого. — Москва, 1995. — Т. 1.
- Симоненко — Симоненко В. Лебеді материнства. — Київ, 1981.
- Сказания — Лопарев Хр. Древнерусские сказания о птицах // Памятники древней письменности. — 1896. — Вып. 116.
- СРС — Словарь русских суеверий. — Санкт-Петербург, 1782.
- СС — Словник символів / За заг. ред. О.І. Потапенка, М.К. Дмитренка. — Київ, 1997.
- Стус — Стус В. І край мене почує. — Донецьк, 1992.
- СУМ — Словник української мови: У 11-ти т. — Київ, 1970–1980.
- Танцюра — Танцюра Г. Весілля в селі Зятківцях. — Київ, 1998.
- УМ — Українська мова: Енциклопедія. — Київ, 2000.
- УНП 1964 — Українські народні пісні: Родинно-побутова лірика. — Київ, 1964. — Ч. 1.
- УНП 1963 — Українські народні пісні: Календарно-обрядова лірика. — Київ, 1963.
- Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. — Москва, 1964–1973. — Т. 1–4.
- ФП — Франко І. Галицько-руські народні приповідки // Етнографічний збірник. — Львів, 1907. — Т. 1–3.
- Фрезер — Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом завете / Пер. с англ. — Москва-Ленинград, 1931.
- ФСУМ — Фразеологічний словник української мови: У 2-х т. — Київ, 1993. — Т. 1–2.
- Хвильовий — Хвильовий М. Твори: У 2-х т. — Київ, 1991. — Т. 1: Поезія. Оповідання. Новели. Повісті.
- Чубинський — Труды этнографическо-статистической экспедиции въ западно-русский край, снаряженной И.Р. географическимъ Обществомъ. Юго-западный отдѣлъ / Собр. П.П. Чубинскимъ. — Санкт-Петербург, 1872–1878.
- Чупринка — Чупринка Г. Поезії. — Київ, 1991.
- Шевченко — Шевченко Т. Повне зібрання творів: У 12-ти т. — Київ, 1990. — Т. 1–3.
- Шейн — Шейн А. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. — Санкт-Петербург, 1887. — Т. 1. — Ч. 2.
- Шухевич — Шухевич В. Гуцульщина // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1899–1908. — Ч. 1–5.
- ЭС — В. Баур, И. Дюмотц, С. Головин. Энциклопедия символов. — Москва, 2000.
- ES — The continuum Encyclopedia of Symbols / Ed. By U. Becker. — New York, 1994.

- Kopaliński — Kopaliński W. Słownik mitów i tradycji kultury. — Warszawa, 1985.
- Majewski — Majewski E. Kukuika (*Cuculus Canorus* L.) w mowie, pieśni i pojęciach ludu naszego // *Wiśła*. — 1898. — Т. 12. — S. 385–408.
- PSL — Niebrzegowska S. Polski sennik ludowy. — Lublin, 1996.
- SS — Wagilewicz D.I. Symbolika słowiańska // ЛНБ. — Відділ рукописів. — Фонд І. Вагилевича. — П. 7. — Спр. 34, арк. 106.
- SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Koncepcja i red. J. Bartmiski. — Т. 1. — Lublin, 1999.

УМОВНІ СКОРОЧЕННЯ І ПОЗНАЧЕННЯ

- — символічне значення або співзначення вербального символу
- — семантика символу у складі словосполучення, яка підпорядкована безпосередньо символічному значенню слова

арх. — архетип

обр. — образ

пор. — порівняймо

рідк. — рідко

син. — синонім

ФО — фразеологічна одиниця

ТЕКСТИ

Про відьом і нечисту силу¹

Так / от роз'кажу // значит' / моїа бабушка із по'другами // каже / по'деікуйт' / шо ото в'ід'ма жи'ве // йак і'дут' ко'рови з че'реди / а о'на ўс'ігда ви'гл'ада / і ото ж йак / т'іки на йа'ку ко'рову шос' по'думала / так у'же та ко'рова й моло'ка не да'є / іс'портиц':а // це моїа бабушка роз'казувала // та ж в'ід'ма // а'га // ну / а оце моїа бабушка каже / д'іўчата / да'вайте ўзнайем / чи п'раўда ж та'ки о'на в'ід'ма? // кажут'... л'уди кажут' / шо о'так // п'ід ру'ки заб'ралис'а ўтр'ох / і... а о'так дул'і покру'тили // а о'на ж си'єдит' / о'на ж не б'аче / а так же п'ід ру'ки і'дут' / а п'ід ру'койу дул'а // йак в'ід'ма / о'на обоз'вец':а / а йак н'і / так о'на ж не б'аче // так т'іки ж п'рот'іў неі' / о'на /суки'ни д'очки / б'ат'ков'і-ма-те"р'і б ви поне"сли ц'і дул'і / а ви ме"н'і покру'тили ска'ж'іт' // — т'іка йем / д'іўчата! // так о'ни йак поча'ли б'іхти / каже йак огл'а'нулис' / а з'ад'і сви'н'а б'іжит' / так аж / аж о'гон' наче з неі' / та'ка здороў'л'уча сви'н'а б'іжит' за 'нами // так о'ни йак вор'валис'а... // так о'це в'ід'ма пе'ре"ве"р'нулас'а ў сви'н'у / і ото ж б'іжит' // так о'ни то'д'і ку'ди? / х'атка там бул'а // а 'ран'ч'є... не за'в'іси / а на к'іл'ках д'вер'і бул'и / так о'ни йак од'бил'и т'і д'вер'і / так дв'і ўс'кочили / а од'на на к'ілок ре"б'ром на'тої... нани'єзalas'а / так во'на та з'а... з'адни'ц'у / йаго'диц'у так і 'вирвала / сви'н'а // так ото ж тут / шо нако'лолас'а / а тут йаго'диц'у 'вирвало / так та д'іўчина / б'ари'шн'а ў'мерла / а 'наша бабушка і шч'є од'на спас'лис'а од в'ід'ми //

Те"пер / 'ран'ч'є бул'и... це в'ід'ми // а 'ран'ч'є бул'и йари'тни'єки / та'к'і во'ни бул'и... // ну / от в'ін буў йари'тни'єк // йіх на к'ладби"шч'ах не хо'вали / а захо'вали там вкра'ї сел'і / над до'рогоу // дес' до'роги / і так не"да'леко од до'роги // і ос' ішоў сол'дат із 'арм'ійі / 'ран'ч'є ж оно 'н'ічим / на с'тан'ц'ійу при"ве"зут' / а ў'села і'дут' п'ішки // ну / іде п'ідмо'риўс'а / і не"да'леко се"ло / а п'ідмо'риўс'а // буго'рок / в'ін і л'іг од:ох'нут' // каже / л'іг / с'лухайу / во'рушиц':а п'ідо м'нойу зе"м'л'а / во'рушиц':а // ви"лазе / і х'вате йо'го / бе"ре за 'руку / по"аш'л'і! // а во'ни д'іте'ї / л'у'деі ут'а'гали / і йіли там / у 'ямах // о'це ж... // ну / во'ни пре"твор'алис'а ў та'ке / пон'імайеш? // о'так з'валис'а йари'тник //

Записала Ірина Магрицька (2001 р.) у с. Біловодську Луганської обл.
від Букаревої Пелагеї Митрофанівни, 1917 р.н.

Може / ну а йак / оце в'ід'ми? // од л'у'дини / сви'н'а // оце та'ке шос' во'но // а'га // каже / ідем / ідем до одни'йейі х'атки / с'в'іт'ац':а огон'ки /

¹ У текстах збережено фонетичну транскрипцію авторів.

там то / каже / с'уди ми не в'їдем! // ран'че хре"с"тили в'їкна і д'вер'ї /
і верх / бо воно може ї уверх не"чиста сила ўб'ракац':а // ну / а то ж /
молод'ож / у їх ди"тинка / чи молод'ї / у їх ди"тинка ў колис'ц'ї // а /
п'їдошли до ти"ейейі хатки / до в'їкна / а в'їн каже / а с'уди в'їдем //
і ска'заў / с'т'її кол'о в'їкна // одс'тавиў в'їкно / ул'їз у хату / у'з'аў ту
ди"тинку / вин'їс у колис'ц'ї / во"ни спали / не ч'ул'и н'їчого //

Записала Ірина Магрицька (2001 р.) у с. Біловодську Луганської обл.
від Букаревої Пелагеї Митрофанівни, 1917 р.н.

Оцеї йаротник же / а цеї стоїт' коло в'їкна // в'їн йак л'удина /
їдут' йак л'уди / а пе"ре"тво"р'айуц':а / йак в'їд'ма пе"ре"тво"р'айец':а /
так і оц'ї йари"тн"їки пе"ре"тво"р'айуц':а // каже / положиў м'їн'ї /
йа ж де"р'жу о'так / за полу / а ножик у н'ого був / у ц'ого сол'дата ў
карман'ї // і во"но йак т'їки... / йак дв'їнац':ат' п'їве"н закукур'їкаў /
о"но щч'їзайе // це було ўноч'ї // ну / каже / вин'їс / і це / і при"шли
т'їки до йами / при"шли / і йак загу'де / а в'їн т'їки ножик раз / полу
одр'їзав / а ди"тинка ў його осталас' / а тої пішов у земл'у // п'їве"н
закукур'їкаў / в'їн у'же не може ве"р'нуц':а / пото"му шо в'їн у'же / те
ўрем'їа / шо щч'їзат' // о'це ж... // йа не з'найу йак / чи о"ни рожд'он'ї /
ну о'це йари"тн"їки / з'найу / шо во"ни та'к'ї йак л'уди // ну / ото в'їн
при"ходе до того ж / за'м'їтиў / де хата / при"носе // стука / каже... //
обзи"вайец':а / ў вас ди"тина йе? // йе // ану поди"в'їц':а / во"на дома? //
во"ни поди"вилис' / не"ма // каже / ід'їт' / нате вашу ди"тину / о'це так
і о'так / о'це ж роз'ка'заў // о'то ж оно ї пішл'о по на'роду скр'їз // це за
йари"тн"їка роз'ка'зала //

Те"пер шче / йес'т' л'уди-воўкулаки / поло'вина о'це ў шерс'т'ї / а
поло'вина л'удина / і ўс'о // і йїсти хоче / і ўсе / а тут у ше"рс'т'ї / з'ни-
зу / о'це од пойасу в'їн у ше"рс'т'ї // йа о'так / це х'тозна с'т'їки м'їн'ї
бул'о / чи може ўже з де"с'аток го'д'їў було / чи о'так // так / за'м'їтила
йа / йак у тере"н / із тερну о'так вигл'ануў / копанка / вигл'анув / а
тут ми ж б'їгаєм / і захо'ваўс' // так о'так / кажут' / о'там жив у те"р'нах
кол'о копанки о'цеї воўкулака // в'їн шо / чим в'їн пи"таўс'а / може ї по
го'родах / цеї воўкул'ака йїў та'ке йак і... // от у нашої бабушки була /
під го'ройу жи'ли там / хата // і низ'ко-низ'ко в'їкно / а ран'че ў печах
ва'рили йїсти // ну / о"ни зва'рили / і за'совуйут' / кол'и хто приїде /шоб
о"но гар'аче бул'о // і ото стоїт' у п'їч'ї // каже / кол'и пове"чер'аєм / а
то ж там може шче ко'гос' не"ма // в'їн о'це приїде н'оч:у / одс'таве в'їкно /

у'в іїде / пови'йіда шо йе / пос'таве в ік'но і пі'шоў // вре'да о'ц'і воўку-
лаки / н'і'йакого ўре'да // д'ітеї не т'рогали / а так ото / жи'ли / де шо
рож:и'вец':а // оце воўку'лаки так і бу'ли // так ото ў нас / оце йа т'іки
і 'бачила йо'го / шо... / йак в ін 'вигл'ануў / 'голії / а тут у ше'рс'т'і // і
ск'риўс'а / у тере'н // і 'біл'ше йо'го не 'бачили // чи 'може і об'лава бу'ла
ўже / та йо'го найш'ли / чи... / це йа ўже не дока'жу / де в ін д'іўс'а //

Ну / оце ж домо'вій // домо'вій та'кий йак 'кішка / ру'дїї // жи'ве
в ін... / домо'вій йе ў 'каждом 'домі жи'лом // і... / оце бу'вайут' та'кі
с'лучайі / 'йес'л'і не з'л'убе / чи пе'ре'д йа'кимс' с'лучайом / пе'ре'д йа-
'кимс' с'лучайом / так в ін 'душе // пр'амо на'л'аже / і то'д'і л'у'дина не
ўла'да н'і'чим / і... // так ото 'каже / це на 'худо чи на доб'ро? // йес'т' і на
доб'ро 'душе / і на 'худо / о'цеї домо'вій // йак на 'худо / 'фу-у-у // а йак
на доб'ро / так бр-р-р / ото так зади'рчит' // оце та'кі домо'ві / ў 'каждом
'домі йе ў жи'лому // оце ж 'чула / шо 'каже / ме'не ду'шиў домо'вій / і
во'но ж пі'шло-пі'шло-пі'шло по на'роду / ко'го ду'шиў // ну ме'н'і не
при'ходилос' / шоб ме'не ду'шиў // а по на'роду це ўсе 'чула //

У нас не'ма ру'салок / а це мо'йа 'мати роз'казувала / о'на скр'із'
'йїздила з вуз'лами / і по Ні'ме... / і по 'н'імц'ах / і паро'ходами ото ж
'ран'че / то'ргу'вали / з вуз'лами 'йїздили // так там дес'... / з 'мор'а
ви'ходиў хвара'он / і дуже ве'ликий / так з'вец':а хвара'он / а йа'кий в ін /
йа ж не з'найу / чи йак 'риба чи йак скоти'нина / йа'кий в ін на вид / йа ж
не з'найу / а т'іки 'кажут' / цеї хвара'он ви'ходиў на... / з 'бере'га / таї /
з 'мор'а / так 'каже / чи ве'чер'у шче 'нос'ат'? // 'кажут' / 'нос'ат' // ну /
'каже / шче нам тут жит' / шче пожи'вем // а йак уже не 'будут' / л'уди
ве'чер'ку но'сит' / то 'буде ко'нец' / в іку //

Записала Ірина Магрицька (2001 р.) у с. Біловодську Луганської обл.
від Букаревої Пелагеї Митрофанівни, 1917 р.н.

'Папа ш'ч'е м'її ішоў од 'бат'ка сво'го до'дому // ўже бу'ло 'пізно // ко'
ли іде / а по до'роз'і / 'мимо йо'го / 'котиц':а йа'кето 'колесо / клу'боч'ок //
в ін стаў нахи'л'ац':а / а во'но / о'казуйец':а / ўда'л'аец':а // і так в ін
с'к'іл'ки не" ішоў / во'но за ним і ко'тилос'а // а о'казуйец':а / то бу'ла та
'від'ма // о'тамоч'ки ото йа'краз во'на йо'го пе'ре'стр'івала //

В одно'го д'ад'ка / со'с'еда / з'нач'іт' / ко'рова моло'ко да'вала хара-
шо / а по'том не" с'тала / ну / тої д'ад'ко р'ішиў йі'йї уп'і'їмат' / ну л'іг
і спит' // ко'ли / 'каже / 'дивиц':а / 'котиц':а 'колесо / доко'тилос'а / і те
'колесо пі'д ко'рову с'іло / в ін ўста'йе / бе'ре те 'колесо / 'каждуйу / ото /

у нас назива́йец':а шч'а́бел' / пе"ре"путаў в'і́р'оўкойу / і по'в'ісіў / а
по'том 'дивиц':а / 'ж'інка ви'сит' і п'росиц':а / а в'ін о'то й'іі о'то ўс'і
киш'ки пе"ре"мо'таў і по'в'ісіў //

Записав Віктор Дворянкін в с. Олексіївці Великоновосілківського р-ну
Донецької обл. від Сороки Марії Олексіївни, 1935 р.н., освіта 7 кл.

Не"чиста 'сила на'палас' на 'жен'шч'и'ну // Якшо не" рос'каже"ш
'казку на 'ц'ілу н'іч / ми те"бе унич'тожим // во'на 'думала' / дума-
ла і поч'ала про со'рочку роз'казувати // зна'чала с'пашут' 'паіку /
пово'лоч'ут' / по'с'іјут' // хто ру'ками с'іје / а хто і с'і'валкоју // 'луч':
е с'і'валкоју // а то'д'і ждут' / 'поки во'но не" 'виросте // ви'бирајут'
п'лос'к'ін' / шоб не" потоп'тат' п'р'ади'ва // 'вибе"рут' / поў'јажут' у 'гор-
сточки і на'моч'ут' по'м'ік // ви'т'агујут' / по'мијут' / пос'таў'ат' / 'ви-
суш'ат' і ве"зут' до'дому // як пос'п'іло п'р'ади'во / жо'го рвут' ру'ками /
поў'ја'зали у 'горстки на т'ім ге"к'тар'і і пос'тавили ў с'таіки // по'том
при'ве"з'ли до'дому / помоло'тили ц'і'пами / п'рани'ком // ви'т'рус'ували /
пе"ре"в'і'р'али / при'б'рали 'зерно ў ко'мор'у // а 'горсточ'ки пове"з'ли /
помо'чили у 'копан'ц'і або ў 'р'іц':і // 'вимокло / 'вит'агли / по'мили /
шоб чи'с'тен'ке бу'ло // пос'тавили 'горстки до пле'т'і'н'а // по'том
поч'и'најут' бит' на би'тал'н'у // по'били / под'і'лили на руча'јеч'ки /
трут' на 'терни'ц'і // поў'ја'зали ў ж'мен'і / у по'в'ісма / 'дес'ат' жмен' //
роз'јазујт' і почи'најут' мн'ат' но'гами 'босими // пови'тирајут' пи'ел'аку /
ко'ст'риц'у // та'пер ста'ноў'ат' д'нишч'е / г'реб'ін' / 'мич'ут' на 'мички //
по'том почи'најут' п'р'асти // поп'р'али / змо'тали на мото'вило / з
мото'вила над'і'вајут' на ви'етушку / з'мотујут' на клуб'ки // по'том
ста'ноў'ат' ос'н'і'їни'ц'у і сну'јут' // з'н'али / почи'најут' нави'ват'
на ве"рс'тат' // почи'најут'ткат' / 'витч'ут' / ск'руч'ујут' у су'војі // а
то'д'і почи'најут' б'і'л'ит' //

Зна'чала у 'воду / а то'д'і 'л'ітом у 'воду р'іч'ко'ву / у 'ван:у або
ко'рито // умо'чили і рос'те"лили // уб'і'лили / то'д'і на'кач'ујут' на
кач'алку вод'ностал' // а по'том шма'ток полот'на згор'тајут' уд'воје /
кла'дут' у сун'дук і т'іл'ки то'д'і і ' можна со'рочку шит' //

Так з'ійшло 'сонце / а во'на шч'е не" 'кончила ро'зказув ат' //

Записала Катерина Глуховцева (1988 р.) в с. Білолуцьк Новопокровського
р-ну Луганської обл. від Рожко Варвари Пилипівни, 1914 р.н.

