

# МОДУСНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЛІНГВІСТИЧНОЇ ФАКТОЛОГІЇ У ЧАСОВОМУ І КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ

*Л.І.Шевченко, канд. філол. наук*

## **ВЕРБАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ В ПРОСТОРІ ЧАСУ І КУЛЬТУРИ: СИМВОЛІКА ЖИВОГО ОДУХОТВОРЕНОГО СВІТУ**

*Запропоновано принцип аналізу вербалізованих форм ментальності в контексті розвитку символіки національної культури.*

*The principle of the analysis of the verbal forms of mentality in a context of development of the national culture symbolics is offered.*

Лінгвістичне моделювання вербально представленої динаміки “картини світу” в історичному і психологічному часі можливе в аналізі семантичної трансформації міфопоетичної свідомості.

Українська мова успадковує бінарну опозицію індоєвропейців, що всередині “світу живого” виділяють підкласи “тваринного світу” (загальна семантична ознака плюс ознака “власне живого”) і “рослинного світу” (загальна семантична ознака мінус ознака “власне живого”).

“Власне живі” – семантеми зі значенням “дихати”, “дух”, “душа”, тобто людина і тварина, що наділені спільною здатністю “дихати” або “духом”. Звідси, з \**duxjā*, беруть своє коріння (за реконструкцією Т.В.Гамкрелідзе і В’яч.Вс.Іванова) ст.-слов. *dymŭ, dychati* (дихати), *duchŭ, duša* (дихання, душа), вся слов’янська парадигма – болг. *душа́*, сербохорв. *душа́*, словенське *dúša*, чеське *duše*, словацьке *duša*, польське *duża*, верхньо-, нижньолужицьке *duša*, рос. *душа*. Латинське *dūša* розширює семантичну окресленість поняття і позначає “фізичне і душевне” самопочуття<sup>1</sup>.

Важливо, що семантика дієслівної форми від “дух”, “душа” – “дихати” в деяких мовах, що несуть індоєвропейську генетику, спирається на ознаки, властиві саме живому, органічному, тваринному світові. Так представлена семантика у лит. *dūsūti, dūsiū* (пихкати), *dušūti* (покахикувати), латис. *dušēt* (пихкати, дихати, дрімати, відпочивати), ст.-ісл. *dúsa* (триматися спокійно) та ін.<sup>2</sup>

В опозиційній кореляції “живого” – “неживого”, протиставленні всього, що “дихає”, іншим формам життя лежать першопочатки великої цивілізаційної міфологізації свідомості народів, відбиті й українською мовою, пізнання світу як великої єдності “духу”. Вже в найдавніших індоєвропейських діалектах присутній регулярний етимологічний зв’язок понять “дух”, “душа”, “тварина”. Відповідно, одухотвореність тварин виявляється у стародавніх текстах персоніфікованими істотами, наділеними душею, як, зокрема, в авестійському “Гімні Душі Скота”: “до вас (небожителів) звертається зі стогоном Душа... Скота”<sup>3</sup> і пізнішою типологією в національних мовах міфопоетичних метафор.

Одухотвореність як природна домінанта сприйняття і конструювання світу проймає собою не лише ранні цивілізації. Виявлений найширше у пантеїстичному, язичницькому світобаченні і ранніх формах естетичного моделювання світу принцип духовного ототожнення людини з “дихаючим” світом відбився у світоглядних реаліях релігій і філософських вчень, через мовно-семантичну динаміку і націоментальну специфіку представлений системами образного мислення народів.

Староукраїнська мова як рання форма репрезентації національної свідомості включає два основних, співмірних, але незалежних значення “душі”. Функціонально домінуючим виступає теологічно окреслене поняття “душа” і похідні від нього (*доуховєнство, духовникъ, духовница, духовныи, доухъ – святыи духъ*), але одночасно генетична пам’ять народу відтворює прадавнє розуміння “душі” як втілення самого життя, ідентифікації “душі” – “особі, людині”: *“ни жа/д/на дша да не имає/т/ жадного примѣсу до усего котаріѣ о/т/ загорна”*<sup>4</sup>. І розуміння “сумління, совісті, душі”, і “клятви, присяги”, які беруть на душу, світоглядно співвіднесені з обома окресленими поняттями. “Душегуб”, “душегубство” в українській свідомості віддавна не замикається у межах церковних уявлень про “душу”, хоча ментальна традиція пізнішого часу пересипана оціночними характеристиками типу: *“погубили християнську душу”* (особливо у протиставленні “християнин” – “бусурманин”). У підтвердних грамотах молдавських воєвод Петра, Романа, Олександра про надання монастирям і воєводам прав на володіння територіями і торгівлю названо принципи управління: *“а тако/ж/ соу/д/ци о/т/ со/ч/ви... щоби не смѣли ба/н/товати ти/х/ лю/ди/ ани соуди/т/ и/х/ ни оу чо/м/... хо/т/є прилоу/чт/се та/т/ба или*

*доушегоубина или дивка волочена и тоє оусє щоби монастирю би/ло/ оуси глоби и прихо/д/ вєсь*<sup>5</sup> і под. “Душегубина” – давній понятійний аналог сучасному розмовному “душоуб”, “душоубець”, тобто злочинець, вбивця.

Генетично єдина світоглядна модель індоевропейців диференціюється в історичному і психологічному часі народами, що вийшли з єдиної передньоазіатської колиски людства. У давньоіндійських брахманічних текстах символізується і вербалізується послідовність: *людина – кінь – бик – баран – козел*. Римський ритуал наголошує також на ієрархічній значимості насамперед *людини – коня – бика*. Але у хеттських ритуалах і міфологічних текстах спостерігається передусім залежність *людина – собака*, а кельтські саги (“Сага про вигнання синів Уснеха”) будують світоглядну модель пріоритетів: *воїни – жінки – пси – слуги*.

