

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені В. Н. КАРАЗІНА

ФІЛОЛОГІЧНИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ

**РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ЗНАКІВ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ В УКРАЇНСЬКИХ
ФОЛЬКЛОРНИХ ТЕКСТАХ**

Кваліфікаційна робота
студента 4 курсу
першого (бакалаврського) рівня
вищої освіти
спеціальності 035 «Філологія»
спеціалізації 035.01 «українська
мова і література»

**Павлова Костянтина
Сергійовича**

Науковий керівник:
Хомік Олена Євгеніївна,
кандидат філологічних наук,
доцент

Харків — 2024

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ I	
ЛІНГВІСТИЧНИЙ АСПЕКТ ДОСЛІДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО КОМПОНЕНТА ЛЕКСИКИ УСНОЇ НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ	8
1.1. Національна специфіка мовної картини світу	8
1.2. Знак національної культури	12
1.3. Національно-культурний компонент як складник національно-мовної картини світу	16
РОЗДІЛ II	
СЕМАНТИКА ТА ФУНКЦІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ ОБРАЗУ КОТА ЯК ЗНАКА НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ В ТЕКСТАХ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ	24
2.1. Вірування про kota в українському лінгвокультурному просторі	24
2.2. Образ kota у фразеології та загадках	26
2.3. Образ kota в обрядових і необрядових фольклорних текстах	29
РОЗДІЛ III	
СЕМАНТИКА ТА ФУНКЦІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ ОБРАЗУ ПОЯСА ЯК ЗНАКА НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ В ТЕКСТАХ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ	33
3.1. Вірування про пояс в українському лінгвокультурному просторі	33
3.2. Образ пояса в українській фразеології	35
3.3. Образ пояса в обрядових фольклорних жанрах.....	36
3.4. Образ пояса в необрядових фольклорних жанрах.....	40

РОЗДІЛ 4**СЕМАНТИКА ТА ФУНКЦІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ ОБРАЗУ МАКУ ЯК
ЗНАКА НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ В ТЕКСТАХ УКРАЇНСЬКОЇ
НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ 45**

4.1. Вірування про мак в українському лінгвокультурному
просторі 45

4.2. Образ маку в українській фразеології 47

4.3. Образ маку в обрядових фольклорних жанрах 49

4.4. Образ маку в необрядових фольклорних жанрах 51

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ 54

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ 56

ВСТУП

Кінець ХХ початок ХХІ ст. ознаменувався в лінгвістиці зміною наукової парадигми. Так, серед науковців посилився інтерес до вивчення світу людини, взаємодії мови та культури, народних звичаїв і вірувань народу. Науковці усвідомили, що пояснювати ті чи інші мовні явища доцільно з урахуванням специфіки культури та етносу, природи людського інтелекту, особливостей психіки, менталітету як індивіда, так і суспільства.

Перехід до антропоцентричної наукової системи привів до появи нових наукових напрямів, зокрема етнолінгвістики, соціолінгвістики, лінгвокультурології, лінгвофольклористики, етнопсихолінгвістики. Відповідно виникли й нові наукові терміни та поняття: культурний концепт, мовна картина світу, концептуальна картина світу, національно-мовна картина світу, етнічний стереотип, лінгвокультурема, міфологема, концепт, символ, знак національної культури, архетип тощо. Пріоритетними на сьогодні, на думку дослідників, є поняття *концепт та знак /код* національної культури, адже вони найбільш об'ємні та використовуються не лише мовознавцями, а й філософами, культурологами, логіками, літературознавцями. Як зазначає О. Масло, «лексико-семантичний рівень є найважливішим в експлікуванні етнокультурної інформації, що виражається фіксацією та дослідженням національно-культурного компонента, знаків народної культури» [Масло О., 2008].

Одним із численних джерел такої інформації є фольклорні тексти, які фіксують особливості буття народу на різних історичних етапах його формування. Тексти українських народних казок, замовлянь, народних пісень, фразеології тощо містять зафіксований у мовних формах етнічно зумовлений погляд на світ. Усебічне вивчення знаків народної культури сприятиме розкриттю своєрідності етносу на тлі національно-орієнтованого матеріалу.

Проблеми зв'язку слова та мислення, слова й культури знайшли своє відображення ще в наукових студіях О. Потебні [Потебня А., 1993; Потебня А., 1914], М. Сумцова [Сумцов М., 2008.], М. Костомарова [Костомаров М., 1994] та інших. На сьогодні означена проблема теж цікавить багатьох дослідників, зокрема: С. Єрмоленко [Єрмоленко С., 1987], В. Жайворонка [Жайворонок В., 2004; Жайворонок В., 2006; Жайворонок В., 2001; Жайворонок В., 2007], В. Кононенка [Кононенко В., 2003; Кононенко В., 2001; Кононенко В., 1996.; Кононенко В., 1996; Кононенко В., 1991.; Кононенко В., 1995].

На особливу увагу заслуговують наукові мовознавчі дослідження О. Масло [Масло О., 2008], Г. Конторчук [Конторчук Г., 2002. С. 127—130], у яких звертається увага на специфіку, тематичні групи національно-орієнтованої лексики, особливості її вживання в текстах української усної народної творчості.

Важливими для вивчення означеної теми є наукові роботи, присвячені загальним питанням дослідження національно-орієнтованої лексики, диференціації знаків і кодів народної культури [Шевель А., 2018. С. 176—179; Божко Н., 2018. С. 183—186; Дзюбишина-Мельник Н., 2018. С. 20—26; Мартинова Т., 2013. С. 278—283 тощо].

Незважаючи на значне зацікавлення окресленою проблематикою, на сьогодні в українському мовознавстві немає комплексних системних наукових робіт, присвячених вивченню таких знаків народної культури, як кіт (тваринний код), мак (рослинний код), пояс (предметний код).

Отже, **актуальність** роботи зумовлена відсутністю в українському мовознавстві комплексного дослідження таких різнотипних знаків національної культури, як кіт, мак, пояс, репрезентованих текстами української усної народної творчості.

Метою нашої роботи є з'ясування особливостей репрезентації знаків народної культури (кіт, мак і пояс) у текстах української усної народної творчості.

Для досягнення поставленої мети передбачається розв'язання таких **завдань**:

1. З'ясувати сутність понять «мовна картина світу», «національно-мовна картина світу», «знак національної культури», «національно-культурний компонент».
2. Дослідити критерії виділення слів-знаків національної культури.
3. Виявити специфіку вживання та функціонування знаків народної культури (кіт, мак і пояс) у текстах усної народної творчості.

Об'єктом дослідження є знаки національної культури (кіт, мак, пояс), що репрезентовані в текстах українського фольклору.

Предметом дослідження — семантика та функціонування означених кодів у текстах української усної народної творчості.

Джерелами фактичного матеріалу є тексти усної народної творчості, зокрема: «Весільні пісні», 1982; «Вербальна магія українців», 1998; «Ви, зорі-зориці», 1991; «Українські замовляння», 1993; «Українські прислів'я та приказки», 1984; «Дитячий фольклор», 1986; «Колискові пісні Східної Волині (за матеріалами експедиційних записів)», 2013; «Українські народні казки» Proza онлайн.

Теоретичне значення роботи полягає у виявленні специфіки мовної картини світу українського фольклору, розширенні уявлень про духовну та матеріальну культуру українського народу через дослідження знаків національної культури.

Практичне значення дослідження визначається можливістю використання результатів роботи під час викладання лексикології сучасної української мови, проведення спецкурсів та спецсеминарів з актуальних проблем етнолінгвістики, лінгвокультурології. Результати дослідження

можуть бути використані в лексикографії (при укладанні етнолінгвістичних словників). Практичні спостереження й основні теоретичні положення роботи можуть прислужитися в практичній діяльності вчителів-філологів.

Апробація результатів дисертації. Результати роботи обговорювалися на заняттях наукового семінару «Структурно-семантичні та функційні особливості магічних текстів української усної народної словесності».

Відповідно до поставленої мети та окреслених у роботі завдань застосовувалися такі **методи** наукового аналізу: лінгвістичний опис і методи систематизації та пояснення (для систематизації, класифікації, інтерпретації та узагальнення обробленого матеріалу), текстологічний аналіз (для з'ясування світогляду давніх українців), контекстний аналіз (для визначення умов, за яких образи kota, маку та пояса набувають окремих символічних значень), елементи порівняльного та кросжанрового аналізу (щоб виділити функційні особливості обраних знаків шляхом зіставлення образів із різних жанрових форм та ідентифікувати їхню семантичну навантаженість у національній культурі українців у цілому).

Структура роботи. Робота складається зі вступу, основної частини, що містить 4 розділи, висновків і списку використаної літератури, що нараховує 122 позиції. Загальний обсяг дослідження 66 сторінок.

РОЗДІЛ I

ЛІНГВІСТИЧНИЙ АСПЕКТ ДОСЛІДЖЕННЯ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО КОМПОНЕНТА ЛЕКСИКИ УСНОЇ НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ

1.1. Національна специфіка мовної картини світу

Поняття *картина світу* базується на інформації про уявлення людини щодо навколишнього світу, зокрема його функціонування, ієрархію речей та явищ тощо. Картина світу як феномен узагалі реалізується в таких аспектах, як поведінка, світовідчуття, світобачення і, безперечно, мова. Отже, первісно термін *картина світу* не був пов'язаний із мовознавством.

Термін *мовна картина світу* починає активно функціонувати лише в другій половині ХХ ст. Початок формування цього поняття належить В. Гумбольдту, який зазначав, що «у кожній природній мові є характерний тільки для неї огляд світу. Будь-яка мова, позначаючи окремі предмети, насправді творить: вона формує для народу, який є її носієм, картину» [Лукаш Г., 2010].

В. Гумбольдт та його послідовник Л. Вайсберг уважали, що мова — це середня ланка, де відбувається синтез внутрішнього світу людини та зовнішньої дійсності. Відповідно *мовна картина світу* — система, що визначає своєрідність культури й менталітету окремої мовної спільноти. Вона є наслідком історичного розвитку етносу та його мови, а також способом подальших змін, які переходять у спадок наступним поколінням, і з часом стає загальнокультурним надбанням [Гриценко П., Руснак Н., Руснак Ю., Струк І., 2022. с. 72].

Кожен народ виражає свою самобутність за допомогою культури, історії, системи цінностей та надбань, а головним інструментом вираження є мова, бо вона є найважливішим засобом формування суб'єктивних знань людини

про об'єктивний світ і їх подальшого збереження. Уся сукупність уявлень та знань про світ, виражена за допомогою мови (слова, вислови, мовні конструкції), формує систему світобачення, що ми можемо назвати *мовною картиною світу* [Гриценко П., Руснак Н., Руснак Ю., Струк І., 2022, с. 72].

Багатоаспектність цього поняття сприяла виокремленню художньої, релігійної, філософської, фізичної та інших картин світу, але, на думку Л. Лисиченко, кожна з цих картин є частковою, бо пов'язана з обмеженням, що міститься у самих назвах (художня, фізична тощо). Дослідниця зазначає, що найуніверсальнішою є концептуальна картина світу, пов'язана з усім різноманіттям знань про світ, і мовна картина світу як засіб опису та пояснення цих знань [Лисиченко Л., 2009, с. 12].

Багато науковців розглядали питання визначення поняття *мовної картини світу*. Зокрема В. Жайворонок подає таке визначення: «мовна картина світу — це мозаїкоподібна польова структура взаємопов'язаних мовних одиниць, що через складну систему фонетичних явищ, лексико-семантичних і граматичних значень, а також стилістичних характеристик відбиває відносно об'єктивний стан речей довкілля і внутрішнього стану людини» [Жайворонок В., 2007]. Науковець звертає увагу на різні рівні мови: фонетичний, лексико-семантичний, граматичний і навіть стилістичний, що є вищим за розуміння МКС лише на лексико-семантичному рівні. Також автор наголошує на «польовому» дослідженні мовної картини через важливість збереження самотності.

На думку Л. Лисиченко, мовна картина світу складається із таких мовних одиниць, які виражають виключно концепти і поняття, а також мовних засобів і способів вираження зв'язків, що існують у концептуальній картині світу [Лисиченко Л., 2009, с. 12]. Вона акцентує увагу на зв'язках між мовними явищами в обох різновидах картин світу — як мовній, так і концептуальній.

Згідно з гіпотезою В. Ужченка, *мовна картина світу* — це спосіб, яким мовні спільноти висловлюють свої уявлення про навколишній світ та про себе в цьому світі за допомогою мови, тобто «вербалізована інтерпретація світу» [Ужченко В., 2005]. Науковець зазначає, що картина світу є способом бачення світу як для кожної окремої особи, так і для всього етносу в цілому. Це результат сприйняття та розуміння навколишнього світу, відображений у мові. Схожу думку має І. Голубовська, яка розуміє мовну картину світу як «виражене засобами певної мови світовідчуття та світорозуміння етносу, вербалізовану інтерпретацію мовним соціумом навколишнього світу і себе в цьому світі» [Голубовська І., 2010, с. 400]. За дослідженнями цієї вченої, мовна картина світу відзначається повсякденним, наївним відображенням реальності.

За І. Штерн, *мовна картина світу* — це «спосіб відбиття реальності у свідомості людини, що полягає у сприйнятті цієї реальності крізь призму мовних та культурно-національних особливостей, притаманних певному мовному колективу; інтерпретація навколишнього світу за національними, концептуально-структурними каналами» [Штерн І., 1998, с.156].

На нашу думку, поняття мовної картини світу найширше розкрила О. Селіванова у праці «Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія». Дослідниця вийшла за межі простого мовного аналізу та врахувала аксіологічний, етичний та когнітивний контексти. Вона описала мовну картину світу як «представлення об'єктів, явищ, фактів, ситуацій дійсності, ціннісних орієнтирів, життєвих стратегій і сценаріїв поведінки у мовних знаках, категоріях, явищах мовлення, що є семіотичним результатом концептуального відображення реальності в етносвідомості» [Селіванова О., 2006, с. 365].

Отже, ураховуючи наведені визначення та підкреслюючи роль суб'єктивного сприйняття світу носіями мови, можемо стверджувати, що національна мовна картина світу виникає як результат колективного

відображення світосприйняття етносу зовнішнього світу в процесі його історичного розвитку та одночасно є продуктом пізнання цього світу. Комбінація універсальних елементів та національних рис у мовній субстанції визначає «характер» національного менталітету [Селіванова О., 1999].