'Ран'ше 'л'уди 'в'іри'єли / шо ў н'іч на І'вана Ку'пала наї'б'іл'шиї роз'гул не"чистоїї 'сили // ру'салки ви'єход'ат' із во'ди і гої'дајуц':а / ве"се"л'ац':а на г'іл'ках де"реў // у цей ден' во'ни 'можут' залоско'тат' л'у'дину і зат'аг'ти у 'воду // жи'єла ў се'л'і ко'лис' 'в'ід'ма Х'рис'т'а // бу'вало / як і'деш 'коло 'неїї / ск'рутиш 'дул'у ў кар'ман'і ўс'іг'да во'на це по'бачит' і шос' с'каже // ба'лакали / шо во'на мог'ла при'єкинуц':а 'к'ішкоју / со'бакоју / на'води'єла 'порчу на ху'добу / не да'вала на се"л'і їти дош'чу // 'доўго ц'а 'в'ід'ма не"мог'ла ў'мерти / 'поки не"зро'били на потол'ку 'д'ірку / шоб душа јії 'виле"т'іла //

Записала Катерина Глуховцева (1995 р.) в с. Матвіївка Сверлівсько-го р-ну Луганської обл. від Рогачової Надії Никанорівни, 1924 р.н.

О'бично / як 'т'іл'ки 'хату пост'ројат' / так с'в'ат'ат' јі'јі / шоб не"чистоїї 'сили не" заве"лос' // як'шо шос' з'роби'єц':а па'гане / так 'кажут' / шо це не"чиста 'сила ўм'ішалас' // не"чистий 'може п'ідм'і'нити не"х'реш'єну ди'єтину / при'ї'н'ат' вид л'у'дини або т'вар'і јакої-'небут' //

Записала Катерина Глуховцева (1997 р.) в с. Піски Новописковського р-ну Луганської обл. від Жадан Любові Дем'янівни, 1917 р.н.

Не"т'реба з'јазувац':а з не"чистоју 'силоју / бо Бог пока'раје // на 'по-хорон'і 'зеркало покри'євали 'темноју ма'тер'іјеју / шоб не"чиста 'сила не"мог'ла ў 'його зазе"р'нут' // ко'ли си'єдиш / не"коли'єши но'гоју / бо не"чисту 'силу нако'лишиш // о'п'і'юноч'і не" 'можна 'јієти / не"чиста 'сила по ли'єц'у ў'даре // не" 'можна б'уло ўно'ч'і ди'євиц':а у в'ік'но / бо 'нечи'с'т' у'с'ака 'може ўхва'тит' / 'ран'ше на н'іч не"з'гадували 'чорта // не"чистий 'може ро'диц':а / же"ниц':а / но не"ўм'і'раје н'і'коли // на п'разники не" 'можна не"чистим па'ганим 'л'уд'ам н'і'чого да'вати с'хати / бо шос' па'гане 'буде // 'п'ісл'а 'неїї т'реба зб'ризкуват' 'хату с'в'а'єноју во'доју //

Записала Катерина Глуховцева (1995 р.) в с. Танюшівка Новописковського р-ну Луганської обл. від Овчаренко Галини Федорівни, 1904 р.н.

На 'міс'ц'і / де бу'ла ч'і жи'єла не"чиста 'сила / не" 'можна ст'ројіт' 'хату / бо 'буде 'л'уд'ім не"ш'ч'ас'т'а // 'кажут' / шо не"чиста 'сила

штоў'хаје л'у'деі на па'ган'і д'і'ла // 'думали / шо јес'т' не'чиста 'сила / ја'ка ўре'нит' п'ід'собному ха'з'аіству // во'лод'ка р'а'біі ка'заў / шо в'ін глаз'ливий // јак ја / 'каже / пог'л'ану / то ото і ху'доба з'дохне//

Записала Катерина Глуховцева (1996 р.) в с. Нижня Даванка Сватівського р-ну Луганської обл. від Смалько Миколи Дмитровича, 1909 р.н.

О'то 'ран'ше на С'в'а'тій 'веч'ір 'бат'ко / 'помн'у / ви'еходиў на дв'ір з ве'чер'оју і зваў Мо'роза / 'бур'і / зл'і в'іт'ри на ве'ч'ер'у // а јак во'ни не йшли / так ка'заў / шоб 'б'ілше не'при'ходили // а 'мама нас на дв'ір не'пус'кала / і јак 'бат'ко за'ходиў у 'хату / так д'вер'і закри'вали хара'шо і / 'пока не' пове'ч'ер'ајемо / н'іх'то на дв'ір не' 'долже'н ви'еходит' // ну / це ў'род'і јак при'г'лашаў / так шоб во'ни не' о'б'іде'лис' і зла н'і'јакого не' ро'били нам//

Записала Катерина Глуховцева (1997 р.) в с. Тимонове Троїцького р-ну Луганської обл. від Гончарова Олександра Михайловича, 1916 р.н.

По'ки шо Бог 'милував // а јак була ма'лен'коју / то 'помн'у / шо з д'і'ч'атами пле'ли в'ін'ки // в'і'нок н'іби'то охра'н'а од не'чистојі 'сили / од па'ганого 'ока // м'іж кв'і'ток ўпл'і'тали ч'ас'ник дл'а 'б'іл'шојі охо'рони // шче 'мама мо'ја ка'зала / шо не' 'можна ў'но'ч'і ни'т'ки мо'тат' / бо 'б'іл' а 'хати 'буде мо'тац':а не'чистий//

Записала Катерина Глуховцева (1997 р.) в с. Містки Сватівського р-ну Луганської обл. від Павленко Олімпіади Іванівни, 1912 р.н.

Йа дес' чула / шо зло'вили // з'начит'с'а / при'ходит' // і ўже так надо-йіло 'тому н'інзове до 'теї дити'ни // но / в'ин 'йіздиў дес' до з'нахора / шчо ро'бити? // а ви'н 'каже: “би'ри с'в'ічку дес' грум'ничнују і накри'ваї горш'ком но'ви'м // з'найіте горш'ка // горш'ком накри'ваї і з'висока бо ж так / то по'тухне / з'висока // і йак во'но во'на в 'хату / з'начит' / з'йавиц':а / ти би'ри то'го горш'ка з'разу пуди'маї / шоб ти'е йо'го зас'тавила ў 'хати” // і 'каже / шчо зло'вили / зло'вили // була то до 'п'і'ўночи'е муў'чала / ни'ц ни ка'зала // сто'йала і муў'чала // а 'посл'а 'п'і'ўночи с'тала про'ситиса: “вивид'те ми'не / пус'т'іте ми'не / бо там закр'ийут' д'вери і йа / 'каже / ни 'вийду”//

— Не могла з місця зрушити?

— Н'є // вона хо|дила по |хати // во|на |вийти ни мо|гла ни|йак // дак муж во|ди|ї на |моглица // за|в'із до дви|реї...

— *За руку брав і вів її?*

— Ну / за |руку ни з|найу // їшли |разом / і за|в'їу до |моглиц / і |каже: “но д|вера вод” // во|на |їїшла // зразу дес'... // |ото |гета |я |добре |чула / |йак |л'уде ро|сказувалиє // то бу|ло та|кейє//

— Ч'ор|ти//

— Гос|под' |йо|го з|найє / чи ч'ор|ти//

— Ну а шо ж? / а ни|їже так |добре? де ти |бачила?

— О|то / |каже / |п|риде та |за|їсе ко|ли|ше ди|ти|ну // |плаче / |плаче / а |оно во|на в |хату — вс'о//

Записав Ігор Гунчик (1997 р.) у с. Одрижин Івановського р-ну Брестської обл. (Білорусь) від Дейнеко Марії Миколаївни, невід. р.н., неписьмена.

Ї нас о|ден му|з'ж'и|к бу|ї так'єї — на парт'і|зани і на |н'ємци // так |йо|го вз'а|лиє за|ви|лиє |ї л'іс і за|стрели|є // то в'ін ту|ї |баби ни да|ва|ї с|пати // і |ї д|вери тарахко|т'їу / і |ї с|т'іни тарахко|т'їу / і |ї |окна тарахко|т'їу / ни да|ва|ї |їй |н'іч'ен'киє ни|де // о|ї во|на |мучилас' / по|ка ни |виберлас' з |тейі |хати // про|дала во|на |хату // а ч'о|го він хо|де|ї?// в'ін бу|ї та|кий в'р'едний і хо|де|ї//

Записав Ігор Гунчик (2001 р.) у с. Мищичі Кобринського р-ну Брестської обл. (Білорусь) від Ганни Андріюк, 1923 р.н., освіта — 1 кл.

Замовляння

|М'іс'ац'у моло|ден'киї / |м'іс'ац'у |яс'нен'киї! Зро|би так / шо|б у по|мерлого |зуби бо|л'іли / а |ї |мене здо|ро|в'іли//

[Заговорюють зубний біль на молодика, три рази повторюють замовляння. — К.Г.].

Записала Катерина Глуховцева (1996 р.) в с. Великий Лог Краснодонського р-ну Луганської обл. від Соломатіної Марії Григорівни, 1910 р.н.

|М'іс'ац' на |неб'і / че|р'вак у |зубі / в'ід'м'ід' у |л'іс'і // |як во|ни не" |з'їдуц':а ут'р'ох / то |зуби пе"ре"с'танут'//

[Заговорюють зубний біль, три рази повторюють. — К.Г.].

Записала Катерина Глуховцева (1996 р.) в с. Курячівка Марківського р-ну Луганської обл. від Різник Галини Степанівни, 1912 р.н.

Да'руї / 'Боже / шоб у 'мене ра'ба 'Божого / наро'жон:ого / мо'литве"н:ого / хре"ш'ченого... 'зуби зан'і'м'іли / н'і'коли не" бо'л'іли//

[Замовляння, що лікують зубний біль, треба казати на молодика, при цьому на руці зав'язати сирову нитку або нитку, якою на весільному короваї зв'язували калину. — К.Г.].

Записала Катерина Глуховцева (1997 р.) в с. Бараниківка Біловодського р-ну Луганської обл. від Коваленко Мотрі Данилівни, 1910 р.н.

То'б'і / 'м'іс'ац'у споў'н'і / ме"н'і на здо'роў'я // 'тоб'і / 'м'іс'ац'у / нас'в'і'тиц':а / ме"н'і по с'в'і'ту нади'виц':а / 'добре нахо'диц':а//

[Замовляння, що остерігають зубний біль, промовляють на молодика. — К.Г.].

Записала Катерина Глуховцева (1997 р.) в с. Бараниківка Біловодського р-ну Луганської обл. від Коваленко Мотрі Данилівни, 1910 р.н.

'М'іс'ац'у / 'м'іс'ац'у / ч'і бо'л'ат' у 'тебе 'зуби?

Н'і / не" бо'л'ат' / ні / не" шче"м'л'ат'.

'М'іс'ац'у / 'м'іс'ц'у / ч'і бо'л'ат' у 'мертвого 'зуби?

Н'і / не" бо'л'ат' / н'і / не" шче"м'л'ат'.

То не"хаї і ў 'мене ра'ба 'Божого ... і не" бо'л'ат' і не" шче"м'л'ат'.

Записала Катерина Глуховцева (1996 р.) в с. Курячівка Марківського р-ну Луганської обл. від Шелегеди Клавдії Василівни, 1930 р.н.

Ле"т'іло три п'таше"чки 'чере"з л'іс / 'чере"з 'поле / 'чере"з 'син'є 'море / 'с'іли на ка'лин'і // Од'на п'ташка с'тала кали'єниц'у кл'у'ват' / д'руга — 'п'ісе"н'ку с'п'і'ват' / т'рет'а с'тала... шоў'ковоју 'ниткову 'рану заши'єват' / кроў останоў'л'ат'//

Записала Катерина Глуховцева (1996 р.) в с. Курячівка Марківського р-ну Луганської обл. від Шелегеди Клавдії Василівни, 1930 р.н.

Іш'ла 'Мати 'Божа з золо'тим хре"с'том золо'тим мос'том із золо'тоју 'голкоју / з шоў'ковоју 'ниткову нарож'ден:ії / благосло'вен:ії... 'рану заши'єват' / кроў замоў'л'ат'//

Записала Катерина Глуховцева (1997 р.) в с. Півнівка Міловського р-ну Луганської обл. від Сіренка Івана Федоровича, 1918 р.н.

На І'ванов'ї го'р'і два х'лопц'і 'билис' / ру'балис' / по ко'л'іна ў кро'в'і
ку'палис' // Пре"чиста при'їшла / ска'зала / щоб кроў не" ішла //
[Замовляння проговорюють 9 разів. — К.Г.].

Записала Катерина Глуховцева (1998 р.) в с. Лозове-II Двурічанського р-ну Харківської обл. від Хвалено Марії Яківни, 1924 р.н.

То шо ў'роки? от іде чолов'їк чи ко'рова / в'ін то'б'і пона'равиц'а —
споў'рочиш // во'но та'коіе // чи го'дина та'кайа / чи шчос' / споў'рочиш //
нуто ўже уд ўрок'іў удгуворуйеш//

— *І як Ви одговорюєте?*

— Мо'л'ітву//

— *А Ви знаєте яку молитву?*

— З'найу:

Ї'Божайа Ї'мати ішла до 'р'ічки/

ў'ст'рйет'іла Ї'суса Х'риста//

— Ї'Божайа Ї'Мат'ір / ку'ди ідеш?

— Їду до та'кого / до та'кого ў'роки ски'дати//

ў'роки-ў'рочиска/

ї'д'іте на со'роки/

ї'д'іте на во'рони//

ни вер'н'ітес' / ў'рочис'ка/

до то'го чолов'їка ни'коли//

по'соб 'господ'і//

— *Скільки разів моляться?*

— Триє рази прогово'ру і ўс'о//

— *А чого вони нападають оті вроки?*

— Ў'роч'ат' / 'л'уде та'кайа / кроў та'кайа // ото з 'Песок² / од'на 'баба
приї'жала / то аж ўми'рала // йак с'тала йа гово'ри'тиє / то по н'їй мо'роз
їшоў по 'т'ілу і вс'о//

Записав Ігор Гунчик (2001 р.) у с. Мищичі Кобринського р-ну Брестської обл. (Білорусь) від Андріюк Ганни, 1923 р.н., освіта – 1 кл.

² Село Пески Кобринського р-ну Брестської обл.

— Чи вітер може навіяти на людину?

— Ай¹акже / сквозн²а¹ком // йак но йідиш ў ма¹шини / йак ок¹но од-
чин¹’ане / тоже в¹ітц¹’ур ока¹л¹’ічит¹ / ну // і насипом / і так / б¹’іл:’у главу
од¹нимає / Голову / руку//

— І також якось відговорюють?

— Угу//

— І Ви знаєте як?

— Угу:

Першій в¹ітц¹’ор нас¹ланиї/

д¹ругий — по¹ганий/

із-за хати / із-за дви¹реї/

із-за ок¹на / із-за ко¹лод’аза/

із-за са¹райа / із су¹хого л¹ісу/

із глу¹боких р¹ікуў / із су¹хих п¹іск’іў/

в¹ид’іте с’емд’іс’ат с’ім в¹ітруў/

од ра¹ба б¹ожого то¹го чоло¹в’іка//

Три¹ рази тако проговориш і вс’о//

Записав Ігор Гунчик (2001 р.) у с. Мищичі Кобринського р-ну Брест-
ської обл. (Білорусь) від Андріюк Ганни, 1923 р.н., освіта – 1 кл.

Заўс’ігда / йак обр¹іжу пал¹ц’а / то вс’ігда //

ко¹пала д¹іўка межу /

с’ійала чир¹вону ро¹жу //

чир¹вона ро¹жа ни рос¹те /

кроў з райу ни випустес¹ /

с¹туіс’ кроў ў рани /

йак Ісус Хрис¹тос ў ор¹дани //

йак Божа Мат’і з анге¹лами /

так же стуіс’ кроў ў рани //

— Скільки разів повторювали?

— Три рази//

Записав Ігор Гунчик (2001 р.) у с. Чижевщина Жабінковського р-ну
Брестської обл. (Білорусь); інформатор невідомий.

Пудвій пудвийу // смол'анийе ноги / конопл'ана голова Ї чи ти поў-
ношни / чи ти поўден:ий / зле не збашне чорний в'ітер // А ти св'ата ап-
тека помилуй раби божу [ім'я — Л.Ф.] до веку // На мори не с'ійанс'ком
острови лежаўкамен' ахнудел' // п'ід тим каменем бежит' вода живуча /
бежушча й терепетушча // Прийшов до неї Ісус Христос / син божи /
води брати живучойі / бегушчойі / трепетушчойі / і дан':а / і подуман':
аод раби божойі [...] виган'ати // Тут тоб'і не стояти / жлўтойі кост'і
не ломати / червонойі крови не терати //

Записала Любов Фроляк в м. Поліське Київської обл. від Ющенко
Софії Демидівни, 1902 р.н.

На с'ійанс'к'ій гори / на дийанской гори / на гострой гори б'ілий
камен' лежит / на том камен'і золота книга лежит' // коло тойі книги
три апостоли стойіт' // Ткун книгу читайе // Св'атий Паўло / кидай ту
книгу ситати / час пора до раби божойі [...] злих не допускать // Бо злийе
прийдут'навергнут / чолов'ік або ж'інка / або парубок або д'іўка / або
жид або жидоўка // Тод'і вони навергнут / йак м'іс'ад' і сонце / і зор'і
на неб'і зберут'//

Записала Любов Фроляк в м. Поліське Київської обл. від Ющенко
Софії Демидівни, 1902 р.н.

