

Олег ТИЩЕНКО

ДО ПРОБЛЕМИ МІЖОБРЯДОВОГО СТЕРЕОТИПУ У СЛОВ'ЯНСЬКИХ МОВАХ

Сучасна етнолінгвістична проблематика, що має багаті традиції вивчення, розкриває багатопланові зв'язки та імплікації між мовою і культурою. Їхня взаємозумовленість виражається передусім у тому, що мова – це і “резервуар культурного змісту”, і засіб проникнення в ієрархію культурних цінностей, інструмент інтерпретації, категоризації й концептуалізації вторинних семіотичних систем – обрядів, вірувань тощо.

Лінгвістичне членування обрядової дійсності характеризується антропо- та етноцентричністю, визначається “об'єднаною духовною енергією” етносу (В. фон Гумбольдт), особливостями його менталітету, соціокультурними, природними, аксіологічними чинниками. Кожна культура своєрідно виокремлює, лінгвалізує і модифікує релевантно-об'єктивний чи вибірково-суб'єктивний фрагмент дійсності, позначається на значенневих та виражальних засобах конкретної мови, способах номінації, моделюючи свій “мовний образ світу” і/або категоріально-семіотичний код культури. Шляхом його реконструкції можна відтворити архаїчну обрядово-культурну модель в її антропоцентричному, космологічному, побутовому та релігійному виявах на лексичному, номінативному рівні. Саме ця ідея в різних іпостасях і версіях визначає стан сучасних досліджень у галузі контрастивної семантики та лексико-семантичної типології “культурної лексики”, особливо у плані її структурування у цілісні семантичні блоки, поля¹.

Пропонований підхід, з одного боку, опирається на найновіші досягнення антропологічної когнітології, структурної етнології, феноменології², а з другого боку, апелює до можливості концептуально-семіотичної інтерпретації слов'янського обрядового континuumу з урахуванням парадигматичних, синтагматичних та епідигматичних зв'язків обрядових знаків.

У рамках комплексного етнолінгвістичного підходу, запропонованого у 70–80-х роках М.І.Толстим, була висунута теорія етногенетичних культурних моделей, в якій тісно поєднане традиційне компаративне ядро з ідеями структурної лінгвістики. Розглядаючи мову як складник, інструментарій, субстрат культури в аспекті високого ступеня ізоморфізму, спорідненості мови і культури, М.І.Толстой дійшов висновку, що будь-які форми вираження архаїчних понятійних констант (обрядів, їхніх елементів, реалій, обрядодій, невербально виражених знаків тощо) можуть бути “розкладені на прості елементи, блоки у різних фрагментах культурної традиції”³.

¹ Толстой Н.И. Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Избранные труды. Т.1. Москва, 1997. С.17–18.

² Бернштам Т.А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1993. С.17–22.

³ Толстой Н.И. О словаре “Славянские древности” // Славянские древности: этнолингвистический словарь. В 5-ти т. Т.1. Москва, 1995. С.7.

Разом з тим новітні технології дослідження культурної семантики пов'язуються із зарубіжною, головню американською та почасти – польською когнітивною орієнтацією, що сягає ідей дескриптивної лінгвістики та постулатів копенгагенської структуралістичної школи. Культурний план знаків розглядається тут крізь призму логіко-формальних, структуральних процедур, можливості репрезентації їхніх десигнатів у вигляді концептуально організованих структур, набору артефактів, що мають різну таксономію. Так, один із зачинателів цього напрямку, відомого під назвою “етносемантика”, або “нова етнографія”, Гуденаф підкреслював, що “культура – це не стільки матеріальне явище, яке складається з речей, людей, їхньої поведінки, це, швидше, організація цих складових частин у свідомості у певні моделі пізнання та інтерпретації світу”⁴. Зазначений підхід, з одного боку, повертався до відомих ідей неогумбольдтіанців (Ф.Боаса, Л.Вейсгербера, зокрема й гіпотези Сепіра-Уорфа), а з другого боку, він засвідчував появу нового когнітологічного ракурсу, теорії класичної категоризації за допомогою ефектів прототипу і/або стереотипу, представлених у працях Е.Рош, Х.Патнема та ін.

