

**ЖУЙКОВА М.В.**

**ДИНАМІЧНІ ПРОЦЕСИ  
У ФРАЗЕОЛОГІЧНІЙ СИСТЕМІ  
СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ МОВ**

Монографія

Луцьк

Редакційно-видавничий відділ «Вежа»  
Волинського державного університету

ім. Лесі Українки

2007

УДК 811.161'373.7  
ББК 81.411-3  
Ж 84

Друкується за рішенням Вченої ради Волинського державного університету ім. Лесі Українки (протокол №11 від 25.05.2006 р.)

*Рецензенти:*

д-р філол. наук Г. О. Лілич (професор кафедри слов'янських мов Санкт-Петербурзького державного університету)

д-р філол. наук В. С. Калашник (завідувач кафедри української мови Харківського національного університету ім. В. Каразіна)

д-р філол. наук М. В. Мірченко (завідувач кафедри української мови Волинського державного університету ім. Лесі Українки)

*Науковий редактор*

д-р філол. наук В. Ю. Франчук (провідний науковий співробітник Інституту мовознавства ім. О. Потебні НАН України)

**Жуйкова М. В.**

Ж 84 **Динамічні процеси** у фразеологічній системі східнослов'янських мов: Моногр. — Луцьк: РВВ «Вежа» Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 2007. — 416 с.  
ISBN 978-966-600-263-4

Монографію присвячено актуальним питанням діахронної фразеології та етнолінгвістики східнослов'янських мов. Фразеологія розглядається як відкрита динамічна система, в якій нежорстко діють певні закономірності; внаслідок цього еволюція фразеологічної системи має недетермінований характер. У першій частині монографії з позицій когнітивної лінгвістики обговорюються питання генези сталих виразів. Запропонована класифікація ідіом, що заснована на механізмах їх утворення. Друга частина монографії висвітлює історію виникнення деяких «темних» східнослов'янських фразем та паремій з урахуванням широкого культурного контексту.

Для лінгвістів, фольклористів, культурологів.

УДК 811.161'373.7  
ББК 81.411-3

ISBN 978-966-600-263-4

© Жуйкова М. В., 2007  
© Гончарова В. О. (обкладинка), 2007  
© Волинський державний університет ім. Лесі Українки, 2007

## ЗМІСТ

Вступ.....	7
Частина I. Когнітивні механізми утворення сталих виразів .....	13
Вступні зауваження .....	13
Розділ 1. Типологія ідіом в когнітивно- генетичному аспекті .....	18
1.1. Проблема походження ідіоматичних виразів в науковій літературі.....	18
1.2. Утворення ідіом на основі вільних словосполучень... 26	
1.2.1. Фразеологічна метафоризація. Теоретичні підстави.....	26
1.2.2. Приклади .....	31
1.2.3. Фразеологічна метонімізація .....	41
1.2.4. Проблема верифікації гіпотез походження ідіоми .....	44
1.2.5. Варіювання формальної структури ідіом, створених на основі вільних словосполучень.....	57
1.3. Утворення ідіом незалежно від вільних словосполучень. Конструювання ідіом .....	60
1.3.1. Постановка проблеми.....	60
1.3.2. Ідіоми на позначення ситуацій, сприйнятих в одному перцептивному акті.....	63
1.3.3. Ідіоми, які позначають інтегральні ситуації.....	72
Розділ 2. Іронічне переосмислення при ідіомотворенні.....	85
2.1. Постановка проблеми .....	85
2.2. <i>Дати / отримати на горіхи</i> .....	90
2.3. <i>Вхопив в обидві жмені! Держи карман (шире)!</i> .....	94
2.4. <i>Відкрити Америку</i> .....	98

2.5. <i>Скатертью дорога</i> .....	100
2.6. <i>Ума палата</i> .....	103
2.7. <i>Чего доброго</i> .....	106
2.8. <i>Держатся (висеть) на честном слове</i> .....	110
Висновки.....	116
Основні механізми ідіомотворення.....	123
Частина II. Фразеологія в культурному просторі	
східних слов'ян.....	126
Вступні зауваження .....	126
Розділ 1. Українська ідіома <i>підвести під монастир</i>	
та її культурне підґрунтя.....	130
1.1. Постановка проблеми .....	130
1.2. Семантика і референція ідіоми <i>підвести під монастир</i> .....	133
1.3. Жебракування в Україні та способи його вербалізації в українській мові.....	135
1.4. Способи позначення жебракування в російській мові .....	140
1.5. Висновки: як виник вираз <i>підвести під монастир</i> .....	144
Розділ 2. Про деякі східнослов'янські фраземи, що відбивають архаїчні культи вовка і собаки .....	
2.1. <i>Воўка стреў</i> та інші східнослов'янські паремії про вовка.....	148
2.2. <i>Собаку з'їсти</i> в контексті традиційної культури .....	157
2.2.1. Ідіома <i>собаку з'їсти</i> та міфологеми "СОБАКА" і "ВОВК" .....	157
2.2.2. Специфіка вживання ідіоми <i>собаку з'їсти</i> .....	162
Розділ 3. Сакральна фразеологія в контексті народних уявлень про потойбічний світ.....	
3.1. Сакральна фразеологія та її роль в народній традиції.....	166
3.2. Репрезентація "того світу" у східнослов'янських формулах прокльонів та клятьби.....	168
3.2.1. Постановка проблеми.....	168
3.2.2. Лексична семантика предиката <i>пропасти</i>	

та його дериватів .....	173
3.2.3. Культурна основа прокльонів з компонентом <i>провалитися</i> та <i>пропасти</i> .....	179
3.3. Фразема <i>туди й дорога!</i> та архаїчні уявлення про два види смерті.....	200
3.3.1. Постановка проблеми. Семантико- функціональні особливості виразу <i>туди й дорога</i> .....	200
3.3.2. Парадигматика фраземи.....	203
3.3.3. Образна семантика лексеми <i>дорога</i> у виразі <i>туди (кому) й дорога</i> .....	207
3.3.4. Архаїчна семантика і референція виразу <i>туди й дорога</i> .....	210
<b>Розділ 4. Походження та мотивація експресивних фразем <i>до чорта, до пропасті, до гибелі</i> .....</b>	<b>218</b>
4.1. Постановка проблеми .....	218
4.2. Метафоричний перехід “пропасть” — “велика кількість” .....	222
4.3. Лексема <i>гибель</i> : референція, семантика та мотивація.....	225
4.3.1. Архаїчна семантика гнізда * <i>gyb-</i> / <i>gʷb-</i> / <i>gib-</i> .....	225
4.3.2. Деякі маргінальні вживання лексем з коренем <i>gyb-</i> / <i>gib-</i> у східнослов'янських мовах .....	228
4.3.3. Архаїчна семантика лексеми <i>гибель</i> : локативне та міфологічне .....	238
4.4. Міфологічна семантика виразів з компонентами <i>гибель, пропасть</i> .....	244
<b>Розділ 5. До походження виразу <i>на кривой не объедешь</i> (магічне коло в культурі та мові східних слов'ян) .....</b>	<b>247</b>
5.1. Постановка проблеми .....	247
5.2. Мовні одиниці з компонентом ‘переміщення в просторі’ і семантикою обману, ошуканства.....	248
5.3. Референтні ситуації. Особливий вид обману. Суб'єкт обману.....	252
5.4. Обман і магічне коло .....	258
5.5. Функції магічного кола.....	264
5.5.1. Захисна функція магічного кола .....	264

5.5.2. Лиходійна функція магічного кола .....	279
5.6. Заборони на замикання в коло .....	283
5.7. Способи руйнації магічного кола .....	286
5.8. Деякі висновки: концепт “МАГІЧНЕ КОЛО” в народній культурі .....	289
5.9. Розвиток семантики мовних одиниць, що репрезентують концепт “МАГІЧНЕ КОЛО” .....	293
<b>Розділ 6. Історія російського фразеологізму</b>	
<i>разбить в пух и прах</i> .....	305
6.1. Постановка проблеми .....	305
6.2. “Воєнне” вживання ідіоми <i>разбить в пух и прах</i> .....	307
6.3. Термінологічні вживання дієслова <i>разбить</i> та їх роль в утворенні ідіоми .....	309
6.4. Семантичний розвиток ідіоми <i>в пух и прах</i> .....	315
6.5. Роль ментальної моделі прототипової ситуації в процесі ідіомотворення .....	319
<b>Розділ 7. Реконструкції деяких “темних” паремій</b>	
із зібрання В.І.Даля .....	322
7.1. До проблеми мовно-культурної реконструкції вихідного сенсу архаїчних паремій .....	322
7.1.1. <i>Выкупить руку</i> .....	327
7.1.2. <i>Враг силен, валяет и в синем</i> .....	328
7.1.3. <i>Разбирать встречи — не слезать с печи</i> .....	331
7.2. Походження паремії <i>Все бесы в воду, да и пузырья вверх</i> ...	336
7.3. Про одну забуту приказку: <i>Женское збойство</i> <i>на свинье не объедешь</i> .....	350
7.3.1. “Збойство” .....	352
7.3.2. “Не объедешь” .....	356
7.3.3. “На свинье” .....	359
Прикінцеві зауваження .....	366
Бібліографія .....	369
Список використаної літератури .....	369
Список скорочень .....	386
Словники .....	386
Етнографічні, фольклорні та рідкісні текстові джерела ....	394
Показчик ідіом і паремій .....	404

## ВСТУП

В сучасній лінгвістичній літературі утвердилась думка про те, що фразеологічна система мови відбиває культурно-національну специфіку народу, що фразеологічні одиниці є джерелом не лише мовної, а й культурної інформації, причому доволі часто — єдиним джерелом, що фіксує культурні практики минулого. За фразеологізмами, які найяскравіше відбивають народний менталітет, матеріальну та духовну сторони життя етносу, його традиції, вірування, обряди, закріпилась спеціальна назва — етнофраземи. Дослідники фразеології справедливо наголошують на тому, що у фразеологічному фонді мови відбивається “історія світобачення і світорозуміння народу” (В.М.Телія), його вподобання, життєві цінності і орієнтири, оцінки та емоції, пов’язані з осмисленням різних фрагментів дійсності. Основною ознакою фразеологічної системи, що відрізняє її від інших мовних підсистем, є її висока антропоорієнтованість (антропоцентричність), яка виявляється передусім у вибірковій номінації: за допомогою фразеологічних одиниць мовний колектив вербалізує саме ті фрагменти навколишнього світу, які з його погляду мають найбільшу релевантність. “Якщо уявити собі, — пише з цього приводу Д.Добровольський, — що люди намагатимуться висловлюватися самими лише ідіомами, то це призведе до вкрай емотивної, оцінної, суб’єктивно-модальної, тобто антропоцентричної комунікації, з якої будуть майже повністю виключені предметні сутності” [Добровольський 1990: 58]. Інакше кажучи, ідіоми (особливо побудовані на образній основі) призначені для того, щоб служити засобом вираження внутрішнього стану людини.

Свого часу Б.О.Ларин, видатний лексикограф, фразеолог та історик мови, зауважив, що найважливішою і най-

відповідальнішою роботою фразеологів є “встановлення об’єктивних закономірностей утворення і розвитку сталих словосполучень”. Ця думка була висловлена ним у 1956 році, півстоліття тому. З того часу лінгвістична наука пережила справжній фразеологічний бум: невпинно зростає кількість робіт, присвячених сталим виразам, щороку з’являються нові фразеологічні словники, активно вивчається не тільки літературна, а й діалектна та субстандартна фраземіка. За минулі півстоліття з’явилися нові лінгвістичні напрямки, такі як когнітивна лінгвістика, прагматика та етнолінгвістика, в яких по-новому висвітлюються утворення та функціонування фразеологізмів, проблема фразеологічного значення, питання перекладу та національної специфіки ідіом та багато інших питань, які набули в наш час великої актуальності. Між тим те завдання, що його Б.О.Ларин визначив як найважливіше і найвідповідальніше для фразеологів, не втратило своєї ролі і до сьогодні. На думку В.Телія, “фразеологія — дисципліна передусім історична” [Телія 1996: 82]. Такий підхід до фразеології наголошує на тому, що корені фразеологічних сполучень треба шукати в тій концептуальній картині світу, носієм якої є так звана наївна свідомість. Зазначимо, що це не обов’язково означає, що фразеологія відбиває лише ті явища, які відійшли у минуле, стали культурною спадщиною народу. Для свідомості мовців продовжує бути актуальною традиційна концептосфера, яка зберігається у багатьох проявах, продовжує існувати паралельно з більш модерними уявленнями про світ.

На надзвичайній ролі історичних досліджень в царині фразеології, а також і на тих труднощах, з якими вони стикаються, постійно наголошує в своїх роботах В.М.Мокиєнко: “Історико-етимологічний аспект до сьогодні залишається ахіллесовою п’ятою теорії та практики фразеології” [Мокиєнко 1999: 43].

Постановка питання щодо походження та розвитку фразеологізмів переводить фразеологію зі статусу описової (синхронної) науки, якою вона переважно була у першій половині ХХ ст., у статус науки діахронної, що має на меті спостереження за історичними змінами в своєму об’єкті

дослідження, пошук причин трансформації та модифікації сталих виразів. Першопочатки діяхронної фразеології російської мови були закладені акад. В.В.Виноградовим, який подав у своїх роботах чимало цінних спостережень за еволюційними явищами у сфері фразеології. Однак саме Б.О.Ларину належить основна заслуга у трансформації фразеології в діяхронну науку. Він поставив собі за мету “історичну розробку фразеологічних матеріалів за всіма приступними джерелами: пам’ятками писемності з X ст., фольклорними текстами та діалектними даними” [Ларин 1977: 137]. З того часу, як ці завдання було поставлено, історична фразеологія пройшла чималий шлях, з’явилося багато визначних робіт, присвячених як питанням походження конкретних фразем, так і проблемам загально-теоретичного характеру. Певною мірою створити уявлення про те, як і ким розроблялись питання діяхронної фраземіки східнослов’янських мов, дозволяє довідкове видання “Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник”, підготовлене О.Біріхом, В.Мокієнком та Л.Степановою. Зауважимо, що кількість робіт, в яких обговорюються питання, пов’язані з загальними механізмами генези фразеологічних одиниць, на жаль, суттєво поступається перед кількістю робіт, присвячених історії конкретних ідіом. В науковій літературі відчувається брак теоретичних положень, загальних принципів, що описують фраземотворення або характеризують масив сталих виразів в генетичному аспекті. Очевидно, що поширені в літературі (особливо у навчальній) класифікації фразеологізмів “за походженням”, в яких вказується чи то на професійну сферу діяльності людей, до якої дотичний той або той фразеологізм, чи то на певні історичні події, з якими нібито пов’язаний сталий вираз, слід вважати позавчорашнім днем фразеології. Адже розкласифікувати ідіоми за рубриками “з мовлення мисливців”, “з мовлення музикантів” чи “з мовлення перукарів” — це ще не значить пояснити, як саме виникли ці ідіоми. Останнє питання передбачає відповіді зовсім іншого плану, а саме: які мислительні процедури здійснювали носії мови, що створили ті чи інші ідіоми, чому для передачі нового змісту було обрано саме той, а не інший мовний матеріал, і под. Сучасний рівень вимог до діяхронної фразеології передбачає

також наявність строгих критеріїв верифікації, на основі яких можна було би здійснити перевірку правильності чи принаймні адекватності запропонованої дослідником версії походження ідіоми. І хоча останнє питання виявляється вкрай складним, адже багато ідіом належать до так званих “темних”, витоки яких загублені в далекому минулому, проте ця обставина не мусить спричинитися до того, що дослідники взагалі відмовляться від ідеї верифікації висунутих версій.