ОГЛЯДИ ТА РЕЦЕНЗІЇ

Роман Голик

СТЕРЕОТИПИ І СИМВОЛИ ЛЮБЛІНСЬКОЇ “ЕТНОЛІНГВІСТИКИ”: СПРОБА ТЕМАТИЧНОГО АНАЛІЗУ

Etnolingwistyka / Pod red. J. Bartmińskiego. – Lublin: UMCS, 1988–2001. – Т. 1–13.

Традиційно, коли йдеться про огляд змісту якогось періодичного видання, за основу беруть хронологічний принцип. Його випуски (числа, томи) розглядають у тій послідовності, у якій вони побачили світ, і в тому вигляді, якого їм надали укладачі. Проте люблінська *Етнолінгвістика* — якщо не своєю формою, то змістом — належить, без сумніву, до неординарних явищ слов'янського наукового світу. Її випуски є водночас і самостійними збірниками праць, і реалізацією одного мегапроекту — комплексного дослідження традиційної культури слов'янських народів крізь призму їхніх мов. Це, на нашу думку, дає змогу підійти до розгляду цього видання дещо нетрадиційно — не з погляду змісту окремих томів, а з погляду загальних і часткових тем, ідей та понять, що формували його категоріальний апарат упродовж 90-х рр. ХХ ст. Нижче ми прагнемо в загальних рисах відтворити “інтелектуальний портрет” журналу, складений з його основних “концептів” і концепцій, на тлі загальних тенденцій етнолінгвістики.

Генеалогія ідеї. Люблінська *Етнолінгвістика* була заснована 1988 року з ініціативи професора Університету ім. М. Кюрі-Склодовської Є. Бартмінського та його однодумців. Первісно вона була покликана виконувати дві основні функції — теоретичну (дослідження мовної картини світу у статиці та динаміці) та практичну (опрацювання матеріалів до *Словника народних символів та стереотипів*) і об'єднувала довкола себе переважно польських дослідників. Однак із часом географія і тематика видання суттєво розширилися: його авторами стали також російські, українські, білоруські, литовські, сербські науковці — лінгвісти, етнографи, культурологи. Це деяким чином відобразилося й у назві: з 1996 року *Етнолінгвістика* отримала підзаголовок *Проблеми мови і культури*.

Тексти серії поділяються на три типи: а) оригінальні аналітичні статті; б) ілюстративні матеріали до *Словника народних символів та стереотипів*; в) огляди та рецензії (в окремих випусках є також рубрика “із наукового життя”, що поєднує хроніку та бібліографічні довідки).

Методологічні і теоретичні проблеми. Однією з провідних тем люблінського видання є вирішення теоретичних проблем, що виникають перед етнолінгвістикою. Центральне місце серед них посідає питання зв'язку між мовою і культурою — основними пунктами розвитку людського мислення. “Мова і культура — явища *par excellence* людські. Універсальні, семіотичні, системні, зі своїм словником, своєю граматиною. Вони слугують міжлюдському спілкуванню, але водночас не вичерпують своєї природи простою символізацією зовнішнього світу, а також моделюють цей світ, співстворять, проєктують у міру людських потреб”, — зауважив у *Вступному слові* до першого випуску *Етнолінгвістики* проф. Є. Бартмінський (*Słowo wstępne*, 1988) [1, 5]. У його роботах теоретичну методологію етнолінгвістики часто подано через призму практичної методики досліджень, зокрема стаття *Словник народних стереотипів мови. Загальні засади* (Bartmiński J. *Słownik ludowych stereotypów językowych. Założenia ogólne*, 1988) [1, 11–34] стала теоретичною моделлю “синтетичного” словника, що об’єднував би дослідження “мовознавців, які вивчають форму та значення народної мови, і фольклористів, зацікавлених роллю стереотипії у текстах фольклору” [там само, 16]. В іншій роботі — *Мовні способи упорядкування світу. Уваги на маргінесі білгорайських текстів про космос* (Bartmiński J. *Językowe sposoby porzadkowania świata. Uwagi na marginesie bilgorajskich relacji o kosmosie*, 1990) [2, 49–58] автор ставить проблему кореляції між змістом та жанрами текстів, що містять народне бачення світу, — з одного боку, і образами людини та суспільства у традиційній культурі — з іншого. Ця робота є аналізом вміщених у цьому ж томі записів білгорайських космологічних розповідей (*Relacje o kosmosie. Teksty gwarowe z okolic Bilgoraja / Pod. red. J. Bartmińskiego*, 1990) [2, 95–149]. Дискусії довкола визначених у статтях Є. Бартмінського понять продовжені також і в пізнішому дослідженні Й. Мацькієвич *Що таке “мовний образ світу”* (Maćkiewicz J. *Co to jest “językowy obraz świata”*, 1999) [11, 7–24], де авторка намагається виділити основні сфери, на які поширюється ця категорія (образи об’єктів, загальні способи організації уявлень, “наївне знання” тощо). Стаття О. Хроленка *Фольклорний світ в алфавітному порядку* (Хроленко А. *Фольклорный мир в алфавитном порядке*, 2000) [12, 121–138] пропонує натомість модель чисто лінгвістичного лексикону уснонародної творчості, що містить семантичні, синтаксичні, морфологічні параметри аналізованих у ньому лексем. Численні статті *Етнолінгвістики* стосуються також інших аспектів теорії мови та культури. Тут насамперед виділимо авторизований переклад

роботи А. Вежбицької *Універсальні людські поняття та їхні конфігурації у різних культурах* (Wierzbicka A. Uniwersalne pojęcia ludzkie i ich konfiguracje w różnych kulturach, 1991) [4, 7–40]. Дослідниця розвиває свою теорію “семантичних примітивів” — елементів єдиної “ментальної мови”, властивої усім народам світу. Саме її структури, на думку вченої, допомагають людям засвоювати категорії “чужих” культур, долати бар’єри, породжені неспівмірністю національно-мовних “картин світу”. Цю публікацію доповнює стаття А. Богуславського *Лінгвістичний релятивізм — відносний. Розв’язок проблеми мовної різноманітності у А. Вежбицької* (Bogusławski A. Lingwistyczny relatywizm względny Anny Wierzbickiej rozwiązanie problemu różnorodności języków, 1991) [4, 41–49], автор якої обстоює переваги концепції “ментальної мови” над теорією мовної відносності Е. Сепіра – Б. Лі Уорфа. “Маючи на вибір ці дві речі: мову і радикальний скептицизм, напевно виберемо мову”, – стверджує А. Богуславський [там само, 48]. А. Кравчик у праці *Мова — джерело знання про людину* (Krawczyk A. Język źródłem wiedzy o człowieku, 1990) [2, 29–38] аналізує різні парадигми етнолінгвістики та аспекти впливу мови на світогляд людини. Мова, на думку авторки, є засобом формування національної картини світу і тим чинником, що сприяє появі стереотипів — “кодованих у ній схем мислення мовної спільноти” [там само, 30]. Дослідження Р. Токарського *Синтаксичний елемент у семантичному аналізі* (Tokarski R. Element syntaktyczny w analizie semowej, 1988) [2, 47–76] акцентує на синтактиці значень, існуванні “прихованих силогізмів” у семантичній структурі лексем. У праці Г. Карделі *Так звана когнітивна граматика і проблема стереотипу* (Kardela H. Tak zwana gramatyka kognitywna a problem stereotypu, 1988) [1, 35–46] розглянуто мовно-культурний механізм породження метафор і порівнянь на прикладі стереотипів “коня” та “змори” у польській народній культурі. На думку автора, метафори виникають “на периферії” прототипів тієї чи іншої мови або культури і є “відходом” від усталених кліше. Питання стерео- і прототипів та їхньої реалізації в мові вивчається в дослідженні П. Бжозовського *Проблеми аналізу прототипності понять (на прикладі ‘ввічливості’, ‘комунізму’ і ‘вчителя’)* (Brzozowski P. Problemy analizy prototypowości pojęć (na przykładzie ‘uczciwości’, ‘komunizmu’ i ‘nauczyciela’), 1991) [4, 51–63]. Автор порушує проблему ролі прототипів (репрезентації найкращих екземплярів предмета) і стереотипів (стійких уявлень про предмет) у формуванні центру і периферії логічних категорій. Практичні та теоретичні проблеми етнолінгвогеографії порушено в дослідженні С. Небжеговської *Про картографу-*

вання етнолінгвістичних фактів (Niebrzegowska S. O kartografowaniu faktów etnolingwistycznych, 2000) [12, 280–296]. Теоретичні проблеми фразеології стали основою роботи А. Пайдзінської *Антропоцентризм повсякденної фразеології* (Pajdzińska A. Antropocentryzm frazeologii potocznej, 1990) [3, 59–68]. Дослідниця намагається показати, як фраземна (і ширше — мовна) семантика сконцентрована довкола людини, її тіла і свідомості, місця у просторі й часі тощо. Ще одна стаття А. Пайдзінської *Відчуттєві враження як підстава мовних метафор* (Pajdzińska A. Wrażenia zmysłowe jako podstawa metafor językowych, 1996) [8, 113–145] присвячена проблемі залежності категорій культури від концептів, що виражають перцептивні процеси. На матеріалі польської мови вчена робить висновок, що метафори зору превалюють у сфері знання і контролю, слуху — знання і послуху, метафори дотику виражають контакт у широкому сенсі цього слова, смаку — поширюються на акти оцінювання, образи, пов'язані з нюхом, виникають тоді, коли йдеться про здатність робити висновки тощо. Проблему “відчуттєвих концептів” культури ілюструє також робота І. Седакової *Про солодке у мові та культурі болгарів* (Седакова И.А. О сладком в языке и культуре болгар, 2000) [12, 155–166]. Особистісний вимір мовно-культурних явищ на рівні суб'єктивних значень та концептів розглянуто у статті З. Мушинського *Індивідуалізм у сприйманні мови та культури* (Muszyński Z. Indywidualizm w ujmowaniu języka i kultury, 1998) [9/10, 25–50]. Питання когнітивного аналізу лексичної семантики порушено в роботі Р. Токарського *Мовний образ світу і деякі засади когнітивізму* (Tokarski R. Językowy obraz świata a niektóre założenia kognitywizmu, 1998) [9/10, 7–24], де на прикладі польських назв кольорів репрезентовано принцип взаємної мотивації та ієрархізації значеннєвих елементів. Проблему типології фольклорних схем у різних культурах порушує робота М. Абрамовича *Інципіт тексту в культурному контексті на прикладі старофранцузької поезії* (Abramowicz M. Incipit tekstu w kontekście kulturowym na przykładzie poezji starofrancuzkiej, 1990) [2, 39–48]. Її автор досліджує структуру і мовні стереотипи в початкових частинах “весняних” пісень середньовічної французької поезії (т. зв. *pastourelles*) з погляду їхньої делімітаційної, відрізнявальної і креативної, текстотворчої функцій. Поруч із працями польських дослідників у виданні з'являються також теоретичні праці російських учених, зокрема М. Толстого. Перший із цих публікацій передує робота Є. Бартмінського *Микита Ілліч Толстой і програма історичної етнолінгвістики* (Bartmiński J. Nikita Iljicz Tolszaj i program etnolingwistyki historycznej, 1992) [5, 7–13], що слугує

своєрідним вступом до праць цього вченого. Пам'яті М. Толстого було також присвячено окремий випуск *Етнолінгвістики*, 2000) [12]. Саму ж програму діяхронної та синхронної етнолінгвістики викладено у статті М. Толстого *Мова і культура (Деякі проблеми слов'янської етнолінгвістики)* (Tolstoj N.I. Język a kultura (Niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki) [там само, 15–25]. Тут порушено проблеми зв'язку між діалектом, літературною мовою, жаргоном — з одного боку, та народною, елітарною і традиційно-професійною культурою — з іншого. Автор відстоює нероздільність мовних і культурних явищ у процесі дослідження традиційної культури, а також підкреслює важливість семіотики як методу, що змінив хід мовознавчої думки у XX ст. Своєрідним продовженням цих поглядів є вміщений переклад статті С. Толстої *Усний текст у мові та культурі* (Tolstaja S.M. Tekst ustny w języku i kulturze, 1992) [5, 27–30], де порушено питання усномовності народної традиції, її складних взаємозв'язків із книжно-писемною культурою суспільних еліт. Проблема лексикографічного відображення “наївного образу світу” (на прикладі концептуалізації емоцій) розглянуто в роботі Ю. Апресяна *Наївний образ світу і лексикографія* (Apresyan J.D. Naiwny obraz świata a leksykografia, 1994) [6, 5–12]. Питання “реалістської” теорії значення, заснованої на теоріях Дж. Лакоффа, С. Кріпке, Х. Путнама, порушує З. Мушинський у статті *Підстави і проблеми об'єктивістичної семантики* (Muszyński Z. Założenia i problemy semantyki obiektywistycznej, 1994) [6, 13–27]. У студії Т. Кжешовського *Аксіологічний параметр у допоняттєвих схемах уяви* (Krzyszowski T. Parametr aksjologiczny w predpojęciowych schematach wyobrażeniowych, 1994) [6, 29–51] виділено основні кліше “докатегоріального” мислення (цілість – частина, центр – перспектива, рівновага – нерівновага, верх – низ, правий – лівий тощо) на тлі їхньої позитивної / негативної оцінки. Аксіологічні виміри прикметникової семантики польської мови (протиставлення верху і низу, правого і лівого, свого і чужого, доброго і злого, людського і тваринного) розглянуто в роботі А. Пайдзінської *Семантична мотивація оцінних прикметників* (Pajdzińska A. Motywacja semantyczna przymiotników wartościujących, 1995) [7, 5–20]. Я. Адамовський у статті *Жанр тексту і значення слова (на матеріалі польського фольклору)* (Adamowski J. Gatunek tekstu a znaczenie słowa, 1994) [6, 53–63] проводить диференціацію прозаїчного і пісенного осмислення універсальних народнопісенних концептів. Зв'язок між вербальними і невербальними знаками та їхніми значеннями став

об'єктом дослідження К. Яжомбек *Кінетичні форми вітання і прощання* (Jarzabek K. *Kinetyczne formy powitań i pożegnań*, 1994) [6, 65–81].

Стереотипи культури. Значна частина опублікованих на сторінках видання праць присвячена семантичному аналізу окремих категорій народної традиції. Звичайно, їх визначає концепція *Словника народних стереотипів і символів*. Зокрема в роботі Г. Бончковської *‘Коровай’* (Bączkowska G. *‘Korowaj’*, 1988) [1, 79–99] досліджено ентолінгвістичні імплікації (гіпероніми, синоніми, когіпоніми) цієї лексеми у зв'язку з атрибутами і функціями її денотата у традиційній культурі (його вигляд, способи випікання, походження, локалізація, темпоральна характеристика, паремійні асоціації тощо). Дослідження У. Маєр-Барановської (Majer-Baranowska U. *Stereotyp językowy ‘płaczu’ w polszczyźnie ludowej*, 1988) [1, 101–131] присвячене семантичним, синтаксичним та прагматичним різновидам розуміння плачу в польському мовно-культурному контексті (розрізняється плач надприродних істот, плач світу, плач людини; природний плач і ритуальне оплакування тощо). У статті М. Мазуркевич (Mazurkiewicz M. *Praca i sacrum w polszczyźnie ludowej*, 1990) [2, 7–28] досліджено співвідношення стереотипів праці і сакруму, святості в менталітеті польського селянина. Авторка аналізує різновиди взаємозв'язку між обома поняттями (протиставлення, ототожнення, взаємодоповнення; “сакралізацію” і “демонізацію” роботи) у кількох вимірах (виконавці, час, простір, знаряддя і результати праці). Вона доводить існування двох стереотипів праці: освяченого ритуалу і несакралізованого фізичного зусилля “задля заробітку” [там само, 26]. Ще одна робота дослідниці — *Мармур. Дві версії словникової статті до “Словника народних стереотипів мови”* (Mazurkiewicz M. *Marmur. Dwie wersje artykułu hasłowego do “Słownika ludowych stereotypów językowych”*, 1990) [3, 72–75] — подає альтернативні підходи до вивчення й опису лексичних асоціацій, пов'язаних із концептом “мармурової скали чи каменю” у фольклорних текстах. Концепти цього ряду проаналізовано також у праці М. Бжозовської *Етимологія та конотація вибраних назв каменю* (Brzozowska M. *Etymologia a konotacja wybranych nazw kamieni*, 2000) [12, 265–278]. Із темою хліборобської обрядовості пов'язана робота Д. Нєвядомського про семантику яйця в ритуалах орання і сівби (Niewiadomski D. *Semantyka jajka w rytach orki i siewu*, 1990) [2, 61–72]. Автор досліджує символіку (значення кольорів, орнаменту) писанок і крашанок та їхні функції (прокреативні, охоронні, космогонічні) у контексті взаємодії християнства та дохристиянських культур. У іншій роботі — *Семантика зерна в ініціальних*