Показово, що усі ці аспекти відображені при дослідженні сфери традиційної духовної культури слов'ян у концептуальному плані. При цьому доводиться зважати на те, що категоризація обрядової дійсності охоплює усі знаково-семіотичні об'єкти і явища – як спільні у різних культурах, що виходять з універсальних образів-архетипів, так і різні, ідіоетнічні, національно-специфічні. Ще з часів К.Юнга такі архетипи вважались суттєвими у плані категоризації оточуючої дійсності, оскільки відображали загальну структуру макрокосму, організовували архаїчний тип мислення на засадах бінаризму.

Тісне поєднання згадуваних структурно-семіотичних методів з ідеями сучасної когнітології та теорії номінації, на нашу думку, відкриває нові малодосліджені аспекти реконструкції архаїчної, або, за словами Ю.Д.Апресяна, “наївної картини світу”, представленої у поняттєво-семіотичній сфері обряду, фольклору мовними, передусім лексичними, засобами вираження. Той загальноприйнятий факт, що духовна культура – це передусім культура семіотична, що становить цілісність, сукупність певних знакових способів вербальної і невербальної комунікації, спрямованих на об'єктивацію культури певного етносу, наштовхує на думку про можливість дослідження обрядових знаків у тісному зв'язку з їхньою формою та змістом. При цьому суттєвим виявляється саме змістовий, семантичний бік знака в обряді, оскільки через закладену в його сигніфікаті, ономаціологічному комплексі вихідну ідею можна вийти як на загальну семантичну організацію обряду, так і його різнопланові зв'язки – формальні, мотиваційні – з іншими спорідненими обрядовими традиціями.

Таким чином, наш підхід передбачає аналіз культури, обрядів не іманентно, а через різнопланові зв'язки обрядового сигніфіката з позначуваними об'єктами етнографічної дійсності. Ідея цілісного охоплення поняттєвою сферою обряду в кількох споріднених етнотрадиціях усього комплексу його номенклатурної реалізації (артефакти, обрядові акти, виконавці) не є новою. Вона орієнтується на специфіку вияву усіх рівнів значення обрядового знака, зокрема таких його компонентів, як спосіб мотивації, кореляції між зовнішньою і внутрішньою формою. Однак коли представлені аспекти “вростають” в онтологічно-міфологічний стратум обряду, виявляються в різних обрядових ситуаціях – сакральних, релігійно маркованих, у сфері ритуалізованого побуту, кодують смерть чи народження людини, – відкриваються приховані в товщі народних вірувань універсальні семіотичні механізми структурування обрядової моделі світу.

⁴ Amerykańska antropologia kognitywna. Warszawa, 1996. S.13.

Ми виходимо з того, що обряд – це багатопланова, поліфункціональна, ієрархічна структура, один із найбільш складних компонентів архаїчної духовної культури, пронизаної додатковими надмовними зв'язками й опозиціями. Носієм семантики обряду, його поняттєвого, генетичного і вербального кодів виступає обрядовий знак (resp. термін), який є словесним позначенням обрядодії (акта), його частини, предметно-функціонального, агентивного чи атрибутивного планів.

Метою пропонованої розвідки є дослідження механізму стереотипізації форми і змісту обрядової термінології на ономасіологічному рівні, з'ясування типології номінативних одиниць за ознакою мотивації, внутрішньої форми та за принципом лексико-семантичного поля й опозицій. Причому йдеться не про цілісний аналіз, а лише про один із можливих способів дослідження обрядової термінології від архетипу до стереотипу. Об'єкт дослідження – засвідчені в етнографічних описах ХІХ–початку ХХ ст., регіональних й етимологічних джерелах слов'янських мов обрядові номінації, пов'язані з сімейною обрядовістю, яка традиційно належить до типу перехідних, ініціюючих.

Ще О.Потебня звернув увагу на значну спільність, типологію реалій аграрного культу і весілля. Такі ж зв'язки на типологічному, семіотичному та структурному рівнях наявні між поховальним і весільним кодом, де виявлення фактів збігу, взаємоперехідності компонентів номенклатурного, термінологічного комплексу спрямовується на відтворення ізоморфізму двох обрядів на лексичному рівні. А це дає підстави вийти на міжобрядовий (не тільки міжцикловий в одному обряді) рівень семантичного зіставлення одиниць. Разом з тим реконструкція різноманітних архетипічних зв'язків ритуально маркованих десигнатів найменувань, що входять у таксономічні, ономасіологічні й лексико-семантичні поля, дає змогу перейти від констатації денотативних розбіжностей зовні подібних обрядових знаків до виявлення їх сигніфікативної цілісності.