Слов’янська язичницька традиція, зокрема білоруські культові обряди, при освяченні нового житла передбачають ночівлю тварин у хаті в такій послідовності і наближеності до людини: *кура – гусь* або *кицька – порося – віця – корова – кінь – людина*<sup>6</sup> – від менш значимих до більш значимих, за порядком, протилежним і хеттським, і давньоіндійським, й італійським традиціям.

На антропоморфних же фібулах стародавніх киян символізовано **Велику богиню – Берегиню** (Житню Бабу, Рожаницю, Живу, Дану, Діву, Землю, Ладу і, можливо, Славу), функції якої у християнстві пізніше перебрала **Оранта**, з руками, що переходять у голови коней, птахів (півнів), котрі в уявленні наших предків пов’язані з найвищим культом – **сонця**. У символіці рушників, ювелірних виробів і стародавнього малярства під впливом саме солярних культів найчастіше передається зображення віщого птаха – **півня**, котрий постає символом зорі, вісником сходу сонця, що знає час і вміє його відраховувати. Так само, як і символічне зображення **коня** – уособлення і таїнства смерті, і воскресіння божества – сонця, яке сходить і заходить<sup>7</sup>.

У символізованому світі слов’янської давнини півня найчастіше приносять у жертву. Обряд воїнів Святослава, про який повідомляє Лев Диякон, котрі після поховання загиблих побратимів дарують водам Дунаю живих півнів, продовжують пізніше на Хортиці<sup>8</sup>. Скульптурні іграшкові зображення півників, як і коників – одна з найстійкіших традицій українського народного мистецтва.

Кінь – найближча істота стародавньому киянинові. Його люблять і шанують, з ним ототожнюють ритуальне дійство (тризну), ристалище і господарську діяльність, на його першість в оточенні людини вказує вже “Повість минулих літ”, описуючи смерть Олега від свого коня.

Об’єктами звіринного культу (а потім і вербальної символізації) були й інші птахи (*качки, гуси*, пізніше – *зозуля, соловей, ластівка, перепілка, голуб, сокіл*), домашні тварини (*віл, бик, коза*), звірі (*ведмідь, вовк, лисиця, лев* та ін.), але в найдавнішій ієрархічній символіці вже за часів Київської Русі найпершими все-таки будуть *кінь і півень*. Їх важлива роль у світоглядно-естетичній символіці народного світобачення українців виразно відбита в усній фольклорно-поетичній традиції, особливо – у частотних сталих формулах колядки, шедрівки, народної пісні: “*Ой морозе, морозенку, Добрий чоловіче, Зморозь того півниченька, Що він кукуріче*”<sup>9</sup>; “*Ой рано, рано, кури запіли...*”<sup>10</sup>; “*Що за гаєм, гаєм, гаєм зелененьким... Та ходив коник вороненький...*”<sup>11</sup>; “*Ой спитьсья Йвані... Спитьсья, дріматьсья, Під ним кінь вороний Тільки спотикаєтьсья*”<sup>12</sup> та ін.

Характерною і продуктивною для спостереження над інтелектуальною еволюцією української мови є змістова конденсація, а одночасно трансформація в просторі часу і культури вербальних форм символічної узагальненості, що відбито у частотності фразеології не лише з базовими семантемами “**кінь**”, “**півень**” (і пізніше – у відтворенні парної співвіднесеності – “**курка**”), так і в побудованих на метонімічному принципі фразеологічних одиницях та їх літературних синонімічних аналогах: **кінь**: *підібрати віжки – підкручувати гайки* (ФСУМ, II, 122)\*; *підкований на всі чотири ноги* (II, 123); *і в хвіст і в гриву* (I, 133); *повідкидати копита* (II, 136) – *дуба дати* (II, 136); *закусити вудила* (I, 199); *прокотити на вороних* (II, 166) – *прокотити з вітерцем* (II, 166); *сісти (сідати) на свого випробуваного коника* (II, 202); *триматися на коні* (II, 231); *з копита* (I, 226); *хоч конем грай* (II, 246); *з вудила* (I, 227); *був кінь та з’їздився* (I, 71); *коня тучити* (I, 272); *з місця в кар’єр* (I, 229); *коняча доза* (I, 271); *коника викинути* (I, 272) – *викидати колінце* (I, 272); *на коні* (II, 22); *на скаку* (II, 39); *коні ситі і сіно ціле* (I, 272) – *і кози ситі і сіно ціле* (I, 272); **півень**: *до других півнів* (I, 173); *до третіх півнів* (I, 178); *півня пустити* (II, 118); *пустити червоного півня* (II, 172); *нігде курці клюнути* (II, 79) – *ніде й галкою ткнути* (II, 79) – *ніде галки просунути* (II, 79) – *горошині ніде впасти* (II, 79) – *місця не*

*було живого (II, 79) – нігде пальцем просунути (II, 80) – ніде ногою ступити (II, 80); хатка на курячій лапці (II, 241); курча жовтороте (I, 280); курячий мозок (I, 280); бігати як курка з яйцем (I, 54); кури загребуть (I, 279); кури не клюють (I, 279).*

Як й інші символи – вербалізовані міфологеми давнього генетичного джерела – “*кінь*” і “*нівень*” у процесі еволюції національної ментальності, форм життя і господарської діяльності українського народу значною мірою втрачають божественно-ритуальний язичницький смисл, натомість набуваючи значення, пов’язаного з ситуативним, характерологічним, предметним узагальненням. **Абстрактна ж символіка, намагання окреслити людину у вимірах вічності і всесвіту формуються з прийняттям християнства у його мовно-понятійних категоріях.**