Пропонована читачеві монографія слідує вказівкам, накресленим Б.О.Лариним, і є спробою заповнити лакуну, що виникла в теоретичній фразеології, передусім діахронній. Основна проблема, яка буде розв’язуватися в цій книзі, стосується механізмів виникнення сталих виразів. Назва монографії — “Динамічні процеси у фразеологічній системі східнослов’янських мов” — наголошує на тому, що основною властивістю фразеосистеми мови є її динамізм, внутрішньо притаманна здатність до змін, розвитку. Сукупність лексичних і фразеологічних одиниць певної мови може бути потрактована як незамкнена (відкрита для зовнішніх впливів) динамічна система, в якій спостерігаються різні процеси, що впливають на еволюцію даної системи в цілому. Характер цих процесів визначається як внутрішніми, так і зовнішніми впливами. Загалом динаміка системи може бути описана за допомогою певних закономірностей (пор., наприклад, сформульований Сергієм Карцевським закон асиметричності мовного знака чи закон ізоморфізму Єжі Куриловича). Однак в динамічних системах еволюція часто має недетермінований (стохастичний) характер. Це пов’язано з тим, що закон може діяти нежорстко і допускати значну кількість варіантів розвитку, а сама система може по-різному відгукуватися на зовнішні впливи. Тому неможливо однозначно передбачити, яким шляхом піде еволюція динамічної системи, зокрема, навряд чи можна прогнозувати появу тої чи іншої одиниці з певним змістом і формою. Проте було би неправильно думати, що процес ідіомотворення взагалі не підкоряється жодним закономірностям. Насправді можна виявити і описати деякі важливі механізми, під впливом яких міняється

стан фразеологічної системи мови. Докладний опис цих механізмів є одним з наших головних завдань.

Ми прагнемо довести думку про існування не одного і не двох, як це твердиться у більшості досліджень з фразеології, а багатьох різних механізмів утворення фразеологізмів. В сферу уваги фразеологів потрапляв передусім один з таких механізмів: переосмислення готового словосполучення вільного складу, внаслідок чого одиниця зберігала старий план вираження і набувала нового плану змісту. Щоб відновити процеси, які відбувалися з такою одиницею в діяchronії, дослідники шукають ту прототипову ситуацію, яка лягла в основу образу, внутрішньої форми ідіоми, тобто ті життєві реалії, які спричинилися до появи сталої мовної одиниці. Звідси — численні спроби етимологізації багатьох ідіом, таких як *собаку з'їсти, вивести на чисту воду, скривився як середа на п'ятницю, підвести під монастир*, рос. *заткнуць за пояс, на кривой не объехать, бить баклуши, попасть в переплёт, и концы в воду*, не завжди переконливі, а часто просто антинаукові, фантастичні. Другий механізм утворення ідіом, широко обговорюваний в науковій літературі, — процес калькування. При цьому відбувається послівний переклад компонентів виразу з одної мови на іншу. Так утворюють інтернаціональні фразеологізми, присутні у багатьох мовах. Інші механізми ідіомотворення, наприклад, виникнення ідіоми з приказки чи байки, конструювання алогічних, парадоксальних ідіом (типу *на вербі груші, через вулицю бондар, сьома вода на киселі, нашому тинюві двоюрідний пліт*, рос. *семь верст до небес, да все лесом; без году неделя*), хоча і були заторкнуті в наукових працях, однак розглядалися як маргінальні, несуттєві для розуміння процесів ідіомотворення. Дані словників сучасної фразеології, особливо фразеології субстандартної, наочно засвідчують, що частка сталих виразів, що виникли двома “класичними” способами, яким надають перевагу дослідники, відносно невелика. Значна частина ідіом твориться інакше — безпосередньо від одиниць лексичного рівня, базуючись на певних концептуальних основах та ментальних процесах когнітивної обробки інформації.

В першій частині монографії — “Когнітивні механізми утворення сталих виразів” — аналізуються ті ментальні проце-

дури, які призводять до утворення одиниць фразеологічного рівня мови. Ми зосереджуємо свою увагу передусім на фраземах предикатного характеру, тобто на таких, в центрі яких міститься предикат, що задає певну концептуальну структуру, здатну розгортатися в сцену чи образ. На основі когнітивних процесів ідіомотворення побудована генетична класифікація фразем, представлена в даній частині роботи.

У другій частині під назвою “Фразеологія в культурному просторі східних слов’ян” показано, як саме культурна специфіка позначається на механізмах утворення конкретних сталих виразів. Разом з тим в цій частині задемонстроване застосування лінгвокультурологічного методу дослідження фразеології, скерованого на виявлення не лише етнографічних, а й лінгвістичних особливостей утворення того чи іншого сталого виразу. Поєднання обох підходів гарантує від волюнтаризму при пошуках генези ідіоми, підвищує вірогідність запропонованих рішень.

Вважаю своїм приємним обов’язком висловити щире подяку моїм колегам, старшим і молодшим, які стимулювали мої пошуки і в кінцевому рахунку сприяли появі цієї монографії, — Валерію Мокієнкові, Єфросинії Широкоград, Тетяні Володіній. Щиро дякую рецензентам монографії В.С.Калашнику, Г.О.Лілич, М.В.Мірченкові та науковому редактору В.Ю.Франчук, які висловили конструктивні критичні зауваження. Дякую також Ользі Свідзинській за допомогу при підготовці монографії до друку.

# ЧАСТИНА I.

## КОГНІТИВНІ МЕХАНІЗМИ УТВОРЕННЯ СТАЛИХ ВИРАЗІВ

### ВСТУПНІ ЗАУВАЖЕННЯ

Фразеологізми прийнято розглядати як знаки непрямой номінації, тобто як такі мовні одиниці, що виникли шляхом семантичної трансформації готових, наявних у мовній системі знаків. Процес утворення фразеологізмів має назву фразеологізації. Незалежно від того, яка ознака фразеологізму — його відтворюваність у мові чи наявність цілісного значення — береться за основу при визначенні одиниці фразеологічного рівня мови, дослідники фразеології сходяться на думці, що фразеологізми у переважній більшості зберігають готовий план вираження і отримують новий план змісту, принципово відмінний від того, що був властивий вихідним мовним одиницям (найчастіше — словосполученням). У спеціальній літературі, присвяченій фразеологізації, представлені різні погляди на сутність цього процесу.

Основним дискусійним питанням є питання про час, за який в мові може утворитися фразеологічна одиниця. Більшість дослідників розглядають фразеологізацію як процес тривалого семантичного перетворення вільного словосполучення у стійке — процес, який пов'язаний з розширенням сфери вживання вільного словосполучення, збільшенням його частотності. Зрештою він завершується закріпленням у мові нової одиниці фразеологічного рівня. Семантичне перетворення полягає у тому, що старий план вираження під впливом якихось чинників екстралінгвістичної природи

починає використовуватися для номінування нових змістів. Найважливішими типами переосмислення традиційно вважаються метафора та метонімія. Ця точка зору, названа Ю.Я.Бурмістровичем “еволюційною”, в науковій літературі домінує, її прихильниками є Б.О.Ларин, Л.І.Ройзензон, Ю.А.Гвоздарьов, О.В.Кунін та чимало інших лінгвістів.

Згідно з другим, менш поширеним поглядом, для виникнення фразеологізму не потрібний довгий час, процес фразеологізації може відбуватися миттєво, причому первісно в свідомості лише одного мовця, згодом поширюючись в тій чи іншій мовній спільноті і закріплюючись у загальнонародній мові. Прихильниками такого підходу, названого “нееволюційним”, чи ономасіологічним, є І.С.Торопцев та Ю.Я.Бурмістрович. При фразеологізації, на думку останнього, відбувається “позначення того чи іншого явища дійсності нецілісним, роздільнооформленим з боку звучання, проте цілісним з боку семантики зворотом мовлення” [Бурмістрович 1989: 114]. Ю.Бурмістрович називає у своїй роботі основні процеси, за допомогою яких виникають нові одиниці фразеологічного рівня мови: метафоризація (зміна семантики одиниці без зміни її плану вираження), конструювання (використання плану вираження одиниці не в готовому вигляді, а з певними змінами) та запозичення (планом вираження сталого виразу стає чужомовна одиниця, яка може бути певним чином змінена, адаптована до мови-реципієнта) [Бурмістрович 1989: 120-121].

Відмінності між двома підходами до процесу фразеологізації заторкують також питання про ту базову ознаку, на основі якої фразеологізм описується як одиниця самостійного рівня мови. Як відомо, деякі дослідники вважають, що такою ознакою є відтворюваність сталої одиниці у мові в готовому вигляді (на противагу вільним словосполученням, які не відтворюються, а будуються мовцями щоразу наново в залежності від їхніх комунікативних потреб). З іншого боку, деякі фразеологи основною ознакою фразеологізму вважають цілісність, нерозчленованість його семантики, тобто неможливість представити планзмісту фраземи як комбінацію планів змісту її структурних складників (докладніше про це в

роботі [Ройзензон 1973]). Перша точка зору, як справедливо вважає Ю.Бурмістрович, надає право на існування лише тим фраземам, які достатньо поширені в мові, відомі багатьом мовцям, мають статус загальнономовних і до того ж “узаконені” фразеологічними словниками. В той же час за межами категорії “фразеологізм” опиняються індивідуально-авторські, okazіональні утворення, для яких характерна цілісність семантики про розчленованості форми і які, однак, не набули достатнього поширення, щоб відтворюватися з пам’яті мовців у готовому вигляді. В цьому питанні ми приймаємо другу точку зору, вважаючи, що основною ознакою одиниць фразеологічного рівня є цілісність їх семантики. Що ж до вимоги відтворюваності фразем в готовому вигляді, то вона останнім часом зазнала певних коректив. Дослідження в цьому напрямку переконливо показали, що традиційне трактування фразем як одиниць формально стійких, відтворюваних у мові в готовому вигляді має бути переглянute. Не можна ігнорувати той очевидний факт, що в мовленні багато так званих “стійких” виразів поводяться насправді як одиниці динамічні, що допускають різноманітні формальні і змістові модифікації, пристосовуючись до прагматичних завдань мовців. Цікавий, показовий матеріал, що ілюструє це положення, зібрано й проаналізовано у словнику А.Мелерович і В.Мокієнка “Фразеологизмы в русской речи” [ФРР].

Матеріали цього словника переконують нас в тому, що ознака стійкості та відтворюваності в готовому вигляді, якій відводилась роль критерію при розмежуванні вільних та невольних (тобто фразеологічних) одиниць, насправді не є абсолютною і загальною ознакою фразем як мовної категорії. Як в плані вираження, так і в плані змісту стійкість фразем виявляється відносною. Можна переконатися, що “амплітуда” трансформацій у різних фразем неоднакова. Так, найбільш стійкими є термінологічні сполучення, що виконують дескриптивну функцію, типу *петрові батоги*, *Чумацький шлях*, рос. *анютины глазки*, *львиный зев*, *морской конёк*. Максимально рухомими в плані змісту і плані вираження є ідіоми з оцінно-емотивним значенням, основною функцією яких є кваліфікаційна (*заварити кашу*, рос. *шапками закидать*).

Проте також очевидно (і в цьому нас переконують матеріали названого словника), що варіювання навіть найдинамічніших ідіом має свої межі, вихід за які в конкретному мовленнєвому акті може сприйматися як порушення мовних норм і як свідчення низької мовної компетенції особи.

Таким чином, основною ознакою фразеологізму як мовної категорії, на нашу думку, слід вважати семантичну цілісність, нерозчленованість. На цю характеристику фразем ми будемо спиратися у цій частині роботи при описі й аналізі механізмів ідіомотворення.

Повертаючись до питання про ті механізми, які призводять до виникнення фразеологізмів, зауважимо, що прихильники обидвох підходів сходяться в одному: основним, центральним процесом фразеологізації є метафоризація, тобто переосмислення готового (вільного, змінного) сполучення слів образної природи, внаслідок чого і виникає знак непрямой номінації — фразеологізм. Цей механізм ми докладно розглянемо в першому розділі даної частини монографії. Другим процесом, що призводить до появи сталих виразів, вважається так звана вторинна фразеологізація, тобто утворення нової одиниці на базі готової фраземи (термін “вторинна фразеологізація” було запропоновано Л.Ройзензоном ще у 50-х р. ХХ ст.). Цей процес має декілька різновидів. Зокрема, готова одиниця може мінятися в плані змісту, повністю зберігаючи свій план вираження (див. конкретні приклади у Розділі 2 Частини 1 та Розділі 1 Частини 2). Крім того, зміни можуть заторкувати і значення, і форму сталого виразу. Ю.Бурмістрович називає наступні підтипи цього процесу: компонентна субституція (один компонент ідіоми заступається іншим, суміжним: *мокряя куриця* → *мокрый петух*), усічення з афіксацією (*закручивать гайки* → *закручивание гаек*), компонентна елімінація (*строить воздушные замки* → *воздушные замки*), контамінація двох старих фразеологізмів (*бить баклуши* і *чесать языком* → *баклуши чesать*) [Бурмістрович 1989: 120—121].

Очевидно, до названих механізмів фразеологізації слід додати також прийом калькування готових фразем чужої мови, який відрізняється від запозичення тим, що чужомовний план

вираження зазнає перекодування з використанням мовних одиниць мови-реципієнта. Мовні одиниці, утворені внаслідок прийому калькування, бувають настільки подібними на питомі фразеологізми, що не лише рядові мовці, а й лінгвісти можуть сприймати їх за “свої”, що має наслідком намагання етимологізувати їх на основі певних національно-історичних чи культурних фактів.