Представлені напрями дослідження культурної семантики обрядових символів та термінів, з одного боку, переплітаються з концепцією культурних стереотипів, про яку йтиметься далі, а з другого боку, виразно апелюють до поняття “концептуальної сфери”, “культурних концептів” та “еволюційно-семіотичних рядів у культурі”, запропонованих Ю.С.Степановим. Вони свідчать про становлення у славістиці новітніх технологій концептуально-семіотичного моделювання фрагментів архаїчної духовної культури (праці Єжи Бартмінського, А.Вежбицької, С.М.Толстої, Ю.С.Степанова та ін.).

Сьогодні дослідження процесу стереотипізації форми і змісту обрядових знаків розгортається у двох основних напрямках. По-перше, вивчаються взаємозв'язки культурних концептів на рівні узагальнених понятійних категорій, природи речей і структурування дійсності і, по-друге, у плані виявлення певних “лінгвокультурних ізоглос” /resp.стереотипів мовної і ширше – культурної свідомості, специфічних конотацій концептів⁵. За Ю.С.Степановим, різні фрагменти культурної традиції, в конкретному випадку – індоєвропейської, можуть бути описані крізь призму еволюційно-семіотичних рядів, де заміщення одного предмета іншим і перенесення на нове культурне утворення форми та образу первинного організовується через відношення знаковості, своєрідної спадкоємності форми і змісту – аналогів лексичної мотивації. Члени цієї парадигми входять до одного або двох і більше концептуально-семантичних сфер (полів), перебуваючи при цьому у відношеннях похідності, взає-

⁵ Апресян Ю.Д. Избранные труды. Т.2. Интегральное описание языка и системная лексикография. Москва, 1995. С.350.

мопроникності, синонімічності та семантичної протиставленості за однією з ознак номінації. До складу концепта, як зауважує Ю.С.Степанов, входять вихідна, первинна форма, зредукowana до основних ознак змісту історія поняття, що становить його культурне тло, актуальна або стерта внутрішня форма, втілена у зовнішній формі⁶. В серії “Логический анализ языка. Культурные концепты” (Н.Д.Арутюнова, В.Г.Гак, В.М.Теля та ін.) пропонується всебічний логіко-понятійний, гносеологічний, онтологічний та лінгво-семіотичний аналіз таких культурних понять, як віра, радість, мета і т. ін. Одним із ракурсів цього підходу є семантичний опис, спрямований на відтворення усєї сукупності знань про культурні поняття, які існують у свідомості носіїв мови. На відміну від аналізу за елементарними семантичними “долями”, “семантичними множниками”, що диференціюють елементи культурного змісту, концептуальний підхід, не ігноруючи останніх, іде далі – від одиниці смислу, поняття до мовних форм їх втілення з урахуванням усіх аспектів вираження одного змісту (стереотипу)⁷. Так, за С.Е.Нікітіною, народно-ментальні кореляти духовних сутностей вводять матеріальні предмети у сферу вторинного семіотичного позначення, наприклад, комин хати, згідно з народними уявленнями, становить канал, засіб зв’язку з потойбічним світом, а дівоча воля молодої, матеріалізована у головному уборі, змивається у бані або вилітає з неї “банним дымным окошечком”.

У теорії номінації (праці Н.В.Уфімцевої, Н.Сукаленко та ін.) стереотипні способи вираження певних властивостей позамовної реалії розглядаються через структурування сигніфіката, а точніше, через асоціативно-образне уявлення, конотовану внутрішню форму, що апелює до певного психофізіологічного, емпіричного, соціокультурного комплексу.