Поняття *мовної картини світу* не можна ототожнювати з *національною мовною картиною* світу, адже перше — ширше: воно охоплює не тільки надбання етносу, до якого належить мовець, а і його особливості світосприйняття, індивідуальний досвід, соціальні умови життя, тощо. У роботі «Мовна картина світу як об'єкт лінгвістичних досліджень» І. Заремська зазначає, що «суб'єктом картини світу, який спостерігає світ і відображає результати свого пізнання, можуть бути: окрема особистість (емпіричний суб'єкт); окрема група людей; окремих народ; людство в цілому». Існує безліч інших картин світу, як наприклад релігійні, міфологічні, філософські, наукові тощо — вони є спеціальними, вузькими, формуються за допомогою вже наявних варіантів світосприйняття, тому стоять на щабель нижче за мовну картину світу, адже вона є їхнім попередником: допомагає людині зрозуміти себе і навколишній світ, щоб потім сформувати надбання «спеціальних світів» [Заремська І., 2011, с. 396—402.]. Таким чином, мовна картина світу — це специфічне явище певного етносу, вивчення якої допомагає виявити особливості сприйняття дійсності конкретного народу. Вона може змінюватися залежно від динамічних зовнішніх і внутрішніх процесів, які впливають на її лінгвістичний простір. Це система певних понять і правил, які наявні в кожній мові. За її допомогою люди шляхом комунікації та мовних засобів класифікують й інтерпретують навколишній світ. Мовна картина світу репрезентує національно-культурну специфіку народу.

Вивчення мовної картини світу з урахуванням впливу культури, етнічних традицій, звичаїв залишається актуальним напрямом сучасних мовознавчих досліджень. Як зауважують науковці, коли мову вивчають як специфічне

етнічне явище, можна вже говорити про національно-мовну картину світу [Масло О., 2008].

На нашу думку, національно-мовна картина світу українців виявляється перш за все на лексико-семантичному рівні слів і словосполучень на позначення матеріальної та духовної культури українського народу.

Оригінальність української мовної картини світу найяскравіше подана в текстах українського фольклору. Усна народна творчість є невичерпним джерелом відображення ментального світосприйняття, що допомагає не лише простежити етапи реконструкції національно-мовної картини світу в історії кожного народу, але й розкрити самобутність його традицій, вірувань, світогляду.

1.2. Знак національної культури

Дослідження найглибших рівнів українського слова, пов'язаних із формуванням національної свідомості, набуває останнім часом усе більшої наукової популярності. Це пояснюється прагненням учених — лінгвістів і літературознавців — доторкнутися до витоків духовного та естетичного розвитку українців, виявити ті лінгвістичні знаки, коди, що стали основою національної картини світу.

На думку науковців, *код культури* — поняття, що в ієрархії лінгвістичних термінів стоїть на щабель вище ніж *знак культури* чи *символ культури*. Так, у «Словнику термінів міжкультурної комунікації» за редакцією Ф. Бацевича, код культури — це «сукупність знаків (символів), смислів та їхніх комбінацій, які наявні в будь-якому предметі культури певної національної лінгвокультурної спільноти» [Бацевич Ф., 2007, с. 74], тобто код культури складається із різноманітних знаків і символів культури. Поняття «код культури» — усеохоплююче щодо знаків культури, бо є тою системою, у якій ці знаки функціонують. У цьому ж словнику подано й інше значення цього

терміна — «спосіб, яким конкретна культура членує, категоризує, структурує, оцінює світ, що оточує членів певної національної лінгвокультурної спільноти» [Бацевич Ф., 2007, с. 74], тобто в першому випадку код трактується як результат багатолітніх когнітивних зусиль певного етносу, а в другому — як інструмент пізнання навколишнього світу.

У дослідженнях як вітчизняних, так і зарубіжних мовознавців (Ф. Бацевич [Бацевич Ф., 2007], Л. Савченко [Савченко Л., 2013], О. Селіванова [Селіванова О., 2006] та інші) визначено систему культурних кодів, серед яких базовими вважають такі коди культури: соматичний, просторовий, часовий, предметний, біоморфний, антропоморфний, духовний. Коди культури можуть накладатися один на одного, відтак і предмети культури в залежності від коду культури, у системі якого вони функціонують, можуть змінювати символічне значення.

У лінгвістиці знак — це матеріальний, чуттєво сприйманий предмет, який виступає в процесі пізнання і спілкування в ролі замітника (представника) іншого предмета і використовується для одержання, зберігання, перетворення і передачі інформації [Кочерган М., 2006. с. 169]. Знаки — це інструмент мислення та накопичення знань. Належність знаків до системи мови, де здійснюється їх функціонування, дає підстави визначати їх як окрему систему (систему знаків), що виражає певний зміст та ідеї. Будучи матеріальними носіями соціальної інформації, знаки виконують функцію заміників реалій, про які повідомляється в процесі спілкування і пізнання дійсності. Знак — це матеріальний носій соціально-значимої інформації; те, що вживається замість чогось іншого. Ситуація, яка при цьому має місце, називається знаковою ситуацією [Левченко О., 2003, № 490 с. 105—113].

Американський учений Ч. Пірс уважав, що знак може копіювати об'єкт, вказувати на нього або його символізувати, перебуваючи з ним в умовному зв'язку. Відповідно до цього науковцем була створена класифікація знаків за трьома групами:

1. Іконічні знаки — дія яких заснована на фактичній подібності до означуваного об'єкта (план вираження схожий на план змісту), тобто знак копіює об'єкт.

2. Індексальні знаки (індекси, знаки-прикмети) — дія яких заснована на реальній суміжності знака та означуваного об'єкта (план змісту частково або побічно пов'язаний із планом вираження).

3. Знаки-символи (умовні, конвенціональні знаки) — дія яких заснована на умовному, встановленому «за домовленістю» зв'язку між знаком та означуваним об'єктом (план вираження не має нічого спільного з планом змісту) [Шепетяк О., 2014, № 3 с. 129—136].

Різноманіття знакових засобів, які використовуються в культурі, становить її семіотичне поле. У складі цього поля можна виділити такі основні типи знаків і знакових систем [Короткий курс лекцій з дисципліни «Культурологія»]: **природні** (явища природи); функційні (дії або предмети, зумовлений тими функціями, які вони виконують у побуті людини); **конвенційні, або умовні** (знак предмета чи явища, створений людиною за певною домовленістю); **іконічні** (знак певного предмета чи явища, створений людиною за подібністю до цього предмета); **вербальні/ природні знаки мови** (мовні знаки); **знакові системи запису**.

Так, науковці виділяють мовні і немовні знаки. Серед немовних знаків називають знаки-копії, знаки-ознаки, знаки-символи, знаки-сигнали. Мовні знаки називають знаками спілкування, вони функціонують залежно один від одного й утворюють систему, правила якої визначають закономірності їх (тобто знаків) побудови (правила граматики, або синтаксису в широкому сенсі), осмислення (правила значення знаку) і вживання. Вони є основним способом комунікації [Кочерган М., 2006, с. 172].

Першим обґрунтував знаковий характер мови Ф. де Соссюр, який уважав мову системою знаків, «у якій важливим є лише поєднання значення й акустичного образу, причому обидва ці компоненти знака однаковою мірою

психічні». Мовний знак, за Ф. де Сосюром, — це протиставлена двобічна психічна сутність: означення (акустичний образ) й означуване (поняття). Мовні знаки — це реальності, які знаходяться в мозку людини. Центральним знаком у механізмі мови є слово [Махінов В., 2015, с. 277—287].

Для детального аналізу мовних знаків маємо розглянути поняття «мовний образ», або «словообраз», яке тісно взаємодіє із поняттям «словесний/ вербальний/ мовний символ». «Це реалія чи абстракція, схоплена думкою і виражена мовою певного народу», тобто сам мовний образ не наділений особливими сакральними значеннями. На думку науковців, коли образ наділяється «асоціативно-суб'єктивним, конотативно-оцінним» змістом і в нього з'являються зв'язки із духовною сферою народу, він стає символом [Жайворонок В., 2007], Т. Бавус [Бавус Т., 2016, с. 30—35.], В. Кононенко [Кононенко В., 2008].

У роботі ми досліджуємо саме вербальні знаки української народної культури, спираючись на думку О. Потебні, який стверджував, що «виступаючи у формі художніх образів, знаки в мові відображають конкретно-чуттєві риси об'єкта в такій його предметній цілісності, у якій відображене, відчуване належить самому предметові, а не лише позначає його». Чуттєві властивості предмета об'єктивного світу, що є наслідком практичної діяльності й осмислення їх, у мові виступають не як абстрактний знак, а як форма його суспільної функції, яка стає залежно від характеру практики й осмислюваних результатів багатозначною, на відміну від знака в науці, що має сталі значення» [О. О. Потебня і проблеми сучасної філології, 1992. с. 69].

Зважаючи на думки дослідників, можна дійти висновку, що кожен народ має своєрідні, властиві тільки йому словообрази, які мають особливе значення та є важливими для вираження його культурних цінностей. Ці слова, відомі як слова-знаки національної культури, сприймаються представниками цієї культури як особливі, адже викликають комплекс культурних асоціацій,

що об'єднує етнос у спільному розумінні та сприйнятті свого національного спадку.

Отже, знак національної культури є носієм певного коду народу, він містить у собі дані про сам предмет повідомлення та додатковий, позалінгвальний особливий інформаційний пласт, що стосується всіх культурних змін та історії розвитку етносу загалом.

1.3. Національно-культурний компонент як складник національно-мовної картини світу

Як зазначалося вище, мова є відображенням здобутків культури, звичаїв, вірувань, сподівань та прагнень певного народу, одним із найбільших джерел для дослідження минулого певного етносу, а також є основою для глибокого вивчення словесних естетичних особливостей та цінностей.

Мова може містити особливі слова, які прямо або опосередковано співвідносяться з еталонами, стереотипами й міфологемами національної культури — як матеріальної, так і духовної: виступаючи у ролі культурних знаків, такі слова не лише зберігають пам'ять про образну умотивованість значення, а й відтворюють у культурних конотаціях світорозуміння носіїв мови. Мова та її лексичний склад є формою збереження культури та засобом формування національного характеру носіїв [Масло О., 2008]. Без досліджень національно-культурного компонента мови неможливо у повній мірі зрозуміти культурно-національний менталітет як «дух народу».

Найчастіше увагу дослідників привертає лексико-семантичний вияв української самобутності, вивчення слова як знака етнокультури. На думку М. Кочергана, саме в плані лексики лежать ті основні риси мовної структури, які зумовлюють наявність багатьох специфічних ознак на інших рівнях мови [Кочерган М., 2004. № 5—6 с. 12—22].

Активна праця щодо виявлення в мовних одиницях етнокультурної інформації припадає на кінець ХХ ст. У цей час з'являється низка праць, присвячених розгляду окремого слова-концепта чи лексико-семантичної або тематичної групи, пошуку національно-культурного колориту тексту, дослідженню національно-культурного компонента в мові та в мовленні (І. Голубовська [Голубовська І., 2004], Л. Дробаха [Дробаха Л., 2003], Р. Зорівчак [Зорівчак Р., 2007], В. Кононенко [Кононенко В., 2003, № 1 с. 16—21; Кононенко В., 2001, № 3 с. 62—69; Кононенко В., 1996, № 6 с. 39—46; Кононенко В., 1991, № 6 с. 30—36.], Т. Космеда [Космеда Т., 2000], О. Назаренко [Назаренко О., 2001], В. Русанівський [Русанівський В., 2004, № 4 с. 3—7], Н. Слухай [Слухай Н., 1999, с. 77—90.], О. Ткаченко [Ткаченко О., 2001, № 1 с. 23—41], Д. Ужченко [Ужченко Д., 2000] та інші).

Поняття національно-культурного компонента в працях мовознавців тлумачиться неоднозначно. Багато вчених вважають, що національно-культурний компонент є елементом семантичної структури слова (О. Білозерова [Білозерова О., 1998, № 9 с. 12—15.], О. Бурбак [Бурбак О., 1986, № 4 с. 56—58], Т. Весна [Весна Т., 2002], А. Волошина [Волошина А., 2000, № 30 с. 256—263] та інші).

О. Бурбак указує на існування національно-культурного компонента лексичного значення реалій, «він накладається на всю сферу лексичного значення завдяки тому, що відображає різноаспектні унікальні ознаки референта, а також специфіку його сприйняття, властиву представникам певної лінгвокультурної спільноти» [Бурбак О., 1986, № 4 с. 56—58].

Такі науковці, як Н. Данилюк [Данилюк Н., 2004, с. 27—34; Данилюк Н., 2002, с. 180—184], В. Кононенко [Кононенко В., 2003, № 1 с. 16—21; Н. Кушина [Кушина Н., 1998] та інші розуміють національно-культурний компонент як слова-поняття, які є визначальними для духовної та матеріальної культури народу.

Н. Кушина розуміє національно-культурний компонент як сукупність етномовних одиниць, що надають йому яскраво вираженого національного характеру [Кушина Н., 1998].

В. Кононенко дає таке визначення національно-культурного мовного компонента: «це слова-поняття, словосполучки, що визначають типові особливості українського народного життя, етнічної культури, народних традицій, звичаїв, а через них — відмінності психічного стану, поведінки людини як носія національного характеру, національної ментальності» [Кононенко В., 1995, с. 58]. Н. Данилюк вважає національно-культурний компонент номінаціями, які характеризують матеріальну та духовну культуру українців [Данилюк Н., 2002, с. 180—184]. На думку О. Семеног, національно-культурний компонент — це так звана етнокультурознавча лексика, яка відображає національні особливості рідної мови [Семеног О., 2003, с. 9].

Отже, національно-культурний компонент мовознавці розглядають як елемент мовної картини світу, який виражає етноспецифічне сприйняття дійсності, як слова, визначальні для культури нації, через значення яких передається спосіб життя, мислення народу. Національно-культурний компонент створює не тільки систему загальних українознавчих понять, але й національну мовну картину світу з властивими їй стереотипами, що ґрунтуються на народній культурі. Виявити національно-культурний компонент можна при дослідженні різномовних інтерпретацій окремого фрагмента «картини світу» кожної мовної спільноти. Як зазначають науковці, національно-культурний компонент є різнорідним макрокомпонентом, у складі якого можна виділити семи «етнічна приналежність», «історична співвіднесеність», «культурна асоціація». Таким чином, за робоче обираємо таке визначення національно-культурного компонента: це семантичні складники слів, сполучень слів, слова-поняття, за

допомогою яких український мовний код фіксує національні особливості у світосприйнятті довкілля.

Перспектива вивчення і визначення національно-культурного компонента через систему семантичних мікросфер, які є її структурними елементами, має свої витoki із особливостей слововживання, але серед назв об'єктів оцінювання виділяють численний прошарок слів, значення оцінки яких передаються без додаткових пояснень, а лише через помітне національно-культурне забарвлення. Так, яскраво виражений національно-культурний компонент передається не елементами структури слова, а його головним значенням.

За Г. Цап послуговуємось такими критеріями відбору слів із національно-культурним компонентом: частота уживання носіями нашої мови, літературний стандарт, наявність означуваного в національній дійсності, а саме — соціальна значущість, належність до ідентифікації української мовної спільноти [Цап Г., 2007, №15—18 с. 371—375].

Оснoву національно-культурного компонента становить національний менталітет — особливий, властивий конкретному етносу спосіб бачення і пізнання світу, усвідомлення спільності походження, традицій, цінностей, вірувань щодо інших етнічних груп [Весна Т., 2002]. Він (менталітет) реалізується, по-перше, в ознаках, зумовлених специфікою самого життя етносу — носія мови, і, по-друге, в ознаках, викликаних різноманітним членуванням дійсності представниками різних етносів.