Однак зрозуміло, що механізми ідіомотворення не зводяться лише до метафоризації, вторинної фразеологізації та калькування. У літературі з питань фразеології вказується і на такі процедури фраземотворення, як конструювання алогічних ідіом, утворення сталих виразів шляхом конденсації байки чи казки, цитації прецедентних текстів (особливо з включенням архаїчних компонентів), вкорочення (редукцію) паремій та ін. Як правило, фраземи, утворені за допомогою таких механізмів, становлять лише незначний відсоток від всіх сталих виразів, що функціонують в певній мові.

В нашому дослідженні, обговорюючи вельми складну з точки зору ментальних операцій проблему ідіомотворення, ми робимо акцент не на її часовому параметрі, а на іншому аспекті цього процесу, а саме — на тих мислительних, когнітивних процедурах, внаслідок яких виникають нові одиниці фразеологічного рівня мови. Ми спробуємо виявити різні типи таких ментальних операцій, схарактеризувати їх специфіку і показати відмінності у процедурах ідіомотворення, побудованих на різних когнітивних сценаріях. Крім того, в цій частині роботи ми докладно розглянемо такий механізм фразеологізації, як іронічне переосмислення, який ще не потрапляв у сферу уваги фразеологів. Для обґрунтування наших положень та висновків ми спираємося не лише на загальномовні явища, а й на такі “живі” форми існування мови, як субстандарт і діалектне мовлення.

## РОЗДІЛ 1. ТИПОЛОГІЯ ІДІОМ В КОГНІТИВНО-ГЕНЕТИЧНОМУ АСПЕКТИ

### 1.1. ПРОБЛЕМА ПОХОДЖЕННЯ ІДІОМАТИЧНИХ ВИРАЗІВ В НАУКОВІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Вважається, що фрази як знаки непрямой номінації найчастіше творяться на основі змінних (вільних) словосполучень (рідше — речень), перебираючи від них фонетичну форму, тобто план вираження, і радикально змінюючи план змісту. Ця думка належить до загальноприйнятих і набула в лінгвістичній та навчальній літературі статусу аксіоми. Таку точку зору можна знайти в роботах багатьох відомих фразеологів, таких як Б.О.Ларин, В.П.Жуков, Л.І.Ройзензон, О.І.Молотков, Ю.А.Гвоздарьов, В.М.Мокієнко, М.М.Шанський, Ф.Г.Гусейнов, М.М.Сидоренко, М.Ф.Алефіренко, В.Д.Ужченко та ін.

Так, В.П.Жуков вважає, що “частіше за все фразеологізми утворюються внаслідок метафоричного переосмислення вільних словосполучень типу *белые мухи, ... биться об стену, брать за горло, брать быка за рога, бумагу марать, ворон считать, вылететь из гнезда...*” [Жуков 1986: 98]. У передмові до відомого “Фразеологического словаря русского языка” її автор О.Молотков зазначає, що “фразеологізми виникають і розвиваються в мові шляхом переосмислення конкретних словосполучень або конкретних речень” [Молотков 1986: 9]. Про це, на думку автора, свідчить той факт, що в мові продовжують функціонувати прототипи багатьох фразеологізмів, тобто ті словосполучення, з якими фразеологізми пов’язані генетично (*смаковать удочки, убить бобра, отрезанный ломоть, руки чешутся* та ін.). І тільки незначна частина фразеологізмів “виникає за схемами і моделями словосполучень, не маючи своїм безпосереднім джерелом конкретних словосполучень

чи речень” (як, наприклад, *без году неделя, вкручивать мозги кому, верёвка плачет по ком*).

В.Мокієнко у своїй монографії “Слов’янська фразеологія” зазначає, що “основним способом утворення фразеологічних одиниць є семантична трансформація вільних сполучень слів”. Автор підкреслює, що ця думка є загально прийнятою серед лінгвістів, див. [Мокиєнко 1989: 161]. М.Сидоренко вбачає джерело фразеологічних неологізмів у словосполученнях термінологічного характеру, які набувають переносного значення, потрапляючи в літературну мову [Сидоренко 1978: 87]. Характеризуючи перехід від вільного до сталого словосполучення, Ф.Гусейнов зауважує: “Творення фразеологічних одиниць — складний і тривалий процес поступального розвитку від явищ нефразеологічного плану до явищ власне фразеологічних” [Гусейнов 1978: 14]. На думку Л.Ройзензона, найчастіше утворення фразеологізмів відбувається внаслідок процесу лінгвістичної фразеологізації, яка розуміється ним як переосмислення наявних у мові одиниць: “Сенс ... лінгвістичної фразеологізації полягає в тому, що в процесі перетворення вільних словесних комплексів на стійкі використовується, як мінімум, одна якась семасіологічна властивість мови (різного роду переосмислення, розширення чи звуження семантики словоелементів виразу і т.д.)” [Ройзензон 1973: 91]. Дослідник виділяє ще два різновиди фразеологізації (вони трапляються значно рідше), які діють “не на лінгвістичній основі” і які “не можна пояснити жодними семасіологічними процесами” [Ройзензон 1973: 92]. Це, по-перше, логіко-синтаксичний тип (таким способом виник, наприклад, російський фразеологізм *сапожник без сапог*) та, по-друге, екстралінгвістичний тип (коли фразеологізм утворюється шляхом конденсації цілого фольклорного твору, як, наприклад, паремія *На воре шапка горит*).

У новітній енциклопедії “Українська мова” у статті “Фразеологізація” твердиться, що “будь-який фразеологізм сучасної мови виник унаслідок тривалого семантичного розвитку, стабілізації закріплення у мовленнєвій практиці народу стійких і відтворюваних словесних комплексів, співвідносних із словосполученнями або реченнями” [Українська мова 2000: 708]. Далі

в енциклопедії зазначено, що процес творення фразем полягає у метонімізації чи метафоризації вихідних мовних одиниць (словесних комплексів), які “розвивають у собі якісно нові властивості” [Українська мова 2000: 709]. Перелік подібних цитат може бути продовжено.

Справді, вказаний механізм переходу від вільного до сталого сполучення слів, що призводить до творення нової мовної одиниці, діє в багатьох випадках. Нова одиниця виникає саме внаслідок семантичних змін, які заторкують план змісту вже наявної в мові одиниці. Так утворилися, зокрема, українські фраземи *заговорювати зуби, ставити рогатки, піднести гарбуза, бити на сполох, пасти задніх, ввійматися на гачок, плисти проти течії, попускати віжки, наступати на п'яти, розправляти крила, підрубати під корінь, пускати коріння*, російські *попасть в переплёт, снимать пенки, доводить до белого каления, сводить счёты, переть на рожон, получить прописку*, білоруські *апускаць хвост 'траціць самаўпэўненасць', іціць з казырэі (kozyраў) 'пачынаць рашуча, упэўнена'* [Юрч. НМ 88; 121], *запрэгчы ў хамут 'здекавацца з каго, эксплуатаваць каго', налажыць хамут на шыю 'празмерна абцяжарваць сябе або каго чым-небудзь, нажыць клопат'* [БНФ 98; 158], *прыстаць да берагу 'замацавацца на пэўным месцы, заняць пэўнае месца ў грамадстве, спыніцца на пэўным занятку, перастаўшы мяняць занятак, месца'* [Янк. БФ 321] та ін.

Проте дозволимо собі висловити сумнів у тому, що “будьякий фразеологізм сучасної мови виник унаслідок тривалого семантичного розвитку” вільних словосполучень. Мовні факти переконливо свідчать, що в кожній мові існує чимало фразем, які утворилися без опори на готові словесні комплекси, а тому, строго кажучи, не можуть бути зараховані до класу знаків вторинної номінації. Що більше, можна припускати, що для значної частини ідіом-новотворів, які постійно виникають у розмовному мовленні, а особливо в субстандарті, взагалі не характерний довгий шлях переосмислення готових знаків. Ідіоми можуть породжуватися миттєво, одразу як цілісні семантично, багатокомпонентні мовні одиниці зі своїм планом змісту. Обґрунтуванню цього положення і присвячено цей розділ (вперше наші міркування щодо

процесів ідіомотворення та фразеологічної типології було викладено у роботі [Жуйкова 2004]).

Наведемо приклади ідіом, які утворилися одразу як сталі вирази, без опертя на вільні словосполучення. Обмежимося матеріалом лише з двох новітніх регіональних фразеологічних словників української мови. Один репрезентує фраземіку Східної Слобожанщини (його автори В.Д.Ужченко та Д.В.Ужченко), а другий – Волині та Західного Полісся (його автор Г.Л.Аркушин). Так, на Східній Слобожанщині побутують такі усталені вирази: з *рибалки носити копчену рибу* 'зраджувати в подружньому житті', *дзеркального коропа зловити* 'стати лисим', *захотіти хліба чорного з маслом машинним* 'вимагати чогось незвичного, недоступного', *зачепитись язиком* 'дуже довго говорити телефоном', *шнурки жувати* 'мимрити, говорити невизначно, нерозбірливо', *приміряти кулак до вуха* 'бити', *навука у віз запрягати* 'нічого не робити, байдикувати', *за шваброю не видно кого* 'хто-небудь дуже худий', *набір кісток на батарейках* 'те саме', див. [Ужч.]. На Волині та Західному Поліссі у значенні "не втримати сечі під час сну (про дітей)" вживаються, зокрема, такі вирази: *риб налапати*; *поўний кошик риби наловити*; *по рибу ходити*; *линків наловити*; *бавитися в рибака*; *наловити раків*; *напустити гуси-лебеді*; *бути капітаном*; *пускати кораблики*; *мокренья приснилась*; *напустити озиро*; *пужар пугасить*; *ропустити річку*, див. [Арк.]. Див. також оригінальні ідіоми, що зафіксовані у буковинських говірках: *заїхати в Лейбові огірки* 'блювати', *зрихтувати на один бік* 'зіпсувати, остаточно вивести з ладу' (при спробі поладити), *лапати зайця возом* 'говорити дурниці, невміло хитрувати' [СБГ 131; 173; 253]. Як правило, подібні одиниці мають яскраву, часто несподівану внутрішню форму, яка корелює з чітко окресленим образом. Буквальне прочитання внутрішньої форми входить у понятійний конфлікт з актуальним значенням фразеологізму, що і забезпечує цим одиницям виразність та високу експресивність.

На подібні вирази багаті й такі динамічні форми мовлення, як вікові, професійні та соціальні жаргони, арго. В цьому переконує навіть побіжне ознайомлення з

матеріалом спеціальних словників: “Толковым словарем ненормативной лексики русского языка” Д.Квеселевича та “Большим словарем русской разговорной экспрессивной речи” В.Хіміка, які вийшли останніми роками. Див., наприклад, ідіоми *подметать тротуары* ‘брати пасажирів не на зупинці, а на дорогах’ — з мовлення таксистів [Квес. 860], *подметать улицу штанами* ‘тинятися без діла’ [Хим. 634], *не на грядке вырос* ‘не гірше за інших розуміється на чомусь’ [Квес. 155], *гнать гусей* ‘говорити дурниці’ [Квес. 159], *сидеть на колесах* ‘вживати наркотики’ [Хим. 265], *мышей не ловит* ‘не виконує своїх обов’язків’ [Хим. 340]. Значна частина вживаних в субстандарті ідіом ще не встигла потрапити до словників. Проте нові матеріали, які суттєво доповнюють фразеографічні джерела і роблять картину повнішою, можна знайти в спеціальних наукових розвідках, присвячених субстандартним формам мовлення. Так, у статті О.Біріха та Й.Матешича вміщено декілька сот ідіоматичних одиниць, що вживаються зараз у жаргонах російської та хорватської мов: у молодіжному, кримінальному, жаргоні наркоманів, музикантів та ін., див. [Бирих, Матешич 2002]. Наведімо з цієї статті деякі новітні російські ідіоми, що утворені одразу як цілісні вирази шляхом комбінування одиниць лексичного рівня. Значення ‘побити’ передається в субстандарті, зокрема, ідіомами *раскрасить афишу*, *поставить автограф*, *начистить воротник*, значення ‘пиячити’ та ‘напитися’ — *залить радиатор*, *сидеть на стакане*, *нырнуть в стакан*, ‘говорити нісенітниці’ — фразеомою *звенеть ведром*. Ідіома *глаз выпал* означає ‘хтось дуже здивувався’, *дать наркоз* — ‘оглушити ударом по голові’, *нюдрить нос* у наркоманів — ‘нюхати наркотичні речовини в порошок’, *играть на кепке* у мовленні музикантів — ‘трати для заробітку на вулиці чи в підземному переході’. В той же час ідіома *играть на пианино* в жаргоні використовується для експресивного позначення ситуації з цілком іншої сфери — офіційної процедури зняття відбитків пальців.

Легко бачити, що певна частина наведених вище виразів не має і не може мати відповідників того ж компонентного складу серед вільних словосполучень чи речень (пор. *захотіти хліба чорного з маслом машинним*, *навука у віз запрягати*,

зачепитись язиком, напустити гуси-лебеді, подметать улици штанами, сидеть на стакане), оскільки такі одиниці не можуть виконувати функцію номінації — їм не відповідає жодна життєва ситуація, а змальований в них образ, якщо його й можна собі уявити, є ірреальним.

Подібні випадки, коли ідіома не може бути співвіднесена з жодною реальною ситуацією, легко знаходимо й серед тих сталих виразів, які віддавна функціонують у мові й увійшли до фразеологічної системи. На це не раз звертали увагу дослідники фразеології. Так, М.Шанський у монографії “Фразеологія сучасної російської мови” зауважує: “Є такі фразеологізми, які не тільки не мають омоніма серед вільних словосполучень, а й ніколи його не мали: *без году неделя, без ножа зарезать, живой труп, берёзовая каша*” [Шанський 1963: 76]. Про це ж явище Л.Ройзензон пише: “В цілій низці мов трапляються сталі словесні комплекси, створені на алогічній основі: *от жилетки рукава, квадратура круга, сапоги всмятку і т.д.*” [Ройзензон 1973: 94]. В науковій літературі інколи описуються процеси утворення подібних ідіом. Так, білоруський фразеолог І.Лепешев, пояснюючи походження білоруської ідіоми *сабакам сена касіць*, зауважує: “[Вираз] виник не з вільного словосполучення (такого не могло бути: *собакам сена не косять, вони й не їдять його*). Він утворений за моделлю вільного словосполучення типу *коровам сіно косити*, в якому логічне *коровам* замінене нелогічним. Виник дотепний вираз каламбурного характеру” [ЭСФ 335].