посівних ритуалах (Niewiadomski D. Semantyka ziarna w inicjalnych rytach śiewnych, 1991) [4, 83–103] — він аналізує смисловий, символічний бік цього елементу “мультиплікаційного (розмножувального)” культу в обрядах дожинок і початку сівби, у святкуванні Різдва і Переображення, у час задушок і похорону, у момент ворожіння тощо. Серію робіт Д. Невядомського продовжує дослідження мотиву орання поля золотим плугом, що простежується у колядках (Niewiadomski D. Motyw orki złotym plugiem. Semantyka noworocznej kolędy gospodarskiej, 1992) [5, 61–70]. Натомість у статті О. Терновської та Ф. Бадаланової-Покровської досліджується інший компонент землеробських культів — мотив жнивної “дитинки” (Терновская О.А., Бадаланова-Покровская Ф.К. Жатвенный “ребеночек” (к проблеме болгарско-лехитских соответствий), 1995) [7, 63–79]. Концепт хліба став об’єктом дослідження Ж. Янковської (Янковська Ж.О. Поетична символіка хліба в українському обрядовому фольклорі, 1999) [11, 107–128]. Мовний образ дороги у віршованому польському фольклорі аналізується у статті Я. Адамовського (Adamowski J. Gościniec “droga” w wierszowanym folklorze polskim, 1990) [2, 73–82]. Дослідник простежує різницю між літературним і народним стереотипом дороги, шляху, деталізує семантичну структуру останнього; праця документована багатим джерельним матеріалом. Ще одну роботу дослідника присвячено культурним функціям межі (Adamowski J. Kulturowe funkcje miedzy, 1991) [4, 65–82] — господарській, делімітативній, поховальній, “лікувально-магічній”, “демоноцентричній”, “любовній” тощо. Інша робота дослідника присвячена категорії *łądu* — землі, континенту, берега в польській народній культурі (Adamowski J. Językowy portret łądu w polskiej kulturze ludowej, 1991) [5, 83–94]. Частину публікацій Ентолінгвістики присвячено аналізу мовно-символічних “гештальтів” сну. Серед них — праця С. Небжеговської *Поточні коннотації слова і символічні значення у народному соннику* (Niebrzegowska S. Potoczne konotacje słowa a znaczenia symboliczne w senniku ludowym, 1990) [3, 37–48], де визначено основні моделі зв’язку між семантикою мови і культури в цьому фольклорному жанрі (мовна мотивація сну, його культурна зумовленість, синкретичне мовно-культурне витлумачення, мотивованість / невмотивованість “сонної семіотики” тощо [там само, 46–47]). В іншій роботі — *Світ вартостей народного сонника* (Niebrzegowska S. Świat wartości sennika ludowego, 1996) [8, 99–112] дослідниця вивчає загальні аксіологічні виміри семіотичної системи сновидінь (категорії добра / зла, життя / смерті, щастя / нещастя, любові / ненависті, радості / смутку) та їхній асоці-

ативний зв'язок із конкретними концептами (молодості, краси, здоров'я, достатку — з одного боку, білизни, чистоти, свіжості — з іншого). Ще одна праця С. Небжеговської присвячена символіці ново-місяччя в польській народній культурі і діалектах (Niebrzegowska S. *Nów w polskiej kulturze ludowej i gwarach*, 1992) [5, 3–82]. Спільна праця Є. Бартмінського і С. Небжеговської *Стереотип сонця в польській народній мові* (Bartmiński J., Niebrzegowska S. *Stereotyp słońca w polszczyźnie ludowej*, 1994) [6, 95–143] досліджує мовно-культурні асоціації, пов'язані з виглядом світила, його сходом, заходом, затемненням тощо. Концепти, що позначають астрономічні явища, проаналізовано у працях Л. Климки та В. Страїжиса *Образ космосу в давніх балтів* (Klimka L., Straizys V. *Obraz kosmosu u dawnych Bałtów*, 1999) [11, 139–169] та Й. Вайшкунаса *Литовська етноастрономія* (Vaiškunas J. *Etnoastronomia litewska*, 1999) [там само, 165–175]. Реконструкцію народної метеорології та хронології пропонує А. Копер у статті *Емпіричні та міфологічні підстави метеорологічних передбачень. Час у прогнозах* (Koper A. *Empiryczne i mitologiczne podstawy przepowiedni meteorologicznych. Czas w przepowiedniach*, 2000) [12, 233–249]. На сторінках видання проаналізовано і концепт моря. Він став об'єктом студій Й. Мацькевич *Метафора і мовний образ світу (на прикладі морської метафорики)* (Maćkiewicz J. *Metafora a językowy obraz świata (na przykładzie metaforyki morskiej)*, 1990) [3, 49–58] та 'Море' (Maćkiewicz J. 'Morze') [там само, 79–94]. Авторка досліджує компоненти цього образу (генеза, величина, розміщення, звуки, смак, "поведінка", тваринний і рослинний світ тощо) у польській мові порівняно з відповідними слов'янськими й англійським стереотипами. Близький до концепту моря образ Дунаю проаналізовано у праці Є. Бартмінського та У. Маєр-Барановської *Дунай у польському фольклорі* (Bartmiński J., Majer-Baranowska U. *Dunaj w polskim folklorze*, 1996) [8, 167–184]. Концепт слова в рамках повсякденного спілкування (розуміння, мовлення, дії з допомогою слів, словесної творчості тощо) став основою ще однієї статті Й. Мацькевич *А слово стало тілом..., або основна одиниця мови у буденному сприйнятті* (Maćkiewicz J. *A słowo stało się ciałem..., czyli podstawowa jednostka języka w ujęciu potocznym*, 1996) [8, 89–97]. Натомість об'єктом наукової розвідки Я. Анусевич (Anusiewicz J. *Językowo-kulturowy obraz kota w polszczyźnie*, 1990) [3, 95–141] є образ kota в польській мовній і культурній традиції. Дослідник здійснив детальний семантичний аналіз уявлень про цю тварину на підставі пам'яток польської мови XV–XX ст., а також фольклорних і етнографічних матеріалів.

Як наслідок — у праці виділено основні лінгвокультурологічні характеристики kota: категоріальні (невеликі розміри, м'якість і пухнастість шерсті, ловлення мишей, пиття молока тощо) та стереотипні (спритність, мудрість, передбачливість, обережність, самостійність тощо), що є підставою для синтетичного визначення цього концепту [там само, 137–138]. Стереотип лелеки в народних уявленнях слов'янських народів на сторінках видання дослідив О. Гура (Góra A. *Bocian w słowiańskich wyobrażeniach ludowych*, 1995) [7, 33–46]. Аналіз основних мотивів, пов'язаних з образом цього птаха у традиційних культурах (його походження, приліт і відліт, житло) дає змогу дослідникові виділити ареали їхнього побутування в різних регіонах “слов'янського світу” (східно-слов'янсько-польсько-болгарські, білорусько-кашубсько-болгарські тощо). “Пташині” образи в художній літературі — об'єкт студії І. Кисельової (Киселева И.В. *Птицы в лирике Анны Ахматовой*, 1999) [9, 195–204]. Мовно-культурне сприймання тура розглянула В. Будзішевська в розвідці *Слідами тура* (Budziszewska W. *Śladami тура*, 1995) [7, 47–51]. Узагальнену систему народної зоології подано в роботі О. Гури *Про засади опису звірів у слов'янській народній культурі* (Góra A. *O zasadach opisu zwierząt w słowiańskiej kulturze ludowej*, 2000) [12, 251–263]. Лінгвальна рецепція взаємозв'язків між рослинним і тваринним світом лягла в основу роботи Г. Боровец *Дуб, оса, горобець у мові дітей* (Borowiec H. *Dąb, osa, wróbel w języku dzieci*, 1995) [7, 53–62]. Мовний образ осики в народній картині світу досліджено у праці М. Марчевської *Осика в народній мовній картині світу* (Marczewska M. *Osika w ludowym językowym obrazie świata*, 1995) [7, 97–115]. Стереотипні функції верби в народній культурі західних і південних слов'ян розглянуто у праці М. Малохи *Міфологічна язичницька і християнська символіка верби у східнослов'янських та польських фразеологізмах* (Малоха М. *Мифологическая языческая и христианская символика вербы в восточнославянских и польских фразеологизмах*, 1999) [11, 129–138]. Розуміння і вираження концептів “правого” / “лівого” боку в різних сферах болгарської традиційної культури досліджено в роботі У. Дукової *Міфологічна опозиція правий і лівий у болгарських діалектах* (Dukowa U. *Mitologiczna opozycja prawy i lewy w bulgarskich dialektach*, 1992) [5, 45–58]. Просторові уявлення в художніх текстах вивчає М. Дмитровська в роботі *Співвідношення категорій місця і простору в А. Платон-ова* (Дмитровская М. *Соотношение категорий места и пространства у А. Платонова*, 1999) [11, 205–212]. Лінгвокультурні конотації кольорів на онтологічному, метафоричному, комунікативному рівні розглядає

Т. Вендіна в дослідженні *Семантико-символічна парадигма кольору в контексті словотвору* (Вендина Т.И. Семантико-символическая парадигма цвета в контексте словообразования, 2000) [12, 189–203], а також у працях О. Доброєра *Синонімія прикметників, що позначають кольори, у прозі Івана Буніна і Олександра Купріна* (Доброєр А. Синонимия цветовых прилагательных в прозе Ивана Бунина и Александра Куприна [там само, 205–220] та К. Вашакової *Семантичні і культурні конотації польської назви зеленого кольору та її відповідників в українській, шведській і в'єтнамській мові* (Waszakowa K. Konotacje semantyczne i kulturowe polskiej nazwy barwy zielonej i jej odpowiedników w języku ukraińskim, szwedzkim i wietnamskim [там само, 221–232]. Мовний стереотип попелу в польській народній культурі — об'єкт студії Й. Шадури (Szadur J. Popiol. Hasło do “Słownika stereotypów i symboli ludowych”, 1995) [81–96]. У роботі А. Миколайчука проаналізовано когнітивний образ гніву в сучасній польській мові (Mikolajczuk A. Kognitywny obraz gniewu we współczesnej polszczyźnie, 1995) [8, 133–145]. Стаття Ю. Апресяна *Багатозначність і синонімія слова “любить”* (Апресян Ю. Многозначность и синонимия слова “любить”, 2000) [12, 77–95] — дослідження мовно-культурних асоціацій цього дієслова на прикладі російської мови. Цілий ряд робіт на сторінках *Етнолінгвістики*, присвячений мовно-культурному концептові смерті. Серед них — праця Л. Невської про похоронні голосіння (Невская Л. Семантическая структура балто-славянського причитання, 1998) [9/10, 52–66], М. Жуйкової про назви смерті у слов'янських культурах (Жуйкова М. Номинация смерти и архаическое мышление) [там само, 67–80], дослідження А. Бужинської та А. Каменецького *Вплив минулого на мовний образ смерті людей та звірів у польській мові* (Burzyńska A.B., Kamiński J. Wpływ przeszłości na językowy obraz śmierci ludzi i zwierząt w polszczyźnie) [там само, 81–92], А. Кжижановської *Остання подорож, або польська і французька метафорики смерті* (Krzyżanowska A. Ostatnia podróż — czyli polska i francuska metaforyka śmierci) [там само, 93–109], З. Профантової *Мовний образ смерті у Словаччині* (Profantowa Z. Językowy obraz śmierci na Słowacji) [там само, 111–120], М. Марчевської *Дуб — дерево померлих* (із роздумів на мовно-культурним образом дуба) (Marczewska M. Dąb — drzewo zmarłych (z rozważań nad językowo-kulturowym obrazem dębu) [там само, 121–133], Т. Персяка *Паралітературні візії смерті і вмирання в сарматській культурі* (Piersiak T. Paraliterackie wizje śmierci i umierania w kulturze sarmackiej) [там само, 135–147]. У роботі Є. Бартмінського *Dusze rzewnie zapłakały. Жанрові різновиди пісні про мандрівку*

душ, які шукають вічного спочинку (Bartmiński J. Dusze rzewnie zapłakały. Odmiany gatunkowe pieśni o wędrowce dusz szukających wiecznego spoczynku) [там само, 150–168] образ смерті пов'язаний із концептами душі, потойбіччя, гріха і праведності. У дослідженнях К. Длугоша *Мовний образ війни в надгробних написах та народних піснях* (Długosz K. Językowy obraz wojny w inskrypcjach nadgrobnych i pieśniach ludowych [там само, 167–192] та Я. Кольбушевського *Сучасні прощальні некрологи* (Kolbuszewski J. Współczesne nekrologi pożegnalne [там само, 191–210] стереотип загибелі розглянуто в контексті різних видів пам'яті про смерть. Окремі категорії російської традиційної культури стали темою роботи В. Будзішевської *Із термінології старого російського фольклору* (алатырь, плакун, ерек, горезовица) (Budziszewska W. Z terminologii starego folkloru rosyjskiego (*alatyry*, *plakun*, *erek*, *gorezovica*), 1992) [5, 53–58]. Невивчені проблеми зв'язку лексики, фразеології поліських говорів, їхніх зв'язків із народною культурою не тільки східних, а й південних слов'ян показано в роботі Г. Цихуна *Із блокнота учасника польських експедицій* (Цыхун Г. Из блокнота участника полесских экспедиций (1. Куміна вода; 2. Чагошчы и чугайка; 3. Крычаць як боўгары), 2000) [12, 181–187]. Порівняльну характеристику французьких і польських лінгвокультурних стереотипів народу здійснено у праці М. Абрамовича і Є. Бартмінського *Французький *peuple* і польський *lud*. Два поняття – дві мовно-культурні парадигми* (Abramowicz M., Bartmiński J. Francuzki *peuple* i polski *lud*. Dwa pojęcia — dwa paradygmaty językowo-kulturowe, 1996) [8, 41–56]. Лінгвальні стереотипи соціальних інституцій розглянуто у праці А. Комінка *Мовний образ церкви з погляду головних суспільних сил у Польщі в 1980–1981 роках* (Kominek A. Językowy obraz kościoła z punktu widzenia głównych sił społecznych w Polsce w latach 1980–1981, 1996) [8, 201–233]. Концепт Вітчизни в суспільній свідомості аналізує робота Є. Бартмінського, І. Сандомирської та В. Телії *Батьківщина в польському і російському мовному образі світу* (Bartmiński J, Sandomirskaja I., Telija V. Ojczyzna w polskim i rosyjskim językowym obrazie świata, 1999) [11, 25–49] і стаття І. Сандомирської *Родина, Отечество, Отчизна в дискурсивних практиках сучасної російської мови. Спроба аналізу культурної ідіоми* (Сандомирская И. Родина, Отечество, Отчизна в дискурсивных практиках современного русского языка. Опыт анализа культурной идиомы [там само, 51–68]. Контрастивний огляд різних категорій суспільної свідомості (віра, свобода, політика, толеранція тощо) здійснено у праці М. Фляйшера *Колективна символіка у Польщі та Німеччині (міжкультурне порів-*

няння) (Fleischer M. Symbolika kolektywna w Polsce i w Niemczech (porównanie interkulturowe) [там само, 69–106]. Stereотипи свого і чужого подав Й. Зінкен (J. Zinken) у дослідженні *Не маю нічого проти чужих, але ті чужі не звідси. Концептуалізація чужості в дискурсі преси в Польщі та Німеччині* (Zinken J. Nie mam nic przeciwko obcym, ale ci obcy nie są stąd. Konceptualizacja obcości w dyskursie prasowym w Polsce i w Niemczech, 2000) [12, 53–62]. Значення мовних концептів у формуванні російської національного менталітету відображено в роботі В. Топорова *Еволюція російської самосвідомості триває* (Торогов В. Ewolucja rosyjskiej samoświadomości trwa, 2000) [12, 11–24]. Генезу і форми міфологічних уявлень модерного російського соціуму аналізує Є. Левкієвська у праці *Сучасний російський історичний міф і способи його відтворення* (Левкиевская Е. Современный русский исторический миф и способы его воспроизведения [там само, 97–120]. Віддзеркалення народної культури у свідомості політичних еліт демонструє робота Е. Крековичової *Політика про фольклор — фольклор у політиці (на прикладі Словаччини)* (Krekovičova E. Politika o folkloru — folklor w politice (Na przykładzie Slovenska) [там само, 63–76]. Національні варіанти категорії фатуму досліджено в роботі Є. Бартмінського *Польська дola — російська судьба* (Bartmiński J. Polska dola — rosyjska sud'ba [там само, 25–37]. Образ людини та її тіла дослідила С. Рижаківа у студії *Звичайні і дивні частини тіла в латишів (до концепції людини у традиційній культурі)* (Рыжакова С. Обычные и странные части тела у латышей (к концепции человека в традиционной культуре), 2000) [13, 197–214]. Функціональні риси образу молодого в народній культурі на тлі системи весільних обрядів та їхніх лінгвогеографічних відповідників в діалектній лексиці та фразеології стали основою статті Г. Бончковської *Роль молодого в люблінських весільних обрядах* (Bączkowska G. Role pana młodego w lubelskich obrzędach weselnych, 1995) [7, 117–133]. Семіотичні аспекти буденної комунікації висвітлено у статті М. Жуйкової *Семантика зустрічі у традиційній культурі слов'ян* (Żujkowska M. Semantyka spotkania w tradycyjnej kulturze Słowian, 2000) [12, 39–52]. Систему фатичних формул (привітання під час праці, зустрічі на вулиці, входу в дім чи виходу з нього тощо) та їхню роль у народній культурі аналізують Ю. Конс і К. Сікора в роботі *Умовні формули ввічливості в говірках (на матеріалі кількох говірок південної Малої Польщі)* (Kąs J., Sikora K. Konwecyjne zwroty grzecznościowe w gwarach (na przykładzie kilku gwar Małopolski Południowej), 1994. 6, 83–93]. Stereотипи “неввічливості” та сміху подає в матеріалі “Про пекельні образливі слова” Й. Конс

(Kąs J. *O piekielnickiyk slowak obraźliwyk*, 1994) [6, 175–187]. Проблему табуйованих сфер народної культури розкриває робота А. Кравчик-Тирпи *Уневиннююча звичайність. Про “сільські” евфемізми у польських діалектах* (Krawczyk-Tyrpa A. *Uniewinniająca zwyczajność. O wiejskich eufemizmach w dialektach polskich*, 2001) [13, 63–75]. Клішовані вигуки, що вживаються для виразу почуттів і мають релігійне підґрунтя, проаналізовано у статті А. Вежбицької *Між молитвою і прокляттям: О Jesu! і подібні вирази на порівняльному тлі* (Wierzbicka A. *Między modlitwą i przekleństwem: O Jesu! i podobne wyrażenia na tle porównawczym*, 1996) [8, 25–39]. Компаративний аналіз ще одного кліше — виразу “за і проти” на прикладі різних мов вивчено в роботі Й. Шпири *Чому за і проти, а не проти і за, або про мовний образ світу поляків, англійців і угорців* (Szpyra J. *Dlaczego za i przeciw, a nie przeciw i za, czyli o językowym obrazie świata Polaków, Anglików i Węgrów* 1996) [8, 57–88]. Частина робіт люблінської видавничої серії присвячена також фразеологічній проблематиці. Зокрема К. Мосьолек–Клосінська розглядає мотивацію фразеологізмів з компонентом *пес* і *кіт* (Mosiołek-Kłosińska K. *Motywacja związków frazeologicznych zawierających wyrazy pies i kot oraz ich derywaty*, 1995) [7, 21–31] у контексті теорії мовної картини дійсності. На думку дослідниці, ідіоми “менше відображають світ, натомість більше його інтерпретують” [там само, 21]. Проблему перекладу ідіоматизмів порушує І. Сандомирська (Сандомирская И. *Идиома и культура: в поисках общего основания*, 1996) [8, 9–23]. Окремі категорії культури розглянуто також у контексті пареміології. Зокрема у праці К. Пелет'є досліджено мовний стереотип жінки у французьких і польських прислів'ях (Pelletier C. *Stereotyp językowy kobiety w przysłowiach francuskich i polskich*, 1996) [8, 185–199].