Бінарна індоевропейська опозиція **добра** і **зла** присутня в центральному слов’янському міфі про двобій бога грози Перуна з його демонічним супротивником Велесом. Перун живе на небі, на вершині гори і ототожнюється давньою свідомістю з характерологічними ознаками вищої сили, безсмертя і невідворотності кари за недостойні вчинки. Він переслідує Велеса, який краде людей, худобу і в деяких варіантах – дружину Перуна. Велес (**змієподібний ворог**, котрий живе внизу, на землі) не може уникнути кари божества вищого світу, хоча й ховається під деревом, каменем, обертається на людину, коня, корову. Безсмертний Перун розщеплює дерево, розколює камінь, посилає стріли і врешті перемагає підступного Велеса, а перемога завершується плодоносним дощем<sup>13</sup>. Цей міф дістає постійної вербалізованої атрибуції у книжній літературній традиції слов’янства, що дозволяє пізніше А.Назаревському навіть припустити, аналізуючи грамоти початку XVII ст., саме **книжне походження** поширених у грамотах порівнянь негативних персонажів зі зміями і вовками (іноді – і з тими, і з іншими одразу). Супротивники Шуйського, зокрема схарактеризовані як “воры”, “отпадши от бога и от правья веры, не яко крестьяне (христиане – А.Н.), но *аки и не человецы, аки змиеве из своих гнезд выползая, сипением своим, или яко волцы воя, хотя устрашити люди*»<sup>14</sup>.

Як розвиток слов’янського міфу в історичному часі сформувалася стала понятійна оцінність у метафоризованому світобаченні українців: повзаючі, змієподібні істоти завжди асоціюються з несподіваним нападом, бридкістю, мокрим холодом,

хитрістю, що і представлено найрельєфніше у казках про двобій зі Змієм-Гориничем, драконом: супротивники Кия, Щека й Хорива, Кирила Кожум'яки також змієподібні чудиська. (На відміну від східної символіки, де змії уособлюють мудрість і віще знання).

Характерно, що стійкі мовні формули, особливо оцінні порівняння з відтворюваною структурою і семантикою, відбивають реліктову ментальну свідомість українців, співвідносячи її з психологічним простором сучасної культури: *величний як бог, гарний як б., мудрий як б.; божественний розум, б. голос, б. краса, б. істина, б. природа* і т.д. І з другого боку: *слизький як змії, холодний як з., бридкий як з., повзе як з., шипить як з.*; фразеологічні єдності: *вигріти гадюку в пазусі (I, 89), гадюче кодро (I, 135), зиватися вужем (I, 215) – син. зиватися в'юном (I, 215) – зиватися як муха в окропі (I, 215)*. Навіть найбезневинніший з повзаючих – черв'як – завжди асоціюється як мінімум з іронічним ставленням до факту: *черв'ячок точить (II, 252), заливати черв'яка (I, 200)*.

Українська ментальність успадковує світоглядний негатив, що переноситься на хтонічних тварин в цілому, хоча і неоднаковою мірою: **жаба** – *ж. цицьки дасть (I, 185), ж. по коліна (I, 185); рак* – *знати, де р. зимують (I, 231) – син. бувати у бувальцях (I, 231); доки р. свисне (I, 174); мов р. печений (I, 299); як р. (II, 112); як р. на міліні (II, 280), червоний як р. (II, 252), пекти р. (II, 112); на безриб'ї і р. риба (II, 3); назад тільки р. лазять (II, 19); **риба** – *знову за р. гроші (I, 233); битися як риба об лід (I, 54) – син. на лід посадити (II, 26) – загаяти на слизьке (II, 26); дешева р. – погана юшка (I, 164); в каламутній воді ловити р. (I, 110); ні р. ні м'ясо (II, 86); дати ляща (I, 160); за жабри взяти (I, 196); зиватися в'юном (I, 215) – син. зиватися як муха в окропі (I, 215); зиватися вужем (I, 215), мов лин на сковороді (I, 298); набратися як лин мулу (II, 5); мовчати як р. (I, 300); носом ловити окуні (II, 91); риб'ячі очі (II, 181); р. обличчя (II, 181); р. серце (II, 181); р. кров (II, 181)*.*

Важливими для розуміння витоків української ментальності та її вербалізованих форм є не лише реконструйована семантика спільної для всіх індоєвропейських діалектів первісної лексики *Qzj*, звідки походять д.-рус. “ужь” і укр. “вуж” (ст.-слов. *zmija*, укр. *змій* – евфемізм), але і світоглядна традиція культур індоєвропейського джерела надавати божественних, вищих характеристик діянню людини, яка перемагає зло, або й прямо ототожнювати її з безсмертними.

Кирило Кожум'яка в літературі періоду Київської Русі самотньо живе на березі Дніпра і відрізняється від звичайних людей могутністю і фантастичною силою, як і благородний Котигорошко та інші казкові **персонажі – змієборці**. Так в українській ментальності розвинуто морально-етичні координати світової цивілізації, представлені як прямі смислові і зображальні перегуки з “Ригведою” (“він убив дракона, що спочивав на горі”, “він убив дракона, він просвердлив (отвори для) рік, він розсік “чересла” гір”), “Авесті” (“той, хто убив рогатого Змія, котрий пожирав коней, пожирав людей”; “Ти, котрий переміг Вепра, що зневажає втечу, ти, котрий викликав загибель Змія”)<sup>15</sup>.