В різних слов'янських мовах подібних виразів чимало. Деякі з них витворюють ірреальний, фантомний образ: пор. укр. *попа в решеті возити, шукати вітру в полі, язик розв'язався*, білор. *касцьмі барабаніць ‘вельмі схуднелы’* [Янк. БФ 195-196], *бачыцца з шкляным богам ‘выпіваць’* [Янк. БФ 61-62], діал. *матаць слёзы на кулак, затыкаць пальцам дзірку ў небе* (приклади взято з [Юр. НМ]), пол. *robić z igły widły* (буквально “робити вили з голки”) — *‘wyolbrzymiać coś, mieć otwartą głowę* (буквально “мати відчинену голову”) — *‘być mądrym, mieć chłonny umysł, nosić koszulę w zębach* (буквально “носити сорочку в зубах”) — *‘być małym dzieckem’, zapomnieć języka w gębie* (буквально “забути язика в губі”) — *‘nie mogąć wypowiedzieć ani słowa’*,

*dzielić włos na dwoje* (буквально “ділити волосину навпіл”) — ‘zbyt drobiazgowo coś analizować’ (ці приклади взято з [BL]). Цілковито очевидно, що ці одиниці не могли виникнути шляхом переосмислення словосполучень змінного складу, адже останні ніколи не функціонували у мовленні, оскільки не існує реальних ситуацій, з якими їх можна було б співвіднести.

Що стає планом змісту і планом вираження таких одиниць? Їх значення корелює з певною позамовною ситуацією, яка потребує номінації, засобів для свого вираження. Наголосимо на тому, що план змісту таких фразем жодним чином не пов’язаний зі змістом омонімічних вільних словосполучень (порівняймо, наприклад, вільні та ідіоматичні сполучення *пускати кораблики, дзеркального коропа зловити, сидить на колесах чи начистить воронник*). Форма (план вираження) одиниць, утворених без опертя на вільні словосполучення, також мотивується тим позамовним змістом, який прагне передати мовець, однак кореляція між формою і змістом часто виявляється доволі складною, завуальованою, вона спирається передусім на асоціативні зв’язки між певними концептуальними структурами, які (зв’язки) мають бути достатньо стійкими і відомими членам мовного колективу, щоб утворена одним мовцем ідіома була розпізнана і прийнята іншими мовцями. Так, жаргонний вираз *играть на пианино*, що позначає процедуру зняття відбитків пальців, отримує свою форму внаслідок зовнішньої подібності двох ситуацій: актуальної, яка потребує мовної форми для свого вираження, і уявної, з якою актуальна зближується через асоціативні зв’язки. Такою в даному разі виступає ситуація гри на піаніно. Дві ситуації об’єднує лише одна зовнішня, спостережувальна ознака (пальці по черзі доторкаються до якогось предмета, що розшатований у горизонтальній площині), а всі інші аспекти обох ситуацій відходять на задній план, цілком ігноруються.

Виходячи зі сказаного, можна твердити, що в кожній мові існують фраземи, що виникають незалежно від існуючих вільних словосполучень, а тому, очевидно, їхній план змісту будується без опертя на якесь готове значення. Як ми покажемо нижче, нова мовна одиниця конструюється як комбінація декількох слів, кожне з яких входить у вираз з буквальним,

словниковим значенням, проте значення цілого не зводиться до суми змістів окремих компонентів і не може бути на них розкладене. Попередньо зауважимо, що сам факт наявності в мові граматично правильного вільного словосполучення, яке збігається за компонентним складом з фразеологізмом (наприклад, наведені вище *пекти раків, по рибу ходити*), ще не означає, що між ними є генетичний зв'язок і що друге утворилось на основі першого<sup>1</sup>.

На нашу думку, серед масиву фразем слід виділяти дві типологічно різні групи одиниць, які кардинально відрізняються за механізмом ідімотворення. Своєю чергою, усвідомлення того, що існують різні когнітивні механізми породження ідіом, вимагає по-новому поглянути на усталену думку про те, що

---

<sup>1</sup> Наявність / відсутність вільного словосполучення, тотожного за своїм планом вираження до ідіоми, може бути використана як таксономічний критерій при побудові класифікації фразеологізмів. Цей критерій разом з методом фразеологічної аплікації було запропоновано в роботах В.П.Жукова. Йдеться про прийом "накладання фразеологічного звороту на еквівалентне вільне словосполучення, якщо воно наявне". При цьому береться до уваги лише сучасний стан фразеологічної системи мови. Внаслідок процедури накладання отримується дві великі таксономічних групи, названі Жуковим "апліковні" (накладальні) та "неапліковні" (ненакладальні) фразеологізми. Перша група в свою чергу ділиться на дві підгрупи за параметром наявність / відсутність в ідіомі метафоричного ефекту (тобто йдеться про актуалізацію образу, який задається внутрішньою формою ідіоми, якщо вона є). На основі цього критерію виділяються, по-перше, фразеологізми, які "на тлі вільного словосполучення не дають метафоричного ефекту: *барашек в бумажке, заваривать кашу, собаку съел, брить лоб, подводить под монастырь*". Відсутність метафоричного ефекту пов'язується з "втраатою образу, який було покладено в основу найменування". По-друге, Жуков виділяє групу фразеологізмів, які не втратили своєї образності і при аплікації дають метафоричний ефект: *бить мимо цели, вбивать клин, вбивать осиноый кол, верёвки вить, белье мухи, вилят хвостом, загребать жар чужими руками*. Цим фраземам протиставляється група "неапліковних", куди потрапляють як фразеологізми з архаїчними компонентами (*бить баклуши, у чёрта на куличках, спусть рукава, семи пядей во лбу*), так і фраземи, побудовані з актуальних для сучасної мови компонентів: *под весёлую руку, на дружеской ноге, находить общий язык, падать духом*, див. [Жуков 1986: 80-82].

ідіоми виникають переважно на основі готових словосполучень чи речень шляхом їх семантичної трансформації.

Заторкнута проблема уявляється нам вельми складною і багатоаспектною, що зумовлене передусім різноманітністю як людського досвіду, так і процедур його осмислення і маніфестації у мовних одиницях. Ми обмежимося розглядом фразем лише одного граматичного класу — предикатних ідіом, семантичним центром яких є дієслово. Ці ідіоми співвідносяться з ситуаціями, що розгортаються в часі і мають декілька обов'язкових чи факультативних учасників з певними ролями (функціями).

## 1.2. УТВОРЕННЯ ІДІОМ НА ОСНОВІ ВІЛЬНИХ СЛОВСПОЛУЧЕНЬ

### 1.2.1. Фразеологічна метафоризація. Теоретичні підстави

Розгляньмо процедуру породження ідіом шляхом семантичної трансформації вільного словосполучення, яке повністю переосмислюється по типу метафоризації. Для точного опису цієї процедури ми будемо оперувати термінами когнітивної лінгвістики, такими як сцена, сценарій, слот, прототип, ментальний образ, концептуальна модель, гештальт.

Виникненню сталого виразу передуює існування у мові вільного предикатного сполучення слів, яке співвідноситься з відносно гомогенним (однорідним) класом ситуацій. У свідомості носіїв мови цьому класу ситуацій відповідає певна ментальна модель образної природи, до якої входять релевантні складники ситуацій, дані людині у спостереженні (учасники ситуації, їхні дії, просторове розташування, спрямованість на результат і под.), див. докладніше про це в [Жуйкова, Свідзинська 2000]. Таку ментальну модель називають прототиповою. Наявність в мозку таких концептуальних структур дозволяє носіям свідомості здійснювати категоризацію та інтерпретацію спостережуваних явищ дійсності, адекватно вербалізувати те, що сприйняте за допомогою органів чуттів. Крім того, за

допомогою концептуальних структур слухач інтерпретує мовлення, розуміє сенс готових текстів. Ментальна модель може збагачуватися і доповнюватися деякими асоціативними уявленнями, отриманими внаслідок обробки перцептивної інформації [Кубрякова 1996: 57; 63; 90-91; 157].

Прототипова ментальна модель, як правило, отримує певну інтерпретацію, що виникає внаслідок осмислення класу споріднених ситуацій у широкому культурному контексті (В.Телія називає це “вичерпуванням змісту з образу”). Як ми покажемо нижче, інтерпретація часто відбувається в наслідковому, цільовому чи результативному аспектах. Другий важливий для мовно-культурного колективу тип інтерпретації виникає внаслідок осмислення базової ситуації в аксіологічних (ціннісних) параметрах. Це значить, що сама ситуація, її учасники та їх взаємодія, наслідки ситуації для учасників тощо отримують логічну чи емоційну оцінку, джерелом якої є певний суб’єкт свідомості і яка залежить від обраної ним точки відліку. Оскільки інтерпретація ситуації завжди породжується шляхом імплікації, логічного умовиводу, можна говорити про неї як про “вивідне знання”, отримане на основі екстралінгвістичної інформації про реалії з урахуванням принципу антропності. Вивідна інформація у свідомості мовців співвідноситься з базовим образом і доповнює його, творячи з ним єдиний ментальний комплекс. Наприклад, уявлення про глибоке провалля формує вивідне знання про небезпеку, яка загрожує людині, якщо та підходить надто близько до краю. В ментальному образі провалля сполучені його типові зовнішні ознаки та інформація про загрозу життю людини, про небезпеку, яка пов’язана із знаходженням на краю провалля. Ці уявлення в комплексі репрезентує вираз *бути на краю прірви*.

Таким чином, вивідне предикатне словосполучення корелює з ментальною схемою (моделлю), утвореною на основі прямого спостереження за явищами дійсності та на основі імплікативних висновків, які є результатом осмислення спостережених явищ. Ментальна модель може включати компоненти як спостережувальної (образної, чуттєвої), так і неспостережувальної, зокрема оцінної, природи. В.Телія під-

креслює, що процес ідіомотворення “синтезує вивідне знання про денотат, ціннісну його кваліфікацію, сприйняття образної гештальт-структури” [Телія 1996: 150].

Коли у фокусі уваги мовця з’являється нова (актуальна) ситуація, що потребує номінації (тобто виникає певний номінативний задум), вона також підлягає процедурі когнітивної обробки і кодується у вигляді певної ментальної схеми. На наступному етапі включається механізм пошуку подібності. Прототипова ментальна схема відіграє роль основи для зіставлення: ментальний образ нової (актуальної, реципієнтної) ситуації порівнюється з тими ментальними моделями, які утворилися у свідомості раніше і мають типові способи номінації. У випадку встановлення ознак подібності (в жодному разі не тотожності) двох ментальних схем нова ситуація отримує номінацію прототипової, яка виступає в ролі донорської зони. Таким чином стара мовна одиниця набуває нового сенсу. Якщо ця одиниця закріплюється в мові з новим значенням, джерелом якого є нова концептуальна структура, їй надається статус сталого словосполучення (фраземи). Прототиповий ментальний образ переходить у новоутворену мовну одиницю як його внутрішня форма. Пор. думку А.М.Мелерович: “Значення фразеологізму формується не на основі думки про ізольоване явище, а на основі уявлення про певну ситуацію. В процесі формування фразеологічне значення відштовхується від своєї внутрішньої форми” [Мелерович 1971: 60].

Цей механізм можна вважати універсальним як при метафоризації лексичних одиниць (формуванні вторинних образних значень), так і при ідіомотворенні на основі вільних сполучень слів.

Наголосимо на тому, що в основі ідіомотворення метафоричного типу лежить не переосмислення прямих значень слів, які входять у словосполучення, а ментальна процедура на рівні концептуальних структур — пошуки та встановлення подібності між образами двох ситуацій. Важливо, що обидві ситуації (як базова, прототипова, так і нова, актуальна) попередньо оброблені свідомістю людини. В.Телія вважає основною тенденцією утворення ідіом “збе-

реження асоціативно-образного уявлення про вихідну ситуацію, незалежно від її достовірності чи недостовірності, саме про ситуацію, а не про «пряме» значення сполучення слів” [Телія 1990: 33]. В іншій роботі В.Телія проводиться ця сама думка щодо ролі базового образу: “Вивідне значення отримане на основі логічних імплікацій (воно впливає з знань про властивості того, що позначено, а не з значень слів-компонентів переосмисленого сполучення слів)” [Телія 1996: 142]. Ця думка набуває дедалі більшого поширення серед дослідників фразеології, пор.: “Джерелом при формуванні ідіоматичного значення фразеологізмів є не значення слів-компонентів (прямі та переносні), а пов’язані з ними фрейми та сценарії — знання про типові ситуації, зразки та способи поведінки” [Гиздатов 1997: 137-138].

На думку Д.Добровольського, найважливішу роль при переході від вихідного образу (“спостережувального”) до семантики ідіоми (“неспостережувального”) відіграє знання мовців про відповідні об’єкти чи ситуації, на яких побудовано ідіому. На основі цього знання мовець здійснює певні ментальні процедури, які зрештою призводять до утворення стійкої одиниці із закріпленням за нею індивідуальним змістом [Добровольський 1996: 75].

В.Телія зауважує, що базові образи відіграють важливу роль в процесах творення ідіом на основі вільних сполучень. На її думку, чуттєві образи входять до змісту ідіоми, але не безпосередньо, а у вигляді певних гештальт-структур — ментальних одиниць, в яких актуалізовані релевантні риси типового образу і редуковані несуттєві, причому критеріями відбору служать саме номінативні потреби мовців, які створюють ідіоми, див. докладніше [Телія 1996: 134-145]. В основі ідіомотворення лежить принцип фіктивності, згідно з яким мислительний процес будується на припущенні: ‘*X такий, як ніби він був Y-ом*’. Цей принцип, як зазначає В.Телія, “забезпечує «перестрибування» з реального на гіпотетичне відображення дійсності, тобто таке, що приймається як припущення” [Телія 1996: 137]. Нове (ідіоматичне) значення, яке з’являється внаслідок модифікації старого (буквального), спирається на знання мовців про типові, характерні ознаки реалій чи ситуацій, які

потрапляють у свідомість через сенсорні канали сприйняття (див. прислів'я типу *Куй залізо, поки гаряче*, яке допускає обидва прочитання, буквальне і переосмислене). При інтерпретації метафори в тексті слухач "підключає свої знання про буквальне прочитання образу" (В.Телія) для осмислення принципово іншої ситуації, яка виступає референтом ідіоми в тексті. Саме тому метафора з живою образністю може бути інтерпретована за допомогою оператора "немовби". Такий когнітивний механізм вимагає опертя на внутрішні образні структури і перестає діяти тоді, коли образність ідіоми втрачається.