Демонологія і магія. На відміну від “нейтральних” елементів народного світогляду, “магічно-демонологічний” є контрверсійним за своєю суттю. Він посідає особливе місце у традиційній культурі та присвячених їй наукових дослідженнях. Зокрема в роботі ‘*Змора*’ Ф. Чижевський аналізує способи позначення ворожої людям демонічної істоти (що виступає синонімом мари) в польських говорах: її уявне походження, поведінка, “психологічна” характеристика в різних лінгвоміфологічних контекстах (як об’єкт, суб’єкт, інструмент дії) (Czyżewski F. ‘*Zmora*’, 1990) [1, 133–143]. Матеріали до цієї проблематики подають також інші роботи дослідника: *Із сучасної демонології* (Czyżewski F. *Ze współczesnej demonologii*, 1990) [2, 151–154], *Із демонології східної Любелщини* (Czyżewski F. *Z demonologii wschodniej Lubelszczyzny*,

1990) [3, 157–170]. Тему демонічного порушує також М. Козьол у статті, присвяченій аналізу мовного концепту стригона — за народними уявленнями, напівдемонічної істоти з ряду упирів, наділеної двома душами-духами — охрещеною(им) і неохрещеною(им) (Kozioł M. Strzygoń, 1990) [2, 85–92]. У праці *Из семантики магии* В. Будзішевська (Budziszewska W. Z semantyki magii, 1990) [3, 7–19] на матеріалі мов із різних мовних сімей розглянула семантику виразів (авторка зараховує їх до універсальї культури), що позначають контакт людини з демонічними силами. Проблеми формування образу потойбіччя та його представників, зокрема уявлень про упиря у слов'янських культурах, розкриває дослідження Е. Міцевої *Світ і антисвіт* (Miceva E. Świat i antyświat, 1992) [5, 31–43]. Питання магичної дії слова порушує робота А. Енгелькінг *Батьківське прокляття в народній культурі* (Engelking A. Kłątwa rodzicielska w kulturze ludowej, 1990) [3, 21–35]. Авторка розглядає мовно-композиційну структуру ритуалу заклання, стереотипні образи його учасників (sacrum – караючий батько – неслухняна дитина – sacrum) у контексті традиційних міфологічних уявлень про “фатальну” силу мови. Цю ж проблематику на прикладі білоруської народної культури аналізує М. Конюшкевич у статті *Прокляття в мовній поведінці білорусів* (Конюшкевич Б. Проклятия в речевом поведении белорусов, 2001) [13, 155–168]. Погляди на магію та їхні лінгвальні відповідники досліджено також у праці Н. Архипенко *Відбирання молока в корів (до вивчення одного міфологічного мотиву)* (Архипенко Н. Отбирание молока у коров (к исследованию одного мифологического мотива), 2000) [12, 167–179]. Лінгвоміфологічну функцію замовлянь висвітлюють роботи О. Юдіна *Міфотопонімія російських замовлянь* (Юдин А. Мифотопонимия русских заговоров, 1999) [11, 177–191], *Магічні перформативи в замовляннях і календарних піснях східних слов'ян* (Юдин А. Магические перформативы в заговорах и календарных песнях восточных славян, 2001) [13, 139–148], а також *Персоніфіковані лихоманки у східнослов'янських народних уявленнях (на матеріалі замовлянь)* (Юдин А. Персонафицированные лихорадки в восточнославянских народных представлениях (на материале заговоров) [там само, 169–178]. Ця ж тематика на польському мовному матеріалі порушена у праці С. Небжеговської-Бартмінської *Ідея діючого слова в текстах польських замовлянь* (Niebrzegowska-Bartmińska S. Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień, 2001) [13, 101–115], на чеському — у дослідженні К. Вельмезової *Зауваження щодо перформативів зі значенням початку дії в чеських замовляннях* (Вельмезова Е. Заметка о перформативах со

значенням початку дії в чеських заговорах [там само, 147–154]. Загалом магічна сила мови стала наскрізним мотивом 13-го тому Ентолінгвістики (див.: стаття Є. Бартмінського *Каузативні функції слова: про мову магії, поезії, релігії та політики* (Sprawcze funkcje słowa: O języku magii, poezji i polityki, 2001) [13, 7–12]. У контексті цієї проблеми аналізуються категорії поетичного і політичного мислення, напр., у працях А. Пайдзінської *Po ojczyźnie-polszczyźnie z różdżką chodzić... Поезія і магія* (Pajdzińska A. *Po ojczyźnie-polszczyźnie z różdżką chodzić... Poezja i magia*, 2001) [13, 15–26] та П. Новака, К. Олейника *Сучасні чорнокнижники — магія і ритуал у політичних текстах* (Nowak M., Olejnik K. *Współcześni czarnoksiężnicy — magia i rytuał w tekstach politycznych* [там само, 27–48], імені — як у дослідженні Й. Луговської *У світі власних імен. Про функції імені у Безконечній історії М. Енде* (Ługowska J. *W świecie imion własnych. O funkcji imienia w Nie kończącej się historii Michaela Endego* [там само, 49–75] тощо. Заперечувальні конструкції в магічних висловлюваннях, спрямовані на нейтралізацію злих сил, досліджує С. Толстая у праці *Магічні функції негачії в сакральних текстах* (Tolstaja S.M. *Magiczne funkcje negacji w tekstach sakralnych* [там само, 117–125]. Стаття В. Балушка “Вовк” і “вовкулака” у слов’янській традиції у зв’язку з архаїчним ритуалом (Балушок В. “Волк” и “волколак” в славянской традиции в связи с архаическим ритуалом) [там само, 215–226] відображає міфологію магічних трансформацій людини у тварину. У працях висвітлено проблеми “ритуально-мовних” синтаксичних кліше (Айдачич Д. Двухсложные магические высказывания) [там само, 127–137] та мовно-музичних кореляцій (Räciūnaitė-Vučinienė D. *Магіческая музыка сутартинес как символ гамонии и порядка*, 2001) [13, 179–196]. Поруч із цим, на сторінках видання проаналізовано також феномен канонічної релігійності. Його досліджує Р. Гжегорчикова у статті *Про специфічні функції релігійних висловлювань* (Grzegorzycowa R. *O specyficznych funkcjach wypowiedzi religijnych*, 2001) [13, 77–84]; дослідниця виокремлює ряд рис, що відрізняють релігійні практики від магічних: галузь дії, відношення до сакрального, використання магією (на відміну від релігії) злих сил. Суспільне значення релігійних текстів простежує А. Енгелькінг у роботі *Позасакральні функції молитви. Із спостережень етнографа на католицько-православному пограниччі на Гроденищині* (Engelking A. *Pozasakralne funkcje pacierza. Z obserwacji etnografa na pograniczu katolicko-prawosławnym na Grodzieńszczyźnie*) [там само, 85–100]. Прояви народної релігійності аналізує В. Будзішевський у праці *З “диявольської” лексики* (Budziszewska W. *Z “diabelskiego”*

śłownictwa, 2001) [13, 227–230], де йдеться про імена святих як табу в устах нечистої сили. Елементи “чарівної медицини” в мусульманстві на тлі арабо-слов’янських мовних і культурних взаємин подаються в роботі А. Кожинової та М. Тарелка *Реалізація магичної функції у тексті одного хамаїла* (Kozinowa A., Tarelko M. Realizacja funkcji magicznej w tekście jednego chamaila) [там само, 231–246].

Серед публікацій джерел (окрім згаданих вище) виділяємо *Матеріали до народного сонника* Є. Бартмінського та Г. Бончковської (Bartmiński J., Bączkowska G. Materiały do sennika ludowego, 1990) [1, 147–171]; *Підляські весільні пісні з Вульки Поліновської* Я. Адамовського (Adamowski J. Podlaskie pieśni weselne z Wólki Polinowskiej, 1990) [1, 173–181]; *Народний сонник з Великопольщі* С. Небжеговської (Niebrzegowska S. Sennik ludowy z Wielkopolski, 1990) [3, 146–156]; *Повідомлення про космос. Діалектні тексти зі села Матяшувки* Г. Чапляк (Czaplak G. Relacje o kosmosie. Teksty gwarowe ze wsi Matiaszówka, 1990) [3, 171–183]; *Надбужанські собутки (із переказу Ніни Ніколаюк)* Я. Адамовського (Adamowski J. Nadbużańskie sobótki (z przekazu Niny Nikolajuk), 1991) [4, 105–113]; *Підляські волочебні пісні* Я. Шиманської (Szymańska J. Podlaskie pieśni włóczebne, 1992) [5, 97–134]; *Космос у народному соннику* С. Небжеговської (Niebrzegowska S. Kosmos w senniku ludowym, 1994) [6, 145–161]; *Три казки про сонце* Є. Бартмінського (Bartmiński J. Trzy bajki o słońcu [там само, 163–167], *Буря в народних віруваннях* Ф. Чижевського (Czyżewski F. Burza w wierzeniach ludowych [там само, 169–173], *Птахи, звірі і рослини в діалектних повідомленнях з околиць Білгорая* Я. Адамовського, Є. Бартмінського та С. Небжеговської (Adamowski J., Bartmiński J., Niebrzegowska S. Ptaki, zwierzęta i rośliny w relacjach gwarowych z okolic Biłgoraja, 1995) [7, 135–178]; *Сучасні марійські оповідання та пісні з Мазовша і Підляшшя* Я. Адамовського (Adamowski J. Współczesne opowieści i pieśni maryjne z Mazowsza i Podlaśia, 1996) [8, 235–262], *Байки Юзефи Пидек* І. Бартмінської та Є. Бартмінського (Bartmińska I, Bartmiński J. Bajki Józefy Pidek, 1996) [8, 263–289]. Частина матеріалів відображає уявлення про смерть у народній культурі: *Пісні порожніх ночей* Я. Шиманської (Szymańska J. Pieśni pustych nocy, 1998) [9/10, 211–252], *Смерть і похорон у повідомленнях поляків, які живуть у Білорусі* Я. Адамовського, Я. Доди та Г. Міцкевич (Adamowski J., Doda J., Mickiewicz H. Śmierć i pogrzeb w relacjach Polaków mieszkających na Białorusi [там само, 251–318], *Душі на покуті. Люблінські релігійні оповіді* С. Небжеговської (Niebrzegowska S. Dusze na pokucie. Lubielskie opowieści wierzeniowe [там само, 319–328],

Традиційні обряди і похоронні звичаї на Люблінщині Я. Петери (Peters J. Tradycyjne obrzędy i zwyczaje pogrzebowe na Lubelszczyźnie [там само, 329–333], *Похоронні пісні на культурному та етнічному пограниччі* (Боруцін у Ратиборським) К. Лях (Lach K. Pogrzebowe pieśni na pograniczu kulturowym i etnicznym (Borucin w Raciborskim) [там само, 335–345]. Кілька публікацій присвячено магічним практикам: *Люблінські перекази про магичні дії* Я. Адамовського (Adamowski J. Lubielskie opowieści o zachowaniach magicznych, 2001) [13, 247–265], *Народні замовляння з околиць Львова* І. Коваль-Фучило (Kowal-Fuczyło I. Zamówienia ludowe z okolic Lwowa [там само, 267–277] тощо.

Помітне місце у виданні посідають також рецензії та огляди, що відображають основні тенденції етнолінгвістики, демонструють еволюцію її ідей і понять упродовж останнього десятиліття. Тут проаналізовано роботи англійських, французьких, польських, російських, українських дослідників, присвячені різним галузям народної та елітарної культури. Серед рецензованих на сторінках *Етнолінгвістики* книжок — дослідження А. Вежицької, Дж. Лакоффа, Р. Олфорда, М. Толстого, О. Байбуріна, О. Гури, Б. Успенського, А. Гуревича, І. Кона, А. Енгелькінг, Л. Раденковича, В. Гнатюка, а також колективні праці: етнолінгвістичний словник *Славянские древности*, *Полесский этнолингвистический сборник*, енциклопедія болгарської міфології, періодичні видання, зокрема львівські *Народознавчі зошити* та *Студії з інтегральної культурології*, луцькі *Фольклористичні зошити* тощо. Поруч із цим, у деяких номерах серії містяться також узагальнювальні огляди, як, напр., аналіз та бібліографія етнолінгвістичних видань у Білорусії 90-х років XX ст. (Prochorowa S, Suchowickaja I. Etnolingwistyka na Białorusi: Lata 90 XX wieku, 1999) [11, 213–222] тощо.

Ми намагалися простежити зміст і форми люблінської Етнолінгвістики від 1988 до 2001 року. Упродовж цього часу іншим став її зовнішній вигляд: первісна зелено-червоно-жовта обкладинка, що нав'язувала до природних кольорів традиційної селянської культури, змінилася ошатним, “офіційним” чорно-білим титулом, що підкреслює її науково-елітарний характер. Видання отримало новий підзаголовок, нових авторів. Як наслідок, на його сторінках з’явилися, крім польської, також інші слов’янські мови та культури (у тому числі — й українська). Після появи перших книг *Словника народних символів і стереотипів* за редакцією Є. Бартмінського, *Польського народного сонника* С. Небжеговської, праць Я. Адамовського й інших досліджень “люблінської школи” (наприклад, збірника *У дзеркалі мови та культури*, присвяченого Є. Бартмінському

(W zwierciadle języka i kultury / Pod red. J. Adamowskiego, S. Niebrze-gowskiej.– Lublin, 1999.– 537 s.), тематичних колективних монографій тощо), “джерелом” яких була саме *Етнолінгвістика*, її первісне значення, зрозуміло, дещо трансформувалося. Однак навіть після цих метаморфоз серія не вичерпала себе, навіть більше, урізноманітнилася. Вона й надалі формує “семіосферу” ідей і концептів лінгвістичних та етнологічних досліджень у Польщі та за її межами. Отже, видання, мета якого — дослідити стереотипи і символи зорієнтованої в минуле традиційної культури, саме стає символом, “класикою” сучасної науки, невід’ємною частиною її нелегкої історії і, сподіваємося, кращого майбутнього.

Наталя Хобзей

ПОРУБІЖЖЯ: ПРОБЛЕМИ МОВИ І КУЛЬТУРИ

Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim / Red. F. Czyżewski. – Lublin, 2001. – 377 s.

Видавнича серія “Pogranicze” Люблінського конверсаторіуму збагатилася ще одним томом праць, яким став збірник “Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim” за редакцією професора Ф. Чижевського. У книзі представлено праці теоретично-методологічного спрямування, студії, що репрезентують конкретні мовні явища, а також теоретичні засади та матеріали *Етнолінгвістичного атласу Порубіжжя* (Atlas etnolingwistyczny Pobuża).

Цикл статей відкриває студія Б. Вальчака (Познань) *Буг не мусить розділювати* (Bug nie musi dzielić), у якій наголошено на важливості об’єктивного, неупередженого погляду на проблеми польсько-українсько-білоруського порубіжжя. Автор стверджує: у ситуації, коли етнічні кордони переважно не збігаються з державними, етнокультурні дослідження неминуче виявлять, що на порубіжжі значно більше спільного, ніж відмінного, а вивчення мови таких ареалів стане новим імпульсом до розвитку теорії міжмовних контактів та теорії соціолінгвістики. Дослідник подає історію бужан, указуючи на велике значення водних артерій у багатьох первісних культурах.

Зі статтею Б. Вальчака перегукується праця С. Жлоби (Брест) *Генетична антропология та дослідження і взаємодії культур* (Генетическая антропология исследования агульнасці і ўзаемадзеяння культур), що присвячена проблемам співіснування різних етнічних груп порубіжжя, формуванню національної свідомості населення цих зон.

Методику дослідження польського інтердіалектного пограниччя запропонував С. Галя (Лодзь), обравши об'єктом спостережень говірки на порубіжжі Малопольщі, Сльонська і Великопольщі. У статті *З методики досліджень мовного пограниччя (на польському матеріалі)* (Z metodyki badań pogranicza językowego (na materiale polskim)) автор, спираючись на думку У. Вайнрайха про мовні контакти, виокремлює три основні типи пограниччя: 1) інтерперсональне, коли подружжя чи члени їхніх родин, щоденно послуговуються двома мовами чи говірками; 2) середовищно-локальне, коли до суспільної групи входять представники двох різних мов, що вживаються в щоденних контактах; 3) історично-географічне, яке має глибоке історичне підґрунтя та значний мовний простір. Автор описує історично-географічні умови інтердіалектного пограниччя, окреслює мережу пунктів, відшукує розмежовані хронологічно говіркові відомості, наводить способи їх інтерпретації та картографування.

Г. Пельцова (Люблін) у статті *Культурна цінність лексики в говірках пограниччя (на прикладі східнолюблінських говірок)* (Kulturowa wartość słownictwa w gwarach pogranicza (na przykładzie gwar wschodniolubelskich)) зазначає, що пограниччя, для якого характерні процеси інтерференції, цікаве й іншими явищами, зокрема тут стабілізуються явища спільні, зокрема праслов'янські вислови. Авторка наголошує на значенні екстралінгвальних чинників для інтерпретації лінгвістичних фактів.

До проблем мовної приналежності східнолюблінських говірок, їхнього місця на діалектологічній карті Польщі звернувся Й. Косця (Люблін) у праці *Діалектний статус східнолюблінських говірок* (Status dialektalny gwar wschodniolubelskich).

Проблеми словотвору на пограниччі привернули увагу М. Саєвича (Люблін) та Г. Аркушина (Луцьк). Зокрема у студії М. Саєвича *Із методології досліджень словотвору периферійних білоруських говірок Білосточчя* (Z metodologii badań nad słowotwórstwem pereferijnych gwar białoruskich Białostoczczyzny) ідеться про мовну приналежність окраїнних говірок, українсько-білоруську мовну межу та докладніше про периферійний характер наднарвянських (nadnarwiańskich) білоруських говірок. Автор наголошує і на методах збирання словотвірного матеріалу, вважаючи, що в цьому випадку метод роботи з питальником

здебільшого не продуктивний. Адже створення питальника, який охоплюватиме все словотвірне багатство говірки, — завдання практично нереальне, особливо в ділянці експресивного словотвору. Дослідник, який прагне описати словотворчу систему якоїсь говірки в цілості, повинен особливу увагу звертати на метод записування дериватів під час розмови з інформатором, зокрема найкращі результати дає розписування магнітофонних записів цих розмов.