За спостереженнями Т. Тодорова, не лише міфи про богів-змієборців, але і замовляння проти черв'яків характеризуються у стародавній індоєвропейській традиції збігом лексем, а також магічних чисел: “дев'ять дочок Змія”, “дев'ять черв'яків” і т.д.<sup>16</sup>

Українська літературна мова успадковує представлену ще в індоєвропейській традиції символіку тваринного світу як одного з рівнів антропоморфно модельованого всесвіту. Ситуативно-функціональна значимість тварин у житті людини настільки виразна і типова, що дозволяє класифікувати їх за інтегральними ознаками: за ознакою наближеності до людини (лише домашні тварини) виділяються в ієрархічній послідовності – *кінь, вівця, баран, корова* і т.д., а також менші тварини – *собака, свиня, кішка* і т.д. Дикі тварини, що належать божеству, поділяються відповідно на **верхній світ** – *птаха, орел, журавель, ворон, горобець, тетерев, глухар, дятел, маленька пташечка, зяблик, гусак, водяний птах, лебідь, качка*; **середній світ** – *вовк, ведмідь, леопард, барс, пантера, лев, шакал, лисиця, дикий кабан, вепр, олень, лось, антилопа, дикий бик, тур, зубр, заєць, білка, тхір, горностаї, мавпа, слон*; **нижній світ** – *змій, змія, черв'як, видра, бобер, водяний звір, миша, кріт, черепаха, краб, жаба, риба* і т.д. До нижнього ж світу належать *муха, оса, шершень, воша* і т.д.<sup>17</sup>, що трансформувалося в українській ментальності та її вербалізованих формах як спільна негативна оцінка усіх істот нижнього світу: **миша** – *пропасти як руді миші (II, 169); ані рудої миші; гора породила мишу (I, 147); бідний як церковна миша (I, 54); оса* – *осине гніздо (II, 102); син. – іродове кодло; блоха* – *блошині укуси (I, 58); муха* – *муха вкусила (I, 303); мати мухи в носі (I, 303); крутиться як муха в сироватці (I, 276); бути під мухою (I, 74); як*

*муха в окропі (I, 276); з мухи слона робити (I, 230) – син. зробити бугая із мухи (I, 230); їдять його мухи (I, 254) і т.д.*

Ієрархія символічних форм і мовна рефлексія, що відбиває статус і оцінні характеристики символізованих назв тваринного світу, дозволяють зрозуміти джерела і витoki етико-естетичної оцінності в українському менталітеті, а також розгортання семантичної структури символіки в історичному і психологічному часі.

Розширення парадигми символіки тваринного світу відбувалося в українській мові як творення за понятійною і структурною аналогією, де всі повзаючі і комахоподібні включаються до неї: **гедзь** – який гедзь вкусив (II, 273); *гедзь напав (I, 138); джміль* – джмелі гудуть в голові (I, 164); **комар** – щоб і комар носа не підточив (II, 263); **мурашки** – по спині пробігли мурашки (II, 151); **хрущ** – в степу і хрущ м'ясо (I, 128) і т.д.

Теоретично обґрунтовуючи реконструкцію антропоморфних уявлень індоєвропейців, Т.В. Гамкрелідзе та В'яч. Вс. Іванов твердять, що такого типу аналіз не є “метамовою семантичного дослідження давньої культури, а **фрагментом самої системи уявлень про світ**, твореної самими носіями індоєвропейської прамови та її діалектів і **відображеної у семантиці відповідних лексем та їх комбінацій**”<sup>18</sup> (виділ. автор.).

Поділяючи актуальність наведеної думки, вважаємо за необхідне розвинути її як проекцію діалектично безперервного й історично змінного буття на еволюцію вербалізованої ментальної свідомості народу. У мовних формах, понятійно корельованих із навколишнім світом, новими формами господарської діяльності та історично змінними світоглядними орієнтирами, актуалізуються номінації тварин, які у загальноранговій індоєвропейській класифікації наближеності до людини можуть посідати не найперші місця. Якщо у групі тварин верхнього світу майже незмінними залишаються пріоритети *орла, журавля, ворона (ворони)*, то периферійні в цій ієрархії щодо міфологічної акцентуації *лебідь, качка, гусак*, навпаки, частотно представлені як персоніфіковані істоти в різних жанрах українського фольклору, тоді як інші тварини верхнього світу відходять на маргінес символізованої національної свідомості.

Ще більша функціональна диференціація в психологічному часі спостерігається у вербалізації символіки тварин середнього світу. Для українців, як і народів, що вийшли з єдиного



індоєвропейського прароду, незмінно пріоритетними залишаються **вовк** і **ведмідь** (очевидність цієї доміанти лежить як у традиції, так і в декларованій нами вище геопріродній мотивації уявлень про світ). Але подальша ієрархічна значимість тварин середнього світу переструктурована в українській світоглядно-символічній моделі. Вербалізовані символи актуалізовані в образах *лиса, зайця, дикого кабана, білки*, що не належать до найбільш значимих в індоєвропейській ієрархії тварин. Натомість *леопард, барс, пантера, шакал, мавпа* та ін. відтворюють реліктову, або цивілізаційно успадковану мовну свідомість, асоційовану з запозиченням реалій інших культур. Окремо виділяється образна символіка *лева*, не лише як доміанта праісторичного кореня, але і як вплив греко-римської та пізнішої європейської традиції, де масштабний образ *лева* асоціюється з найвищою владою, силою (“*цар звірів*”), ім’ям *Лев* і його асоціативно-культурною семантикою.

Зміна ієрархічних пріоритетів символіки тваринного світу в процесі становлення національної ментальності та її форм у літературній мові – лише одна грань історичного руху свідомості та її мовних репрезентацій. Цікавими для спостереження є трансформації у семантиці символічного образу, коли розкладається його природна єдність, ідеальна сублімованість і відбувається різновекторний процес полісемантизації. З одного боку – абстрагування знакової символіки, з другого – конкретизації, навіть “буквалізації” слова і поняття, обмеження його “власне” номінацією. Меншою мірою процес конкретизації значення зачіпає символіку диких тварин, що зумовлено швидше психологічним фактором їх віддаленості від людини. Більшою – свійських тварин, що відбито в типологізованій конкретиці народної фразеології: **кобила** – *наче кобила в спасівку* (II, 44), *приший кобилі хвіст* (II, 163), *розказувати сон рябої кобили* (II, 187); **віл** – *як віл обуха чекати* (II, 268), *вола правити* (I, 119), *волам хвосту крутити* (I, 119); **бик** – *мов куций бик у череді* (II, 280) (син. *як порося на орчику величатися* (II, 280)), *брати бика за роги* (I, 61); **корова** – *наче корова язиком злизала* (II, 45) (син. *наче злидень злизав* (II, 45); *мов камінь у воду* (II, 77)); **теля** – *ніжності телячі* (II, 82), *покірне телятко дві матки ссе* (II, 143), *у бога теля з їсти* (II, 134), *боже теля* (I, 60), *як з телячого хвоста сито* (II, 272), *куди Макар телят не ганяє* (I, 277) (син. *де козам роги правлять* (I, 277)), *мов теля на нові ворота* (I, 300) (син. *мов баран на нові ворота* (I, 300)); **собака** – *ось де заритий собака* (II, 102) (син. *ось у чому сіль* (II,