Національно-специфічну лексику мовознавці розглядають під різним кутом зору: з'ясовують вплив національно-культурного компонента на конотацію слова, визначають його естетичну функцію, семантику слова, досліджують особливості відображення культурних явищ у мові; національно-культурний компонент вивчають як на матеріалі різномовних перекладів. Критеріями виділення етнокультурної лексики, як стверджує Н. Данилюк, можуть бути:

1. Семантичний (ураховується денотативний і конотативний зміст слова і сполучення слів).

2. Граматичний (показовий стосовно типових морфолого-словотвірних, синтаксичних ознак мови, наприклад, зменшувально-пестливих суфіксів, тавтологічних, прикладкових утворень, порівняльних зворотів).

3. Функціонально-стилістичний (культурологічна лексика може виконувати в текстах функції створення національного колориту, стилізації, інтимізації).

4. Перекладний (частина українознавчої лексики належить до безеквівалентної, так званих реалій, що, не маючи прямих відповідників, транскрибуються чи передаються описово).

5. Зіставний (продуктивний при порівнянні двох чи більше мовно-національних систем у контрастивній лексикології).

6. Лінгводидактичний (використовується при вивченні національних мов іноземцями).

7. Експериментальний (виявляється під час проведення психолінгвістичних, соціолінгвістичних експериментів) [Данилюк Н., 2004, с. 27—34 т. 34].

Застосовуючи зазначені критерії, Н. Данилюк виділяє такі тематичні групи народознавчих номінацій:

1) опорні терміни українознавства як науки: *наприклад, етнос, народ, нація;*

2) назви державно-національної незалежності: *наприклад, гімн, герб;*

3) слова на позначення народної символіки: *наприклад, хліб-сіль, коровай, калина, мак;*

4) назви людей за родом занять, майновим і соціальним станом, родинними стосунками: *наприклад, мати, батько, кум, хрещений, козак, чумац, коваль;*

5) номінації традиційних предметів побуту, кухонного начиння, страв: *наприклад, горицук, борщ;*

6) назви тварин і птахів: журавель, півень, кіт;

7) вислови зі сфери традиційних промислів і ремесел: *наприклад, горно, коса, серп;*

8) назви частин народного костюма: *наприклад, сорочка, вінок, плахта;*

9) слова на позначення музичних інструментів, ігор, танців, фольклорних творів, типові кольороназви: *наприклад, кобза, гопак, червоний;*

10) назви поселень, частин житла: *наприклад, село, хутір, перелаз, хата, покуть;*

11) номінації свят, обрядів: *наприклад, вечорниці, Коляда;*

12) назви божеств, міфологічних істот: *наприклад, русалка* [Данилюк Н., 1999, № 8 с. 12—13].

В. Мусієнко класифікує національно-культурну лексику за виявом етнічної семантики, за походженням, за ступенем етнічної самобутності, за історичним чинником [Мусієнко В., 2006, № 2—3 с. 130—136].

В. Дороз, вивчаючи «етнокультурну» лексику, виділяє такі групи номінацій:

- матеріальна культура (національні символи, традиційне житло, господарське начиння, знаряддя праці, їжа та напої, національне вбрання, осередки громадського спілкування);
- суспільні ритуали та звичаї (сімейні звичаї та обряди, календарні свята та обряди, трудові обряди і свята);
- організація суспільства (сім'я, сімейна община, господарська

діяльність, ремесла й промисли);

- знання про світ і природа (астрологія, метеорологія, демонологія, флора, фауна);
- кількість і рахунок (математика, метрологія);
- етикет (вітання, побажання, стосунки у сім'ї);
- абстрактні поняття (доля, горе) [Дороз В., 2006, с. 36—37].

Н. Дзюбишина-Мельник подає таку класифікацію слів-знаків національної культури за тематичними групами:

- назви ідеалізованого одягу (наприклад, вишиванка, чобітки, сорочка);
- назви ідеалізованих страв (борщ, калачі, вареники);
- назви ідеалізованих рослин (верба, калина, жито, дуб);
- назви ідеалізованих тварин (соловейко, кінь, зозуля, віл);
- назви ідеалізованого красвиду (вітряк, криниця, млин, вишневий садочок);
- назви ідеалізованих музичних інструментів (бандура, цимбали, сопілка, кобза, трембіта);
- назви ідеалізованого посуду (збаночок, глечик, горнятко);
- слова культурно-історичного змісту (Україна, Дніпро, кобзар, чумак, запорожець, рушник, писанка) [Дзюбишина-Мельник Н., 2011, № 43 с. 25]

У монографії «Символи української мови» В. Кононенко виділив такі різновиди національно-орієнтованої лексики: архетипові слова-символи (вогонь, кров, коло), символи-міфологеми (берегиня, упир, відьма), біблійні слова-символи (ангел, Бог, Богоматір, Христос), космічні (сонце, зоря, місяць), символи довкілля (пустеля, річка, берег, болото), явищ природи (веселка, туман, сніг, мороз), рослинні (дерево, зілля, калина, мак), орнітологічні (крило, птах, півень, ворона), анімалістичні (вовк, ведмідь,

лисиця, заєць, кіт), антропологічні (мати, коса, чуб, вуса, око, ніс), предметні (шаровари, золото, срібло, рушник, пояс), абстрактні (душа, сон, доля, сльози) тощо, котрі мають виразну національну маркованість в українській культурі [Кононенко В., 1996].

Отже, у представників тієї чи іншої лінгвокультури певна словоформа може викликати комплекс асоціацій, емоцій, конотацій, які супроводжують слово в певній спільноті. Слова-знаки, що відтворюють певні асоціації, співвіднесені з культурою окремого народу, виявляють традиційні уявлення про будову та закони навколишнього світу, якими він (народ) керується. Зважаючи на особливості української культури та на продуктивність уживання слів-знаків в українському фольклорі, ми обрали для детального аналізу такі різнотипні знаки національної культури, як *кіт*, *мак*, *пояс*.

РОЗДІЛ II

СЕМАНТИКА ТА ФУНКЦІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ КОТА ЯК ЗНАКА НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ В ТЕКСТАХ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ

2.1. Вірування про kota в українському лінгвокультурному просторі

Як зазначалося вище, *kit* є представником тваринного коду української народної культури. Цей образ широко вживаний у різних дискурсах та набуває численних символічних значень в українському лінгвокультурному просторі.

В академічному тлумачному словнику української мови слово *kit* має таке лексичне значення: «свійська тварина родини котячих, що знищує мишей і щурів» [Словник української мови, 1973, Т.4 с. 171]. Енциклопедичний словник символів України подає такі значення слова *kit*: «Символ доброго духу житла; незалежності; зла, диявола, відьми; темряви і смерті; охоронця малої дитини; шкідливого ласуна» [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 350]. Найчастіше образ *kota* вживається в дитячому фольклорі: колискові пісні, забавлянки, а також у сталих виразах, загадках, казках. Мовний образ *kota* зрідка репрезентує весільна обрядовість.

На думку дослідників, *kit* — це амбівалентна тварина, наділена в народних уявленнях дуальною символікою та різноманітними демонічними функціями [Войтович В., 2002, с. 527]. Двоїстий характер образу *kota* властивий для міфології багатьох народів. З одного боку, *kit* є провідником до потойбічного світу, що пов'язаний з нечистою силою (помічник, член свити), але в той же час він є утіленням богоподібних персонажів найвищого рівня, виконує оберегову функцію, а також є помічником людини в побуті [Железняк М., 1991, с. 78]. За українськими віруваннями, *kit* — «тварина

свята, чиста», «він вийшов з рукавиці Божої Матері», але разом із цим у народі говорять про *кота* як «нечисту тварину», бо він був вірним супутником злих сил, а також саме на цю тварину могли перевтілюватися відьми, біси тощо [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 350].

Г. Лозко зазначає, що *кішка* була супутницею слов'янської Богині Прії (богиня кохання, родючості, шлюбу), яка їздить у візку, запряженому *кішками*, адже саме ця тварина перебувала на межі двох світів: Яви (світ живих) і Нави (світ мертвих, потойбіччя) [Лозко Г., 2004, 375—376].

У слов'ян узагалі та в українців зокрема є численні вірування, пов'язані з цією твариною. Так, в українців існувала традиція на вхідні (новосілля) першим у хату впускати живу істоту, зокрема, *кота* (півня чи курку). Він був ритуальним двійником людини, оскільки існувало повір'я про неминучу смерть того, хто першим входив до нової оселі [Етнографія українців, 2015, с. 312]. У народі *кота* вважали господарем хати, своєрідним домовиком, про що свідчать народні прислів'я: «*кіт* — господар хати», «*кіт* пропаде і хазяйство пропаде», «де *кіт* ведеться, там і скотина ведеться» [Войтович В., 2002, с. 527].

Колір шерсті *кота* почасти виконував символічне значення, залежно від прагматики жанру. Так, наприклад, сірого і білого, рідше рябого, *кота* зазвичай вважали втіленням домовика, подекуди образ супроводжувався епітетом «*волохатий*» [Галайчук В., 2016, с. 288]. За віруваннями українців, триколірна *кішка* приносила щастя в дім, а семиколірний кіт був запорукою сімейного добробуту [Лозко Г., 2004, с. 375—376]. Найяскравішим образом є чорний *кіт*. Здавна його асоціювали зі всім диявольським, чортовим та відьомським [Галайчук В., 2016, №2151].

В українській мовній традиції існує низка словоформ і синонімів на позначення *кота*: *кіт-воркіт*, *котик*, *коток*, *котко*, *котусь*, *котяра*, *котище*, *кітка*, *кицька*, *киця*, *кітва*, *кітвиця*, *господар*, *Ілько*, *лап*, *лапко*, *Марія*

Хаповна, муркотун, печерська, Федько, хазяїн, хап, хапко, хапанка, хапуля, цап-царан, цар Цурунал тощо [Караванський С., 2012, с. 165; Словарь української мови: Т. 2: З—Н, 1958, с. 246; Словарь української мови: Т. 4: Р—Я., 1958, с. 387].

Як бачимо, є як типові національні прикладкові сполуки на позначення цієї тварини (*цап-царан, кіт-воркіт*), так і назви зі зменшено-пестливими та згрубілими суфіксами (*коток, котик, котище*). Номінації *муркотун, хапанка* та інші, як зазначають М. Філон та О. Хомік, є підставними назвами, евфемізмами, утвореними на основі лінгвістичних моделей, наприклад: дія, спрямована на об'єкт → назва істоти, що виконує цю дію (*царанун*), типова ознака, властивість істоти → назва цієї істоти (*хапанка, муркотун*) [Філон М., Хомік О., 2010, с. 126—127].

Народні уявлення про kota відбилися майже в усіх жанрах українського фольклору.

2.2. Образ kota у фразеології та загадках

Образ kota часто вживається в українських прислів'ях і приказках. Зауважимо, що часто актуалізуються життєві спостереження за цією твариною: «*Ховається, як кіт із салом; Виріс, як кіт навсидячки; Ласа кішка до риби, та в воду лізти не хоче*» [Народ скаже – як зав'яже: укр. нар. прислів'я, приказки, загадки, скоромовки, 1985, с. 115, 158]. Такі приказки акцентують увагу на звичках, особливостях поведінки kota.

В українській традиції образ kota складають декілька типових рис, що переносяться на людину:

1. **Жадібність:** «*Зліз кіт на сало та й кричить: «Мало!»*» [Українські народні приказки — збірка, 1959], «*Ласий, як кіт на ковбаси*» [Народ скаже – як зав'яже: укр. нар. прислів'я, приказки, загадки, скоромовки, 1985, с. 137],

«Ласий до грошей, як **кіт** до сала» [Українські прислів'я, приказки, афоризми];

2. *Хитрість*: «**Кіт** спить, а мишею бачить» [Українські народні приказки — збірка, 1959];

3. *Протиставлення*: «**Кішці** смішки, а мишці слізки» [Українські прислів'я та приказки, 1984, с. 29], «**Кіт** за пліт, а миші в танець» [Українські прислів'я та приказки, 1984, с. 93].

Подекуди трапляються приказки та прислів'я, у яких відбувається символічне покарання kota за непослух. Наприклад: «**Кішку** б'ють, а невістці замітку дають», «Буде **котюзі** по заслугі» [Українські прислів'я та приказки, 1984, с. 93, 200] — мотив повчання когось (дитини, невістки) шляхом покарання kota трапляється у текстах колискових пісень, що розглянуті в розділі 2.3.

Як зазначалося вище, уважалося, що *кіт* оберігає дім і його мешканців. Приказки «**Кіт** — господар хати», «**Кіт** пропаде і хазяйство пропаде.» «**Де кіт** ведеться, там і скотина ведеться», «**Пес** держиться чоловіка, а **кіт** — хати», на нашу думку, актуалізують зв'язок kota і домовика та відбивають давні вірування про сакральний зв'язок kota і хати [Галайчук В., 2016, № 64]. Порівняймо із назвами на позначення домовика: *господар, хазяїн, хазяїн дома, зрідка федько* [Галайчук В., 2016, №290].

Протиставлення чорного і білого як поганого і доброго відбивається в приказці «**З чорної кішки білої не зробиш**» [Українські прислів'я, приказки, афоризми]. Символічне значення чорного кольору є незмінним із давніх часів і майже в усіх народів світу позначає зло, хаос, нечисть, смерть — на противагу білому кольору життя і порядку [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 870]. Подібне значення реалізовано в приказці «**Чорна кішка** пробігла поміж ними» [Словник фразеологізмів української мови, 2008, с. 298]. У наведеному тексті відбито уявлення про демонічну природу чорних котів, їхню пов'язаність із нечистою силою, що

здатна посіяти хаос і зло між людьми — створити конфлікт [Конторчук Г., 2002, № 9 с. 127—130].

Приказки із елементом протиставлення собаки котові яскраво відбивають народні вірування українців. Наприклад, приказка *«Жити (бути і т. ін.), як кішка з собакою»* [Словник фразеологізмів української мови, 2008, с. 298] хоч і відповідає реальності того, що ці тварини є «природними» ворогами, але ґрунтується на давньому протиставленні кіт — собака, як жіноче — чоловіче, зле і добре: *«без жінки – що без кішки, а без мужа – що без собаки»* [Конторчук Г., 2002, № 9 с. 127—130]. В іншій приказці йдеться про місце kota в житті людини, актуалізується значення kota як хазяїна хати: *«Пес держиться чоловіка, а кіт – хати»* [Прикмети, прислів'я та приказки про kota]

Фольклорний жанр **загадок** також багатий на вживання аналізованого образу. Як ми помітили, зазвичай у них репрезентовані *типові ознаки* та риси поведінки, за якими можна впізнати *kota*: *«Має вуса й пишній хвіст//І негарну звичку://Спершу добре він поїсть,//Після — вміє личко.//(Кіт)»*; *«Хто з хвостиком і з вушками,//В кого лапки з подушками?//Як ступа, ніхто не чує //Тихо крадучись, полює.//І маленькі сірі мишки//Утікають геть від...//(Кішки)»*; *«Бережись, мишачий рід –//Полювати вийшов ... (Кіт)»* [Загадки про котів].