Словотвірні явища іншого мовного пограниччя — українсько-польського — стали об'єктом дослідження *Польсько-українське порубіжжя у світлі суфіксальної деривації* Г. Аркушина (Луцьк). Автор вважає, що, досліджуючи діалектний словотвір, зокрема суфіксальну деривацію на порубіжжях, варто говорити про взаємовпливи, які мають різні вияви: підтримання іншомовною системою продуктивності тих афіксів, які їй ближчі; афіксальна субституція, заміна суфіксів чужої мовної системи питомими суфіксами; прямі запозичення суфіксів іншої мовної системи при власній твірній основі; творення гібридних дериватів. На підставі аналізу зібраного матеріалу Г. Аркушин зазначає, що в польських говірках вплив українського субстрату засвідчено не тільки серед загальних назв, а й серед антропонімів.

Проблеми ономастики стали предметом розвідок В. Макарьського (Люблін) та М. Кондратюка (Бялисток). Виникнення топоніма *Белвін* на Перемишльщині, що на українсько-польському пограниччі, розглядає В. Макарьський у статті *З топонімії польсько-українського пограниччя: Белвін* (*Z toponimii pogranicza polsko-ruskiego: Belwin*).

Об'єктом зацікавлення М. Кондратюка (Бялисток) стали антропоніми зі слов'яно-балтійського пограниччя. Базою для написання статті *Про рідкісні в Польщі імена з пограниччя слов'янсько-балтійського* (*O rzadkich w Polsce nazwiskach z pogranicza słowiańsko-bałtyckiego*) авторові слугували два джерела: опублікований *Словник сучасних польських прізвищ* К. Римута (1992–1994), який дав поштовх для нових досліджень польської антропонімії, а також картотека *Словника сучасних прізвищ мешканців білостоцького регіону* (12000 гасел). Аналізовані назви належать до перефірійного обширу бялостоцько-сувальського пограниччя. Переважають назви литовського походження, часто з негативним забарвленням, що характеризують людину, її фізичну будову, зовнішній вигляд, риси характеру, спосіб поведінки і т.д. Такі антропоніми зафіксовано в польських і білоруських говірках північного Білосточчя, тут також зафіксовано скупчення литовських топонімів та мікротопонімів. Такі факти свідчать про збереження традицій давніх Балтів на цих теренах.

А. Кожинова, М. Тарелко (Мінськ) пропонують увазі читача розвідку *Східнослов'янські діалектні риси в рукописі “Фал Соломона про дванадцять планет”* (Восточнославянские диалектные черты в рукописи “Фал Соломона о двенадцати планетах”), яку супроводжує публікація транслітерованого тексту. Рукопис належить до колекції арабографічних рукописів бібліотеки Академії Наук Білорусі, яка є частиною культурної спадщини литовських мусульман. Аналізований рукопис — частина “хамаїла”, молитовника, у якому, окрім молитов, є також описи обрядів і ритуалів, лікувальні рекомендації, пояснення слів тощо. Текст рукопису написано білоруською та польською мовами, тексти літургійного характеру — арабською. У статті автори викладають зміст тексту, визначають час і місце написання тексту. Вони також вважають, що в атрибуції арабографічних слов'янських рукописів проблема авторства має бути відкорегованою. Більшість текстів — анонімні, отже в таких випадках варто визначати характер тексту та його джерела, жанрову характеристику тексту.

На матеріалах вільнюської преси побудували статтю Й. Йоахім'як-Пражановська та Й. Медельська (Бидгощ) *Лексика польської мови північного порубіжжя і східнослов'янські лексичні впливи* (Słownictwo polszczyzny północnokresowej a leksykalne wpływy wschodniosłowiańskie: Osobliwe słownictwo “Kuriera Wileńskiego” (1924–1939) na tle swoistej leksyki powojennej prasy wileńskiej). Пропонована увазі читача студія ґрунтується на двох великих працях *Регіональні риси північного порубіжжя у “Вільнюському кур'єрі” (1924–1939)* Й. Йоахім'як-Пражановської та *Мова польської вільнюської преси (1945–1979)* Й. Медельської. Авторки відзначають: хоча місце видання преси одне — Вільнюс, але умови, у яких її видавали, різні, що, відповідно, позначилося на мові статей.

Студія Е. Вольніч-Павловської (Варшава) *Про певний спосіб картографування мовних контактів на підставі давніх фольклорних текстів* (O pewnym sposobie mapowania kontaktów językowych na podstawie dawnych tekstów folklorystycznych) — спроба виявити давні культурні, мовні, політичні, економічні контакти через народну пісню. Авторка відзначила, що топоніми, які є в багатьох пісенних творах, визначають простір, відомий давній спільноті. Тут можна визначити чіткі кордони між своїм та чужим, а також між своїм — близьким і своїм — далеким, напрямки міграції заробітчан, напрямки загрози нападів. На підтвердження своїх висновків авторка наводить статистичні дані та картографований матеріал.

Картографування поліського поховального обряду та його прочитання — предмет студії В. Конобродської (Житомир) *Просторова варіантність поліського поховального обряду та його номінації*. Зіставивши поліську традицію із записами обряду на інших українських теренах, авторка простежила єдність діалектних поліських і загальноукраїнських рис. Етнолінгвальний підхід дав змогу чіткіше окреслити мотивацію назв, що часто пов'язані з міфологічними уявленнями.

Пропонована студія Н. Андросюк (Бяlistок) *Східнослов'янські найменування, пов'язані із великодніми святами на Білосточчі* (Nazewnictwo wschodniosłowiańskie związane z okresem wielkanocnym na Białostocczyźnie) — фрагмент більшої праці про назви свят, звичаїв та обрядів. Стаття складається із двох частин: хронологічного опису та словника назв великодніх обрядів і звичаїв.

Третю частину збірника розпочинає виклад теоретичних засади *Етнолінгвістичного атласу Побужжя* (Atlas etnolingwistyczny Pobuża (Projekt), які обґрунтували Я. Адамовський, Є. Бартмінський та Ф. Чижевський (Люблін). Історію створення Атласу та процес роботи над ним описали Ф. Чижевський і С. Небжеговська-Бартмінська (Люблін) у *Праці над "Етнолінгвістичним атласом Побужжя" у 1994–2001 роках* (Prace nad Atlassem etnolingwistycznym Pobuża w latach 1994–2001). Багато представлених у збірнику й матеріалів до Атласу, зокрема Ф. Чижевського, Г. Аркушина (Люблін–Луцьк) *Матеріали до Етнолінгвістичного атласу Побужжя (на прикладі запису з села Положево на Україні)* (Materiały do Atlasu etnolingwistycznego Pobuża (na przykładzie zapisu ze wsi Położewo na Ukrainie); Я. Петери (Люблін) *З фольклорних матеріалів Любельщини. Весняні обряди і звичаї* (Z materiałów folklorystycznych Lubelszczyzny. Obrzędy i zwyczaje wiosenne); Я. Адамовського (Люблін) *Архаїчні форми фольклору з східного пограниччя — заліamani, хахулкі, таратона* (Archaiczne formy folkloru z obszaru wschodniego pogranicza — zali-tany, chachułki, taratona); С. Небжеговської-Бартмінської (Люблін) *Пісні з польсько-українського пограниччя. Етнолінгвістичні матеріали з місцевості Сверхє* (Pieśni z pogranicza polsko-ukraińskiego. Materiały etnolingwistyczne z miejscowości Swierże); М. Жаковської (Люблін) *Із пісенного фольклору села Жуків коло Влодави* (Z folkloru pieśniowego wsi Żuków koło Włodawy).

Наталя Хобзей

ЕТНОЛІНГВІСТИЧНІ ПРОБЛЕМИ У СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы /
Отв. ред. А.А. Плотникова. – Москва: Индрик, 2001. – 496 с.

Цей збірник — чергова праця етнолінгвістичного осередку Інституту слов'янознавства РАН, присвячена різним аспектам вивчення мови і традиційної народної культури. Подібно до попередніх видань, книга містить дослідження, які репрезентують різні ареали: українське й білоруське Полісся, Кубань, російську Північ, українські Карпати, що розглядаються на ширшому східнослов'янському тлі. У центрі уваги дослідників термінологія та символіка сімейної обрядовості, народна міфологія, астрономія і метеорологія. Кожна зі статей збірника має багату бібліографію з досліджуваного питання.

Збірник складається із двох розділів. Перший — етнолінгвістичні студії; другий — етнолінгвістичні словники та тексти.

Відкриває книгу праця Л. Виноградової *Поліська народна демонологія на тлі східнослов'янських відомостей* (Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных), у якій систематизовано дотихчасові дослідження поліської народної демонології, осмислено комплекс демонологічних вірувань цього континууму як єдиної системи. Аналізуючи матеріали Поліського Архіву, авторка підтверджує невірогідну для багатьох думку К. Мошинського про достатньо скромний репертуар персонажних типів поліської демонології. Об'єктами студії Л. Виноградової стали персонажі різного типу: такі, які мають чіткий образ та чітко окреслені характеристики (*відьма, русалка, смерть, полудниця, чорт, домовик* тощо), персонажі, якими лякали дітей, і які не мають відповідних демонічних характеристик (*баба Яга, лісова баба, житня баба, баба з залізними зубами, залізничка, колодязний дід, лях, німка, польова господарка* тощо), персонажі, які важко описати як самостійний, індивідуалізований міфологічний персонаж “ходячого” покійника тощо. Авторка зауважує, що на Поліссі домінують два образи — чорта і “ходячого” покійника. Саме вони часто виступають як варіанти заміни всіх інших типів міфологічних персонажів. Незважаючи на природні умови Полісся (багатство лісів і боліт), група “природних” духів залишилася несформованою. Л. Виноградова вважає цю ситуацію відображенням

давної архаїки, натомість детальне опрацювання демонологічних образів, представницький склад яких має достатньо індивідуалізовані персонажні типи є явищем пізнішим.

Поліська тематика також у центрі дослідження Г. Кабакової *Поліська народна антропология: жіночий текст* (Полесская народная антропология: женский текст), яке є підсумком ширшого дослідження авторки *Антропология жіночого тіла в слов'янській традиції* (у друці). Студію присвячено проблемі народного погляду на жінку як істоту біологічну та соціальну. Реконструкцію традиційних поглядів на жінку авторка розпочинає з аналізу етіологічних легенд. Наголошуючи на ідеї гріха, яка стала стрижневим поняттям у народній концепції походження і еволюції людини, Г. Кабакова пропонує типологію ідеї: гріхи, які здійснюють і чоловіки, і жінки (недотримання церковного закону, вбивство); “чоловічі” гріхи, серед яких особливе місце посідають гріхи супроти власності (конокрадство, крадіжка бджіл, підпал, а також спокуса чужої жінки); “жіночі” гріхи — злочини супроти плодючості у всіх його формах: відбирання “спору” від землі і худоби, вигнання плоду. Саме гріхи, за твердженням С. Толстої, регулюють стосунки між людиною і світобудовою, між людиною і сакральною сферою. Людина, яка не дотримується законів, відбуває покарання, яке часто реалізується в різноманітних хворобах. Авторка подає типології хвороб і типології їх лікування; наголошує на найважливіших началах людини — крові й душі. Поза увагою дослідниці не залишилися і такі поняття, як пологи (*баба-повитуха, пуповина, плацента, породілля*), хрестини, догляд за дитиною, вікові періоди дитини, весілля, традиційні заняття (*ткацтво, прядіння*), смерть (*доля, предки, русалки*). У полі зору дослідниці різні плани — акціональний, реалемний, агентивний, вербальний.

Тематично близькою до студії Г. Кабакової є стаття Н. Богатиря *Звичаї та обряди хрещення східнослов'янського населення Кубані наприкінці XIX – першій половині XX ст.* (Крестильные обычаи и обряды восточнославянского населения Кубани в конце XIX – первой половине XX вв.). Автор простежує такі поняття та обряди: хрещений – нехрещений; чини хрестильної обрядовості (*бабка, куми*); вибір імені дитини; хрещення дитини й обід після хрещення; звичаї та обряди до і після хрещення (обряд із кожухом / шубою); обряд пострижин дитини; обрядове “продавання” дитини; взаємини кумів; значення хресних батьків у житті дитини.

Заборони, обереги, ворожіння, повір'я і прикмети, які пов'язані із ткацтвом, стали об'єктом дослідження О. Гури *Матеріали до опису народних уявлень, які пов'язані з ткацтвом, у зоні полісько-підляського по-*

рубіжся (Матеріали к описанию народных представлений, связанных с ткачеством, в зоне полесско-подляского пограничья). Автор зібрав відомості за програмою Поліського атласу у дванадцяти селах України, Білорусі та Польщі. Обрядові дії ткацького циклу починалися із забезпечення доброго врожаю льону та конопель, однак не всі ритуально-магічні дії припадали на час сівби, багато з них були пов'язані із календарним циклом. Автор наводить приклади імітативної магії, описує ряд заборон, які супроводжували процес ткацтва.

О. Белова у статті *Біблійні сюжети у східнослов'янських народних легендах* (Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах) звертається до фольклорних легенд, побудованих на матеріалі Старого і Нового Завітів, у яких подібно до апокрифів, пояснено ті епізоди Святого Письма, які, із погляду читача чи слухача, потребують докладного викладу. Найдраматичніші моменти біблійної історії: створення світу і людини, гріхопадіння перших людей, історія Каїна й Авеля, Всесвітній Потоп, будова Вавилонської вежі — у легендах насичені багатьма деталями, які покликані доповнити лаконізм першоджерела. Авторка акцентує на важливості фіксації “біблійного матеріалу”, адже впродовж багатьох років записи та дослідження із цієї проблематики робилися лише принагідно та, відповідно, не публікувалися. Тому насамперед постала проблема питальника. Створений робочий варіант програми містить 24 розділи, які охоплюють питання світобудови; біблійну історію; уявлення про Бога, Богородицю, святих, юродивих, старозавітні та новозавітні персонажі, нечисту силу. До питальника увійшли також розділи, приурочені святам. Програма була апробована в декількох місцях — на українському та білоруському Поліссі, російській Півночі.

Додатком до статті є публікація окремих сюжетів із поліської “фольклорної Біблії”. Авторка висловлює сподівання, що фундаментальне дослідження східнослов'янських “біблійних” легенд і критичне видання текстів відбудеться в недалекому майбутньому. Досвід видання такого польового матеріалу уже існує в південнослов'янській традиції — “Българска фолклорна Библия”, яку підготувала до друку Ф. Бадаланова.

Матеріали Поліського архіву Інституту слов'янознавства РАН, які належать до Програми Поліського етнолінгвістичного атласу (запитання “Що робили, щоб покійник не ходив?”) та анкети-питальника “Народна культура Полісся” (запитання “Що клали в домовину чаклунові?” і “Що робили в давнину, щоб покійник не ходив?”) стали основою праці С. Толстої *Поліські вірування про ходячих покійниках* (Полесские поверья о ходячих покойниках). До статті увійшли також матеріали карто-

теки “Білоруського етнолінгвістичного атласу”. Авторка зазначила, що повір’я про “ходячих покійників” до цього часу ще не були предметом спеціального дослідження чи навіть попередньої систематизації. Розповіді про прихід покійників С. Толстая поділяє на дві групи: в одній ідеться про появу покійників уві сні, в інших — прихід покійника бачать наяву: його бачать, чують, він залишає сліди свого відвідування.

У статті *Світ живих і світ мертвих: способи контактів (два варіанти північноросійської традиції)* (Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта севернорусской традиции)) Ж. Корміна та С. Штирков описують стратегії побудови стосунків світу живих зі світом мертвих, які в межах одного етнокультурного простору можуть мати кілька варіантів. У праці представлено дві стратегії поведінки, підґрунтям яких є уявлення про статус небіжчика. Перша — померлого сприймають як “віртуального” члена соціуму, “асоційованого члена” родини, общини; спілкування з ним урегульовано в поховальній обрядовості. За другою стратегією, покійника уявляють як принципово асоціальну істоту, контакти з якою небажані.

Матеріалом для студії стали результати експедицій на південному заході Ленінградської області (перший варіант відношень) та північному сході Новгородської області (другий варіант відношень).

Обрядовість російської Півночі стала об’єктом дослідження А. Мороза *Північноросійські пастуші відпусти і магія першого вигону худоби у слов’ян* (Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян). Автор фіксує акціональний і вербальний плани обрядів, наголошуючи, що важливе місце має пастуший ритуал, назви якого: *отпуск, спуск, статья обход, сгон, слука* (ці слова можуть позначати також замовляння, які виголошували при виконанні магічних дій). В обряді відпусту А. Мороз виокремлює кілька основних компонентів: підготування до обходу, обхід худоби, текст відпусту, лісовий відпуст; уклад життя пастуха під час сезону випасання. У додатку наведено тексти відпустів.

Дослідження російської Півночі представлено також у праці О Левкієвської та А. Плотникової *Етнолінгвістичний опис північноросійського села Тихманьги* (Этнолингвистическое описание севернорусского села Тихманьги).

Другу частину збірника розпочинають *Матеріали до словника етнокультурної лексики (досвід комп’ютерного опрацювання східно-слов’янської діалектної лексики)* (Материалы к словарю этнокультурной лексики (опыт компьютерной обработки восточнославянской диалек-

тної лексики)). Матеріали репрезентують кілька тематичних словників: *Народження* (Родины) та *Астрономія. Метеорологія. Час* (Астрономия. Метеорология. Время) М. Валенцової; *Похорони* (Похороны) А. Плотникової; *Хліб* (Хлеб) Т. Агапкіної; *Демонологія* (Демонология) О. Левкієвської. У передмові до пропонованої лексикографічної добірки А. Плотникова пише, що найважливіше завдання пропонованих словничків — презентувати терміни народної культури разом із контекстами їхнього вживання, які є в електронній версії Архіву термінів традиційної народної культури. Адже діалектний текст як основа тлумачення й опису терміна — важливий принцип підходу до етнодіалектної лексики у словниках. А. Плотникова зазначила, що побудова діалектних словників за тематичним принципом (членування на “теми”, і далі — на загальні і часткові “поняття”) передбачає комплексний етнолінгвістичний підхід до описуваних культурно-мовних явищ.