102)), *очей у Сірка позичати* (II, 105), *підібрати хвоста* (II, 122), *попався жучку в панську ручку* (II, 147), *присохне як на собаці* (II, 161), *псу вільно і на попа брехати* (II, 171), *привикне собака за возом бігати, то й за саньми біжить* (II, 157) (син. звичка – друга природа (II, 157)), *пуститися на пси* (II, 174), *сидіти як собака в човні* (II, 199) (син. *сидіти як на голках* (II, 199), *сидіти як на кілочках* (II, 199)), *собак ганяти* (II, 209) (син. *баглаї бити* (II, 209)), *собаку з'їсти* (II, 209), *як собака на сіні* (II, 282), *дражнити собак* (I, 178) (син. *дражнити гусей* (I, 178)); **кінь** – *сісти (сідати) на свого випробуваного коника* (II, 202), *триматися на коні* (II, 231), *хоч конем грай* (II, 246), *був кінь та з'їздився* (II, 71), *коня тучити* (I, 272), *коняча доза* (I, 271), *коника викинути* (I, 272) (син. *викидати колінця* (I, 272)), *на коні* (II, 22), *коні ситі і сіно ціле* (I, 272) (син. *і кози ситі і сіно ціле* (I, 272)).

У сучасній літературній мові представлено широкий спектр фразеологізмів, семантика яких відбиває еволюційний процес трансформації від символічної моделі до конкретики. Часто конкретизація пов'язана з метонімічно виявленими ознаками: **кінь** – *підібрати віжки* (II, 122) (син. *підкручувати гайки* (II, 122)), *підкований на всі чотири ноги* (II, 123), *і в хвіст і в гриву* (I, 133), *повідкидати копита* (II, 136) (син. *дуба дати* (II, 136)), *закусити вудила* (I, 199) *прокотити на вороних* (II, 166) (син. *прокотити з вітерцем* (II, 166)), *з копита* (I, 226), *з вудила* (II, 227), *з місця в кар'єр* (I, 229), *на скаку* (II, 39); **свиня** – *коли б свині роги* (I, 270), *к свиням* (I, 276), *підкласти свиню* (II, 122), *у свинячий голос* (II, 237); **порося** – *як порося на орчику величатися* (II, 280) (син. *мов куций бик у череді* (II, 280)); **кішка(кіт)** – *як кішка з собакою жити* (II, 274), *як кіт наплакав* (II, 274), *чує кіт (кішка) чие сало з'їв* (II, 258), *вночі усі кішки сірі* (II, 237), *смішки з бабиної кішки* (II, 209), *як кіт з салом* (II, 274), *сукин кіт* (II, 219) (син. *бісів хлопець* (II, 219), *сучий син* (II, 220), *тягти kota за хвіст* (II, 233), *ще й кіт не валявся* (II, 263), *як кіт на мишу накинутися* (II, 274), *як у kota сліз* (II, 285) (син. *як кіт наплакав* (II, 285)), *гратися в kota і мишу* (I, 150), *кіт у мішку* (I, 268) та ін.

Мовна фактологія дозволяє аналогічно розглядати динаміку вербалізованих ментальних символів з опорними словами *коза* (*козел, цап*), *вівця, баран, гуска, індик* та ін. Характерно, що найбільш активно процес десемантизації символічного значення і, відповідно, спеціалізації значення в напрямку конкретики найбільш частотно

спостерігаємо у фразеологізмах, побудованих на лексемах, що називають істот, наближених до людини: *кінь, собака, вівця, кішка, корова, свиня*.

Традиційність, давнє походження і мовленнєва нейтральність фразеології, що спирається на назви свійських тварин, підкреслює і частотність та усталеність метонімічно структурованих стійких зворотів: *плентатися в хвості (II, 133), тримати трубою хвіст (II, 231), погладити супроти шерсті (II, 139), порости в пір'я (II, 150), тільки пір'я полетить (II, 227), прищемити хвіст (II, 163), жили рвати (II, 180), рильце в пушку (II, 181)* та ін.

Узагальненість вербалізованого символу, отже, спирається на типологізацію ознаки, ситуації, її метафоричне чи метонімічне осмислення в контексті антропоморфно побудованого світу і зазнає сутнісних семантичних, структурних і функціональних змін в історичному і психологічному часі.

Інтелектуальна динаміка мови в історично проєктованому дискурсі відображає реалії буття і цивілізаційний рух мислення, де ще в праісторичний період починається розпад всеобіймаючої світ, ієрархічно вибудованої язичницької символіки та її вербалізованих форм. Щоденне спілкування зі свійськими тваринами позбавляє їх вже у свідомості індоєвропейця міфічності, символіки ідеальних значень. Одночасно конкретний досвід типізується і відливається у стійких формулах, що в подальшому метафоризуються і функціонують як узагальнені номінації загальновідомої ситуації, явища, дії чи ознаки.