У різних фольклорних текстах є взаємозв'язок *kota* і локуса *пiч*. Більшість текстів малих фольклорних жанрів, у яких фігурують кіт і піч, не мають сакрального значення (дитячі приповідки, жарти), тому в них увага акцентується лише на улюбленому місці kota: *«І вдень, і вночі у кожусі на печі»* [І вдень, і вночі – дитяча загадка], *«Відчинились тихо двері –//Увійшов вусатий звір.//Біля печі сів тихенько –//Вмився лапкою собі!»* [Загадки про котів]. Взаємозв'язок образу kota і локуса піч не дивний, адже ця тварина любить тепло і відпочиває в найтеплішому місці в хаті: *«І старий кіт любить тепло»* [Прикмети, прислів'я та приказки про kota].

Особливим значенням у фольклорних текстах наділене воркотіння/муркотіння *кота*: «*Кіт мурличе – гостей кличе*» [Прикмети, прислів'я та приказки про кота]. За нашими спостереженнями, воркотіння *кота* мало магічну силу: захищало і заспокоювало. Особливого поширення цей елемент образу *кота* набув у жанрі колискових пісень.

Отже, дослідивши загадки, прислів'я та приказки, можемо сказати, що образ *кота* як знака народної культури тут більшою мірою обмежується типовими ознаками його зовнішнього вигляду та поведінковими стереотипами.

2.3. Образ *кота* в обрядових і необрядових фольклорних текстах

Як зазначалося вище, зрідка образ *кота* вживається в текстах української весільної обрядовості. За нашими спостереженнями, кіт у весільних піснях наділяється еротичною символікою: «*Продрав котик стелю//Та упав на постелю//Качався, мотався,//Поки між ноги убрався*» [Муравським шляхом, 1996, с. 23]. У наведеній пісні образ *кота* ототожнюється з образом зайця як еротичним чоловічим символом. І *кіт*, і заєць належні до потойбічного світу, тому в народній традиції вони інколи є взаємозамінними (весільні, колискові пісні). «Заєць – уособлення коханого, наділяється еротичною (фалічною) символікою і властивостями демона» [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с.271].

У **колисаннях** образ *кота* виконує кілька функцій:

1. *Кіт* допомагає дитині освоїтися в нашому світі, адже є напівпотойбічною істотою.

2. Виконує оберегову функцію: «*А ти, волохатий,//Біжи кругом хати*» [Ой ти, коте рябку]. Наприклад: «*Ой ну-ну, кітку,//Піди по тітку.//Тітка в нас молода,//Аж з Китай-города,//У червоній плахті,///У зеленій запасці,//У червоних чобітках//На золотих підковках.//Тітка підківками лясне,//А дитина*

засне» [Дитячий фольклор, 1986]. Епітетика образу неназваної тітки (червона плахта і чобітки [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 860], золоті підкови, походження з Китай-города) властива позитивним істотам вищого надприродного світу.

3. Присипляння дитини. У віруваннях українців, сон вважався символічною смертю, під час якої тіло і душа були у вразливому стані та потребували захисту [Жайворонок В., 2006, с. 562—563]. Дитина, як ще не сформована, беззахисна людина, мала скоріше зміцнитися й набратися сил, тому сон для неї був надважливим. Кіт допомагає матері заколисувати дитину та приносить сон — сприяє швидшому засинанню: *«Ой кіт-воркіт//Кашу поїв,//А нашому Юрчику//Спать повелів.//Ой кіт-воркіт//Та воркоче,//А мале дитя//Спати хоче.»*, *«Ой кіт воркне,//То й дитинка вмовкне.//Ой кіт воркоче,//Дитинка спать хоче.//Ой кіт лясне,//То й дитинка засне...»* [Дитячий фольклор, 1986]. Як було зазначено вище, особливою магичною силою тут наділено воркотіння kota: воно заспокоює дитину та допомагає їй заснути.

4. Повчальну. Наприклад, мати застерігає *kota*, тобто дитину, щоб та була обережна: не підходила до криниці, не лазила на колодку, ворота, не ходила по мосту: *«Не ходи, кіт, по печі,//Буду бить у плечі, а-а-а.//Не ходи, кіт, по лавці,//Буду бить по ланці, а-а-а.//Не ходи, кіт, по полиці,//Буду бить по потилиці, а-а-а.//Не ходи, кіт, по мосту,//Буду бить по хвосту, а-а-а.//Не лізь, коток, на колодку,//Розіб'єш головку, а-а-а.//Буде головка болить,//І нікому буде жаліть, а-а-а»* [Дитячий фольклор, 1986]. Або ж через образ *kota* дитині прищеплюють етико-моральні норми: заборона на крадіжку, заохочення до чесної праці, осуд лінощів, цінування чистоти і порядку у хаті: *«А-а, кітку,//Нащо вкрав квітку?//Та поніс поза ліс,//Та до Галі приніс.//Стала Галя бити://Не вчись, котку, красти,//Та вчися робити//Черевички шити.//Черевички з рогозу//Не бояться морозу»* [Дитячий

фольклор, 1986]. Причому за неслухняність мати символічно карала *кота*, який ототожнювався з дитиною у цьому випадку.

Кіт також згадується і в **народних казках**. Найчастіше, кіт у казках допомагає своїм друзям або головному героєві чи навіть рятує їх від загибелі. Так, у казках «Про котика та півника» [Казка про котика та півника] та «Кіт, цап і баран» [Кіт, цап і баран] кіт рятує своїх друзів від загибелі; у казках «Про бідного парубка і царівну» [Про бідного парубка та царівну], «Зміїв перстень, котик і собачка» [Зміїв перстень, котик і собачка] він допомагає своєму хазяїну разом із іншими тваринами повернути вкрадений чарівний перстень та рятує від смерті: *«Аж веде перепілочка діти, а він [кіт] за перепеля, а перепілочка кричить, просить: — Котику-братику, пусти, — каже, — що хочеш, то я зроблю. — Дістань, — каже, — з води перстень <...>. Як вона полізла й дістала йому той перстень, так він і пустив її дитячко та й пішов до хазяїна з тим перснем. До сховку до того прийшов та подав хазяїну той перстень»* [Зміїв перстень, котик і собачка].

Позитивну роль кота показано в казці «Молодильна вода»: *«Взяв кіт сопілку і віддав царевичу. Як заграв той царевич, гора зсунулася, і він увійшов до свого палацу»* [Українські народні казки, 1966, с. 112—118]. У цій казці кіт виконує захисну функцію, оберігаючи старшу із трьох сестер головного героя, і допомагає герою повернутися додому, здобуваючи для нього чарівну сопілку.

Як ми зазначали вище, кіт може належати до демонічної когорти і виступати помічником злих сил. Так, у казці «Про Оленку і красуню полонянку» кіт служить змію, охороняючи красуню-полонянку: *«— Мене стереже вдень і вночі кіт, який має дванадцять голів, дванадцять ротів і двадцять чотири сталевих очиська. Я мушу жити тут самотньо доти, поки не дам згоду віддатися за змія»* [Царівна Оленка й красуня-полонянка]. Варто зазначити, що в цій казці образ кота є нетиповим. Він супроводжується додатковими характеристиками, які також мають особливе символічне

значення. У казці кіт має дванадцять голів, ротів, пар очей, а число 12 є сакральним.

Отже, у весільних піснях образ kota наділяється еротичною семантикою. У казках ця тварина могла як захищати від злих сил, так і слугувати їм.

РОЗДІЛ III

СЕМАНТИКА ТА ФУНКЦІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ОБРАЗУ ПОЯСА ЯК ЗНАКА НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ В ТЕКСТАХ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ

3.1. Вірування про пояс в українському лінгвокультурному просторі

Пояс — це не лише предмет одягу, що може позначати соціальний статус носія, а ще й особлива сакральна річ, яка входить до численних обрядів та вірувань нашого народу.

Як зазначалося вище, *пояс* репрезентує один із **предметних** знаків української народної культури, бо є важливим символом національної ідентичності, має глибоке історичне й етнічне коріння. Як матеріальний знак, він може бути прикрашений вишивкою, оздобленою різноманітними орнаментами, що відображають історію, природу, культуру та релігійні вірування народу [Матейко К., 1996, с. 105]. *Пояс* відзначається своєю поліфункційністю: він може використовуватися як для побутового застосування — підтримання одягу та створення естетичного враження, так і для різноманітних традиційних обрядів, церемоній і свят як магічний атрибут [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 645—647]. *Пояс* і його символіка мають широке вербальне поширення в таких фольклорних текстах, як пісні, казки, легенди, прислів'я, приказки — у них згадуються традиції використання поясу під час різних обрядів та подій.

Академічний тлумачний словник української мови фіксує дев'ять значень до слова *пояс*. Подаємо лише перші 2, які безпосередньо стосуються розкриття нашої теми: 1. «Шкіряна, матерчата, в'язана і т. ін. довга смуга для підперізування одягу в стані»; 2. «Стан, талія, попереk» [Словник української мови: в 11 томах, 1976, с. 495 т.7].

У словнику синонімів С. Караванського наведено такі синоніми до аналізованого слова: *пас(ок), підперіз(ок), попруга, ремінник, черес, очкур, корсаж, поясо(чо)к* [Караванський С., 2014, с. 349]. За нашими спостереженнями, в українській мові існує й низка діалектних назв на позначення різних типів поясів, зокрема, що фіксують особливості їхнього зовнішнього вигляду, сферу використання, матеріал вироблення чи інформацію про власника і його соціальний статус тощо: *акравка, крайка, багарі, байор, байорка, басаманка, басамонка, басамунка, басанунча, баюр, баюрка, баюрок, бокур, бокурія, бочкур, боярка, букурель, букурійка, букурія, викравка, гайтан, гачник, диндик, дзиндзик, дзюндзя, жичка, зганки, колан, коланик, крайка, крайча, крайчина, кушак, окравка, окрайка, окривка, оперізка, очкурка, очкурня, папруга, папруга, пас, пасина, пасине, перізка, перезь, підперізка, плетінка, покромка, попругар, попружка, пояс браний, поясина, пояс каламайковий, пояс на заціпці, пояс окатий, пояс цифрований, пояс черчєтий, припон, ременець, ременина, ременяк, ременятко, ремінна, ремінне, рамінник, рамінь, ремінь весільний, ретізь, ретязь, римінча, рмінча, рушник, силянка, скринник, спряжка, тканиця, фромбія, цингагора, цінгатура, чимбір, чиндогора* [Матейко К., 1977, с. 105—109]. Наведені назви вживаються в різних регіонах України і мають вагоме значення для комплексного вивчення нашої теми.

В Етимологічному словнику української мови подається таке розуміння слова *пояс*: «др. *поясо*, н. вл. нл. *pas*, ч. слц. слн. *pás*, м. *pojas*, схв. *pojas*, стол. *посъ*; — нсл. *pojasъ*, похідне від *pojasati* «оперізувати; оперезати», утвореного за допомогою префікса *po-* «по-» від дієслова **jasati*, спорідненого з лит. *júostas* «нідперезаний», *júosta* «пояс», *júosti* «нідперезати», лтс. *Juost* «тс.», *juôsta*, «пояс», ав. *yãsta-* «нідперезаний», *yah-*«пояс», гр. *sopa* «ремінь»» [Етимологічний словник української мови, 2003, с. 549 т.4].

Отже, як бачимо, це слово дуже давнє, як показують словники, полісемічне, але головною функцією предмета, названого цим словом, є *оперізування*. Відповідно, дієслово «розперізуватися», що побутує у фольклорі, значить «розв'язувати, розстібати на собі або знімати з себе пояс» [Словник української мови: в 11 томах, 1977, с. 759 т.8]. Уважаємо, що переносне значення цього слова «ставати нестриманим, свавільним, нахабним» відбиває перехід людини із свого світу до чужого, адже, згідно з українськими архаїчними віруваннями, відсутність пояса вказує на належність до демонічного світу [Войтович В., 2002, с. 391].

Як зауважують науковці, українські вірування про пояс були різноманітними. Пояс міг слугувати символом достатку, мужності, високих моральних якостей людини, лицарства, дівочої чистоти, цноти, магічного захисного кола [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 645]; апотропеєм від потойбічних сил, хвороб, злих очей, чорної магії та лихої долі, інструментом у народних обрядах (як ключ, дорога, коло, тощо), предметом, який надавав власникові надзвичайну силу [Войтович В., 2002, с. 391—392].

Вербальне вираження пояса набуло поширення в обрядових (колядки, щедрівки, веснянки, родильних, весільних, поховальних піснях) та необрядових (замовляннях, казках) жанрах фольклору.

3.2. Образ пояса в українській фразеології

Слово «пояс» є компонентом української фразеології, зокрема: *брати ноги за пояс* (прискорювати ходу, поспішати); *затикати/заткнути за пояс кого* (перевершувати кого-небудь у чомусь); *підтягувати/затягувати паски/пояски/ ремінці/ очкурі* (бути напівголодним, недоїдати) [Ужченко Д., Ужченко В., 1988, с. 142]; *по Марусин поясок* (до смужки на келихові, чарці, склянці) [Словник фразеологізмів української мови, 2008, с. 554];

держати/тримати коло свого пояса кого (дуже пильнувати, доглядати когонебудь, не відпускаючи від себе); *кланятися/поклонитися/вклонитися в пояс* (низько, шанобливо кланятися або виявляти покору); *коса до пояса* (здоров'я і краса дівчини) [Словник української мови: в 11 томах, 1976, с. 495 т.7].

Як бачимо, наведені фразеологізми відбивають значення пояса як попереку і як предметного знаку.

Слово «пояс» є компонентом українських сталих апотропеїчних виразів. Наприклад, «*держати (тримати) коло свого пояса кого*» — дуже пильнувати, оберігати когонебудь, не відпускаючи від себе. Порівняймо із лемківською піснею, у якій співається: «*Іще мала за поясом, / Хцела го скриц за лясом*» [Маєрчик М., 2011, с. 185]. «*Мати за поясом*» ще й означає бути вагітною.

3.3. Образ пояса в обрядових фольклорних жанрах

Як зазначалося вище, *пояс* як знак національної культури широко уживається в сімейно-обрядових (родильні, колискові, весільні пісні) та календарно-обрядових жанрах (колядки, щедрівки, веснянки).

У **родильних** обрядових дійствах активізується захисне значення пояса. Він був обов'язковим атрибутом людини із самого народження, міг символізувати дорогу у світ людей, космічну пуповину, був посередником між світами [100 образів української міфології, 2002, с. 423].