Інший аспект дослідження стереотипів представляє етнографія, де розглядаються етнічні й національно-культурні стереотипи народної свідомості. Як зазначають українські етнографи А.П.Пономарьов, Т.В.Косміна та ін., етнічні стереотипи акумулюють у собі соціальний досвід, закріплений поколіннями, що виявляється у вигляді своєрідної мови – системи знаків (правил поведінки, ритуалів, жестів, міміки, словесних формул) і, як правило, відіграють роль етнічного визначальника і навіть міжетнічного розмежувальника⁸. Денотативно і сигніфікативно співвідносячись із формальною і змістовою структурою ритуалу, стереотипи спрямовані не тільки на відтворення всеосяжних, універсальних рис об’єктів культури, їхня роль полягає у маркуванні специфічних, ідіоетнічних рис обрядових десигнатів та стійких асоціативних рядів (порівн. символіку обрядового хліба, втілену у стереотипі “праця–хліб–благоденство–добробут”, що виступає засобом етнічного, соціального розмежування **своїх** і **чужих** у ритуалі розподілу весільного короваю чи розламування хліба під час вдалого сватання в українській традиції)⁹. Закодована у слов’янському обрядовому континуумі система стереотипів виразно виявляється на фольклорно-міфологічному тлі, язичницькому, християнському. Зокрема, якщо брати до уваги, що прадавньою основою весняних ритуалів слов’ян була ідея символічної смерті й відродження, то побачимо їх в імітаційних діях похорону антропоморфних істот – Германа, Марени, Кострубонька тощо. Разом з тим відгомін тотемічного культу дерева і досі простежується в обрядовості Вербної неділі, оскільки вербі приписувався магічний вплив на

⁶ Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Москва, 1997. С.44.

⁷ Никитина Н.А. О концептуальном анализе в культуре // Логический анализ языка. Культурные концепты / Отв ред. Н.Д.Арутюнова. Москва, 1991. С.117.

⁸ Мистецтво, фольклор та етнографія слов’янських народів. Київ, 1993. С.155.

⁹ Там само. С.157.

здоров'я людини, відбитий у замовляннях типу “Будь здоровий, як верба, а багатий, як земля...” (МФЕСН: 31).

В польській етнолінгвістиці стереотип, що успадкував вужче поняття формули, кваліфікується як оформлене у певній суспільній рамці уявлення про предмет, яке визначає, чим цей предмет є, як він виглядає, діє, як трактується людиною тощо. Причому це уявлення закріплене у мові, доступне завдяки мові і відноситься до колективного знання про світ. Тобто, йдеться про певний мовно-культурний образ реалій, виражений через корелят між словом і предметом, який містить, за переконанням авторів концепції, по-перше, семантичні (дефінітивні) ознаки предмета і, по-друге, прагматичні, емотивно-оцінні елементи, що опираються у народній свідомості на міфологічне тло й аксіологію. До складу стереотипу при цьому входять стабілізовані, конвенціалізовані й регулярно відтворювані у мовному узусі формули-фраземи, топіки й ідіоми типу “сонце – це обличчя або око Бога”, “на сонце не можна показувати пальцем” тощо¹⁰.

Розглядаючи міжобрядову стереотипну модель (далі – МОСМ) як один із можливих способів контрастивного аналізу семантики обрядових лексичних позначень у споріднених мовах, кваліфікуємо її як цілісний макрознак – в сукупності його архетипічних, крос-обрядових та ідіоетнічних концептів, взятих у їхньому системно-операційному, категоризаційному та структурно-семіотичному виявах. Представлена модель, що експлікується в обряді через дві основних зони – *партипаційно-таксономічну* та *партипаційно-градуальну*, на нашу думку, виявляється адекватною при з'ясуванні типології способів номінації обрядових термінологічних позначень, висвітленні характеру і типу лексико-семантичних корелятів крізь призму їхньої внутрішньої форми, безперечно, при урахуванні парадигматичних, синтагматичних та епідигматичних зв'язків одиниць. Головна мета, яку необхідно реалізувати за допомогою представленої моделі, полягає у реконструкції системи онтологічно-аксіологічних обрядових понять, спрямованих на космологізм та антропоцентризм архаїчного образу світу, його просторово-часових, чуттєво-візуальних фокусів, етичних і соціальних параметрів, співвіднесених з набором семіотичних та лексичних опозицій. Зазначені аспекти виявляються суттєвими у плані стратифікації стереотипних зон МОСМ, з'ясування співвідношення набору опозицій, як ядерних, так і периферійних, похідних, з фреймовою структурою обряду, його сигніфікативним, змістовим планом (протиставлення *своїх і чужих*, *верхнього і нижнього світу*, *частини і цілого* тощо). Зважмо й на те, що при структуруванні лексико-семантичного поля в його ядрі фокусуються екстенціональні розбіжності обрядових десигнатів з високим ступенем ізоморфізму й ідентичності поняттєвої сфери, а на периферії концентруються ментально-синонімічні кореляти, які укладаються у категорію розмитості, відсутності чітких меж тих чи інших прототипових обрядових речей, реалій. Так, прототип гри в міжобрядовому ракурсі може співвідноситися одночасно з такими фреймовими, поняттєвими блоками, як пустота (протиставлення **порожній/повний**), сферою позитивно маркованих емоцій та оцінок, комплексом обрядодій, пов'язаних з культом предків і ширше – поняттям роду. Разом з тим згадувана ідея пустоти як має вихід на ментально-аксіологічне її вираження у весільному обряді в предметах символічної відмови під час сватання, так і позначається на онтологічному фокусі обряду, його просторово-локативних параметрах (негативні знаки порожнечі при зустрічі чи релік-