Трансформація у ментальності українців прагенетичних символів, представлених світом диких тварин, відбувається як понятійний розпад і специфікація початково цілісних уявлень. **“Вовк”** реконструюється в індоєвропейській мові двома паралельними лексемами *\*ulka<sup>[h]</sup>* – та *\*uejt'-(n)-<sup>19</sup>* і виявляється у світових мовах не лише як спорідненість лексична (ст.-слов. *vlikŭ*, словен. *vedanec*, *vedovec*, дав.-чес. *vědi*, хет. *uetna*, дав.-ісл. *vitnir* і т.д.), але і **як спільна культова понятійна символіка**, що охоплює і біологічну, і соціальну сфери (вовк – символ єдності племені, вовк – особливий соціальний статус, вовк – символ всезнання, що дарується вождю племені та ін.). Ж. Ле Гофф підкреслює, покликаючись на Е. Бенвеніста, а потім і Л. Гершеля, спадкоємність середньовічної традиції, що поєднує у мисленні і практиці жерців Стародавнього Риму людину, коня і бика з трьома функціональними цінностями –

верховною владою, воїнською звитягою і господарчим процвітанням. Ж.Дюмезіль продовжує думку, вказуючи на символічну семантику орла Юпітера, вовчиці Марса і свині богині землі та плодючості<sup>20</sup>.

Якщо давня слов'янська і балтійська традиції, наслідуючи індоєвропейську понятійну сублімованість, виявляються у перетворенні людини на вовка, що робить її “віщою” і наділеною чарівною силою, а на голові у всезнаючого слов'янського князя-Вовка росте “вовче волосся”<sup>21</sup>, то понятійні аналоги спостерігаються і у старохеттській традиції (вовк і зграя – образ єднання і всезнання), і в давньогерманській (зображення воїнів у вовчих шкурах і характеристика їх як вовків), і у візантійській (символіка різдв'яних ритуальних танців воїнів у вовчих шкурах та ін.).

В українській же мові понятійно і за символічним наповненням розрізняються лексеми *вовка*, *вовчиці* і *віщун*. У першому (конкретному) значенні лексема співвідноситься з образом і характеристиками знаного дикого звіра, а отже, і подальше метафоричне осмислення, фольклорна персоніфікація і вербальна символіка формуються як узагальнення, типізація його характерологічних рис, що рельєфно відображає українська фразеологія: *оділлуться вовкові овечі сльози* (II, 97), *погляд вовчий (а душа янгольська)* (II, 138), *погляд лисячий (та вовча думка)* (II, 138), *позирати вовком* (II, 140), *вовком дивитися* (I, 41), *глянути вовком* (I, 140), *про вовка помовка (а вовк у хату)* (II, 164), *смаленого вовка бачити* (II, 208), *хоч вовком вий* (II, 244), *щоб вовки були ситі і кози цілі* (II, 263), *і вовки ситі і вівці цілі (і сіно ціле)* (II, 245), *як вовка бояться, то й у ліс не ходити* (II, 269), *вовка ноги годують* (I, 115), *вовк в овечій шкурі* (I, 115), *вовча думка* (I, 116), *вовча натура в ліс тягне* (I, 116), *вовчий апетит* (I, 116), *впіймати вовка за вухо* (I, 112), *вовчий квиток* (I, 116).

“Віщун” як метафоризована, персоніфікована вербалізація, заглибленість у світ абстракцій, часових, духовних і буттєвих символів втрачає парадигматично-понятійний зв'язок зі словом “вовк”. Перетворена на вовка людина в українському фольклорі характеризується лише властивими дикій хижій тварині рисами, а віще начало – самодостатня, ірраціональна особливість, якою може бути ситуативно (чи традиційно) наділена будь-яка особа чи взагалі субстанція оточуючого світу. З такого розрізнення – і численні фразеологізовані топоніми типу “Вовче урочище”, “Вовча балка” і

т.д., а також фразеологія, широко розвинута в літературній традиції: *віще слово, віща думка, віщий символ, віщий знак* та ін.

Аналогічно відбувається в історичному часі процес розпаду понятійної парадигматики і в лексемі **ведмідь**. Позначаючи істоту, що за ритуальною значимістю поступається лише вовку, ведмідь в індоєвропейській традиції символізує, в основному, біологічну сферу – плодючість землі. І хоча в хетських ритуалах “люди-вовки” танцюють разом із “людьми-ведмедами”<sup>22</sup>, що перегукується з ритуальними танцями воїнів-готів у ведмежих і вовчих шкурах, а давньогерманські складні імена часто синтезують “вовка” і “ведмедя”<sup>23</sup>, – паралельно хетський ритуал плодючості об’єднує “ведмедя” з іншими “тваринами богів” – леопардом і левом<sup>24</sup>.

Внаслідок культової значимості первісна назва ведмедя зазнає табу в різних індоєвропейських культурах, зокрема слов’янських, де заступається описовою за ознакою схильності ведмедя до солодкого: і.-с. \**med<sup>[h]</sup>u-et* – праслов. \**medved-ĭ* (той, хто поїдає мед), ц.-слов. *медведь*, чеськ. *medved*, укр. *ведмідь*<sup>25</sup>.

Цікаво, що і германська традиція відтворює описовий термін типу слов’янського: дав.-англ. *Bēowuff* (бджолиний вовк), хоча табування формується насамперед заміною первісної назви описовою за ознакою кольору: від і.-с. \**b<sup>[h]</sup>er* (коричневий, бурий) бере початок дав.-в.-нім. *vecho* (нім. *Vöhr*), дав.-англ. *veca* (англ. *bear*), дав.-ісл. *bjorn*<sup>26</sup>.

Так простежується семантична спільність моделей творення номінацій тваринного світу, хоча кожний тип культури і реалізував свою, домінуючу для ареалу типологію назв. Балто-слов’яно-германський ареал представлений у цивілізаційному русі від прагенетичної індоєвропейської традиції до витоків національних культур тенденцією до евфемічної заміни первісної назви особливо значимої в культі тварини, зокрема “ведмедя”.