Відсутність пояса, його розв'язування було обов'язковим елементом пологів: «*А бабусенька готовусенька — // В однім чоботі і без пояса*» [Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича, 1983, с. 166] або «*А бабусенька да радюсенька, // До породілечки на родиночки // В одним чоботі дай без пояса*» [Маєрчик М., 2011, с. 184]. Науковці трактують такий образ баби-повитухи по-різному. Наприклад, М. Маєрчик вважає, що вилучення з образу важливих елементів одягу — поясу, чобота, свідчить про

лімінальність повитухи, про її посередництво між нашим і потойбічним світом [Маєрчик М., 2002, с 7—8], а О. Бриняк у роботі «*Величальна естетика христинної поезії українців*» зауважує, що таке іронічне зображення баби-повитухи наповнює її художньо-поетичний портрет відданістю родопомічній справі, готовністю виконувати свої обов'язки у будь-який момент, бо настільки вона поспішає допомогти, що аж забуває правильно взутися і підперезатися [Бриняк О., 2016, № 3 с. 653—660]. Ми вважаємо, що переконливою є позиція М. Маєрчика, згідно з якою баба-повитуха належить до амбівалентних істот. На користь такої думки можемо навести й евфемістичні назви на позначення баби-повитухи, що зближує її образ з надприродними табуйованими істотами: *така, така мудра, залізна баба, та баба, що на поміч іде* тощо [Боряк О., 2009].

Під час пологів намагалися все відчинити, розв'язати і звільнити: розплітали волосся породіллі, витягували з вух сережки, розпинали сорочку, розв'язували вузли на хусточці [Боряк О., 2009, с. 136—137], знімали персні, відчиняли всі вікна й двері, повитуха розперізувалась, батько розв'язував комір і штани — ці дії, за віруваннями давніх українців, ініціювали благополучний вихід дитини з того світу в наш [Маєрчик М., 2011, с. 184].

Після пологів здоров'я матері та дитини все ще потребувало захисту, тому існувала ціла низка оберегів для цього періоду. Так, прив'язана до причілкового вікна червона стрічка (патриця), пояс чи крайка, окрім того, що ставали апотропеями, так ще й виконували інформативну функцію: сповіщали усім, хто проходив біля будинку, що тут народилася дитина. [Здоровега Н., 1983, с. 232—247.]. Якщо дитина помирала нехрещеною, баба-повитуха сама її охрещувала: давала ім'я, одягала сорочку і головне — *підперізувала*, щоб дитя не стало потерчам чи русалкою. Саме пояс відрізняв поховану за всіма правилами християнського обряду дитину від «нечистих» мерців [100 образів української міфології, 2002, с. 425].

Функційні особливості пояса в колискових піснях непоширені й мають побажальну семантику краси й здоров'я: «...*Мама своїй донечці //Кучері чесала,// Мама своїй донечці// Коси виплітала://Нехай нижче **пояса**// Вирастають коси,// Нехай добрий молодець// Рученьку попросить...*» [«Донечка» — Українські пісні]. У іншій колисковій разом із образом *кота* вжито образ *поясу*, що посилює оберегову семантику колискової: «*Пішов **котік** у лісок найшов **котік** **поясок** за люлечку прив'язав та й дитину покачав*» [Хомік О., 2009].

Символічне значення поясу як захисного кола присутнє у колисковій: «*А ти **коте** волохатий біжи **кругом хати***» [Ой ти, коте рябку] — властивий цьому жанрові образ кота робить уявне захисне коло біля хати, аби дитя було цілим і здоровим, захищеним від злих сил.

У весільній обрядовості образ *пояса* широкоживаний та поліфункційний. Наприклад, у пісні «*Та не вий, вітре, з рожі// Повій по дорозі// Розмай русу косу//По **червонім поясу**://Розбери по волосочку.//Як жита по колосочку*» [Весільні пісні, 1988, с. 171] варто звернути увагу на колір пояса та його значення. З огляду на жанр пісні, можемо припустити вказівку на цнотливість нареченої та розплітання коси. Порівняймо: «*Та казала дівчинонька: //«Заміж не піду». //Посадила чорнобривці //В вишневім саду: //«Ростіть, ростіть, чорнобривці, //Буду поливать. //Рости, коса, до **пояса**. //Буду шанувать». //Уже ж тії чорнобривці //Давно одцвіли. //Уже ж тій же дівчиноньці //Косу розплели. Одрізала скибку хліба. //Нехай засиха...*» [Весільні пісні, 1988, с. 200].

Мотив розвіювання волосся по поясу є надзвичайно поширеним у весільних піснях: «*Вий, вітре, дорогою//За нашою молодою,//Розвій косу-росу//По **червонім поясу**,//Най ся косонька має —//Вже ся завтра сховає*» [«Кропи нас, матінко»]. Він позначає останній етап перед переходом дівчини до сімейного життя. Порівняння волосся із рослинним світом (роса, жито, колоски) не випадкове. Здавна носієм поняття *плодючості* була рослинність

через її здатність рости та самовідтворюватися. Фольклорні тексти мають багато порівнянь рослин з людиною, її віковою, емоційною, поведінковою характеристикою («скрипить як старе дерево», «росте як бур'ян при дорозі», «дівчина як калина» тощо) [Бондаренко Г., 2003, с. 55—62.].

Вплив культу рослин на фольклор є і в наступній пісні: *«Ой хвалилася, вихвалялася білая березонька: //«На мені кора білая до кореня, //На мені голля тонкеє да тонкеє. //На мені листя тонкеє зеленее». //Ой хвалилася, вихвалялася Уляна у батенька! //«У мене лице рум'янее, //У мене коса русая до пояса»»* [Весільні пісні, 1988, с. 126]. Зовнішній вигляд дівчини порівнюється з березою: руса коса — білая кора, кора до кореня — коса до пояса. У цій пісні, ймовірно, активізується уявлення про пояс як ідею втілення тричастинної будови світу у тілі людини, де пояс — це людський світ, вище талії — світ небожителів, і нижче — підземне царство [100 образів української міфології, 2002, с. 423].

Деякі весільні пісні перегукуються із обереговими замовляннями: *«Мати Івашка родила, // Місяцем обгородила, // Сонечком підперезала, // В доріженьку випроводжала: //— Да їдь, синочку, не барись, // Возьми Мар'єчку да й вернись»* [Дей О., 1978, с. 38], *«Мати дочку родила, // Місяцем обгородила, // Сонечком підперезала, // На село виряджала.»* [Весілля у двох книгах. Книга 1, 1970, с. 292].

Серед календарно-обрядових жанрів, найбільшого поширення пояс має у обрядах зимового і весняного циклів. У частині колядок наявність пояса засвідчує обов'язковість цього атрибуту, а також демонструє соціальний статус підперезаного: *«А чи вдома Пан Хазяїн // А я знаю що Він дома // А Він сидить в Кінці (скраю) Столу // А на Ньому Шуба Люба // А на Шубі **Поясочок** // А на **Поясочку Калиточка** // А в Калиточці Сім Шележечків (червінців) // Цьому тому по Шележечку // А нам дайте по Пирижечку»* [«А чи вдома Пан Хазяїн»]. Навіть собака, що має повагу від хазяїв та наділений епітетами «гарний» і «ладний», володіє цим обов'язковим атрибутом: *«А наш Жучок*

дуже Ладний// А на Жучку Жупан Гарний// Грай Жучку грай Небоже// Най ти Пан Біг допоможе// А на Жучку Поясики// Зав'язані Черевики// А на Жучку є Свитина// І Червона Хустина» [«А наш Жучок дуже Ладний»]. Як бачимо, у наведених вище колядкових піснях акцентується на поважності господаря оселі, який є в ці святкові дні уособленням Бога.

Вказівка на належність істот до вищого сакрального світу подається в колядках: *«Ой, із-за гори вийшли тумани.// То ж не тумани, не темна хмара,// Не темна хмара — овець отара.// За ними іде гречний молодець,// Злотим поясом підперезався,// Трема трубами та й обтикався.// Що одна труба та роговая,// А друга труба та мідяная,// А третя труба та золотая.»* [«Ой із-за Гори вийшли Тумани»]. Золотий колір є традиційним для атрибутів вищих надприродних істот. З огляду на жанр, можемо припустити, що гречний молодець — це Ісус Христос, тоді символіка золотого кольору позначає святість.

Цікавим є образ *крученого пояса*, наведений у пісні: *«Щедрий вечир, добрий вечир,// Христа, Христа Марія// На престолі стоява, два крижички тримава.// А ви, люде, знайте – наше право дайте!// Наше право невеличке, округлицьке.// Верчений пояс, кручений пояс»* [«Щедрий вечир, добрий вечир»]. Імовірно, епітетна характеристика такого пояса підкреслює добрі наміри співців пісні, адже, за народними віруваннями, спіраль, яка тут утворена шляхом крутіння пояса, є символом життя і сили, пов'язана із пупком як «центром» життя. [Войтович В., 2002, с. 504].

3.4. Образ пояса в необрядових фольклорних жанрах

Серед необрядових фольклорних жанрів пояс і його символічне значення поширені в замовляннях і казках.

У замовляннях образ пояса функціонує як інструмент для відгородження об'єкта від небезпеки. Тут активізується уявлення про центричність світу і

символічне захисне коло: пояс символізує центр або середину всесвіту — це і визначає могутність оберега [100 образів української міфології, 2002, с. 423]. Значення пояса розширюється: атрибут поширює свої захисні властивості не тільки на людину, а й на її оточення, а звична фізична форма вираження — тканина/шкіряна/в'язана смуга для підперізування, заміщається символічними образами. Одягнений на тіло пояс стає першим штучним бар'єром між людиною і навколишнім світом [Войтович В., 2002, с. 391—392], тож у замовляннях активізується ідея створення такої сакральної межі — кола, яке б не давало небезпеці нашкодити об'єктові. Вид та форма цього огороження могли бути різними, від них залежала функція захисту чи відбиття небезпеки. В українських замовляннях цим символічним сакральним поясом могли виступати:

1) *сонце, місяць і зорі*. В українців були різні вірування щодо цих образів. Це могла бути космічна родина із сонця-матері, батька-місяця і дітей-зірок; сім'я, де сонце і місяць брати, а зоря їхня сестра тощо. Ще одна варіація пов'язана із приходом християнства і монотеїзацією релігії давніх українців: сонце і місяць — втілення Всевишнього, як його денне та нічне всевидяче око, а зорі — це ангели [100 образів української міфології, 2002, с. 36—50]. У цілому, ці образи втілюють архаїчне уявлення українців про божественне походження та надприродну силу цих небесних світил: *«Ти, Місяцю. Ясний, // Ти, Місяцю, прекрасний, // Ти, Місяцю, дорогий, ти, Місяцю золотий; // Я Місяцем обгорнуся, // Зорькою підпережуся, // І своїх ворогів-супостатів не боюся!»* [Вербальна магія українців, 1998, с. 44—45]. Вони виступали не лише оберегами, а й міфопоетичними помічниками у побутових та суспільних питаннях: *«Іду я на суд: сонце в лице, місяць в плече. Зорею підпережуся — нікого не боюся»* [«Ви, зорі-зориці...» Українська народна магічна поезія: (Замовляння), 1991, с. 309];

2) *святі*. *«За горами, за ріками там ми спать лягали. Матір Божа в головах, Ісус Христос у ногах, ангели хранителі по боках — хранять мою*

душу до самого ранку од ножа, од меча, од лихого чоловіка» [Українські замовляння, 1993, с. 195];

3) *природні об'єкти*. Найбільш уживаними є гори і ріки, а їхнє символічне апотропеїчне значення залежить від епітетів, що супроводжують їх: *«Коло нашого двора кам'яная гора. Кам'яние гори, терновиє плоти, глибокіє ріки, железніє ступи, смоляніє волни. Ти, все зле, все лихе, все недобре, на туй горі вбийся, на терновому плоти поколися, в железних ступах потовчися, в смоляних волнах подавися. Вийди, згінь, пропади. Я тебе в свой плуг запряжу, буду тобою скали рвати, гори вернути, дороги замітати, буду тобою до віку труждати. Я тебе цим плугом вигору, ножем виріжу, лопатою вирую, огнем випалю. Вийди, згінь, пропади!»* [Колодюк І., 2005, № 19 с. 57—64].

У замовлянні *«Їхав Юрій на білім коні, білі губи, білі зуби, сам білий, в біле одягся, білим підперезався, веде за собою три хорти: один білий, другий сірий, третій червоний. Білий більмо злиже, сірий сльозу, а червоний кров.»* [Українські замовляння, 1993, с. 121] уживається кумулятивний епітет *білий*, що, як зазначалося вище, підкреслює належність істоти до вищого надприродного світу, має значення божественного. Крім того, *білий* пов'язаний із тематикою лікувального тексту від більма.

Серед казкового жанру образ пояса поширений у героїко-фантастичних та чарівних казках.

У казці «Цар дикого лісу» пояс має значення обов'язковості цього атрибуту: *«Графиня носила при собі на поясі багато ключів від хат, палат і комор»* [«Цар Дикого лісу»]. Ключі, що в українських народних віруваннях мали сакральне значення через свою пряму функцію відмикання [Войтович, 2002, с. 229], героїня казки носить на поясі, біля тіла, як і персонажі у колядкових сюжетах носять калиту із грошима чи просто закладають червоні дукати за пояс.

Як у піснях родинної обрядовості, довге волосся було символічним, утворювало сталу сполуку «коса до пояса», так і в казці «Летючий корабель»

сивий дід, у якого біла борода аж до пояса, був не звичайною людиною. За сюжетом дід виявляється чарівником, бо перетворює бідні пожитки хлопця на достойну їжу, а епітетика образу підтверджує належність істоти до потойбічного світу: *«Іде та йде, коли зустрічає на дорозі діда: такий сивий дідуган, борода зовсім біла аж до пояса»* [«Летючий корабель»].

Казка «Іван-вітер» має завершення, у якому наратор підперізується соломою: *«А я в одного генерала служив денщиком, приїхав з ним, і він там сидів за столом. А я стояв за порогом, пиво пив: по бороді текло, а в горлі сухо було. І я ниткою підперся, а соломою підперезався, і як напився, в землю зарився. А вони набили тією землею гармати і як вистрелили, то я аж сюди вилетів і вам оце розказав»* [«Іван-Вітер»]. На нашу думку, цей елемент додає комічності образу кумедного незграбного наратора. Одним з варіантів трактування також може бути соціальний статус підперезаного соломою: відсутність пояса й оперізування дешевими матеріалами можуть свідчити про низьку роль цієї людини в соціумі.

У казці «Молодильна вода» герой перед тим, як вийти з хати оперізується аж трьома поясами: *«Наймолодший син взяв три пояси, набрав повні самих червоних дукатів. А тато уже наказав старшому синові, аби стратив наймолодшого. Той царевич обперезався одним поясом наголо, другим поверх сорочки, а третім поверх жилетки і хотів іти в світ.»* [«Молодильна вода»]. Одягання цих поясів — символічне посилення особистого захисту перед навколишнім світом. Багатошаровість посилює захисні сили поясів.