Сказане дозволяє зробити припущення, що напрямок семантичних трансформацій, що їх зазнає базова номінація, задається внутрішнім образом реалії чи ситуації, який створюється словами в їх буквальному значенні. Саме ментальний образ базової ситуації (за термінологією В.Телія, її гештальт-структура) дає поштовх для певних імплікативних процедур, які призводять до переосмислення виразу і утворення вторинної номінативної одиниці (слова-метафори чи ідіоми).

Характер цих процедур значною мірою залежить від інтерпретації базової ситуації: структуризації її елементів, оцінок, які даються учасникам та ситуації в цілому, емоційного ставлення до ситуації тощо. В багатьох випадках неможливість відтворити на основі вельми обмежених даних (сучасного значення ідіоми та сфери її вживання) важливих аспектів базової ситуації та особливостей її сприйняття у минулому ускладнюють реконструкцію генези ідіоми, а інколи роблять це завдання практично нерозв'язним. Для успішної реконструкції походження образного виразу важливо знати зовнішні та функціональні особливості реалій, ті оцінки, які з ними співвідносилися в минулому, специфіку соціальних відносин, поведінкові стереотипи, а також світоглядну базу, втілену в системі вірувань, фольклорних текстах, магичній практиці, обрядах тощо. В ідеалі, щоб розуміти сенс сталого виразу так, як його сприймали наші предки в момент його створення, треба володіти усім масивом знань щодо поняття, про яке йдеться у виразі, тобто бути носієм відповідної концептосфери.

Розгляньмо деякі прозорі випадки утворення ідіом на основі вказаного механізму.

### 1.2.2. Приклади

#### *Розв'язати (кому) руки*

Базова ситуація, названа у внутрішній формі даної ідіоми, включає двох необхідних учасників — активного і пасивного. Перший виконує фізичну дію — розв'язує комусь зв'язані раніше руки, другий виступає об'єктом цієї дії. У свідомості мовців актуалізується той компонент ментальної структури (слот), який корелює не з активним, а з пасивним учасником. Це зумовлюється тим, що у базовій ситуації найбільш релевантним для мовців є перехід особи від зв'язаного, пасивного стану до стану вільного, незалежного, активного. Прототипова ментальна модель обов'язково включає не лише знання про те, як виглядає людина, якій зв'язали руки і як саме їх розв'язують, а й про стан людини із зв'язаними руками. Отже, ментальна модель, що корелює з вільним словосполученням *розв'язати руки*, доповнюється знанням про те, що людина зі зв'язаними руками не може вільно рухатися, діяти за власним бажанням, вона позбавлена активності, сильно обмежена в життєвих проявах, залежить від інших тощо (прототипом людини із зв'язаними руками може бути полонений). Відповідно, розв'язання рук, звільнення від пут відкриває людині можливість діяти активно і, що важливіше, самостійно, звільнитися від чужої волі, обмежень. Це вивідне знання також включається до структури прототипової ментальної моделі. Зрозуміло, що ця ситуація отримує позитивну оцінку (точкою відліку виступає та особа, руки якої звільнилися), а тому ментальна модель доповнюється оцінним компонентом (зв'язані руки — це погано, а розв'язані руки — добре).

Коли у мовця з'являється новий номінативний задум, потреба позначити нову ситуацію з іншими зовнішніми ознаками, проте подібну до базової (прототипової) за ментальними, неспостережувальними ознаками, то факт встановлення подібності служить основою для перенесення існуючої мовної одиниці на нову референційну сферу. Сенс нової ситуації відбивається у плані вираження мовної одиниці. Так виникає ідіома, в даному разі ідіома *розв'язати руки*. Вона отримує нове значення 'дати можливість діяти

самостійно; усунути перешкоди для вільної діяльності' (пор. її глумачення у фразеологічному словнику: "звільнити від будь-яких обмежень, дати можливість діяти, жити і т. і. вільно, за власним розсудом" [ФСУМ 746]). Див. приклади прямого та ідіоматичного вживання цього виразу:

(1) *Гамалії розв'язали руки. Він розправив плечі, поворушив лопатками і довгим зтяжним поглядом глянув на Ташань, аж туди-туди, на Бееву гору.* Г.Тютюнник. Вир.

(2) *Перемогатід Ярославом розв'язала руки Данилові й дала йому змогу присвятити увагу внутрішнім справам. Він провів глибокі реформи в усіх галузях життя.* Н.Полонська-Василенко. Українська держава X-XIV століть.

Фразеологічне значення, з одного боку, орієнтоване на нову ситуацію, її найважливіші ознаки (у наведеному прикладі: Данило почав діяти більш активно, рішуче запровадив зміни, виявив свою самостійність і под.). З іншого боку, для розуміння фразеологічного значення необхідна обізнаність носія мови з прототиповою ситуацією, знання не лише спостережувальних, а й ментальних її ознак. Одночасне існування в свідомості носіїв мови обох ментальних структур і забезпечує образність фразеологічної одиниці.

### ***Впіймати(ся) на гачок***

Базова ситуація, описувана цим словосполученням в його буквальному значенні, стосується риболовлі. Центральним предметним компонентом, що знаходиться у фокусі ментальної моделі, є риба, яка проковтнула гачок з наживкою, впіймалась на вудку і тим самим стала здобиччю рибалки. Для отримання адекватного вивідного знання з ментальної моделі даної ситуації мовець повинен оперувати знанням про те, що на гачок спеціально насаджують хробака, якусь комаху чи щось інше, щоб підманути рибу і примусити проковтнути наживку. На основі цього знання шляхом інтерпретації даної ситуації породжується новий зміст: 'легко дати себе ошукати' (первісно — про рибу), який і стає значенням ідіоми *впійматись (попасться) на гачок* (рос. *попасться на крючок (на удочку), идти на удочку, зацепиться на удочку*). Див. значення даної ідіоми у словниках: "давать себя обмануть, перехитрить, провести"

[ФСМ 343]”; “занадто довірливо ставлячись до кого-, чого-небудь, давати, дозволяти себе ошукати, обдурити” [ФСМ 447], пор. вживання (3).

(3) *Андрій хотів викликати їх на те, щоб вони показали все “діло”, але помилився. Йому страшенно хотілося раптом подивитися ще раз на той рапорт з тим підписом, ну, й на решту, чого йому не показувано. Він думав наївно, що вони в п і ї м а ю т ь с я н а г а ч о к і, повіривши, що він уже однаково все бачив, покажуть. І.Багрянний. Сад Гетсиманський.*

У контекстах (4) та (5) представлено дві різні ситуації — прототипову та актуальну, об’єднані у свідомості мовців ознаками подібності:

(4) *Мальчики знали, что к этой удочке на длинной леске привязана приманка: свинцовая, ярко раскрашенная рыбка со множеством острых крючков и пёстрых пёрышек. Искусство ловли скумбрии на “самодур” заключалось в том, чтобы наиболее точно соразмерить скорость движения приманки со скоростью движения косяка рыбы. Хищная скумбрия бросалась в погоню за пёстрой приманкой. ... Надо было раздражить скумбрию, а затем поддаться — тогда скумбрия набрасывалась на “самодур”, жадно хватала пёрышки и по п а д а л а с ь н а к р ю ч о к . В.Катаев. Хуторок в степи.*

(5) — *Анна Матвеевна! Не забывайте, что я знал вашего папу.*

— *Врёшь ты все, — проворчала скептическая старуха.*

— *Он уже лет тридцать будет, как помер.*

— *Ну, что ж. А мне уже под пятьдесят. Вы не смотрите, что я такой моложавый. ... Боже, как быстро жизнь мчится! Как сейчас помню вашего отца... Весёлый был старик! Мы с ним часто рыбу удили...*

— *Да неужто ж, верно, знал отца?! — зацепилась на удочку старуха. — Нешто ты тоже зарайский?*

— *Я-то? Всю жизнь. Ещё, помню, у вашего папы коровка была... серенькая такая... А.Аверченко. Шутка мецената.*

До ознак подібності обох ситуацій належить, по-перше, хитрість чи винахідливість каузатора ситуації (який часто залишається невербалізованим), по-друге, необачність, довірливість чи глупота її об’єкта, якого можна легко примусити

повірити у щось таке, що не відповідає дійсності, див. контекст (5). Ці компоненти входять до ментальної схеми базової ситуації як вивідне знання, отримане внаслідок її осмислення, і стають основою для семантики нового знака — ідіоми *впійматись на гачок*.

Як базова, так і актуальна ситуація можуть бути представлені з позиції її суб'єкта чи об'єкта. В залежності від цього обирається той чи інший варіант її вербалізації: *впіймати* (зловити) *на гачок* чи *попастися, пійматися, піти на гачок*, семантика яких розрізняється несуттєво.

***Встати на ліву ногу, рос. встать с левой ноги (левой ногой)***

Цей вираз означає “без видимої причини бути в поганому настрої” (пор. тлумачення у фразеологічному словнику за ред. О.Молоткова: “быть в мрачном, дурном настроении, в раздраженном состоянии” [ФСМ 84]).

Витоки ідіоми криються в архаїчних уявленнях про аксіологію правого та лівого. В культурній традиції багатьох народів дія, відбита у внутрішній формі ідіоми, тобто опертя спершу на ліву, а потім на праву ногу при вставанні з ліжка, причому несвідомо, без спеціального наміру, наділяється властивістю провокувати певні несприятливі для людини ситуації. Пор.:

(6) *Марко Іванович Літко встав, мабуть, з ліжка лівою ногою, бо так йому сьогодні не по собі щось, усе його дратує, усе турбує.* М.Коцюбинський. Хо.

(7) (Фекла:) *Пустое; зная с утра ты левой встал ногою,*

*Что голову набил такою чепухою.* В.Капнист. Ябеда.

Інакше кажучи, згідно з усталеним віруванням, якщо людина встає на підлогу спершу не правою, а лівою ногою, протягом дня їй не буде вдаватися задумане, не буде щастити у справах тощо. Тому існують приписи уникати вставання з лівої ноги, взування лівої ноги перед правою і т.п. Зрозуміло, що невдачі часто позначаються на настрої людини (її дратують дрібниці, вона сердиться, а це своєю чергою негативно відбивається на стосунках з оточенням), пор.: “Кто встанет с левой

ноги, тот будет сердиться целый день” [Балов 1901: 119]. Таким чином, емоційно-психічний стан людини може ставитися у залежність від вставання з лівої чи правої ноги. Саме ця культурно-маркована інформація, пов’язана з ситуацією вставання на ліву ногу, закріплюється як значення ідіоми: якщо якась людина дратується без видимої причини, про неї кажуть, що вона *встала на ліву ногу*. Очевидно, що семантика цієї ідіоми мотивована не самим образом вставання з ліжка на ліву ногу, а його культурною інтерпретацією як неправильної дії, що може мати певні несприятливі наслідки.

### ***Несолоно хлебавши (рос.).***

Ідіома стосується ситуації, коли у когось не здійснюються певні очікування, хтось не отримує те, на що сподівався, не досягає своєї мети (пор.: “обманувшись в своих ожиданиях, не добившись желаемого” [ФСМ 507]). Для розуміння специфіки вживання ідіоми важливо взяти до уваги, що ці сподівання пов’язані з якимось місцем, де людина знаходиться тимчасово, а не перебуває постійно. Тому ідіома часто доповнюється предикатним компонентом, що має семантику руху (*уйти, уехать, вернуться* і под.) і вказує на віддалення учасника ситуації від певного локусу. Див.:

(8) *Рассказывают также, что в этом самом городе, не так давно, перед заседанием какого-то съезда передрались члены и побили друг друга так больно, что заседание не состоялось и люди, приехавшие за несколько верст ради этого съезда, уехали несолоно хлебавши.* А.Чехов. Осколки московской жизни.

(9) *...Везде по купечеству знали, что у Марка Данилыча больше миллиона в сундуке и одна-единственная дочка Авдотья Марковна. Но и приезжие свашеньки все до одной воротились домой, не выдавши невесты. ... Разъехались кумушки по домам несолоно хлебавши.* П.Мельников. На горах.

Базова ситуація, представлена у внутрішній формі ідіоми *несолоно хлебавши*, інтерпретується в контексті народної традиції прийому подорожнього, старця або гостя загалом. Норми народної етики приписують нагодувати подорожнього чи гостя і дати йому притулок на ніч. Однак незрідка траплялось,

що господарі намагались формально триматися цих правил і давали подорожньому їжу, але при цьому заощаджували на солі (відомо, що сіль була дорогим продуктом, її намагались берегти, а тому страву солили переважно вже готовою, коли вона стояла на столі, причому сіллю розпоряджався сам господар<sup>2</sup>). В такому випадку гість “недоотримував” того, на що сподівався і що в принципі мали гарантувати йому неписані етичні норми. Тому в ментальному образі вихідної ситуації з’явився негативний результативний компонент, що виник в результаті оцінки ситуації з погляду гостя: ‘не отримати того, на що розраховував’, ‘бути розчарованим у своїх сподіваннях’. Внаслідок культурної інтерпретації базова ситуація отримує цілий оцінний комплекс: негативно оцінюється не тільки становище суб’єкта ситуації, а й поведінка того, хто її спричинив. Основою для оцінок служать сформовані у традиційній культурі народноетичні норми (правила, що регулюють ставлення до гостя).

#### *Дати гарбуза, отримати гарбуза*

Ці українські ідіоми служать для номінації ситуації відмови дівчини при сватанні. Реальна основа, на якій виникла ця ідіома, добре відома: якщо дівчина або її батьки не приймали пропозицію сватів, то на знак відмови їм виносили гарбуза. Цей обряд багато разів описаний в українській класичній літературі та етнографічних джерелах, тому ми не будемо наводити контексти, які його ілюструють.

В мовленні ситуація відмови при сватанні може бути представлена різними способами: по-перше, з позиції адресата (реципієнта) дії, а по-друге, з позиції агента дії (того, хто підносить гарбуза). Якщо в реченні підмет представляє адресата дії (того, хто сватається й отримує відмову), в ідіому входять предикати *отримати, дістати, взяти, потягнути (гарбуза)*, див. також цікавий експресивний вираз *взяти гарбуза в обидві жмені* в (12):

---

<sup>2</sup> Пор. етнографічне свідчення, яке стосується російської народної культури: “Солити їжу за столом міг тільки господар” [Лаврентьева 1992: 46].

(10) Саме тоді скінчила харківський інститут Надежда Степанівна Іскра й приїхала в Журбані. Кілька років минуло, як до неї присватувалось багацько женихів, але всі вони в з я л и г а р б у з а . І.Нечуй-Левицький. Хмари.