**Пізніша актуалізація християнської обрядовості, а також еволюція до конкретизації язичницьких символів сприяли однозначності цивілізаційних, а звідси і семантико-понятійних мотивацій.** “Ведмідь” і в українській ментальності, і у стійких фразеологічних моделях, і у варіабельності семантичної сполучуваності – завжди дика тварина з певним переліком конкретних характерологічних рис. Корелятивний зв’язок “людина” – “ведмідь” досить прагматичний, навіть у метафоризованому

значенні: “обілити ведмедя” – показати когось кращим, ніж він є у дійсності; “зробити ведмежу послугу” – тобто погану і т.д.

Аналогічно конкретизовано характеристики й інших диких тварин *дикого кабана (вепра), тура (дикого бика, зубра), зайця, білки, видри, миші, крота* та ін., хоча в давній індоєвропейській традиції всі вони культово, а отже, і символічно значимі.

Так, *дикий кабан (вепр)* за символічним статусом наближається до вовка, ведмедя, леопарда і лева, а його первісне значення дослідники виводять із семантичної основи “кидати”, “вивергати” (сім’я), що безпосередньо втілює давні уявлення про зв’язок із плодючістю тваринного і рослинного світу. Вепр – жертвна тварина, що вважається їжею “богів і героїв”, символом войовничості (шолом із “білими кликами срібнозубого кабана” у Гомера), належить до тотемних тварин германців, які ведуть родовід від божественної пари Івог та Адіо (“Івог” семантично корельований із “вепром”), “вепр” є культовим символом кельтської традиції. Балто-слов’янська традиція відтворює уявлення про величезного міфологічного “вепра”, що з’являється з моря, виблискуючи білим іклом у годину нещастя для священного міста Ретри<sup>27</sup>. Виникає асоціативний перегук символіки з валлійською традицією, де цар Трвиз (Trwyth) перетворюється богом на кабана, а також гомерівською образною асоціацією – “богом-старцем”, що стає кабаном<sup>28</sup>.

Реліктові вербалізовано-ментальні характеристики вепра, що присутні у перетинанні психологічного й історичного часу сучасної української літературної мови, пов’язані лише з конкретним уявленням про звіра: силою (*сильний, як вепр*), натурою (*лютій, як вепр; впертий, як вепр*), зовнішніми характеристиками (*здоровий, як вепр, страшний, як вепр, “кабан-іклан”* та ін.). Метонімічно присутність вепра як образного знака свідомості відбита у фразеології: *вкоротити ікла*<sup>29</sup>, *скалити ікла*<sup>30</sup> та ін.

У кожному разі ментальний символізм в історичному і психологічному часі не є тотожним і залежить від багатьох факторів розвитку мови, передусім її місця у просторі національної культури. Названий принцип, на наше переконання, є універсальним. Конкретизація його може деталізуватися фактологією будь-якого рівня мовної системи. Ідіостилістичні модифікації змістової сутності символу залишаються у межах його конкретики та епітетного пошуку в зображенні характерологічних рис.

Дикі тварини з меншою ритуальною акцентуацією, такі як “засць”, “білка”, “лисиця”, “тхір”, “лось”, “видра”, “бобер”, “миша”, “кріт”, “краб”, “рак”, “жаба” та ін. у ментальності українців є лише координатами зовнішнього світу. Частотний у номінації цих тварин принцип табуйованого імені за домінуючою зовнішньої ознаки (“засць” – первісне значення “сірий” від і.-є. основи \* $k^{[h]}$ as-, \* $k^{[h]}$ as-no-, пізніше “засць” від “стрибаючий”<sup>31</sup>; “лось” – табуїстична назва, заміщена евфемізмом “рогатий” і т.д.) у національній мові переростає в тенденцію до прямої номінації. Вторинна метафоризація фразеологізмів спирається на узагальненість постійних характеристик: “засць” – *далеко куцо́му до зайця (I, 159), убити двох зайців (II, 284), як солоного зайця ганяти (II, 282), на заячих правах (II, 19), заяча душа (I, 209), ганятися за двома зайцями (I, 136), провезти зайцем (II, 164); “білка” – як в колесі білка мотатися (II, 269); “лисиця” – погляд лисячий, та вовча думка (II, 138). Навіть “миша”, “кріт”, “жаба”, що їх коріння знаходимо у всіх давніх індоевропейських діалектах і які пов’язані з найдавнішою стійкою обрядовістю поховання (“миша”), смерті і хвороб (“жаба”), в літературній мові не є полісемантичними і мало фразеологізовані. Представлені в германській і слов’янській традиції (ракурс історичного часу) уявлення про “жабу” як символ смерті і хвороб<sup>32</sup> фактично десемантизовані в термінологічному перифразі “грудна жаба”, і далі – розмовній метафоризації “жаба душить” – “злоститися”, “зоздрити” (ракурс психологічного часу). Стійкі уявлення про “жабу” – метонімічна символізація її природного оточення, холоду, величини і т.д.: “п’їти до жаб”, “жаба п’їти цицьки дасть”, “холодна жаба сидить під серцем”, “як жаба на купині”, “жабі по коліна”<sup>33</sup>.*

Аналогічно трансформується символіка “миші”: “Зоряний шлях” у східних слов’ян вважається дорогою душі у потойбічний світ й синонімізується (за асоціацією) з “мишиною стежкою”. Реліктова значимість “миші” в культовій ієрархії зберігається почасти у фольклорі, пов’язаному з Бабою Ягою, де завжди в її оточенні присутні “миші”(на що звернув увагу О. Потебня)<sup>34</sup>.

Сучасна літературна мова фіксує лише прямі, об’єктивізовані характеристики ситуацій, в яких “діють” “миші”: “і миша не пролізе”, “як миша у пастиці”, “як руда миша зимою”, “як церковна миша”, “мишача душа”, “мишачий хвіст”, “переривати мишачі нори”, “ловити мишей”, “ані рудої миші”, “на серці наче миші

*шкребуть*”, “*як миші у норі*”, “*мишка тіпає*”, “*гратися в ката і мишку*”, “*як кіт на мишу*”<sup>35</sup> і т.д.