Апотропейні властивості пояса зображено і в казці «Чарівне горнятко», у якій за допомогою цього предмета героїні вдалося втекти від злочинця Ольдеквіта: *«Заперезись і будь смирною перед Ольдеквітом. Коли скаже, аби ти стала його жінкою, засунь ліву руку під поясок і дай свою згоду. Говори, що ти кохаєш його дужче, ніж свого тата й сестер. Запам'ятай добре: роби все, тримаючи ліву руку під пояском. Він має чарівну силу. Це – пояс добра»* [«Чарівне горнятко»]. За народними віруваннями, праворуч у

людини енергія позитивна, ліворуч — негативна, тому існує розподілення сторін на праведне/грішне, добре/лихе, нещастя/удача тощо [Войтович В., 2002, с. 278]. На нашу думку, чарівний поясок вберіг душу героїні від гріхопадіння. Фізичне ховання лівої руки під поясом добра мало символічно анулювати гріх брехні.

Цікавим є мотив скам'яніння позитивного персонажа казки через прокляття, що насилали птахи: голубки, орли, ворони, соколи. «*А хто це чує і скаже, той по пояс кам'яним стане*» [«Казка про Коція Безсмертного»], «*А хто се чує й скаже комусь іншому, той до попідплеч стане соляним каменем.*» [«Про вірного товариша»] — активізується уявлення про втілення тричастинної будови світу [100 образів української міфології, 2002, с. 423]. Процес скам'яніння поділено тут на три етапи за принципом більшого розкриття правди: спочатку персонаж кам'яніє по коліна, потім до пояса і наприкінці залишається кам'яний/соляний стовп. Скам'яніння йде знизу вгору, ніби наслане нечистю прокляття починає зі сфери свого впливу — підземного світу і йде до голови, що є носієм розуму й душі.

РОЗДІЛ 4.

СЕМАНТИКА ТА ФУНКЦІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ ОБРАЗУ МАКУ ЯК ЗНАКА НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ В ТЕКСТАХ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ

4.1. Вірування про мак в українському лінгвокультурному просторі

Такий представник рослинного коду української культури, як *мак* має широке поширення в різних дискурсах, набуває різних символічних значень в українському лінгвокультурному просторі, зумовлених як фізичними особливостями рослини, так і акумуляцією духовних надбань.

Здавна *мак* був особливою рослиною в житті українців. Квітку вважали символом молодості, краси, дівочої вроди, цноти, материнства [Жайворонок В., 2006, с. 350], безмежного зоряного світу, сну і смерті, плодючості, колеса життя [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 475]. Образ маку часто перегукується символічними значеннями та обрядовими діями із образом калини. Вірили, що мак є найкращим оберегом від злих сил, адже має чарівну силу. Зображення маку, наприклад, вишиті на сорочці, мали такі ж апотропейні властивості як і сама рослина [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 116].

В Академічному тлумачному словнику у присвяченій *маку* статті бачимо, що слово полісемічне: «1. Трав'яниста рослина родини макових із довгим стеблом і великими квітками (перев. червоного кольору), що дає плід-коробочку, наповнену дрібним насінням.»; «2. Насіння цієї рослини» [Словник української мови: в 11 томах, 1973, с. 601 т.4]. Отже, у текстах усної народної творчості образ маку може бути представлений у формі квітки чи її насіння.

Слово *мак* має широкий синонімічний ряд та значну номінативну різноманітність: *відюн, відюк видун, видух, видуха, видюк, видяк, відук, відун, дикий, діркатий, діркач, жер, здрікан, здрячий, зиркач, зіркатий, зіркач,*

маковина, маковинець, мачик, мачок, насон, павірка, падалишиний, падалишиній, паданка, полевий, польний, польовий, самосівець, самосівний, самосій, самосійка, самосійний, самосіянка, скокоцень, тріскавець, тріскатий, тріскучий, трісучий, трісущий, трускавець, хруставець, шелест, святий, свячений, глухий тощо [Зяблюк Н., 2000, с. 355–356]. Синонім *відун* (і варіації) здебільшого мотивований віруваннями в магичні властивості цієї квітки: актуалізуються вірування про надприродні сили (відає, все знає). Назви *самосійка* і *глухий* утворені на основі зовнішнього вигляду рослини: у самосійки відкрита маківка, у глухого — ні (маківка стає символічною головою). Задля ширшого аналізу, вважаємо слово «маківка», що у першому значенні позначає сім'яну коробочку рослини [Словник української мови: в 11 томах, 1973, с. 602 т.4], складником загального образу маку.

Їстівне насіння *маку* було складовою таких сакральних свят, як Великдень, Різдво, Маковій, Спас тощо [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 475]. На думку О. Братка-Кутинського, таке важливе місце маку в період зазначених свят зумовлене його символічним значенням: велика кількість зерен маку імітує безмежність зоряного світу. У такій різдвяній страві як кутя, на думку вченого, насіння маку символізує «безкінечну множинність зірок у Всесвіті» [Братко-Кутинський О., 1991, № 11, с. 39].

Навесні, у період сівби, молоді дівчата кидали зерна *маку* у колодязь з метою викликати дощ. Цей обряд імітував випадіння дощу, тобто міленькі зерна маку — це краплини майбутньої зливи [100 образів української міфології, 2002, с. 92]. Вербальний образ маку був елементом різних весняних ігор-танків: «Мак», «Соловеєчко», «Горобейко» та ін. Завданням гри було ілюструвати за допомогою жестів і міміки слова веснянки, яку співали всім гуртом — таким чином учасники гри ніби заворожували майбутній добрий урожай [Зяблюк Н., 2000, с. 358—359].

Мак використовували і в поховальній обрядовості: його клали під подушку відьмам та чаклунам — це мало стримати їх від виходу із труни у світ живих [Войтович В., 2002, с. 550]. Якщо мак клали у труну до звичайних людей, то мотивували це снодійними властивостями маку, щоб покійний «міцно спав» [Войтович В., 2002, с. 162].

Вербальне вираження *маку* набуло поширення в обрядових (щедрівки, колядки, веснянки, колискові, весільні, поховальні пісні) та необрядових (замовляння, казки, легенди, народні перекази, коломийки) жанрах фольклору.

4.2. Образ маку в українській фразеології

Образ маку є широкоживаним компонентом української фразеології. У прислів'ях та приказках частіше використовується *мак* у значенні насіння. Мотивацією появи фразеологічних сполук із маком можуть бути здавна помічені наркотичні властивості цієї рослини, що дурманяць розум [100 образів української міфології, 2002, с. 361]: *маки в голові цвітуть (ростуть) у кого* (у кого-н. не все гаразд з розумовими здібностями); *маку об'їстися* (збожеволіти); *у маку (у коноплях) не досидів хто* (хто-н. хворий на голову, дурнуватий); *ускочити в мак* (сказати не до ладу, необдуманно); *чорти мак товчуть* (безладдя, нерозбериха) [Фразеологічний словник східнословобожанських і степових говірок Донбасу, 2013, с. 314]. *спати (заснути), як після маку* (дуже міцно спати, «спить як убитий»); *вискочити (висунутися) як козак (як голій) з маку* (те саме, що вискочити як Пилип з конопель); [Словник української мови: в 11 томах, 1973, с. 601 т.4].

Значна частина фразеологізмів мотивована дрібним розміром насіння рослини, його великою кількістю чи особливостями сівби: *хоч мак посій (посип)* (дуже чисто); *як маку в маковиці* (дуже багато); *як маку насіяно* (те, що як маку в маковиці) [Фразеологічний словник східнословобожанських і

степових говірок Донбасу, 2013, с. 314]; *як [за гріш] маку* (дуже багато, безліч) [Словник української мови: в 11 томах, 1973, с. 601 т.4]; *пусти брехню як мак, а виросте завбільшки з кулак* [Українські прислів'я, приказки, афоризми]; також може позначати відсутність чогось, часто їжі: *і макової росинки у роті не мав* (нічого не їв); *сім літ мак не родив, а голоду не було* [100 образів української міфології, 2002, с. 361]; *бідний, як мак начетверо* (дуже бідний) [Словник української мови: в 11 томах, 1973, с. 601 т.4]; *дуля з маком кому* (абсолютно нічого); *показати дулю [з маком]* (відмовити кому-небудь у чомусь, не допомогти і т. ін.) [Ужченко Д., Ужченко В., 1988, с. 46]; або може позначати невдачу/поразку: *на мак розбити* (ущент); *маком сісти* (загинути) [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 476].

У деяких фразеологізмах актуалізується побутове використання маку, його смак: *з медом та маком промовити* (сказати і т. ін.) (облесливо сказати); *не з маком* (важко, погано) [Словник української мови: в 11 томах, 1973, с. 601 т.4] — тут метафоризується солодкий смак маку до приємного життя/явища.

У фразеологізмах зі значенням маку як квітки є мотив порівняння рослини (або окремих її частин) із людиною: *маківка товста в кого* (розумний); *маківочка варе (варить) у кого* (хто-н. розумний) [Фразеологічний словник східнословобожанських і степових говірок Донбасу, 2013, с. 315] — *маківка* тут вживається на позначення голови людини; *гарна дівка, як маківка; дівчина, як маків цвіт, як маківочка; як мак процвітає* (про людину в повній силі й красі) [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 476].

Приказка «*Чорний мак та смачний, а редька біла та гірка*» [Українські прислів'я, приказки, афоризми] містить у собі архаїчне уявлення про розділення кольорів чорний—білий, як погане—хороше [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 870]. Так, у фразеологізмі за

допомогою алюзії на світ рослин розкривається мораль про те, що не варто судити людину за зовнішнім виглядом.

У загадках частіше використовується зовнішній вигляд рослини, її біологічні особливості будови: *стоїть при дорозі, на одній нозі, голова мала, а в ній тьма; церковця маленька, людей повненька.// стоїть церква без верха, а в ній людей без числа* [Українські загадки]. Цікавою видається загадка «*молодий кричить, що не стирчить, а старий стогне, що не зогне*» [Українські загадки], на нашу думку, тут рослина *маку* набуває фалічної символіки, але це використовується як елемент комічності. У деяких загадках нами був помічений зв'язок між *маком* та козаками, який наявний також у жанрі народних переказів: *на палиці городок, // а в ньому сімсот вояків*. [«На палиці городок»]; *під одним ковпаком 700 козаків* [Українські загадки]. Підтвердженням символічного зв'язку є фразеологізм «*військо йде, як мак цвіте*» [Українські прислів'я, приказки, афоризми]. Ці мотиви згодом використовували у своїй творчості й українські автори І. Франко, М. Стельмах та інші.

Отже, образ маку у фразеології здебільшого використовується через наркотичні властивості рослини або ж її біологічні особливості: насіння, його кількість, маківка, колір квітки тощо.

4.3. Образ маку в обрядових фольклорних жанрах

Образ маку є вживаним у таких обрядових жанрах як весільні пісні, веснянки, колискові пісні, також присутній у поховальній обрядовості.

Мак є невід'ємною частиною українського **весілля** як символічно, так і фізично. В обрядових дійствах та піснях весільного жанру актуалізуються вірування про мак як символ дівочтва, цноти та молодого життя нареченої. Весільна пісня «*Марусенька у батенька на одході // Посіяла червоний мак на вгороді. // «Рости, рости, червоний мак, вище мене, // Жаль мені, мій*

*батеньку, на тебе. //Що ти мене та й оддаєш од себе»» [Весільні пісні, 1988, с. 147] має декілька варіацій, у яких образ *червоного маку* можуть замінювати інші рослини, зокрема такі дерева як *вишня, горіх, яблуні*, а також *троянда*. В уявленні стародавніх українців ці рослини, як і *мак*, символізували дівочтво, мали жіночу енергетику [Войтович В., 2002, с. 132—133], *троянда* поєднувала у собі радість квітів та печаль колючок [Войтович В., 2002, с. 442], а *яблуня* була символом віддання нареченої за любого [Войтович В., 2002, с. 139]. Спільними для цих пісень є побажання рослинам *«рости вище тину»/«рости вище мене»/«не хилися»*, вважаємо, що таким чином наречена робить собі символічну заміну для рідних батьків, щоб ті не сумували: *«Чужі діти, як мак процвітає. //Подивлюся моєї немає»//«Кохай, мати, другу таку»//Як [викохала] мене, молодую.»* [Весільні пісні, 1988, с. 303].*

Мак, як і *калина*, символізував дівочу цноту та був частиною весільного обряду з дефлорації. Під час обряду «комори» або «кліті» наречені йшли до окремої кімнати чи будівлі, де і відбувався коїтус: *«Завезли мене за гіройку крутую, //Завезли мене в сторіноньку чужую. //Кажуть мені червоний мак сіяти. //Ой посію я червоний мак по полю //Та увесь свій рід звеселю».* [Ковальчук Л., 2017, с. 146]: мак на полі символізував плями крові на сорочці дівчини. Після цього обряду свашки перевіряли вірність нареченої: якщо схожих на пелюстку маку плям не було — вважали, що наречена негідна. За це дівчину та її батьків цькували: несли пироги чи вареники із маком, тоді підіймався галас: *«Мак товчений кладуть, то і дівка товчена!»* [Енциклопедичний словник символів культури України, 2015, с. 540].

Присутність образу *маку* у **колискових піснях** обумовлена його здатністю до присипляння, відтак його поєднання з іншими властивими цьому жанру образами символічно посилюють сподійну та оберегову функцію колискової: *«Ой ну, котку рябку, //Та скопай нам грядку, //Малу, невеличку, //Як із рукавичку. //Ми насієм маку //Та ще й пастернаку, //Та насадим*

квіточок//Забавляти діточок,//Бо в нас діти маленькі,//Гулять вони раденькі.» [«Ой ну, котку рябку»]. *«Летів шпак через мак// Та сів на воротах у червоних чоботях»* [Дитячий фольклор: Коліскові пісні та забавлянки, 1984, с. 291] — тут образ *маку* наділений такою ж функцією присипляння, а інші елементи коліскової, як зазначає О. Хомік, підсилюють апотропейну силу коліскової: ворота як місце оберегової дії добродійних сил, птах як Божий вісник та червоний колір атрибутів [Хомік О., 2009].

4.4. Образ маку в необрядових фольклорних жанрах

Знак рослинного коду *мак* вживається у таких жанрах необрядової творчості, як замовляння, казки, легенди та народні перекази. У них відображаються різні вірування про цю квітку, а її символічне тлумачення залежить від контексту.

Мак вважали сильним оберегом від різної нечисті: упирів, чаклунів, відьом. Науковці вважають, що причиною того, що нечисть не могла пройти через макове насіння, є ритуальне значення *маку* як жертвовної їжі. Тобто представники світу мертвих обов'язково збирали цю ритуальну страву, що ніби для них і готувалася [100 образів української міфології, 2002, с. 361]. Наприклад, у наступному замовлянні нечисть має не тільки зібрати мак, а ще й його порухувати: *«Як не можна із цього маку нікому щоту знімати, так би не можна людям на мене, раба Божого Івана, гніва класти до суду судного, до віку вічного і до гробу Божого»* [Українські замовляння, 1993, с. 192]. Дрібність та значна кількість насінин маку забезпечувала людину чи тварину, що має бути збережена, часом для втечі або часом до сходу сонця: нечисть не встигне його зібрати і піде сама [Іванчук В., 2021, с. 126]. Кладучи мак до труни приказували: *«Тоді з могили встанеш, і в хату ввійдеш, як цей мак збереш»* тощо [Солоп Б., 2016, с. 259—272.].