(11) — А хто ж шле сватів у спасівку? Схаменися, чоловіче! — каже Зінька. — Чи ти оце знавіснів, чи може й збожеволів?

— А що ж робить? До спасівчаної молодії треба й старостів слати в спасівку, — кидає до баби дратуючу отруту Антін.

— Коли так, то по тя г не ш од мене г а р б у з а , — каже зобижена трохи Зінька. І.Нечуй-Левицький. Українські гумористи та шукарі.

(12) Дем'ян. То сватай.

Омелько. Спізнився.

Дем'ян. От Степан візьме в обидві жмені г а р б у з а , а ти й засилай зараз старостів. Вона за тебе скоріше піде, бо через тебе й посварилась з Гнатом. І.Карпенко-Карий. Безталанна.

З позиції агента дії ситуацію представляють ідіоми з предикатами *дати*, *піднести*, *втелючити*, *годувати*, а також *покотити* (останній предикат вказує на великий розмір гарбуза, що його можна лише котити, а не нести, цим досягається підвищена експресивність зображення ситуації), див. (13):

(13) Степан.

Та ще пожди! От, може, завтра твій батенько мені поріг покаже.

Оксана.

Ні, ні, сього не буде, я вже певна.

Степан (жартуючи)

Здається, панночка не раді з того?

Коли б ще й гарбуза не покотили?... Леся

Українка. Бояриня.

Звернімо увагу на те, що з позиції агента ситуація може бути вербалізована і самостійним образним предикатом *гарбузувати* із значенням 'відмовляти сватам', див.:

(14) ...Перед покровою за Надезю посватався молодий семінарист Петро Завіновський. Він був не дуже гарний з лиця: білявий, товстий, трохи кирпатий; але Надезі, як сироті,

*не було чого гарбузувати. Вона дала слово, заручилась, і після Покрови Онися Степанівна справила весілля. І.Нечуй-Левицький. Старосвітські батюшки та матушки.*

Предикат *гарбузувати* (недоконаного виду) позначає не одноактну ситуацію відмови, а поведінку суб'єкта, коли відмова при сватанні трапляється декілька разів. Факт мотивації предиката *гарбузувати* іменником *гарбуз* дозволяє зробити висновок, що предмет “гарбуз” є центральним компонентом ментального образу ситуації відмови при сватанні.

Отже, представлена в ідіомах з компонентом *гарбуз* ситуація “відмовити / отримати відмову при сватанні” вербалізується за допомогою різних предикатів, які описують ситуацію з позиції її різних учасників. Як і у випадку ідіоми *встати лівою ногою*, осмислення базової ситуації відбувається на основі культурної практики, в якій певні дії чи ситуації отримують семіотичне навантаження. Саме це осмислення і стає планом змісту відповідної ідіоми.

Подібним чином утворились і російські (діалектні) ідіоми, що також мають значення ‘відмовити сватам’: *гущи налить (в сапоги), налить гущи в голенище, квасной гущи в сани плеснуть, гущу повезти, дать репу*, мотивовані обрядовою практикою (услід сватам-невдахам справді виливали гущу, яка залишалась від квасу, або кидали в сани ріпу), див. докладніше в роботі [Березович 2003: 308-310].

### ***Попустити віжки, підібрати віжки, взяти віжки у свої руки***

Ці ідіоми виникли на основі інтерпретації прототипової ситуації їзди на запряжених конях. Віжки в руках їздця (візника) служать для керування кіньми. Натягнені віжки дають коневі зрозуміти, чого від нього хоче людина, і примушують його підкорятися її волі, див. (15). Навпаки, попущені віжки дають коневі свободу дій, і він може рухатися у будь-якому темпі та напрямку за власним бажанням, див. (16)–(17):

(15) *Володько натягнув віжки, і коні зупинилися.*

У.Самчук. Волинь.

(16) *Отож одного дня, коли вони поверталися до табору, Ждан попустив віжки, і коні самі поволі тюпали по*

ледь помітній доріжці, протоптаній у буйних заростях трав та пахучого зілля. В.Малик. Черлені щити.

(17) *Коснятин відпустив віжки, і коні рвонули з місця так, що важкотілomu посадникові довелося відразу вдаряти тюпака.* П.Загребельний. Диво.

Добре знані в селянському побуті ситуації їзди на конях сформували когнітивний сценарій, в якому відображаються ролі двох учасників ситуації: людини та коня. Натягування і відпускання віжок та результати цих дій, що виявляються через поведінку коня, отримали відповідні інтерпретації. Два динамічних складники сценарію керування кіньми (віжки натягнуті — віжки попушені) послужили основою для виникнення декількох ідіом: *держати (тримати) віжки в руках, підібрати віжки, взяти (вхопити) віжки у свої руки* — ‘керувати чим-небудь, володіти ситуацією’, *попустити віжки, випустити віжки з рук* — ‘перестати керувати чимось, втратити чільну позицію в певній ситуації, поступитися владою’. Див. використання прототипового сценарію у контексті (18), де обговорюються стосунки в сім’ї:

(18) — *Я не люблю того господарства, як і ви, мамо.*

— *То знай же: як вийдеш заміж, то не потурай чоловікові: вхопи віжки в свої руки таки од першого дня, то й будеш правувати чи соб чи цабе, як схочеш, — сказала мати.*

— *Воно справді добре смикати за віжки та поганяти; багато краще, ніж самій попастись у віжки, — сказала Настя.* І.Нечуй-Левицький. Старосвітські батюшки та матушки.

Всі утворені на основі даної базової ситуації ідіоми набули оцінної семантики, причому оцінка визначається позицією учасника ситуації: хто керує, тому добре, хто підкоряється, тому погано. Характерно, що образ керування конем дав практично однакові імплікації в усіх східнослов’янських мовах і породив близькі за формою та змістом ідіоми, див. білор. *папускаць лейцы* ‘пслабляць увагу, патрабаванні, пільнасць, даваць аслабку’ [Янк. БФ 310], рос. *держать в узде* ‘подчинив своей воле, власти кого-либо, обходиться с ним строго, сурово’ [ФСФ 1, 197].

Таким чином, визначальна роль у творенні ідіом на основі вільних словосполучень належить процедурі інтерпретації, осмислення ментальної моделі базової ситуації, отримання з неї вивідного знання, яке має виразно антропоцентричне спрямування. Як вже наголошувалося, утворення ідіом розглянутого типу є наслідком певного мислительного процесу, об'єктом якого є не самі мовні одиниці, а ментальні структури, в яких зберігається інформація про типові ознаки ситуації. На першому етапі цього процесу осмислюється прототипова ситуація, внаслідок чого виникає вивідне знання, що закріплюється у свідомості мовців як компонент ментальної моделі ситуації. Інтерпретація здійснюється переважно в причинних, цільових, результативних, наслідкових, а також аксіологічних (ціннісних) аспектах. Так, ситуація, відбита у внутрішній формі виразу *бити на сполох (у дзвони)*, осмислюється у причинному та цільовому аспектах (для чого і чому б'ють на сполох), ситуація *пустити коріння* — у результативному та аксіологічному (наголошується на результаті дії, який розцінюється як позитивний), ситуація *попастися на гачок* — у причинному, наслідковому (суттєво, які саме наслідки буде мати ситуація для її учасника) та оцінному аспектах.

На другому етапі породження ідіоми осмислюється актуальна (реципієнтна) ситуація, яка потребує номінації. Внаслідок її інтерпретації отримується нове знання — виведена з образу імплікація. На третьому етапі відбувається пошук чогось подібного до актуальної ситуації в попередньому досвіді людини, причому, як ми вже зазначали, зіставляються не лише перцептивні образи двох ситуацій, а й їхні абстрактні інтерпретації. Виявлення подібності між ментальними структурами на рівні абстрактного знання відкриває можливість використання готового мовного знака (словосполучення) для позначення нової (реципієнтної) ситуації. Проте одноразове використання готового словосполучення ще не означає утворення ідіоми. Ідіома як одиниця мови виникає тоді, коли відповідний звукокомплекс починає співвідноситися з класом гетерогенних, тобто різних за своєю феноменологічною природою, ситуацій, які отримують подібну, в основних рисах однакову інтерпретацію.

До значення ідіоми входить не лише вивідне знання, пов'язане з базовою ситуацією, а й нові змістові компоненти (часто оцінні), отримані на основі інтерпретації гетерогенного класу ситуацій, з якими може співвідноситися ідіома. Так, російська ідіома *несолоно хлебавши* містить у своїй семантиці компонент "мета дії" ("не досягнувши задуманого, не реалізувавши певної мети"), хоча у ментальній структурі базового образу цільовий компонент може бути відсутній чи послаблений. Отже, розглянутий механізм утворення ідіом шляхом отримання вивідного знання значною мірою збігається з процесом метафоризації, яка заторкує готові мовні одиниці донорської зони.

### 1.2.3. Фразеологічна метонімізація

Певна частина сталих виразів виникає в мові на основі готових словосполучень, які змінюють свою семантику по типу метонімізації. В таких випадках назвою цілої ситуації стає назва якогось її релевантного фрагмента, який в свідомості носіїв мови чітко асоціюється саме з певною ситуацією. Наприклад, український сталий вираз *ходити за плугом* значить 'орати землю' і, ширше, 'бути хліборобом, займатися селянською працею'; *розв'язувати капшук* чи *вивертати кишені* — 'сплачувати за щось готівкою', ширше — 'не скупитися на гроші', *різати пупа* — 'приймати дитину під час пологів'. Білоруське *адхадзіць ад стала* значить 'заканчаць яду', *засыпаць вочы пяском* (зямлёю) — 'хаваць' [Юрч. НМ 88; 114], *дошкі зрабіць (сабраць)* — 'пахавать, зрабіць труну' [Янк. БФ 134]. Пор. також численні вирази, які пов'язуються з традиційним весільним обрядом: *йти до вінця* 'одружуватися', *стати на весільний рушник* 'побратися', *готувати рушники (скриню)* 'готуватися до одруження' (тільки про дівчину), *сісти на кожух* 'вийти заміж', *обсипати молодих* 'сипати на молодих дрібні гроші, зерно чи хміль, щоб їм добре велося в подружньому житті'. Шляхом метонімізації утворились сталі вирази, якими в російській мові позначається жебракування: *таскаться с сумой*, *таскаться суму*, *таскаться с мешком*, *пойти под окна*, *пойти по миру*, *пойти меж двор*, *пустить по миру* (вони докладно аналізуються в Розділі 1 Частини II). Так само

виникла й українська фразема *стояти з простягнутою рукою* ‘жебракувати, просити милостиню’.

Міра ідіоматичності сталих виразів, утворених на основі метонімізації, визначається актуальністю для носіїв свідомості тої ситуації, що названа у внутрішній формі фраземи: якщо ситуація застаріла, вийшла з ужитку, її забули, відповідна ідіома для правильної інтерпретації потребуватиме спеціальних історичних коментарів. Так, фразеологізм *голити лоба*, рос. *забрить лоб* ‘забрати в рекрути’ (в царській Росії), який було утворено шляхом метонімізації, заснований на реаліях минулого. При наборі рекрутів чоловікам, прийнятим на військову службу, виголювали лоба, а звільненим від служби чи відбракованим — потилицю. Це робилося з метою надійно помітити майбутніх солдат, запобігти їхній втечі від військової служби. “Замість таврування [рекрутів] придумали інший засіб, щоб розпізнати при втечі. Прийнятому при наборі ... негайно виголювали на голові, вище лоба, квадратну ділянку. Людям, забракованим при наборі, тут-таки виголювали таку ж ділянку на потилиці коло шиї” [Смирнов 1978: 206]. Пор. фрагменти російських рекрутських пісень, де змальовується процедура виголювання голови у прийнятого в солдати:

*Посадили же меня, добра молодца,  
Во казённое кресло.  
Стали у меня, доброго молодца,  
Кудерушки брити.  
Только бреют мои кудерушки,  
Бреют, не жалеют...* [Кир. Яз. 148].

*...Што поставили доброго молодца, поставили во станочик,*

*Што застригли доброму молодцу, застригли лобочик.*  
[Кир. Як. 95].

На цій реальній основі і виник вираз *голити лоба*, рос. *забрить лоб*, який зараз для більшості мовців втратив зв’язок з вихідною життєвою ситуацією.

Шляхом метонімізації виникла фразема *цілувати хрест* ‘присягатися’, яка активно вживалась у давньоруській мові (у формі *цїловати крестъ* або *хрестъ*). У словнику І.Срезневського

цей вираз подано в заголовній статті дієслова *цїлювати* поряд з семемами 'вітати', 'дякувати' та прямим значенням 'цїлувати' [Срезн. ДЯ 3, 1452]. *Цїлювати крестъ, икону* в давньоруських текстах означає 'підтверджувати клятву, присягати'. Пор. у В.Даля: "Целовать крест, присягать; целовать крест кому или стар. к кому, присягать на верность, на подданство" [Даль 4, 577]. Див. вживання цього виразу в тексті XVI ст.:

(19) Князь Юрьи Ивановичъ при великом князе Василии крестъ целовалъ ему, что ему брату своему великому князю Василью и его дѣтемъ некоторого лиха не дѣлати и государствъ ихъ великиѣ княжествъ подъ нимъ и подъ его сыномъ <...> не подискивати. 1534 [СРЯ XI-XVII 16, 86].

Важливо відзначити суттєву відмінність двох процесів вторинної номінації: метафоризації та метонімізації — у сфері фраземотворення. Сталий вираз, що виникає шляхом метафоризації, кардинально міняє свою семантику і вживається для позначення ситуацій, далеких від тої, що міститься в його внутрішній формі (пор. метафоричні ідіоми *махнути рукою, носити на руках, плисти проти течії, вивести на чисту воду, рос. заварить кашу, расхлѣбывать кашу, тянутъ канитель, закусить удила*), тоді як внаслідок фразеологічної метонімізації утворюються такі сталі вирази, що мають пряме відношення до ситуації, зафіксованої у внутрішній формі фраземи (*забрить лоб, цїлувати хрест, готувати рушники*). Таким чином, семантика фраземи, утвореної шляхом метонімізації, не виходить за межі тої тематики, яка задається її планом вираження. Це легко бачити на прикладах. Так, молоді під час вінчання справді стають ногами на рушник, наречена під час весілля сидить за столом на кожусі, під час вінчання над головами молодих тримають вінці, присяга супроводжується цїлуванням хреста; російські жебраки ходили з мішком чи сумою попід вікнами, бо милостиню прийнято було подавати через вікно або залишати на зовнішньому підвіконні; рекруту виголювали лоба і под. Нове значення фраземи базується в таких випадках на осмисленні всієї концептуальної структури, в яку входить названа у сталому виразі ситуація як її частина, важливий (часто центральний) складовий компонент. Оскільки нова мовна одиниця — фразема — виникає як знак

вторинної номінації, в мові часто продовжують співіснувати сполучення обидвох типів: вільне і фразеологічне (пор. вирази *забрить лоб, стояти з простягнутою рукою, таскаться с мешком* в їх буквальному та фразеологічному значенні).