Ще один словник, який пропонує “Востоочнославянский этнолингвистический сборник”, — словник О. Левкієвської *Демонологія північноросійського села Тихманьги* (Демонология севернорусского села Тихманьги), що описує міфологічну систему (інвентар імен і предикатів) одного архангельського села.

Зразки текстів, записаних у різні роки у трьох закарпатських селах: Броді Іршавського району, Синевирі Міжгірського району і Руській Мокрій Тячівського району, які належать до боржавських говірок (“укальна” говірка с. Руська Мокра — архаїчна боржавська) — представлені в публікації М. Толстої *Из матеріалів карпатської експедиції* (Из материалов карпатской экспедиции).

Ганна Дидик-Меуш

ЗВІРІ І СИМВОЛИ В БЕСТІАРІЇ О. БЕЛОВОЇ

Белова О.В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. – Москва: Ин-дрик, 2001. – 320с.

“Славянский бестиарий” О. Белової відтворює своєрідність східно-слов’янського та південнослов’янського матеріалів (книжна традиція

Рак Slavia Orthodoxa в її зв'язках із народною духовною культурою) і є, за словами автора, першою спробою зібрати та класифікувати лексику, яка не тільки відображає уявлення слов'ян у певній галузі природничих знань, а виявляє взаємодію і взаємовияв лексичного та символічного значень слова.

Потреба у створенні спеціального словника назв тварин за пам'ятками давньослов'янської писемності виникла через “збіднене” трактування цих середньовічних лексем у найповажаніших російських історичних словниках XVIII–XX ст. (с.10). Розповіді про тварин у детально проаналізованих слов'янських пам'ятках XII–XVII ст., стверджує О. Белова, мають таку особливість: вони подавали не тільки і не стільки описи природних об'єктів як таких, а розглядали всіх “ходештиих и летештиих” у ракурсі моралізаторського смислу; більшість писемних природознавчих пам'яток наголошує на верховенстві символіки над фактичним матеріалом. Яскраво ж виражений у слов'янських писемних джерелах символічний аспект практично не був об'єктом аналізу. Окрім цього, у дотеперішніх лінгвістичних розвідках дослідники східно- та південнослов'янської писемності “назв тварин спеціально не виділяли і не описували їхній склад, структуру, значення і способи розкриття цих значень у текстах різного типу”; зооніми слугували радше ілюстраціями недовсконалих середньовічних знань про природу чи колоритними прикладами байки. Зауважмо, однак, що в сучасному українському мовознавстві такі студії є, назвімо хоча б дослідження І. Сокола “Історія формування української орнітологічної номенклатури” (Київ, 1992).

Отож словник такого типу повинен засвідчити, що в системі уявлень про світ, де домінуючим принципом є символізм, імена — назви тварин — виступають не тільки в номінативній функції, а й мають розгалужену символіку, що ґрунтується на традиції ранньохристиянської екзегетики. Він також має на меті подати, як розробляється спільний лексичний матеріал і його символічна інтерпретація в контексті різних етнокультурних і мовних традицій.

Книгу побудовано так, що текст словника випереджують кілька інформативних нарисів: про джерела цієї словникової праці (символіко-тлумачні, описові природничі та лексикографічні російські, українські, болгарські, сербські пам'ятки XII–XVII ст. — опубліковані та понад 200 рукописних, уперше введених до наукового обігу), про склад персонажів (реальні звірі, птахи, риби, комахи; міфічні тварини; антрополоморфні істоти — напівлюди-напівтварини, або *дивии люди*), про особливості книжного іменування тварин (об'єкт названо відповідно до

біологічної природи — цих номенів найменше, чи його наділено тільки вигаданими властивостями, чи реальними і вигаданими), про символіку тварин у східно- та південнослов'янських середньовічних пам'ятках (символ прямий і зворотний). Така композиція вводить читача у світ образів і символів середньовічного книжного знання про природу і готує його безпосередньо сприйняти різноманітний та химерний світ справжнього та вигаданого звіринця, сформованого із двох великих груп зоонімів — іншомовних (неслов'янських) та слов'янських найменувань.

Власне словник нараховує 1117 словникових статей і 16 слів-відсилачів. Словникові статті є або коротким лексичним відповідником (слово ↔ слово), або розгорнутими тлумаченнями (слово ↔ текст). На підставі джерел, основним стає слово в найпоширенішому написанні. За відсутності в тексті форми називного відмінка однини і наявності форм непрямих відмінків реконструйовану вихідну форму подано у квадратних дужках; якщо слово зафіксовано у джерелі тільки у множині, то словник дає його у формі *pl.tantum*. На початку словникової статті вказано на мову-джерело для неслов'янських лексем, подано варіантні форми, порівняльний матеріал з інших мов та діалектів. Значення кожної з лексем (зауважмо, що в 75 зоонімах воно має позначку “можливе”, а в кількох — *малконъ* (с. 171), *медведомышъ* (с.174), *пиздрикъ* (с. 208), *плуть* (с. 209), *пудверенокъ* (с. 213), *северуха* (с. 223) — узагалі відсутнє) підтверджує багата збірка ілюстрацій (до речі, жодної ілюстрації не подано двічі!), де фрагменти рукописів передано відповідно до джерела з точним відтворенням його графіки, орфографії, акцентуації та пунктуації. До словникової статті у квадратних дужках авторка долучає власний коментар про особливості побутування тієї чи іншої лексеми в діяхронії та синхронії і подає перелік виявлених у лексеми символічних значень (догматично-“персональне”, догматично-“ситуативне”, моралізаторсько-“персональне” чи моралізаторсько-“ситуативне”) із наведенням відповідних цитат. Наприклад, якщо *енось* “одуд” має одне символічне значення — “вдячність дітей щодо своїх батьків” (с. 109), — то *левъ* має їх аж 13: 1) “воплочений Христос”; 2) “незвіданий Божий промисел”; 3) “безсмертний божественний дух Христа”; 4) “воскрешення Сина від Бога-Отця”; 5) “таїнство хрещення”; 6) “Святий Дух”; 7) “людина, що потай творить молитву та милостиню”; 8) “людина з помислами про добрі діла”; 9) “людина, що кається”; 10) “диявол, що краде людські душі”; 11) “сильні та непереможні воїни”; 12) “безстрашність, стійкість”; 13) “злі правителі” (с.160–162). Словникову статтю автор доповнює описом іконографічних зображень тварин, адже живописні мініатюри прикра-

шають чимало рукописних збірок і, на жаль, досі не опубліковані. А такий матеріал дає змогу прослідкувати, як слов'янські книжники трансформують словесний опис в образотворчий ряд.

Рецензована праця О. Белової справді “може стати одним із етапів укладання низки словників символів, які тлумачили б матеріал різних традицій — “давньослов'янської народної, давньослов'янської книжної, середньовічної європейської, індоєвропейської” — і подолали б сучасну тенденцію до загального, а тому фрагментарного й поверхового опису” (с.12). Щоби, однак, “слов'янську традицію представити повністю”, не варто оминати фундаментальних речей — двотомного тезауруса “Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.” (за редакцією Л.Л. Гумецької, Київ, 1977–1978) та “Словника української мови XVI–I половини XVII ст.” (відповідальний редактор Д.Г. Гринчишин; вип. 1–9, Львів, 1994–2002). Це дало б змогу, укладаючи словник, значно розширити список лексем, а використання українських матеріалів додасть необхідні українські номени до статей ВОРОБЕЦЬ, ГОГЗИЦА, ЛИЛИКЪ, ПАВА, ПИВЕНЬ та багатьох інших.

Оксана Сімович, Наталя Хобзей

BYŁA KOZA, WILK I KAPUSTA:

РОСЛИНИ В ПОЛЬСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ

Stanisława Niebrzegowska. Przestrach od przestachu: rośliny w ludowych przekazach ustnych. – Lublin: Wyd-wo UMCS, 2000. – 265 s.

Над дослідженням традиційної народної культури люблінський етнологістичний осередок працює вже віддавна. Черговим результатом цих студій став збірник текстів *Перестрах від перестраху: рослини в усних народних переказах* (*Przestrach od przestachu: rośliny w ludowych przekazach ustnych*), який опублікувала Станіслава Небжеговська. Тут представлено записи експлораторів, зроблені упродовж 1960–1997 років. Це видання — тільки незначний відсоток матеріалів, що зберігаються в Етнологістичному архіві Університету ім. М. Кюрі-Скłodовської в Любліні.

Тематично збірник пов'язаний із другим томом *Словника народних стереотипів і символів* (*Słownik stereotypów i symboli ludowych*), що буде присвячений символіці рослин. Уже вийшли друком два випуски першого тому *Космос*: 1. *Небо, небесні світила. Вогонь. Каміння* (Люблін, 1996); 2. *Земля. Вода. Підземелля* (Люблін, 1999).

У збірнику С. Небжеговської тексти подано за жанрами: загадки, прислів'я, приказки, сонник, колядки, різдвяні та новорічні віншування, жнивварські промови і пісні, весільні пісні та приспівки, любовні пісні, марійські пісні, байки, легенди, есхатологічні, біблійні оповідання, життєві історії, записи вірувань, народна поезія. Такий поділ та послідовність викладу відповідають структурі Словника. Тексти мають заголовки, усього у збірнику 595 назв, однак кількісно склад автентичних текстів дещо більший, інколи під однією назвою подано різні варіанти одного тексту (їх позначено літерами А, В і т.д.). Кожен текст має відповідну паспортизацію. У кінці збірника подано перелік обстежених місцевостей, список інформаторів і відомості про магнітофонні записи.

Народні уявлення про рослини та їхні назви в опублікованих текстах відчитуються по-різному; як зазначила в передмові С. Небжеговська, є першопланові — чітко виражені в кожному сегменті тексту, є й другопланові, які також важливі для з'ясування семантики тексту.

На наш погляд, збірник став би ще багатшим, якби містив індекс назв рослин.

Публікація текстів, зібраних у польових умовах, має значну наукову цінність, оскільки поповнює емпіричну базу етнолінгвістики і фольклористики, сприяє тому, що цікавий матеріал стає доступним не тільки дослідникам польської символіки, а й фольклористам та етнографам інших слов'янських культур.

ΧΡΟΗΙΚΑ

27–28 жовтня 2001 року в Москві відбулася конференція “Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в еврейской и славянской культурной традиции”, яку організували Інститут слов’язознавства РАН та Центр наукових працівників і викладачів іудаїки у вищих навчальних закладах “Сефер”. Робота конференції проходила на пленарному та трьох засіданнях, на яких головували С. Толстая, А. Ковельман, О. Бєлова, В. Димшиц, Р. Капланов, І. Седакова, О. Сморгуньова, О. Львов.

Доповіді умовно можна розділити на три групи за проблематикою: слов’янська чи єврейська міфологія, площини перетину в цих віддалених міфологічних системах.

Виголошено такі доповіді зі слов’янської міфології: “Слов’янська демонологія і її регіональні версії” (Л. Виноградова, Москва); “*Худяки, робятки, пареньки...* (нечиста сила: межі класифікації)” (Ж. Корміліна, Санкт-Петербург), “Експресивні утворення на зразок “до черта”, “до пропасти, до гибели” і духовна культура східних слов’ян” (М. Жуйкова, Луцьк), “Назви нечистої сили, яка заселяє пекло, в українських говірках карпатського ареалу” (Н. Хобзей, Львів), “Демонологічний топос у дзеркалі російської народної традиції” (О. Березович, Єкатеренбург), “Персонажі історичних переказів: демонологічні коннотації” (С. Штирков, Санкт-Петербург), “Демонологія та магія як стрижевий елемент в “апокрифізації” агіографічних творів” (А. Виноградов, Москва), “Мотив Диявола в канонах св. Миколі Чудотворцю” (Г. Прохоров, Коломна).

Проблеми єврейської міфології прозвучали в доповідях: “Міхаель і Самаель. Єврейський етос у дзеркалі демонології” (І. Пінтель-Гінсберг, Хайфа); “Сатана у Книзі Бахір” (М. Шнейдер, Єрусалим); “Світ демонів в Талмуді і мідрашах” (Л. Маціх, Київ); “Левіафан між народною культурою і єврейською філософією” (О. Львов, Санкт-Петербург); “Голем у традиції празького гетто і в чеській культурі” (Г. Мельников, Москва); “Чорт на єврейській сцені” (В. Димшиц, Санкт-Петербург); “Вплив вірувань на будівельні традиції штетлів Поділля” (А. Соколова, Санкт-Петербург); “Сходи Якова як міст між світом людей і Богом” (М. Чекунова, Москва); “Молитви від нечистої сили в Синайському требнику” (О. Трефилова, Москва)

До питання взаємодії слов’янської та єврейської міфологій звернулися В. Добровольська (Москва) “Демонологічні персонажі в московському міському фольклорі” (російська та єврейська традиції); А. Мороз (Москва) “Жидівки-нехрещенки”. Євангелійні події і євреї очима сучасного російського селянина”; О. Архипова (Москва) “Єврейський акцент у мов-

ленні слов'янських демонів"; Є. Верещагін (Москва) "Асмодей, Диявол, Стана, Сатанайл та інший шедим в О.С. Пушкіна"; Ю. Фрейдін (Москва) "Потойбічний світ у віршах О. Мандельштама"; А. Сорокіна (Москва) "До питання про семантику слова *діббук* у польській мові"; М. Каспіна (Москва) "Діббук і Ікота — спільності та розбіжності розповідей про вселення в людину злого духа в єврейській і слов'янській традиціях"; І. Сєдакова (Москва) "Родильні демони у слов'янській та єврейській традиціях"; К. Боднар (Харків) "Книжна демонологія у євреїв та слов'ян: талмудний Асмодій та палійний Кітоврас"; О. Носенко (Москва) "Подвійність образу Ліліт і магичні методи боротьби з нею в єврейській народній демонології"; П. Журавель (Київ) "Демонологія в "Шивхей ха-Бешт", а О. Чув'юров (Санкт-Петербург) порівняв уявлення про сатану у східно-слов'янських і фіно-угорських дуалістичних легендах.

Наталя Хобзей

28 лютого – 1 березня 2002 року у відділі діалектології Інституту української мови НАН України відбувся Всеукраїнський діалектологічний семінар (de-facto зустріч "без краваток"), який має символічну назву "Ярмарок діалектологічних ідей". Для обміну "ідеями" зібралися науковці й аспіранти з Києва, Луганська, Донецька, Маріуполя, Житомира, Умані, Львова та інших міст України.

Відкрив офіційне засідання семінару завідувач відділу діалектології, доктор філологічних наук, професор *Павло Гриценко*, який представив один з основних здобутків української лексикографії — тритомний "Атлас української мови". Про проблеми створення Атласу розповів голова редколегії, доктор філологічних наук, професор *Іван Матвіяс*.

Доповіді, виголошені на "Ярмарку", засвідчили широку географію обстежень і багатогранність досліджень, зокрема з фонетики (*Ганна Мартинова* (Черкаси), *Владислав Михайленко* (Київ)), акцентології (*Галина Кобиринка* (Київ)), словотвору (*Людмила Дика* (Київ)), морфології (*Людмила Рябець* (Київ)), лексикології (*Катерина Глуховцева* (Луганськ), *Тетяна Тищенко* (Умань), *Галина Гримашевич* (Житомир), *Інна Нібак* (Київ), *Тетяна Щербина* (Черкаси), *Тетяна Ястремська* (Львів), *Віктор Дворянкін* (Маріуполь)), фразеології (*Мирослава Олійник* (Львів)), соціолінгвістики (*Галина Сікора* (Київ)). До проблеми дослідження ідіолекту

звернулася *Любов Фроляк* (Донецьк), діяхронічного вивчення діалектних явищ *Віктор Мойсієнко* (Житомир).

На часі залишається укладання діалектних словників. Із проблемами, які виникають при укладанні, та здобутками поділилися *Наталя Хобзей* (Львів) і *Валентина Леснова* (Луганськ).

Учасниками семінару також були Іван Вихованець, Катерина Городенська, Надія Прилипко, Ольга Малахівська, Тетяна Рукас, Марина Поїстогова, Олена Юсікова, Василь Юрценюк та інші.

Наприкінці зустрічі діалектологи “за філіжанкою кави” поділилися спогадами про експедиції, про цікаві і прикрі, важкі і курйозні моменти.

Тетяна Ястремська

27 березня 2002 року в рамках Тринадцятої сесії Наукового товариства ім. Шевченка відбулося засідання Мовознавчої комісії, яке пройшло в камерній, робочій атмосфері. У виголошених доповідях домінувала діалектологічна проблематика. Про український мовний простір поза державними кордонами України, важливість записів українських говірок з погляду діалектології та соціолінгвістики, необхідність створення фонотеки українських говірок за межами України висловили свої міркування У. Єдлінська, Н. Хобзей, Л. Коць-Григорчук. Історія українських мовознавчих студій у Краківському університеті стала предметом доповіді О. Кровицької, яка попередньо опублікувала огляди збірника *Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze* на сторінках Записок Наукового товариства ім. Шевченка (Т. 234, 239). Проблеми фразеології і лексикології прозвучали в доповідях М. Олійник *Ідеографічна класифікація фразеологізмів гуцульських говірок* та Т. Ястремської *Структурно-семантична організація пастушої лексики гуцульського говору*. Ці винесені на обговорення розвідки — частина більших студій *Фразеологія гуцульських говірок* та *Структурно-семантична організація та географічна диференціація пастушої лексики гуцульського говору*. В обговоренні доповідей взяли участь У. Єдлінська, Л. Коць-Григорчук, Д. Гринчишин, Р. Голик, Г. Дидик-Меуш, О. Сімович.