¹⁰ Bartmiński Jerzy. Słownik ludowych stereotypów językowych. Założenia ogólne // Etnolingwistyka. Lublin, 1988. S.11–34.

ти поганського культу оберігання небіжчиків, виражені на номінативному рівні в окремих польських діалектах). Поняття пустоти в основному сполучається з негативною семантичною парадигмою, вираженою як за допомогою ментальних корелятивів пустоти, фактів магічно-міфологічної атракції денотатів, так і через внутрішню форму поховальних реалізацій. Так, на позначення нічних сидінь біля тіла покійника у великопольських говорах засвідчене складне найменування *pusta noc*, а з дериватів назва хліба, приуроченого до цього обряду – *chleb pustonocny* (SGP,4: 454; KLW: 454). Безперечно, зазначені факти становлять релікти поганського культу, коли небіжчика оберігали від впливу злих сил. З описів О.Кольберга відомо, що порожнеча пов'язується із символом втрати: ніч називається пустою, оскільки завтра буде пусто в домі, коли покійник назавжди покине домівку. У традиційній культурі ця ідея має виразну прив'язку до аксіології часу, його членування на добрий (денний) і поганий (нічний). У цьому плані зимове сонцестояння прирівнюється до півночі, нульової фази місяця, безмісячного циклу (це так звані *puste dni/noce* (SSSL: 200), а отже, зближається з поняттям мороку, п'їтми, смерті. Закодована в пустоті негативна ідея простежується і у сфері ритуалізованого побуту, несакральних локусів (зустріч з обрядовими процесіями, атрибутами пустоти, які актуалізуються на рівні повір'їв). Так, смерть можуть віщувати *пусті місяця* на ниві під час оранки (ЭВС: 411); за А.Фішером, на польському Мазовші знаками смерті є знайдений ким-небудь *пустий горіх чи пустий віз*, їдучи яким зустрінешся з похоронною процесією, бо смерть переноситься у той віз (Fischer: 52, 323). Разом з тим у весільному обряді вторинна, метафорична ідея пустоти позначається на обрядових діях типу *pustotka, pustocha*, “дівич-вечір”, представлених у малюта великопольських говірках (SGP, 4: 454; KLW: 146). Значення розвинулося з поняття пустошів, забав, ігр (порівн. *pustować* – забавлятися). Можливо, зрушення семантики зумовлене семантичною моделлю “пустий–не наповнений–беззмістовний–гра–забава”. З етнографічних джерел відомо, що ігри, забави, розважання молоді в останній вечір дівочтва були традиційними. У російській мові сват з другорядною, неосновною функцією на весіллі називався *пустосватом* (Д.3: 541). Оскільки його роль, як правило, зводилась до попереднього вивідування намірів батьків дівчини щодо одруження, таке сватання вважалось нерезультативним, пустим, нічого не обіцяючим. На Холмщині, за народними уявленнями, поширена демонологічна істота, названа за способом, характером вияву дії, що реалізує один із переносно-метафоричних ЛСВ субстантивованого утворення *пусту* – “злий дух, що приносить шкоду, лякає вночі коней, заплітаючи їм хвости і гриви” (Chelm.: 136)

Повертаючись до *онтологічно-міфологічного стратуму* МОСМ, підкреслимо, що він орієнтується на модель партиципації. За теорією К.Леві-Брюля, структурування обрядово-міфологічного простору регулюється законом *партиципації* – співучасті, причетності, вираженого в ритуальних актах приєднання до соціальної групи, ініціації під час обрядовості народження і смерті¹¹. Відсутність чіткої межі між цілим і частиною, ототожнення, злиття їх, що відображається в поняттях сну і не-сну, життя і смерті – ось головний символічний мотив, який пронизує середньовічний духовний універсум, де народження часто трактується як повернення мертвого, а кожна частина міфологічного простору причетна до того, що в ній знаходиться¹². Представлена в обряді антропо- і космоцентрична тріада “Бог – Людина – Предмети” значною мірою орієнтується на дуалізм народного світогляду (злиття сакрального і профанного,

¹¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва, 1995. С.44.