В деяких випадках семантика сталого виразу, утвореного шляхом фразеологічної метонімізації, осмислюється ще й в аксіологічному аспекті, що зближає ці ідіоми з тими, що виникли шляхом метафоризації. Це призводить до появи у фраземи додаткових прагматичних компонентів семантики, зокрема експресивного чи емоційно-оцінного. Так, фразема *забрить лоб*, осмислена в ціннісних категоріях, може отримувати в деяких контекстах негативний оцінний зміст, а фразема *цілувати хрест* — позитивний. В більшості випадків, однак, фразеологічна метонімізація не породжує оцінних змістів. Стали одиниці, що виникають на її основі, виконують передусім дескриптивну функцію, часто поєднану з експресивною.

#### 1.2.4. Проблема верифікації гіпотез походження ідіоми

Виходячи з положення, що значення ідіоми виникає з імплікацій, отриманих з базової ситуації, яка позначена вільним словосполученням, можна отримати важливий (хоча і не точний) спосіб оцінки правильності запропонованих версій походження ідіоми. Цей прийом може суттєво доповнювати лінгвістичні методи верифікації. Коли пропонується декілька різних версій етимологізації тої ж ідіоми, перевагу слід надавати тій, яка найкраще узгоджується з запропонованим механізмом ідіомотворення. Розгляньмо випадок, дуже показовий в цьому аспекті.

Ідіома *вивести на чисту (свіжу) воду* етимологізувалася декілька разів. Одна з реконструкцій пов'язує її виникнення з поширеною у минулому практикою так званого Божого суду: підозрюваного у злочині кидали у воду і, якщо він не тонув, його вважали винним (відповідну процедуру розпізнання в жінці відьми описав Г.Квітка-Основ'яненко в повісті "Конотопська відьма"). Друга версія, також доволі популярна, виводить вираз з професійного мовлення рибалок, які, підчепивши рибу на гачок, намагалися витягнути її на відкрите місце і не дати їй сховатися у корчі чи траву [БМС 88]; [РФ 105]. Трете

тлумачення, запропоноване В.Мокієнком, інтерпретує вираз на основі магічної практики. Чаклун, до якого зверталися з проханням вказати винуватця чи злодія, набирив у посуд чистої (свіжої) води і намагався побачити у ній образ певної людини. Якщо йому це вдавалось, він і оголошував цю особу винною [Мокиєнко 1990: 145-147]. Четверта версія, остання за часом виникнення, належить українському фразеологу А.Івченкові. Він припускає, що зворот *вивести на чисту воду* в його первісному вживанні мав доповнюватися об'єктом *чорт, нечистий*. Вважалося, що чорти полюбляють селитися у болоті, вирах, річкових ямах, коло млинів, де вода завжди каламутна. Крім того, чорти навмисно мутять воду, бовтаючи в ній своїм хвостом. "Саме ця діяльність нечистого, — пише Івченко, — спричинилась до появи фразеологічних одиниць *мутити воду* та *вивести на чисту воду*. Щоб виявити причини цього неспокою (зловмисного капосника), його треба було вивести на чисту (проточну) воду зі схованки, щоб зробити видимим. Таким чином, етимологією фразеологічної одиниці *вивести на чисту воду* була ономазіологічна модель «викрити підступні дії нечистого, виявити справжню причину порушення спокою» → «викрити, виявити підступні наміри»" [Івченко 1996: 96-97].

Перше тлумачення генези цього виразу слід визнати незадовільним через невідповідність плану вираження ідіоми (*вивести на...воду*) і номінаціями базової ситуації кидання людей у воду. Для її вербалізації могли бути використані предикати *кидати, топити* або *не тонути*, адже провина визнавалася за тим, що підозрюваний не тонує. Залишається незрозумілою і семантична роль прикметника *чистий (свіжий)*. Друга версія також є малопереконливою, оскільки на її основі не вдається пояснити походження семантичного компоненту 'викриття злочину' (зрозуміло, риб ніхто ні в чому не звинувачує). Гіпотеза Івченка спирається на цілком умоглядну ситуацію "виведення" чорта з його схованки у каламутній воді. Жодне етнографічне джерело не засвідчує такої практики, не містить навіть згадок про неї. Якщо навіть припустити, що відомості про подібні контакти з чортом належали до сфери таємних народних знань і тому залишилися невідомими етнографам і

фольклористам, виникає питання про те, які саме “підступні наміри” чорта людина намагалася викрити, витягаючи його з-під греблі, і як саме (технічно) це могло робитися.

Отже, на наше переконання, усі три гіпотези слід відкинути.

Натомість інтерпретація, запропонована В.Мокієнком, добре узгоджується з магічною практикою та віруваннями слов'ян. Вираз *вивести на чисту воду* безпосередньо пов'язаний з типовим обрядом отримання інформації за допомогою свіжої, щойно набраної води<sup>3</sup>. Про те, що ворожіння по воді на східнослов'янській території було доволі поширеним, свідчать численні етнографічні та фольклорні матеріали. Так, за даними одного з кореспондентів російського “Етнографічного бюро”, започаткованого наприкінці XIX ст. князем В.Тенішевим, селяни Нижегородської губернії часто звертались до ворожки, яка ворожила по воді: *“В случае какой-либо кражи, — об украденных вещах гадают у особых старух, которые смотрят в зеркало или в воду и описывают обыкновенно внешние приметы виновного, т.е. вора. ... Такие гадалки пользуются по большей части большой популярностью и доверием среди крестьян: к некоторым из них приезжают гадать иногда и верст за двадцать”* [РК Нжгрд 47]; *“В случае пропажи лошади или какой-либо иной вещи обращаются к колдунам, и те, глядя на воду, гадают и указывают, где находится вещь и можно ли её найти”* [РК РК Кстр-Твр 440].

Причинами, що спонукали російських селян вдаватися до такого обряду, були не лише крадіжки, а й різні недуги, які приписували лиходійному впливу чаклуна чи знахарки. Так, селяни Заонежжя за допомогою ворожіння по воді визнавали, хто саме зіпсував нареченого перед весіллям. Коли на воді з'являлось зображення винного, його кололи голкою або ж проклинали, і лиходійні чари від цього зникали, див. [Логинов 1993: 20].

Зауважимо, що в народній традиції магічні дії, спрямовані на “виведення” на поверхню води зображення певної особи, могли служити не лише для викриття і покарання винного

---

<sup>3</sup> Цікаво, що В.Мокієнко сам почув в Карелії відповідну біличку, що і наштовхнуло його на правильне розв'язання давньої проблеми.

в злочині. Поверхня води могла використовуватися і в ролі своєрідного “монітора” для слідкування за віддаленими, невидимими зору об’єктами. Інформацію про таку магічну практику містять українські та російські фольклорні джерела. Так, в одній биличці, записаній нещодавно у Карпатському регіоні, оповідається про те, як відьма (босорканя) послала своїх синів до лісу, щоб вони знайшли там бідного дроворуба і відібравливної дрова. Сама ж босорканя хотіла прослідкувати за тим, чи виконають хлопці її доручення: “Босорканя з хати не виходила, а все бачила: дивилась у відро з водою, там, як у дзеркалі, було видно, що її сини чинять” [Сокіл: 113-114]. Подібний прийом спостереження описано в народній пісні про Степана Разіна, зафіксованій О.Гільфердінгом. Герой, бажаючи взнати, що відбувається з його сином, дивиться на воду, взяту з ріки. Характерно, що дії Разіна позначено в тексті пісні дієсловом *волховал*, що прямо вказує на їх магічну природу:

*Как на той-то на легкой лодке атаман воровской сидит,  
Атаман воровской сидит Сенька Разин тот сын. ...*

*— Вы подайте-тко воды с-под правый с-под руки.*

*И над водой-то Сенька волховал и воду взад выливал,*

*— Видно мой тут ведь сынок а сидит в белокаменной  
тюрьме,*

*Приворачивайте, робяты, ко крутому берегу,*

*Уж мы стену разобьем а й тюрьму по каменю разнесем  
[Гильф. 3, 32].*

Пор. близьку вихідну ситуацію, що лежить в основі виразу *як у воду дивився* (рос. *как в воду глядел*) ‘точно передбачив, вгадав майбутнє’. Цей вираз, як справедливо відзначають дослідники історичної фразеології, пов’язаний з гідромантією, тобто з ворожінням по воді [РФ 105].

Отже, в народній культурі можна знайти численні факти, які підтверджують правильність гіпотези В.Мокієнка щодо походження російської ідіоми *вывести на чистую (свежую) воду*.

Ця версія, єдина з усіх запропонованих, не лише узгоджується з етнографічними даними, вона може бути прокоментована в рамках інтерпретативних процедур, які забезпечують перехід від вільного словосполучення до сталого виразу з пере-

осмисленими компонентами. Зупинимося докладніше на цих когнітивних процедурах.

Передусім звернімо увагу на те, що внутрішня форма виразу *вывести на чистую воду* відбиває найбільш релевантні ознаки ситуації, опускаючи при цьому несуттєві. Релевантні ознаки включені у рольову структуру предиката *выводити*, який вимагає наявності агента, об'єкта і локатива із семантикою кінцевої і/або початкової точки руху. У випадку базової ситуації агентом виступає особа з класу чаклунів, об'єктом — образ злочинця, а локативом — поверхня води; рух об'єкта мислиться як такий, що скеровується з її глибин. Чаклун *в и в о д и т ь* зображення людини на воду, тобто каузує його появу своєю магічною силою проти бажання самої людини. Оскільки виведення образу на воді для носія архаїчної свідомості було еквівалентно виявленню винуватця, а отже, і доведенню його провини, базова ситуація була осмислена як викриття особи, яка вчинила злочин і прагне залишитися за це безкарною. Базова ситуація природно отримувала й іншу інтерпретацію: "виявлення обставин, фактів, які хтось прагне приховати; викриття таємниць". Обидві імплікатури були закріплені за сполученням *вывести на чистую воду* в його прямому, буквальному значенні.

Базову ситуацію, пов'язану з магічними діями, в принципі можна номінувати й іншими предикатами, зокрема, дієсловом *выйти*, для якого в прямих і переносних значеннях характерна семантика досягнутого результату (щось *вийшло нагору, на поверхность*). Прямих свідчень щодо використання дієслова *выйти* для позначення практики ворожіння по воді у нас немає, проте дуже показово, що дієслово *выйти* поряд із *вывести* може утворювати ідіому з тою самою семантикою, див. (20):

(20) *Говорили, <.> что некоторые чиновники, начиная с самых древнейших, должны <.> какой-то экзамен по всем предметам держать и что, таким образом, прибавлял рассказчик, многое выйдет на чистую воду.*  
Ф.Достоевский. Господин Прохарчин.

Перехід від прямого до ідіоматичного значення, як нам видається, відбувався через конструкції з ірреальною

модальністю, в яких ситуація викриття була представлена як бажана чи необхідна (*Неизвестно, кто украл... нужно его вывести на чистую воду*). Первісно в таких висловлюваннях йшлося саме про конкретні магічні дії чаклуна чи ворожки зі свіжою водою. Згодом такі фрази стали сприйматися як декларація на м і р у викрити злочинця чи виявити щось таємне. Оскільки магічні дії з водою поступово зникали з життя селян, то цей намір став пов'язуватися з іншими способами виявлення таємниць. Отже, номінації магічної процедури, яка переслідувала мету викрити когось або щось, перейшла на інші ситуації з тою ж таки метою, але з іншим змістом. Характерно, що ідіома *вывести на чистую воду* вживається переважно у конструкціях не з реальною, а з ірреальною модальністю, див. контексти (21) і (22):

(21) Иван Петрович. ...Я не буду вашей игрушкой. Я выведу вас на чистую воду. Н-е-е-т. Лицемеры! Л.Толстой. Живой труп.

(22) — Как можно верить на слово Антону Пафнутьичу, трусу и лгуну: ему пригрезилось, что учитель хотел ограбить его. Зачем он в то же утро не сказал мне о том ни слова?

— Француз застраивал его, ваше превосходительство, — отвечал исправник, — и взял с него клятву молчать...

— Вранье, — решил Кирила Петрович, — сейчас я всё выведу на чистую воду.

— Где же учитель? — спросил он у вошедшего слуги.

— Нигде не найдут-с, — отвечал слуга. А.Пушкин.

Дубровский.

Оцінні компоненти змісту ідіоми *вывести на чистую воду* також можна пояснити імплікаціями з базової ситуації: "його (образ) вивели на чисту воду, і це добре (як для потерпілої сторони, так і для соціуму в цілому)"; "його (образ) вивели на чисту воду, отже, він винний і заслуговує на кару, осуд".

Як ми бачимо на прикладі реконструкції ідіоми *вывести на чистую воду*, помилки, що виникають при відновленні образної основи сталих виразів, найчастіше зумовлюються втратою тої інформації, яка раніше входила у колективну свідомість носіїв мови, становила фрагмент їх концептосфери. Сучасним дослідникам може видаватися, що вони адекватно розуміють ту вихідну ситуацію, яка послужила основою для вивідного

знання, в той час як дані історії, етнографії, фольклору чи навіть мовний матеріал вказують на іншу вихідну ситуацію.

Як характерний приклад подібних помилок наведемо інтерпретацію популярної ідіоми *сидіти на міліні* (*сісти на міліну*). Вона означає 'потрапити в скрутне, безвихідне або незручне становище'. Згідно з прийнятою в науковій літературі версією, базовою ситуацією для ідіоми послужив образ корабля, який опинився на мілкому місці і не може плисти далі: "Ідіома *сидеть на мели* пройшла через порівняння *подібно кораблю*. Знання картини світу дозволяє носію мови уявити собі ситуацію корабля, який опинився на міліні, перенести її на людину, і сенс образної метафори, принаймні її аксіологічний аспект, стане йому зрозумілим. ... Порівняння, що лежить в основі образу російської ідіоми [*сидеть на мели*], легко вгадується мовним колективом" [Черданцева 1988: 81]. Див. також [Фомина, Бакина 1985: 24], де твердиться, що цей вираз походить з професійного мовлення моряків.