Образ маку в жанрі **казок** є багатостороннім. Наприклад, у казці «Баба і чорт» зображено типові біологічні особливості рослини: довгий стовбур і сім'яна коробочка, у якій знаходяться їстівні «плоди». Баба застосовує хитрість, щоб обдурити чорта: спочатку садить картоплю і віддає йому верхню частину, а собі нижню, а потім вони разом сіють мак і ділять його протилежним способом: *«Насіймо,— каже чорт,— маку. Мені те, що угорі, вже увірилось, так нехай моє буде те, що у землі, а що угорі — твоє. — Нехай моє буде те, що на самих верхах,— каже баба,— а твоє усе, що і в землі і зверху.»* [«Баба і чорт»] — тут мак є лише способом продемонструвати хитрість Баби. У казці «Золотий птах» наявне порівняння молоді царівни і її емоційного стану із маковим цвітом: *«Подивися на мене, царівно, аби я побачив, чи ти сумною народилася, чи тут такою стала.Поглянула йому в очі і розквітла, як мак»* [«Золотий птах»]. Актуалізується вірування про особливу любов до маку у демонічних істот, таких як відьма, та оберегова семантика насіння маку у казці «Василина Прекрасна». Тут відьма дає дівчині завдання: *«Завтра зроби ти те саме, що й нині, та понад те візьми з засіки мак та очисти його від землі по зернятку, бач, хтось по злобі землі в нього намішав!»* [«Василина Прекрасна»]. Припускаємо, що цей мак із землею вже виконав свою оберегову функцію — захистив чийсь дім/худобу, бо відьма не встигла визбрати мак із землі до сходу сонця і забрала його із землею.

У однойменній **легенді** про мак [«Легенда про мак»], актуалізуються одразу декілька народних вірувань про цю рослину. По-перше, образ маку як символ молоді гарної дівчини: *«Матінко-земле, врятуй нас від неволі, від життя страшного у печенігів-нечестивців. Допоможи нам знищити їх! //І зглянулася земля-матінка на сльози дівчат-полонянок. Тільки доторкнеться до дівчини печеніг, як вона стає квіткою-маком, червоною, як жар і красивою, як самі дівчата»*. По-друге, актуалізується уявлення про надзвичайну здатність присипляти людей, вводити у стан непробудного сну,

символічну смерть: *«Потомилися печеніги і вирішили спочити. Та тільки розсіддали коней і лягли на землю, як поснули непробудним сном. Це дівчата наслали на них сон-дрімоту, відплатили за себе».* Простежується зв'язок маку і крові: *«І коли пролилася остання крапля крові печенігів, кожна квітка маку ожила і стала дівчиною.»*. Легенда пояснює появу квітки маку у світі і відбиває основні вірування давніх українців про неї.

Нетиповим є використання маку у **народних переказах**. На відміну від інших жанрів (весільні пісні, приказки, прислів'я, коломийки), у яких *мак* символізує молоду дівчину, тут ця квітка символізує козацьку ватагу, чоловічу красу. Наприклад, у переказі «Запорожці в урочищі Сагайдачному» козаків порівнюють із різнобарвними маками: *«Дорогою їдуть — як мак цвіте: і синіє, і зеленіє, і червоніє»* [«Запорожці в урочищі Сагайдачному»], нетипові для квітки кольори (синій, зелений) використані на позначення одягу козаків. *«Запорожець, запорожець з світом прощається! І оце як ідуть, було вулицею, то весь народ за ворітьми. А вони ж то повбирани, так як єсть тобі мак у городі!»* [«Запорожці в Києві»] — тобто у народних переказах образ маку є символом козака, колір квітки відповідає кольору вбрання і, можливо, форма квітки позначає багатошаровість одягу.

Мак як уособлення чоловіка використано і в коломийці: *«А у моїм городечьку зацвив мак волоокий, // А я того хлопця люблю, що збитошний трошки. // А у моїм городечьку зацвив мак кудревий, // А я того хлопця люблю, що він кучеревий»* [Коломийки. Том II (збірка), 1906, с. 41] — хлопець порівнюється із квіткою на основі зовнішніх рис.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

Отже, поставлені завдання виконані: у теоретичній частині ми з'ясували сутність поняття «мовна картина світу», його відмінність від «національно-мовної картини світу», також з'ясували сутність поняття «знак національної культури», проаналізували декілька класифікацій цих знаків.

Шляхом аналізу фольклорних текстів виявили, що образ kota трапляється в більшості жанрів українського фольклору — пареміології, замовляннях, колискових піснях, казках. В українських народних віруваннях кіт має амбівалентний характер, є провідником між світами, охоронцем людської оселі, супутником як людини, так і надприродних істот. Найпродуктивнішим є вживання образу kota у колискових піснях, тому є декілька причин: підмічена здатність швидко засинати, вірування про kota як домовика, а також амбівалентність цієї істоти (кіт допомагав освоїтися дитині, яка щойно перетнула кордон потойбічного світу). У малих фольклорних жанрах здебільшого характеризуються типові ознаки тварини (ненажерливість, хитрість, лінощі тощо), і лише в кількох текстах є символічна функція kota як домовика. У чарівних і героїчних казках образ kota є суто символічним і відбиваються вірування про амбівалентну істоту. Дослідили образ kota у весільній пісні, виявили, що там він набуває еротичного змісту.

На прикладі пояса як знака народної культури ми з'ясували, що його семантика як універсального оберега, медіатора між людиною і навколишнім світом зумовлює його використання в «перехідних» ритуалах, в охоронній, продукувальній і лікувальній магії. Вкрай важливе значення пояс мав у родильних і весільних обрядових діях — тут він набуває апотропеїчної семантики та інших символічних значень. Серед необрядових жанрів поширення має переосмислений образ пояса у замовляннях (апотропеїчне оперізування зорями, ангелами, огорожею тощо). У казках пояс виконує захисну функцію, а рідко надає надзвичайні сили. Ми з'ясували, що до

оберегових вербально-акціональних мотивів належать: 1) мотив опоясування; 2) мотив оточення об'єкта, що охороняється, від небезпеки; 3) мотив огороження; 4) мотив підперізування (оперізування, заперізування); 5) мотив зав'язування; 6) мотив охрещення.

Виявили, що рослинний знак народної культури — мак, має широке поширення у різноманітних фольклорних текстах: фразеологія, загадки, весільна, родильна обрядовість, замовляння, казки тощо. Виділили основні символічні значення: дівоцтво, цнота, безмежність зоряного всесвіту, та функційні особливості, такі як присипляння, одурманення, зшаленіння, захист від нечисті тощо. Виявили, що нетиповим є використання маку у народних переказах. На відміну від інших жанрів (весільні пісні, приказки, прислів'я, коломийки), у яких *мак* символізує молоду дівчину, тут ця квітка символізує козацьку ватагу, чоловічу красу. Простежили зв'язок із іншими дослідженими знаками (кіт, пояс), з'ясували у яких спільних жанрах мають символічні тлумачення.

Так, зважаючи на особливості світосприйняття українського народу, сформувалися певні знаки національної культури, які увібрали у себе всі ментальні та культурні надбання. Активне використання певних символів у фольклорі, певна дуальність символічного значення, апотропеїчні властивості та особливості використання є основою виділення знаків національної культури із усього розмаїття народного життя та побуту українців. Зважаючи на основні критерії виділення знаків народної культури, ми дослідили способи їх репрезентації в українських фольклорних текстах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. «Ви, зорі-зориці...» Українська народна магічна поезія: (Замовляння)// упоряд.: Василенко М. Г., Т. М. Шевчук. Київ: Молодь, 1991. 336 с.
2. 100 образів української міфології// ред. О. М. Таланчук. Київ: Орфей, 2002. 448 с.
3. Бавус Т. В. Мовний образ та символ як репрезентанти мовної картини світу в етнолінгвістичному вимірі// Актуальні проблеми філології та перекладознавства. 2016. Вип. 10(1). С. 30—35.
4. Бацевич Ф. С. Словник термінів міжкультурної комунікації. Київ: Довіра, 2007. 205 с.
5. Білозерова О. Ю. Національно-культурні компоненти у структурі значень слів // Вісник Луганського держ. пед. університету ім. Т. Г. Шевченка. 1998. № 9. С. 12—15.
6. Божко Н. Знаковий код культури як шлях до національної ідентифікації// Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Випуск 19. С. 183—186
7. Бондаренко Г. Б. «Дід лисий, баба голомоза». Символіка та семантика волосся в традиційних уявленнях українців// Тіло в текстах культур. Київ, 2003. С. 55—62.
8. Боряк О. О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ: Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рил. НАН України, 2009. 397 с.
9. Братко-Кутинський О. А. Символіка світобудови. Українська традиція// Людина і світ. 1991. № 11. С. 35—40
10. Бриняк О. М. Величальна естетика христинної поезії українців// Народознавчі зошити. 2016. № 3. С. 653—660
11. Бурбак О. Ф. Сутність та функції національно-культурного компонента лексичного значення реалій // Мовознавство. К., 1986. № 4. С. 56—58.

12. Вербальна магія українців : наук. та навч.-метод. матер. до курсів: фольклор, етнографія, звичаєве право, л-ра, мовознав., філос., філософ. Антропологія// Павлов О. Д., Полковенко Т. В., Фісун В. П.. Київ : Б-ка українця, 1998. 96 с.
13. Весілля у двох книгах. Книга 1// ред. Дей О. І. та ін.; упоряд. Шубравська М. М.. Київ: Наук. думка, 1970. 448 с.
14. Весільні пісні// ред. І. П. Березовський; упоряд. М. М. Шубравська. Київ: «Дніпро», 1988. 476 с.
15. Весна Т. В. Ідеологічний та національно-культурний компонент в семантичній структурі лексики політичного дискурсу (на матеріалі франко- і російськомовної преси 90-х років): автореф. дис. канд. філол. наук. Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Одеса, 2002. 20 с.
16. Войтович В. М. Українська міфологія. Київ: Либідь, 2002. 664 с.
17. Волошина А. В. Семантична структура слів-реалій української мови// Наукові записки. Серія: Філологічні науки. Кіровоград: РВЦКДПУ ім. В. Винниченка, 2000. Вип. 30. С. 256—263.
18. Галайчук В. В. Традиційні уявлення про домашніх духів: українсько-чеські паралелі// Проблеми слов'янознавства. 2015. № 64. С. 93—103.
19. Галайчук В. В. Українська міфологія. Харків: «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. 288 с.
20. Голубовська І. О. Етнічні особливості мовних картин світу// *Studia Linguistica*: Збірник наукових праць до 80-річного ювілею професора Нікітіної Фіоніли Олексіївни. Випуск 4. К.: Київський національний університет ім. Т. Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2010. С. 400—412
21. Голубовська І. О. Етнічні особливості мовних картин світу: Монографія, 2-е вид., випр. і доп. К.: Логос, 2004. 284 с.

22. Гриценко П. Ю., Руснак Н. О., Руснак Ю. М., Струк І. М. Етнолінгвістика: українська мова: навч. посіб. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2022. 432 с.
23. Данилюк Н. О. Культурологічна лексика в сучасній українській мові та її лексикографічне опрацювання// Наукові записки. Серія: Філологічні науки. К. : Національний університет Києво-Могилянська академія. 2004. Т. 34. С. 27—34
24. Данилюк Н. О. Номінації сучасної української мови з культурно-національним змістом// Мовознавство. Доповіді та повідомлення на IV Міжнародному конгресі україністів. К.: Пульсари, 2002. С. 180—184.
25. Дей О. І. Поетика української народної пісні. Київ: Наук. думка, 1978. 252 с.
26. Дерево Казок. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://derevo-kazok.org/>
27. Дзюбишина-Мельник Н. Я. Слова-знаки національної культури// МАГІСТЕРІУМ. Випуск 43. Мовознавчі студії. 2018. С. 20—26
28. Дитячий фольклор// ред. Дей О.; упоряд. Довженок Г. Київ: Дніпро, 1986. 304 с.
29. Дороз В. Лінгвокультурологічний підхід до вивчення лексики у школах з російською мовою навчання. К.: Аспект-Поліграф, 2006. 183 с.
30. Дробаха Л. В. Національно-культурна специфіка назв птахів в українській та німецькій мовах: автореф. дис. ... канд. філол. Наук// Київ. нац. лінгв. ун-т. К., 2003. 20 с.
31. Енциклопедичний словник символів культури України// Переяслав-Хмельниць. держ. пед. ун-т імені Григорія Сковороди; [заг. ред.: В. П. Коцур та ін.]. Корсунь-Шевченківський: Вид. В. М. Гаврищенко, 2015. 911 с.
32. Етимологічний словник української мови, Т. 4: Н—П// уклад.: Р. В. Болдирєв [та ін.]. Київ, 2003. 652 с.

33. Етнографія українців// ред. С. Макарчук. 3-тє вид. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2015. 711 с.
34. Єрмоленко С. Я. Фольклор і літературна мова. К.: Наук. думка, 1987. 245 с.
35. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. Київ: Довіра, 2006. 703 с.
36. Жайворонок В. Етнолінгвістика в колі суміжних наук // Мовознавство. 2004. №5. С. 23—35
37. Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень // Мовознавство. К., 2001. № 5. С. 48—63
38. Жайворонок В.В. Українська етнолінгвістика: Нариси: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. К.: Довіра, 2007. 262 с.
39. Железняк М. Г. Цілюще джерело маминої пісні// Культура слова [Текст] : республік. міжвідом. зб. Вип. 40 // АН УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ: Наукова думка, 1991. С. 63—66
40. Загадки про котів [Електронний ресурс] Dovidka.biz.ua. 2024. Режим доступу: <https://dovidka.biz.ua/zagadki-pro-kota>.
41. Заремська І. М. Мовна картина світу як об'єкт лінгвістичних досліджень// Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 10: Проблеми граматики і лексикології української мови. Київ: НПУ, 2011. Вип. 7. С. 396—402.
42. Здоровега Н. І. Народні звичаї та обряди// Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. К.: Наукова думка, 1983. С. 241—246.
43. Зміїв перстень, котик і собачка [Електронний ресурс] Казки українською. Режим доступу: <https://u-kazky.com.ua/page/zm-v-persten-kotik-sobachka-ukra-nska-kazka> (дата звернення: 18.03.2024).
44. Зорівчак Р. П. Реалія як компонент національно-культурного контексту: перекладознавчий погляд// Одиниці та категорії сучасної лінгвістики: Зб.