¹² Гуревич О.Я. Категории средневековой культуры. Москва, 1984. С.24.

язичницького і християнського), в руслі якого, вважає Ю.С.Степанов, релевантною є, по-перше, ідея циклічності, повторюваності, рекурентності (смерть як друге народження) і, по-друге, архетипічна модель неминучості, односпрямованості, лінійності. Поєднання цих двох полюсів виявляється суттєвим для відтворення взаємоперехідних мотивів у весіллі та похороні. Йдеться про комплекс заходів, спрямованих на відділення, неповернення покійного або його прихід в новій якості (порівн. мотиви *voditi, *gostь) чи, скажімо, ритуальну функцію кола як образу циклічності, “вічного повернення”, за Е.Ліаде, на відміну від міфологічного сприймання злиття поколінь, ототожнення себе з предками в руслі так званого осьового часу, нероздільності початку і кінця, на що звернула увагу Т.В.Цив’ян¹³. При цьому засобом універсального зв’язку між Людиною і Богом, живими і мертвими виступали атрибути обміну, дари. Чи не тому дари і хліб, придане і викупи, поминальні та весільні страви виступають, як це буде видно далі, у регулярному мотиваційному зв’язку з Богом, долею, цілим і частиною, входять у сигніфікативне наповнення таких обрядових семантем, як посад, коровай, поєднаних наскрізним принципом сполучення, єднання окремих частин? Порівняймо низку обрядових фактів, засвідчених у різних локальних комплексах слов’ян. Так, словенська ареальна лексема *delba* з первинних значень “поділ”, “розділення майна”, “порція їжі” розвинула низку вторинних “поминальна страва”, “поминки” (порівн. сербохорватську назву *dielba* – “пригощання після похорону в хаті покійника”). У польській традиції, за свідченням Я.Карловича, з ідеєю наділення хлібом жебраків на похороні пов’язується асоціативно зумовлена номінація *skórka* (уживається передусім у великопольській ареальній зоні). Крім первинного значення “відрізаний зверху шматочок хліба”, лексема розвинула метонімічну семему “поминальна страва”, “обід після похорону” (SGP, 5: 154). В окремих болгарських традиціях (в Пиринському краї) представлено лексему *целеник* на позначення хліба, який розрізають на могили у річницю смерті (Етн. Пр.: 417).

Паралельний аналіз структури обрядової архетипічної моделі світу й складових частин МОСМ спрямований, як бачимо, на виявлення універсальних знакових комплексів, які концептуалізують обрядовий континуум у просторово-часовому вимірі, локальних і функціональних приуроченості об’єктів, у синкретичній єдності протиставлень типу **частина і ціле, верх і низ, внутрішній і зовнішній, свій і чужий** тощо. У балканській лінгвістичній моделі світу, як показала Т.В.Цив’ян, представлено дванадцять основних семіотичних опозицій, зорієнтованих на реконструкцію космологічних та антропоцентричних параметрів Всесвіту на рівні обрядового тексту. На думку Т.В.Цив’ян, названа модель є релевантною у плані зіставлення, виявлення спільних та відмінних рис, фактів збігу та перехрещення різних лексичних категорій, що маркують обрядову дійсність, класифікують життя людини, повсякденне, міфологізоване, ритуалізоване.

Аксіологічний стратум МОСМ містить аксіологічно-ментальні кореляти обрядових одиниць, відображає своєрідне конотаційне тло внутрішньої форми культурних знаків, пов’язане з соціонормативними, магічно-міфологічними регуляторами, елементами контагіозної, спонукальної, констатуючої та етимологічної магії, заборонами, оберегами чи, скажімо, формами ритуальної поведінки суб’єктів обряду, засвідченими у сфері повір’їв, малих фольклорних текстів. У цьому плані може йтись про певну систему цінностей, існуючі в обряді норми і правила поведінки, що регламентували життя людини від народження до смерті. Так, відбувалася зміна положення предмета

¹³ Цив’ян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. Москва, 1990. С.73.