Наталя Хобзей

8–24 квітня 2002 р. у Варшаві Міжнародна школа гуманітарних наук Центральної та Східної Європи провела чергову мовознавчу сесію “Проблеми історичної та порівняльної граматики” (керівник *Я. Пігера*). Спільне бажання поглибити знання з історії слов’янських мов, студіювати нову мовознавчу літературу та налагодити дружні міжособистісні контакти згуртувало молодих науковців з України, Польщі, Росії, Білорусі, Литви. За програмою сесії, її учасники прослухали лекції маститих професорів: “З історії північно-східнослов’янського ареалу” та “Білоруська мова у північно-східнослов’янському ареалі” *В. Чекмонаса* (Литва), “Польська мова середньопольської доби” *З. Кронжинської* (Польща), “Праслов’янський словотвір на індоєвропейському тлі” та “Польська мова старопольської доби” *М. Войтили-Свежовської* (Польща), “З історії білоруської мови” *Г. Цихуна* (Білорусь), “Проблеми порівняльної граматики індоєвропейських мов” *В. Смочинського* (Польща), “Білоруська акцентологія” *Е. Смуклової* (Білорусь), “З історії української мови” *Я. Пігера* (Польща). Вражали високий фаховий рівень лекторів та глибина викладу матеріалу.

Продуктивно відбувалися практичні заняття з палеографії (*А. Сколімовська*), читання польських текстів XVI ст. (*Й. Дуска*) і XVII ст. (*І. Вінярська*), а також із сучасної польської літературної мови (*Д. Здункевич*).

Учасникам сесії пощастило потрапити на лекцію “Юдейські культурні скрипти та інтерпретація Євангелія” *А. Вежбицької* (Австралійський державний університет), яку вона, перебуваючи на батьківщині, виголошувала студентам і викладачам філологічного факультету Варшавського університету.

Ганна Дидик-Меуш

19–20 квітня 2002 року в Івано-Франківську проведено Всеукраїнську наукову конференцію “Актуальні проблеми українського словотвору”. Її організували Прикарпатський дериватологічний центр ім. Івана Ковалика, Інститут української мови НАН України, Інститут мовознавства ім. О.О. Потебні НАН України.

Конференцію було присвячено 95-річчю із дня народження професора Івана Ковалика (1907–1989), засновника львівської дериватологічної школи. У науковій спадщині вченого центральне місце посідають саме дериватологічні праці, у яких розв’язано складні проблеми моделювання

та системності словотвору, визначено основні поняття дериватології, подано їхні класифікаційні ознаки, висвітлено питання словотвірної синонімії, антонімії, омонімії та ін. Ідеї професора І. Ковалика розвивають сучасні дослідники, що яскраво засвідчили доповіді і повідомлення, виголошені на конференції.

На пленарному засіданні виступили член-кореспондент НАН України, д.ф.н., професор Василь Німчук *“Аглютинація в лексичному словотворенні”*, член-кореспондент НАН України, д.ф.н., професор Іван Вихованець *“Морфологічні категорії? Словотвірні? Чи граматичні міжрівневі?”*, академік АПН України, д.ф.н., професор Віталій Кононенко *“Синтаксис і словотвір: спільні процеси і тенденції”*, д.ф.н., професор Василь Грещук *“Основоцентрична дериватологія: історія, стан, перспективи”*.

Під час конференції працювало 8 наукових секцій: 1. Теоретичні проблеми сучасної дериватології; 2. Семантико-словотвірна й функціональна структура похідних слів; 3. Комплексні одиниці словотвору: структура, семантика; 4. Історія словотвору української мови; 5. Словотвір у термінології; 6. Ономастичний словотвір; 7. Словотвір і художній текст; 8. Методика вивчення словотвору.

На засіданнях прослухано багато цікавих виступів, серед яких, на наш погляд, варто відзначити доповіді д.ф.н. Євгенії Карпіловської *“Модельовання словопороджувального механізму сучасної української мови в словниках інтегрального типу”*, д.ф.н. Марії Голянич *“Внутрішня форма слова: витоки, інтерпретації (догумбольдівський період)”*, к.ф.н. Ірини Фаріон *“Прізвищеві назви композитного структурного типу (за матеріалами Францисканської та Йосифінської метрик наприкінці XVIII – поч. XIX ст. терену Підкарпатської Львівщини)”* та ін.

У конференції взяли участь учені з Києва, Львова, Харкова, Запоріжжя, Житомира, Дрогобича, Полтави.

За матеріалами конференції опубліковано збірник статей *“Актуальні проблеми українського словотвору”* (Івано-Франківськ, 2002. – 669 с.).

Ольга Кровицька

16–17 травня 2002 року у Влодаві та Волі Ухруський відбулася міжнародна наукова конференція *“Українська мова — сучасність та історія”*. Ця уже третя зустріч українських та польських мовознавців, була

присвячена ювілеєві — 10-ліття заснування закладу української філології люблінського Університету ім. Марії Кюрі-Скłodовської (УМКС). Окрім цієї інституції, що є одним із центрів україністичних досліджень у Польщі, співорганізаторами конференції стали також Комісія польсько-українських зв'язків люблінського відділу ПАН, Волинський державний університет ім. Лесі Українки та Інститут української мови НАНУ. Загалом географія конференції була широкою: на її засіданнях виступили дослідники з Варшави, Кракова, Любліна, Бидгоща, Бялистоку, Кельців, Києва, Львова, Луцька, Житомира, Бреста, Рівного. Не меншим діапазоном відзначалася і тематика засідань. У доповідях Ф. Чижевського, П. Гриценка, Т. Плускоти, Г. Аркушина, М. Борцюх, Н. Хобзей, А. Койдер, М. Олійник, К. Пастусяк дискутувалися проблеми діалектології. Виступи Л. Дорошко, М. Ястшембського, Б. Фалінської, Д. Будняк були присвячені питанням сучасної української мови. Доповіді М. Лесіва, О. Сімович і Р. Голика, В. Конобродської, А. Дудек, Н. Андросюк зосереджувалися довкола різних аспектів зв'язку між мовою та культурою. У виступах В. Вітковський, А. Фаловський, В. Мойсієнко порушили проблеми історії української мови; М. Койдер, М. Олейнік, А. Домбровська-Камінська, П. Злотковський розкрили питання ономастики. Тематична широта доповідей, новизна та глибина аналізу, продуктивність дискусій підсилював сприятливий інтелектуальний клімат конференції. У першу чергу, це заслуга працівників Закладу української філології УМКС, особливо її керівника, професора Ф. Чижевського, — ініціатора багатьох масштабних україно-польських наукових проєктів (таких, наприклад, як “Українська мова у Польщі: 1945-2000”). Втішним є також, що в конференції взяли участь студенти та магістри — вихованці Наукового товариства студентів української філології УМКС. Це означає, що, попри труднощі розвитку, люблінська україністика має світлі перспективи.

Роман Голик

23–25 травня 2002 року в Умані відбулася Міжнародна наукова конференція “Мова в слов'янському культурному просторі”, яку організували Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини Міністерства освіти і науки України та Інститут мовознавства імені О.О. Потебні НАН України. Конференцію вітальним словом розпочав

ректор університету професор Володимир Кузь. У роботі конференції взяли участь лінгвісти з України, Болгарії, Хорватії.

На пленарному засіданні доповіді виголосили: Віталій Скляренко (Київ) “Темні місця в “Слові о полку Ігоревім””; Іван Стоянов (Київ) “Старослов’янська мова як динамічна система”; Віталій Жайворонок (Київ) “Запозичена лексика в українській мовній картині світу”; Антон Мусулин (Загреб) “Весна: відродження світу”.

На секційних засіданнях порушено проблеми історії мови та її функціонування.

Тетяна Щербина

25–29 червня 2002 року біля о. Світязь (с. Світязь Шацького р-ну Волинської області) відбулася Міжнародна наукова конференція “Окраїнні говірки української мови”, яку організувала кафедра історії та культури української мови Волинського державного університету імені Лесі Українки (м. Луцьк).

У конференції взяли участь науковці з Любліна (професори Фелікс Чижевський і Михайло Лесів, магістри Агнешка Дудек, Марек Олейнік, Агата Койдер), Луцька (Григорій Аркушин, Ніна Данилюк, Юрій Громик, Юлія Васейко), Львова (Тетяна Ястремська, Мирослава Олійник) та Бреста (Ігор Гунчик), а також студенти Волинського державного університету імені Лесі Українки, Люблінського університету імені Марії Кюрі-Скłodовської (Польща) та Брестського державного університету імені О. Пушкіна (Білорусь).

Доповіді, присвячені вивченню і дослідженню української мови поза межами України, зокрема в Польщі і в Білорусі, виголосили професор *М. Лесів*, старший викладач кафедри класичної та сучасної філології Брестського держуніверситету *І. Гунчик*; про стан і перспективи розвитку факультету україністики Волинського державного університету імені Лесі Українки повідомив заступник декана факультету україністики *Ю. Громик*.

Питання польсько-українсько-білоруського порубіжжя висвітлено в доповіді професора *Ф. Чижевського*, у якій учасників конференції було ознайомлено з проектом етнолінгвістичного атласу Побужжя. *А. Койдер*,

яка досліджує польські говірки в Україні, виголосила доповідь “Декілька зауважень про морфологію польської говірки в місцевостях Микулинці та Лучка на Тернопільщині”; *А. Дудек* (“Лексика, пов’язана зі святами Різдва та Нового року, в українській говірці села Костомлоти гміни Кодень Люблінського воєводства”) та *М. Олейнік* (“Гідронімія гміни Стари Брус Влодавського повіту”) присвятили свої виступи лексикологічному дослідженню українських і польських говірок на території Польщі.

До проблем дослідження діалектів карпатського мовного обширу звернулися професор *М. Лесів* (“З історії досліджень північнолемківських говірок”), *Т. Ястремська* (“Румунізми в гуцульських говірках: лексика пастухування”), *М. Олійник* (“Особливості адаптації запозичених елементів у фразеологічній системі гуцульських говірок”).

Різномасштабне дослідження західнополіських говірок української мови стало основою доповідей *Г. Аркушина* “Стан дослідження іменного словотвору західнополіських говірок”, *Ю. Громика* “Західнополіські прислівники на позначення часових понять у межах року та кількох років”, *І. Гунчика* “Персонажі-теоніми у структурі західнополіських okazіонально-обрядових текстів від віроків”. *Н. Данилюк* проаналізувала діалектні особливості текстів волинського фольклору в записах Лесі України.

У повідомленнях волинських та брестських студентів представлено цікаві діалектні матеріали із західнополіських говірок і говірок Берестейщини.

27 червня 2002 року учасники семінару відвідали Музей-садибу Лесі України в с. Колодажне, а завершили конференцію 28–29 червня 2002 року польові дослідження в с. Залісся Шацького р-ну і с. Полапи Любомильського р-ну.

Тетяна Ястремська

5–6 липня 2002 року у с. Криворівня Івано-Франківської обл. відбулося шосте засідання семінару “Актуальні проблеми української діалектології” на тему “Діалектна лексикографія”.

Карпатські гори, Гуцульщина, гуцули, верховинці... Верхи гір, сягаючі зір, темні ліси повні духів і таємниць, рвучкі потоки й бистрі ріки, зелені полонини й голубе небо над ними — а все це овіяне й надихане неземною красою, що до себе манить і притягає — давнину нагадує, казку

давних віків розповідає... (М. Ломацький). Саме цей мальовничий край був обраний місцем проведення чергового засідання семінару. Обраний не випадково. Із початку 70-х років у відділі української мови Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України (один зі співорганізаторів семінару) з ініціативи професора Я. Закревської почали формувати Картотеку словника гуцульських говірок, а зараз готується до друку перший том Словника. Вчителює у с. Криворівня один із укладачів праці "Гуцульські говірки: Короткий словник" В. Зеленчук.

Організаторами семінару також стали відділ діалектології Інституту української мови НАН України, мовознавча комісія Наукового товариства ім. Шевченка, філія "Гуцульщина" Науково-дослідного інституту українознавства МОН України. Учасники семінару — відомі науковці, лексикографи, і ті, хто тільки починає йти стежками науки, аспіранти, магістранти, студенти — приїхали з різних куточків України, а також і з-поза її меж — Польщі та Росії. У роботі семінару взяли участь науковці, які уже мають досвід укладання словників: *Г. Аркушин* "Словник західнополіських говірок" (у 2-х томах – Луцьк, 2001), *М. Толстая* "Словарь карпатоукраинского торуньского говора: с грамматическим очерком и образцами текстов" (Москва, 2001 [співавт. С. Николаев]), *В. Ужченко* "Фразеологічний словник східнословобанських і степових говірок Донбасу" (Луганськ, 2000 [співавт. Д. Ужченко]), *Ю. Пінаш* "Словник гуцульського говору в Закарпатті (Мюнхен, 2001 [співавт. І. Жегуц]), *К. Глуховцева*, "Словник українських східнословобанських говірок" (Луганськ, 2002 [співавт. В. Лєснова, І. Ніколаєнко, Т. Терновська, В. Ужченко]), *А. Сагаровський*, який упродовж багатьох років працює над створенням "Словника центральнословобанських говорів", редактори й укладачі "Словника гуцульських говірок" (*У. Єдлінська, Н. Хобзей, Т. Ястремська, О. Сімович, Г. Дидик-Меуш, В. Зеленчук*).

Пленарне засідання, яке відбулося в Народному Домі, відкрила голова мовознавчої комісії Наукового товариства ім. Шевченка *У. Єдлінська*. У своїй доповіді вона звернулася до мови послання Андрея Шептицького "До моїх любих Гуцулів". Гуцульська тематика прозвучала і в інших пленарних доповідях: *Н. Хобзей* (Львів) розповіла про здобутки та перспективи "Словника гуцульських говірок", з особливим зацікавленням слухали учасники виступ *В. Зеленчука* (Криворівня) про проблеми створення діалектних словничків до літературних творів. Доповідач зачитав уривки із нещодавно віднайденної повісті Петра Шекерика-Доникова "Дідо Иванчік", яка насичена архаїчною лексикою гуцульських говірок.

Проблеми створення регіональних словників різних діалектних зон прозвучали і в інших виступах: *Г. Аркушина* (Луцьк) “Діалектна лексикографія”; *В. Мойсієнка* (Житомир) “Мультимедійний проект Словника поліських говірок”; *В. Ужченка* (Луганськ) “Культурологічно-етимологічна експлікація ареальних фразеологізмів”; *А. Сагаровського* (Харків) “Проблеми лексикографічного представлення центральнослобожанських говорів”; *К. Глуховцевої* (Луганськ) “Лексикографічний опис однієї говірки”; *Ю. Піпаша* (Ужгород) “Достовірність інформації: із досвіду роботи над Словником гуцульського говору в Закарпатті”. Прозвучали також доповіді *В. Макарьського* (Люблін) “Українські апелятиви у місцевих назвах польсько-українського пограниччя”; *А. Поповського* (Дніпропетровськ) “Діалектизми в поетичній спадщині Миколи Кузьменка”; *Р. Міняйла* (Луганськ) “Фразеологізми в діалектних словниках”.

На секційних засіданнях, які пройшли у двох криворівнянських музеях — Івана Франка та Хаті-гражді, — учасники продовжували дискутувати над проблемами укладання словників та значенням лексикографічних праць у дослідженні лексичного складу говірок. Досвідом створення словників окремих тематичних груп поділилися *Г. Гримашевич* (Житомир) “Словник назв одягу та взуття середньополіських та суміжних говірок”, *Т. Тищенко* (Умань) “Словник сільськогосподарської лексики подільсько-середньодніпрянського діалектного суміжжя”, *Т. Ястремська* (Львів) “Пастуша лексика як об’єкт діалектографії”, а також *Л. Загнітко* (Донецьк) про спробу створення словника дієслівних словосполучень.

Іншу групу доповідей було присвячено важливості лексикографічних праць у дослідженні лексичного складу говірок. *Н. Михайлова* (Донецьк) повідомила про дієслівну лексику у словнику говірок Донеччини, *С. Литвиненко* (Опішнє) — гончарську лексику в лексикографічних студіях, *Н. Хібеба* (Львів) — весільну лексику у “Словнику бойківських говірок”, *Г. Барилова* (Луганськ) — назви ігор в українській лексикографії, *Р. Хомич* (Тернопіль) — німецькі запозичення у “Словнику бойківських говірок” М. Онишкевича, *М. Жуйкова* (Луцьк) — образну номінацію в українських діалектних словниках, *В. Дворянкін* (Маріуполь) — семантичну структуру діалектної емоційно-експресивної лексики як предмету лексикографування.

Серед іншої проблематики доповідей: діахронійний чинник при лексикографічному опрацюванні української медичної номенклатури (*Г. Дидик-Меуш*, Львів); антропонімійні пріоритети в лексикографії (*І. Фаріон*, Львів), діалектизми в українській казці (*Т. Крашеніннікова*,

Дніпропетровськ), питання міжмовної взаємодії в діалектних словниках Одещини (*О. Мірошниченко*, Ізмаїл), наддністрянсько-подільські лексико-семантичні ізоглоси (*З. Бичко*, Тернопіль), методологічні засади лексикографічних студій І. Верхратського (*О. Кровицька*, Львів) та діалектну лексику у словниках І. Верхратського (*І. Сус*, Львів).

У семінарі взяли також участь *І. Ощипко*, *Р. Голик*, *О. Сімович*, *О. Тріль* (Львів), *Т. Рукас* (Алчевськ), *М. Толстая*, *А. Рико*, *О. Остапчук* та студенти-україністи *К. Булгакова*, *М. Алексєєва*, *Т. Курахтіна* з Московського державного університету (Москва), *О. Абраменко* (Санкт-Петербург).

Учасники семінару мали змогу оглянути колоритні відеозаписи з розповідями старих гуцулів (*І. Зеленчук*).

Село Криворівня — унікальне, тут уже діють музеї Івана Франка та музей Хата-гражда, де проходили зйомки фільму “Тіні забутих предків”, створюється музей народної художниці та поетеси Параски Плитки-Горицвіт. Їх усіх відвідали учасники семінару.

Був і бануш, бринза, прогулянки над Черемошем, зичливі господарі-гуцули...

Ольга Тріль

Діалектологічні студії. 2: Мова і культура / Відп. ред. Павло Гриценко,
Наталя Хобзей. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича
НАНУ, 2003. – 362 с.

Оригінал-макет виконано на комп'ютерній системі, придбаній за кошти
Канадського інституту українських студій (CIUS)

Комп'ютерна верстка — Любов Голошук
Обкладинка — Михайло Москаль

Редколегія дякує за допомогу в перекладі анотацій англійською мовою
проф. Роксолянні Зорівчак

Підписано до друку з готових діапозитів 17.04.2003. Формат 70
Папір друкарський. Офсетний друк. Умов. друк. арк. Зам.