- статей, присвячених ювілею В. Д. Каліушенка. Донецьк: ТОВ «Юго-Восток, Лтд», 2007. С. 398—428.
45. Зяблюк Н. С. Мак у віруваннях, обрядах і звичаях українців// Українська родина. Родинний і громадський побут. К.: Вид-во ім. О. Теліги, 2000. С. 355—369.
46. Казка про котика та півника [Електронний ресурс] OnlyArt. Режим доступу: <https://onlyart.org.ua/children/kazky/ukrayinska-narodna-kazka-kazka-pro-ko/> (дата звернення: 18.03.2024)
47. Караванський С. Й. Практичний словник синонімів української мови. 4-те вид. Львів : БаК, 2012. 523 с.
48. Караванський С. Практичний словник синонімів української мови. 5-те вид., опрацьоване і доповн. Львів: БаК, 2014. XIV + 530 с.
49. Ковальчук Л. А. Поетика весільного фольклору Західного Полісся (регіональна специфіка) : дис. ... канд. філолог. наук : спец. 10.01.07 «Фольклористика»; Східноєвропейський національний університет ім. Лесі Українки. Луцьк, 2017. 218 с.
50. Колодюк І. В. Замовляння в системі духовної культури українців Полісся// Етнічна історія народів Європи. 2005. № 19. С. 57—64.
51. Коломийки. Том 2 // Упор. Гнатюк В. Львів: Наукове Товариство імені Шевченка, 1906. 317 с.
52. Кононенко В. І. Мова у контексті культури: монографія. К.; Івано-Франківськ, 2008. 390 с.
53. Кононенко В. І. Національно-мовна картина світу : зіставний аспект (на матеріалі української та російської мов)// Мовознавство. К., 1996. № 6. С. 39—46;
54. Кононенко В. І. Символи української мови. Івано-Франківськ: Плай, 1996. 272 с.
55. Кононенко В. І. Мова в контексті української культури// Етнос і культура. Часопис Прикарпатського університету ім. В. Стефаника: Зб. наук.-

- теорет. статей. Гуманітарні науки. Івано-Франківськ: Плай, 2003. № 1. С. 16—21
56. Кононенко В. І. Мова і народна культура// Мовознавство. К., 2001. № 3. С. 62—69
57. Кононенко В. І. Національно-мовна картина світу: зіставний аспект (на матеріалі української та російської мов)// Мовознавство. К., 1996. № 6. С. 39—46
58. Кононенко В. І. Словесні символи в семантичній структурі фраземи// Мовознавство. К., 1991. № 6. С. 30—36.
59. Кононенко В. І. Українська етнолінгводидактика. Івано-Франківськ: Плай, 1995. 58 с.
60. Конторчук Г. К. Етно-культурологічні аспекти українських фразем із компонентом «кіт» // Волинь — Житомирщина. Житомир, 2002. № 9. С. 127—130.
61. Короткий курс лекцій з дисципліни «Культурологія». Основні типи знакових систем культури: [Електронний ресурс] Режим доступу: https://web.archive.org/web/20200514225230/http://studme.com.ua/197707244814/kulturologiya/osnovnye_tipy_znakovyh_sistem_kultury.htm (дата звернення: 21.02.2024)
62. Космеда Т. А. Аксіологічні аспекти прагмалінгвістики: формування і розвиток категорії оцінки: Монографія. Львів: Вид-во Львівського національного університету, 2000. 311 с.
63. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики і літературознавства. К.: Либідь, 1994. 384 с.
64. Кочерган М. П. Загальне мовознавство: Підруч. для студ. філол. спец. ВНЗ. 2-ге вид. Київ: Вид. центр «Академія», 2006. 463 с.
65. Кочерган М. П. Зіставне мовознавство: проблема мовної картини світу// Мовознавство. К., 2004. № 5—6. С. 12—22

66. Кушина Н. І. Відтворення етномовного компонента українських народних казок в англomовних перекладах: автореф. дис. канд. філол. наук. Київ. нац. ун-т ім. Т.Г. Шевченка К., 1998. 16 с.
67. Левченко О. П. Лінгвокультурологія та її термінна система// «Проблеми української термінології». 2003. № 490 С. 105—113.
68. Легенда про мак. [Електронний ресурс] Мала Сторінка. Режим доступу: <https://mala.storinka.org/легенда-про-мак-легенда-наддніпрянщини.html> (дата звернення: 24.04.2024).
69. Лисиченко Л. А. Лексико-семантичний вимір мовної картини світу. Х.: Вид. група «Основа», 2009. 191 с.
70. Лозко Г. С. Українське народознавство. 2-ге вид. Київ: АртЕк, 2004. 472 с.
71. Лукаш Г. П. Картина світу як об'єкт вивчення лінгвокультурології [Електронний ресурс]. 2010. Режим доступу: http://ntsa-efon-npu.at.ua/blog/kartina_svitu_jak_obekt_vivchennja_lingvokulturologiji/2010-11-15-186
72. Маєрчик М. С. Ритуал і тіло: структурно-семантичний аналіз обрядів родинного циклу. Київ : Критика, 2011. 325 с.
73. Маєрчик М. С. Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу: Дис... канд. іст. наук : 07.00.05. Київ, 2002. 202 с.
74. Мартинова Т. Є. Філософія символічного світу української культури (на прикладі кобзарських дум)// Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах. № 27. 2013. С.278—283
75. Масло О. В. Національно-культурний компонент у лексиці українських народних казок: автореф. дис... канд. філол. Наук. Х: харк. нац. пед. ун-т ім. Г.С.Сковороди, 2008. 24 с.
76. Матейко К. І. Український народний одяг. Київ: Наук. думка, 1977. 222 с.
77. Матейко К. І. Український народний одяг. Київ: Наук. думка, 1996. 196 с.

78. Махінов В. М. Лінгводидактична школа «мови й мовлення» Ф. де Соссюра про формування мовної особистості// Філологічні студії. Науковий вісник Криворізького державного педагогічного університету. 2015. Вип. 12. С. 277—287
79. Муравським шляхом. Ч.1. Етнографічний опис та фольклорні матеріали селища Лиман Зміївського району Харківської області// упор.: Красиков М. М., Олійник Н. П., Осадча В. М., Семенова М. О. Харків, 1996. 62 с.
80. Мусієнко В. П. Українська етнографічна лексика: ідентифікація та типологія// Мовознавство. К., 2006. № 2—3. С. 130—136.
81. Українські загадки. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://zagadki.in.ua/>
82. Назаренко О. В. Українська фразеологія як вираження національного менталітету: автореф. дис. канд. філол. Наук. Дніпропетровський національний університет. Дніпропетровськ, 2001. 18 с.
83. Народ скаже – як зав'яже: Укр. нар. прислів'я, приказки, загадки, скоромовки// упоряд. Н. С. Шумада. Київ : «Веселка», 1985. 176 с.
84. НАШЕ Тексти пісень. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://nashe.com.ua/>
85. О. О. Потебня і проблеми сучасної філології: збірник наукових праць// АН УРСР, Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні; відп. ред. В. Ю. Франчук. К.: Наукова думка, 1992. 248 с.
86. Ой ти, коте рябку. [Електронний ресурс] Перлини української народної творчості. Режим доступу: <https://folklore.com.ua/pisni/rodynno-pobutova-liryka/kolyskovi-pisni/oi-ty-kote-riabku/> (дата звернення: 13.03.2024)
87. Пішов котик у лісок. [Електронний ресурс] Вірші. Режим доступу: <https://virshi.com.ua/pishov-kotyku-u-lisok/> (дата звернення: 21.03.2024).
88. Потебня А. А. Мысль и язык. К.: СИНТО, 1993. 192 с.
89. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии: 2-е изд. Харьков, 1914. 243 с.

90. Прикмети, прислів'я та приказки про kota. [Електронний ресурс] SPADOK.ORG.UA. Режим доступу: <https://spadok.org.ua/folklor/prykmety-prysliv-ya-ta-prykazky-pro-kota> (дата звернення: 12.03.2024).
91. Проза. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://proza.org.ua/>
92. Русанівський В. М. Мовна картина світу в етнокультурній парадигмі// Мовознавство. К., 2004. № 4. С. 3—7.
93. Савченко Л. В. Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти: [монографія]. Сімферополь: Доля, 2013. 600 с.
94. Селіванова О. О. Актуальні напрямки сучасної лінгвістики (аналітичний огляд). К.: Фітосоціоцентр, 1999. 148 с.
95. Селіванова О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. Полтава: Довкілля-К., 2006. 716 с.
96. Семенов О. Мовне родинознавство (виховний потенціал лінгвокультури рідного краю). Навчальний посібник. К.—Глухів: РВВ ГДПУ, 2003. 105 с.
97. Словарь української мови// упоряд. Б. Грінченко. Київ : АН УРСР, 1958. Т. 4: Р—Я. 563 с.
98. Словник української мови: [в 11 т.]// АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні; редкол.: І. К. Білодід (голова) [та ін.]. Київ: Наук. думка, 1970—1980.
Т. 4: І—М // ред. тому: А. А. Бурячок, П. П. Доценко. 1973. 840 с.
Т. 7: Поїхати—Приробляти. 1976. 723 с.
Т. 8 : Природа—Ряхтливий// ред. тому: В. О. Винник [та ін.]. 1977. 927 с.
99. Словник фразеологізмів української мови// уклад.: В. Білоноженко, І. Гнатюк, В. Дятчук. Київ: Наук. думка, 2008. с. 1096
100. Слухай Н. В. Міфопоетична мова етносу: деякі ознаки і типи значень // Вісник Київського інституту «Слов'янський університет». К., 1999. С.77—90.

101. Солоп Б. Я. Звичаєво-обрядовий супровід винесення померлого з рідної оселі у похоронній традиції волинян (на матеріалах з Житомирської та Вінницької областей) // Вісник Львівського університету. Серія історична. Львів, 2016. Вип. 52. С. 259–272.
102. Сумцов М. Ф. Дослідження з етнографії та історії культури Слобідської України: вибрані праці. Х.: АТОС, 2008. 558 с.
103. Ткаченко О. Б. Мовні критерії національної ментальності// Нова філологія. Запоріжжя: ЗДУ, 2001. № 1. С. 23—41.
104. Ужченко В. Д. Актуальні питання розвитку української мови: [посібник для магістрантів]. Луганськ: Альма-матер, 2005. 146 с.
105. Ужченко Д. В., Ужченко В. Д. Фразеологічний словник української мови. Київ : Освіта, 1988. 224 с.
106. Ужченко Д. В. Семантика українських зоофразеологізмів в етнокультурному висвітленні: автореф. дис. ... канд. філол. наук. Харк. держ. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. Х., 2000. 18 с.
107. Українські народні казки// ред. М. Дорошенко М., Львів: «Каменяр», 1966. 280 с.
108. Українські загадки. [Електронний ресурс] Весела абетка. Режим доступу: http://abetka.ukrlife.org/zagadky_7.html (дата звернення: 17.04.2024).
109. Українські замовляння// упоряд. Москаленко М. Н.. Київ : Дніпро, 1993. 307 с.
110. Українські народні приказки// упор. Маківчук Ф., Київ: «Дитвидав», 1959. 40 с.
111. Українські пісні. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://www.pisni.org.ua/>
112. Українські прислів'я та приказки// упоряд.: С. Мишанича, М. Пазяка. Київ : Дніпро, 1984. 390 с.

113. Українські прислів'я, приказки, афоризми [Електронний ресурс].
Режим доступу: <http://aphorism.org.ua/subrazd.php?rid=2&sid=16>
114. Філон М.І. Сучасна українська мова. Лексикологія: навчальний посібник для студентів філологічних спеціальностей вищих навчальних закладів. У двох частинах. Частина 1// Філон М.І., Хомік О.Є. Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2010. 220 с.
115. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича// упоряд. Дей О. І. Київ: Наук. думка, 1983. 525 с.
116. Фразеологічний словник східнословобожанських і степових говірок Донбасу // уклад.: Ужченко В. Д., Ужченко Д. В.. 6-те вид. Луганськ : ЛНУ ім. Тараса Шевченка, 2013. 552 с.
117. Хомік О. Є. Оберегові образи в українських колискових піснях// Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Х., 2009. № 846. Сер.: Філологія. Вип. 56. С. 155 — 160.
118. Цап Г. Національно-культурний компонент у семантичній структурі слова// Вісник Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Серія: Філологічна. Івано-Франківськ: Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ, 2007. Вип. 15—18. С. 371—375
119. Шевель А. О. Українська культура як символічно-знакова система// Актуальні проблеми філософії та соціології. 2018. С. 176—179
120. Шепетяк О. М. Класифікація знаків у семіотиці Чальза Пірса// Університетська кафедра. 2014. № 3 С. 129—136.
121. Штерн І. Б. Вибрані топіки та лексикон сучасної лінгвістики. К.: АртЕк, 1998. 336 с.
122. Яцюк С. В. Тварини-символи та обереги// Класному керівнику. Усе для роботи. 2013. № 6. С. 34—37.

АНОТАЦІЯ

Павлов Костянтин Сергійович. Репрезентація знаків народної культури в українських фольклорних текстах. Мета роботи — з'ясувати особливості репрезентації знаків народної культури (кіт, пояс і мак) у текстах української усної народної творчості. Об'єктом дослідження є знаки національної культури (представники тваринного, рослинного і предметного кодів — кіт, мак, пояс), що репрезентовані в текстах українського фольклору. Предметом дослідження є семантика та функціонування обраних знаків у текстах української усної народної творчості.

У роботі розглядаються різні підходи до визначення суті понять «мовна картина світу», «національно-мовна картина світу», «знак національної культури», «національно-культурний компонент»; з'ясовуються функційні особливості вживання знаків народної культури кіт, пояс, мак у пареміях, текстах обрядових та необрядових жанрів українського фольклору. Досліджено спільні апотропеїчні функції аналізованих знаків та їхню особливу взаємодію у жанрі колискових пісень. Виявлено, що знаки кіт, пояс, мак у віруваннях українців є полісемічними, їхня символіка залежить від контексту і жанру.

Ключові слова: мовна картина світу, фольклор, код культури, знак культури, образ, символ, слова-знаки національної культури, кіт, пояс, мак.

SUMMARY

Pavlov Kostiantyn. Representation of signs of folk culture in Ukrainian folklore texts. The purpose of the work is to find out the peculiarities of the representation of the signs of folk culture (cat, belt and poppy) in the texts of Ukrainian folklore. The object of the study is the signs of national culture (representatives of animal, plant and subject codes — cat, poppy, belt) represented

in the texts of Ukrainian folklore. The subject of the study is the semantics and functioning of selected signs in the texts of Ukrainian folklore.

The work considers different approaches to defining the essence of the concepts «language picture of the world», «national language picture of the world», «sign of national culture», «national-cultural component»; the functional features of the use of folk culture symbols cat, belt, poppy in paremiyas, texts of ceremonial and non-ceremonial genres of Ukrainian folklore are clarified. The joint apotropaic functions of the analyzed signs and their special interaction in the genre of lullabies were studied. It was found that the signs of cat, belt, poppy in the beliefs of Ukrainians are polysemic, their symbolism depends on the context and genre.

Key words: language picture of the world, folklore, culture code, culture sign, image, symbol, words-signs of the national culture, cat, belt, poppy.