Вербальний простір “картини світу” постає в історичному і психологічному часі сукупністю трансформованих репрезентацій смислів. Формально іманентні мові закономірності виявляються в зумовленості і прогностичній стабільності зв’язку “дане – нове” – моделі комунікативної динаміки, що її відносять до Празької лінгвістичної школи. Реально – об’єктивний і чуттєво осмислений світ стимулює мовну динаміку, а отже, і нові вербалізовані форми його пізнання.

Стадіальний розвиток “картини світу” для будь-якої одиниці мовної системи є еволюцією, що потребує аналізу перетворень у просторі часу, але й у просторі культури, що визначає координати функціонування мови – цивілізаційні, естетичні, ідіостилістичні. Відомо, що є універсальні закономірності. Зокрема, “примітивним мовам бракує окреслень на абстрактні поняття, чи надрядні поняття. Зате в них багато окреслень на конкретні предмети. Так, наприклад, Дюрант підмічає, що австралійські тубільці мали осібні назви на окреслення собачого хвоста й коров’ячого хвоста, але не мали окреслення на збірне поняття “хвіст”. Таманці знали назви різних конкретних родів дерев, але не мали назви “дерево”. Індійське плем’я Шоктав інакше називало чорний дуб, а інакше білий і червоний, але не знало збірного поняття “дуб” чи “дерево”<sup>36</sup>.

Цивілізаційний універсалізм розвитку мов (як інтелектуальний абсолют, конструктивний принцип еволюції вербалізованої свідомості) не відбивається у всіх можливих чи реально виявлених тенденціях розвитку конкретної мови, якщо йдеться про аксіологічні характеристики мовної динаміки: прогрес і регрес у мові однаковою мірою є етапами її стадіальних змін. Кожна мова має свій вектор розвитку, що потребує одночасно і звернення до витоків (протомови), і дистанціювання з метою осягнення її сутності в культурній історії власного народу. Можливі проєкції аналізу національної літературної мови – у розмежуванні субстанціонального статусу категорій історичного і психологічного часу з метою об’єктивації лінгвістичного знання.

Інтелектуалізацією в такому дослідницькому контексті є вектор розвитку від символічного універсалізму язичницької свідомості та її вербалізованих форм до специфікації, співмірності з реальним світом, що і визначає статус язичницьких символів у



“картині світу” нації. Системний аналіз вербалізованих форм ментального звернення до тріади “символіка язичницька” – “символіка християнська” – “символіка ідіостилістична”.

<sup>1</sup>Гамкрелідзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. В 2-х т. – М.– Тбилиси, 1984. – Т.І. – С.467; <sup>2</sup>Там само. – С.467; <sup>3</sup> Там само; <sup>4</sup>Словник староукраїнської мови XIV-XV ст.- К., 1977. – Т.1. – С.332-333; <sup>5</sup>Там само. – Т.1. – С.333; <sup>6</sup>Гамкрелідзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Указ. раб. – С.470; <sup>7</sup>Боровський Я.С. Світогляд давніх киян. – К., 1992. – С.99; <sup>8</sup>Там само. – С.152; <sup>9</sup> Українські народні пісні, наспівані Д.Яворницьким. Пісні та думи з архіву вченого. – К., 1990. – С.76; <sup>10</sup>Там само. – С.113; <sup>11</sup>Там само. – С.132; <sup>12</sup>Там само. – С.185; <sup>13</sup>Гамкрелідзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Указ. раб. – С.450; <sup>14</sup>Назаревский А.А. О литературной стороне грамот и других документов Московской Руси начала XVII века. – К., 1961. – С.52; <sup>15</sup>Гамкрелідзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Указ. раб. – Т.2. – С.528; <sup>16</sup>Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. – М., 1995; <sup>17</sup>Фразеологічний словник української мови. У 2 т./ За ред. Г.М.Удовиченка – К.,1985 (далі ФСУМ) ; <sup>18</sup>Гамкрелідзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Указ. раб. – Т.2. – С.491; <sup>19</sup>Там само. – Т.2. – С.492; <sup>20</sup>Ле Гофф Ж. Цивілізація середньовікового Запада. – М., 1992. – С.242; <sup>21</sup>Гамкрелідзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Указ. раб. – Т.2. – С.494; <sup>22</sup>Там само. – Т.2. – С.497; <sup>23</sup>Там само. – С.497; <sup>24</sup>Там само. – С.498; <sup>25</sup>Там само. – С.498; <sup>26</sup>Там само. – С.498; <sup>27</sup>Топоров В.Н. Указ. раб.; <sup>28</sup>Гамкрелідзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Указ. раб. – Т.2. – С.517; <sup>29</sup>ФСУМ. – Т.1. – С.111; <sup>30</sup>Там само.- Т.2. – С.203; <sup>31</sup>Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1967. – Т.ІІ. – С.84; <sup>32</sup>Потебня А.А. Из записок по теории словесности. – Харьков, 1905; <sup>33</sup>Фасмер М. Указ. раб. – Т.ІІІ. – С.27; <sup>34</sup>Потебня А.А. Указ. раб.; <sup>35</sup>ФСУМ. – Т.І. – С.489-490; <sup>36</sup>Янів В. Психологічні основи окциденталізму. – Мюнхен, 1996. – С.122.

\*Тут і далі покликання на фразеологічні одиниці за Фразеологічним словником української мови: У 2 т. / За ред. Г.М.Удовиченка. – К., 1985.

*Ю.Л. Мосенкіс, докторант*

## **НОВІ МАТЕРІАЛИ ДО ПРОБЛЕМИ ПОХОДЖЕННЯ НАЗВИ РУСЬ**

*Основне завдання дослідження – показ етнімічних зв'язків між стародавньою Україною та середземноморським регіоном*