у просторі (перевертання столів під час винесення тіла покійного, викидання хатніх речей, виведення домашніх тварин) як спосіб вираження опозиції **верх/низ**. За свідченням А.Ковальської, в архаїчній зоні карпатського Beskidu існувало повір'я: батько прив'язував до стелі соняшники, яких було стільки, скільки членів сім'ї, і тільки він знав, кого яка рослина символізує. На святий вечір батько перевіряв зміну положення соняшників: якщо якийсь з них повертав голову догори, це означало, що член сім'ї буде жити в наступному році, якщо ж голова була схилена додолу – був то знак смерті¹⁴. Зв'язок різдвяної обрядовості з похороном та поминками, що сягає поганського культу зимового сонцестояння, добре ілюструє мотив *карачуна* з різними значеннями – укр.(діал.) “Різдво”, рос.(смоленське) *корочун* – “передсмертні муки”, “раптова смерть”, болг. *Крачун* – “народне свято літнього або зимового сонцестояння”, др.р. *корочунъ* – “піст напередодні Різдва”, – які О.Трубачов пов'язує в один еволюційно-семіотичний ряд: “той, хто крокує”, “смерть як відхід”, “перехід сонця на літо або зиму” (ЭССЯ, 11: 57–58). Семантика цього давнього карпатизму яскраво проступає на такому аксіологічному тлі, як, наприклад, прокляття “Коротеча на тебе”, яке знаходимо у “Знадобах...” І.Верхратського, чи при зіставленні внутрішньої форми лексеми з білоруським повір'ям: “той з молодих швидше помре, чия свічка під час шлюбного обряду стане *коротишою*”¹⁵. На концептуальному рівні процес виведення також переплітається зі смертю, що простежуємо в ономапоетичних зближеннях у польській традиції. Тут, як пише А.Фішер, народні повір'я крик сови ототожнюють (внаслідок випадкового семантичного зближення, а можливо, через магічно-міфологічне притягнення денотата дієслова – *pójdź- pójdź*) з образом смерті: птах кричить, отже, хоче когось *вивести* (Fischer, 23). Відгалуженням від цього стратуму виступає мовленнєвий (словесний) код обряду (формули ритуальної комунікації, побажання, примовки і т.ін.). Усі названі стратуми функціонують в обрядовому тексті у комплексі, оскільки культурний знак, як довів М.І.Толстой, виражається в кількох взаємопов'язаних кодах – реалемному, вербальному та акціональному як у плані парадигматики, так і синтагматики одиниць.

В аспекті з'ясування внутрішньої організації й лексико-семантичної стратифікації МОСМ, архітектоники представлених у ній обрядових семантем, що перебувають у різноманітних зв'язках і відношеннях, важливими є, з одного боку, способи експлікації ядерного чи похідного протиставлення за допомогою внутрішньої або зовнішньої форми вираження культурних знаків, а з другого – специфіка міжмовних формальних і семантичних відповідників, оскільки практично кожен обрядовий архетип передбачає, крім реконструкції фактів лексичного збігу, різноманітність способів вираження ідентичного культурного змісту. Так, внутрішня форма лексем, що позначають свата, особу, яка виступає посередником між двома весільними родами, поєднується стрижневим поняттям “говорити, думати, слово” типу укр. (діал.) *говорун, молотник, голова, головатий сват*, польськ. *towca, natawiacz, rajca, rajek*, болгар. *думалник*. Як бачимо, маркування цієї обрядової особи ілюструє специфіку вияву внутрішньо та зовнішньо структурних семантичних зв'язків на асоціативно-дериваційному рівні. З одного боку, відбувається позначення за функціональною ознакою (порівн. укр. *говорити, намовляти* або болг. *дума* – слово, порада), а з другого – простежується асоціативне зближення таких просторово суміжних понять, як “голова – розум”.

¹⁴ Kowalska-Lewicka A. Wierzenia i zwyczaje związane ze śmiercią // Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1985. S.56.

¹⁵ Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С.61.

Окремі сема-ономасіологічні ряди здатні максимально відтворювати ідіотетнічні та універсальні особливості покладених в основу назви понять. Покажемо це на прикладі міжмовних розбіжностей при називанні молодої або дівчини, що втратила цнотливість до шлюбу. Крім загальноомовної української лексеми *покритка*, *накритка*, у різних локальних комплексах слов'ян маємо чеськ. *prespanka*, польськ. *wytrzykąt*, укр.(середньонадніпрянське) *безкороваїна*, *безпонеділкова молода*. Для представлених діалектних назв, як неважко переконатись, актуальною виявляється метафоризація з яскравим образним зарядом та аксіологічним, пейоративним компонентом лексичного значення (йдеться про різні лексично виражені форми суспільного осуду позашлюбних стосунків: *та, що витирала кути*, *не мала короваю*, тобто весілля, тощо).

При зіставно-контрастивному дослідженні різномовних обрядових лексичних структур, що мають спільну основу у вигляді того самого концептуального поля, актуалізується змістовий план семіотичних опозицій, за якими відбувається протиставлення або зближення культурно маркованих знаків у лексико-семантичній системі конкретної мови. Так, обрядові позначення за ознакою зв'язку з щойно згаданим семантичним компонентом “мовлення”, “уміння добре говорити” одночасно передбачають протиставлення типу не-говорити, мовчати. Зокрема, обрядовий стереотип *говоріння* виражається при позначенні функції особи, що висватує молоду. Це значення в різних локально-етнографічних зонах представлене семантично вторинними назвами типу поліської *говорун*, середньонадніпрянської *молотник* тощо. Поліська назва ареально й мотиваційно співвідноситься з білорус. *гаварун* – “говірлива людина”, словен. – *govorun* – “хвалько” (модель “nomen agentis” від праслов'ян. *govoriti). У цьому випадку на підставі стійкої полісемії лексем і часткового збігу сем дієслів *молотити* – “молоти збіжжя”, “їсти з великим апетитом” і *молоти* – “багато говорити, верзти нісенітницю” сформувався субкомплекс метафоричних значень з яскраво вираженою оцінною конотацією при позначенні свата. Стереотип *говоріння* продовжується регіональним білорус. *бруснік* – “сват”, “дружба” (за П.Шейном), яке етимологічно пов'язується із спільнослов'янським іменником *брус* за фразеологічною моделлю “точити, гострити брусок – точити язика”. Представлений стереотип за принципом поля може бути співвіднесений з антонімічними поняттями – ситуацією *мовчання*, об'єктивованою в рос.(південному) *молчальный сноп* – в дожинковій обрядовості таку назву мав сніп, який жнуть, зберігаючи повне мовчання, словен. *mlčana voda* – “вода, якою вмивалися напередодні Великодня; йдучи дорогою, мовчали”, болг. *млчана вода* – “вода, яку приносять з джерела на Різдво”, “вода, якою обмивають тіло мерця” (ЕССЯ, 21: 103–104). Тут сама ритуально-профілактична магія – намагання уникнути небажаних контактів – зумовлює своєрідне табування розширеної сфери спілкування суб'єктів ритуалу, максимальну ізоляцію від оточуючих, на противагу концептуальному вираженню того ж свата, обрядова роль якого викликає принципово інші форми поведінки.

Таким чином, з'ясування образно-міфологічної мотивації мовних знаків у рамках певної етнокультурної традиції, типологічне, генетичне порівняння архетипічних моделей, співвіднесених з бінарними семіотичними опозиціями, в ідеалі орієнтується на пошук універсальних семантичних закономірностей – як внутрішньообрядових, так і міжобрядових – крізь призму стереотипу. Зазначені аспекти експлікують як культурний зміст, релевантний у плані реконструкції складових частин архаїчної моделі світу, так і актуальний для тої чи іншої епохи тип мислення, об'єктивований у способах позначення обрядових номінацій. Показовий у цьому плані факт, що практично будь-яке семантичне (resp.семіотичне) протиставлення виявляється ізоморфним предмет-

но-поняттєвій та формально-структурній організації обряду, закодованим через внутрішню форму акціональному, реалемному, атрибутивному та іншим його планам ритуалу.

На лексико-семантичному рівні в обрядовому лексичному континуумі можна простежити факти *ізосемії*, *синонімізації* обрядових семантем, рідше – їх антонімічне кодування. Ідея моделювання обрядової лексики за принципом лексико-семантичної групи – від поняття, сигніфіката до форм його вираження у різних локальних традиціях – підтверджує слушність концептуального ракурсу у сфері традиційної духовної культури.

Умовні скорочення

ЭССЯ: Этимологический словарь славянских языков. Праславянской лексический фонд. Вып.1–13. Москва, 1974.

Даль: *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х томах. Москва, 1989–1991.

Chel'm: *Kollerg O.* Chel'mshie. Obraz etnograficzny. T.1. Kraków, 1890.

Karłowicz J. Słownik gwar polskich. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1880. T.1–6.