Чи так було насправді? У словнику В.Даля у зв'язку з цією ідіомою знаходимо таку інформацію: "*Сесть на мель, бытъ на мели*, в беде, в нужде, в нищете, без помощи" [Даль 2, 316]. І далі: "*Судно обмелело, обсохло, осталось на мели по сбытии воды*". Чи звідси випливає, що ідіома *сесть на мель* стосувалась первісно саме річкового судна? Звернімося до інших сталих виразів з компонентами *на мель, на мели*, наведених у матеріалах В.Даля. Серед них знаходимо: *Трепещется, как рыба на мели* [Даль 4, 429], *Как рак на мели. Как рыба без воды* [ПРН 1, 84], *Стал (или сел), как рак на мели* [ПРН 1, 47]. Порівняння з образом рака на міліні зафіксовано у фразеологічних словниках української та білоруської мов, див.: "*сядзець як рак на мелі*. Няўхв. Пра чалавека, які трапіў у цяжкую ситуацыю" [БПФС 152], "*як (мов, ніби) рак на мілкому (на мілі, на міліні) лишитися, зостатися. Без зособів існування, без підтримки*" [ФСУМ2, 730]. Знаходимо вираз *сел, как рак на мели* і у словнику сталих порівнянь російської мови, укладеному В.Огольцевим, див. [СУС 537-538], а також у словнику порівнянь В.Мокієнка, див. [ССРЯ 359]. В усіх цих фразеологічних джерелах наведено чимало контекстів, які ілюструють вживання цього образного виразу в художніх творах. Подамо ще два показових

приклади використання образу рака на міліні з творів Івана Котляревського та Олексія Костянтиновича Толстого (звернімо увагу на предикат *горюем* — він маркує той стан, в якому опиняється рак на міліні):

(23) *Жаль, жаль Енея-неборака,  
Коли його на міль, як рака,  
Зевес допустить посадить.* І.Котляревський. Енеїда.

(24) *Казаки и поляки,  
Поляки и казаки  
Нас паки бьют и паки,  
Мы ж без царя как раки  
Горюем на мели.* А.К.Толстой. История государства  
Российского от Гостомысла до Тимашева.

Разом з тим в художній літературі чи у пареміологічному фонді східних слов'ян ми не натрапили на жодний випадок, де прообразом перебування на міліні було би судно, корабель. Тому слід відкинути ту версію, згідно з якою ідіома *сидіти на міліні* виникла в мовлення моряків чи річковиків. Очевидно, що образ рака або риби, які опинилися на мілкому місці, був віддавна знайомий носіям мови, що жили переважно по селах і постійно вживали в їжу рибу й раків. Він викликав у них вельми виразні експресивні асоціації, адже риба без води швидко гине<sup>4</sup>, а рак на відкритому місці стає легкою здобиччю людей чи хижаків. Саме цей образ і став, на нашу думку, вихідною основою для утворення спочатку сталого порівняння, а згодом ідіом *сидіти на міліні* (*сісти на міліну*), формальна структура яких втратила об'єкт порівняння (*сидіти на міліні як рак* → *сидіти на міліні*). З вихідного образу шляхм імплікації була виведена абстрактна ідея про безпорадність істоти, яка потрапила на міліну, як також і про загрозливість, небезпечність такої ситуації. Ці дві ідеї і лягли в основу семантики ідіоми *сидіти на міліні*.

Таким чином, “легкість вгадування” тої образної основи, яка була в минулому використана для отримання імплікацій, тобто вивідного знання, не завжди може служити достатнім

---

<sup>4</sup> Пор. образну основу старої української приказки *Гине, як риба за водою* [ПГУР 248].

аргументом при встановленні етимології ідіоми. Тим більше, що носії сучасної свідомості (а до них належать і дослідники фразеології) схильні “модернізувати” архаїчні образи, інтерпретувати старе з позицій сучасного світосприйняття. “Наш мовний досвід, — пише з цього приводу В.Мокієнко, — здатний осучаснити древню внутрішню логіку фразеологізма подібно до того, як нинішні театри осучаснюють Шекспіра чи Гоголя. Таке осучаснення виправдане як творче оновлення старого твору чи архаїчного образу, як авторське перетворення в широкому сенсі. Але воно не може претендувати на відбиття об’єктивної історичної реальності” [Мокієнко 1999: 45].

Ми не можемо погодитися і з думкою відомого російського фразеолога І.Подюкова, який вважає, що “фразеологічні образи, як правило, лежать на поверхні і безпосередньо мотивують і характер семантики, і характер експресії виразу” [Подюков 1991: 12]. Якби це було справедливо, то не виникало би потреби у пошуках зв’язків між базовим образом, який часто залишається і до нашого часу доволі прозорим, та актуальною семантикою ідіоми. Наведімо лише деякі українські ідіоми, для яких при чіткій внутрішній формі мотивація змісту є затемненою чи зовсім неочевидною: *розбити глек* ‘посваритися’, *вивести в поле*, *посадити на лід*, *наварити пива*, *наварити каші*, *галушку піднести*, *підвезти візка*, *підвезти москаля*, *нагнати кози на міст* — всі у значенні ‘поставити когось у скрутне становище, зробити комусь неприємності’, *впасти в кут* ‘потрапити у скрутне становище’, *підвернути під корито* ‘вийти заміж раніше за старшу сестру’ (про молодшу сестру), *в чужий горох ходити* та *показати, куди стежка в горох* (обидва вирази з неясним значенням<sup>5</sup>), *гризти з ким горіхи* ‘боротися, воювати’ [СУМ XVI-XVII 7, 45] тощо. Цей перелік можна легко продовжити, а також доповнити подібними ідіомами з інших слов’янських мов. Пор., наприклад, білоруські ідіоми *рассыпаць крупы* ‘пасварыцца’, *рэдзьку есці* ‘дрэнна жыць у сям’і, часта сварыцца’ [БНФ 223; 229], *у крапіву пасадзіць* ‘сказаць так, каб аж запякло; вострым, колкім словам дапячы камусьці, прычыніць непрыемнасць’, *біцца за*

---

<sup>5</sup> Обидві фраземи фіксуються в одному з найдавніших зібрань українських приказок, див. [ПГУР 244, 310].

*пусты мех* ‘настойлива даводзіць відавочнае, вядомае, за што няма патрэбы спрачацца’ [Янк. БФ 65-66], рос. *дутъ в ноги* ‘быць без гроша’ [Михельсон 1, 270], діал. *возить хвосты* ‘сплетничать’, *Митькой звали* — “о том, кто быстро исчез, скрылся” [ФСРС 29; 81]. Цілком очевидно, що прозорість внутрішньої форми, чіткість образу, замальованого у формальній структурі ідіоми, ще не дає гарантії того, що мотиваційні зв’язки, які пов’язують актуальне значення та внутрішню форму, будуть такими само прозорими і очевидними.

На нашу думку, значна частина ідіом з “темним минулим” може бути проетимологізована більш задовільно, ніж це зроблено зараз, якщо дослідники відмовляться від спроб шукати реальні, взяті з життя донорські ситуації (це стосується, наприклад, українських ідіом *скакати в гречку*, *вискочив, як Пилип з конопель*, *на козі під’їжджати й ін.*).

До виразів, які не мають однозначних мотиваційних зв’язків між базовим образом і актуальним змістом, належить і російська ідіома *заткнуть за пояс*. Саме з неочевидності мотивації впливають труднощі в її етимологізації. Нам відомо чотири різних версії походження цієї ідіоми, з яких три засновані на імпліцитному переконанні, що вона розвинулася з вільного словосполучення, що позначає реальну ситуацію затикання предмета за пояс. Коротко окреслимо ці версії.

По-перше, ідіому *заткнуть за пояс* пояснювали відсиланням до прийому рукопашного бою, див. [Опыт 54]. Один з борців нібито закладав руки за пояс свого супротивника і намагався кинути його на землю. Цю версію піддав переконливій критиці український фразеолог А.Івченко, відзначивши, що борець не міг затикати руки за пояс супротивника, він лише брався за пояс руками. Крім того, сам факт хапання за пояс ще не означав перемоги і переваги (це був звичайний, прийнятий прийом до початку боротьби) і не міг утворити ідіоми з відомим нам змістом.

Друга версія пояснює походження ідіоми звичкою ремісників (“мастеровых людей”) затикати за пояс робочий інструмент, зокрема, сокиру, коли він не використовується. Звідси інтерпретація, запропонована М.Михельсоном: “справиться так же легко, как топор за пояс заткнуть”. Справді,

практика носіння інструментів за поясом добре відома, але одержати з неї відповідні імплікації, покладені в основу ідіоми, просто неможливо (і насамперед тому, що в цій ситуації відсутній компонент суперництва, який і забезпечує ідею переваги).

Білоруський фразеолог В.Коваль запропонував свою версію, відповідно до якої фразеологізм *заткнуць за пояс* пов'язаний за походженням “з дуже поширеним прийомом оберегової магії — затиканням за пояс яких-небудь предметів” [Коваль 1998: 116-119]. Для підтвердження цієї версії автор залучає багатий етнографічний матеріал, що стосується зав'язування і знімання пояса в магічних цілях, у тому числі згадує й обряд перетворення жінки у відьму. Далі вказуються деякі описані в слов'янській етнографічній літературі випадки затикання за пояс різних предметів (наприклад, у різних ситуаціях затикають за пояс великий палець лівої руки, ніж, сокиру, колосся, сіль, хліб, часник і навіть спідницю). Конкретні цілі цих дій можуть бути різними, але самі дії завжди відбуваються в умовах взаємодії людини з небезпечними, надприродними силами. На думку Ковалю, затикання предметів за пояс осмислювалося як “протидія, а виходить, і подолання, нечистої сили”. З усього сказаного автор робить висновок, що саме ця магічна дія стала “джерелом дериваційної і мотивуючої баз фразеологізму *заткнуць за пояс*”. Продовжуючи цю думку, Коваль стверджує, що первісна семантика виразу: “дія, що має за мету перемогти, перевершити, перебороти ту чи іншу небезпеку (вплив нечистої сили, пристрій, хворобу)” — була переосмислена в такий спосіб: “набагато перевершити кого-небудь у чому-небудь”.

Така інтерпретація, по-перше, не узгоджується з когнітивними процедурами отримання нового знання (серед яких основну роль відіграє процес імплікації), а по-друге, не враховує значення і референцію ідіоми *заткнуць за пояс*. Вимагає пояснення і перехід від назви неживого об'єкта до назви особи: в апотропейних обрядах затикалися за пояс неживі предмети, а ідіома описує ситуацію переваги над людиною. Цього переходу звернення до магії пояснити не

спроможне. Далі В.Коваль стверджує, що семантика сталого виразу змінилася з часом: спочатку *заткнуть за пояс* — це просто ‘охоронити від небезпеки’, а потім уже ‘набагато перевершити кого-небудь у чому-небудь’. Однак автор не вказує жодної причини, яка могла б послужити мотивацією для такої кардинальної зміни семантики. Крім того, за логікою Ковалья виходить, що людина ніби змагається з нечистою силою на рівних, “хто кого”, тоді як зміст наведених захисних обрядів зовсім інший — з їх допомогою людина прагне уникнути негативного впливу нечистої сили чи принаймні послабити його.

Очевидно, що змісти, які реально присутні в семантиці ідіоми, мають хоча б частково породжуватися ситуацією донорської зони. Ідіома *заткнуть за пояс* значить не просто ‘перебороти, перемогти кого-небудь’, а ‘виявитися більш здатним чи підготовленим до чого-небудь’, ‘виявити якусь властивість повніше, ніж інший’. Тобто йдеться про зіставлення потенцій чи якостей двох людей, які (якості) виявляються в одній сфері, причому не обов’язково, щоб ці потенції були реалізовані: ідіома часто вводиться в синтаксичні конструкції з ірреальною модальністю. Див., наприклад:

(25) *Чернобровым дивчатам и молодежи мало было нужды до родни его. Они говорили только, что если бы одеть его в новый жупан, затянутый красным поясом, надеть на голову шапку из черных смушек с щегольским синим верхом, привесить к боку турецкую саблю, дать в одну руку малахай, в другую люльку в красивой оправе, то заткнул бы он за пояс всех парубков тогдашних. Но то беда, что у бедного Петруся всего-навсего была одна серая свитка, в которой было больше дыр, чем у иного жида в кармане золотых.* Н.Гоголь. Вечер накануне Ивана Купала.

Як нам видається, ближче до істини стоїть А.Івченко, який припустив, що ідіома *заткнуть за пояс* виникла з усталеної мовної формули глузування чи похвальби, яка прив’язана до ситуації двобою [Івченко 1996: 110-112]. На думку Івченка, перед боєм суперники обмінювалися репліками, що містять образи фізичної переваги, часто гіперболізовані, серед яких могли бути затикування супротивника за пояс, приміщення

його в кишеню, стирання в порошок і т.д. Справді, подібні словесні образи легко імплікують змісти 'принизити супротивника', 'перевершити в силі і хитрості', 'одержати переваги і владу над супротивником' і т.п. Разом з тим сам прагматичний контекст похвальби задає ідею потенційності цих змістів: це тільки обіцянки, які мовець ще має реалізувати в майбутньому. Тобто в мовному акті глузування чи похвальби виявляються саме ті значеннєві компоненти, що присутні й в ідіомі *заткнуть за пояс*.

Цілком можливо, що саме такі мовні формули і стали прототипом для самостійного вживання виразу *заткнуть за пояс*, а це своєю чергою послужило поштовхом до перетворення його в ідіому із значенням 'виявитися більш здатним чи підготовленим до чого-небудь', 'перевершити інших у якій-небудь справі, вмінні і т.п.'

Але, на жаль, А.Івченко не зміг знайти жодного фольклорного чи літературного тексту, в яких вираз *заткнуть за пояс* було б вжито в комунікативній ролі похвальби чи глузування. Тому оригінальна версія, запропонована цим фразеологом, має наразі лише статус гіпотези, хоча, на нашу думку, набагато прийнятнішої і правдоподібнішої, ніж інші версії.

Зауважимо, що в етимології А.Івченка, як і у версіях інших фразеологів, не враховується той факт, що в російському пареміологічному фонді є приказка з близькою формальною структурою: *Жена не рукавица — за пояс не заткнёшь*, яка, зокрема, використана в казці О.Пушкіна:

(26) *Лебедь белая молчит*

*И подумав говорит:*

*"Да! такая есть девица.*

*Но жена не рукавица:*

*С белой ручки не стряхнешь,*

*Да за пояс не заткнешь.*

*Услужу тебе советом —*

*Слушай: обо всем об этом*

*Пораздумай ты путем,*

*Не раскаются б потом".* А.Пушкін. Сказка о царе

Салтане.

Чи є щось спільне у значенні ідіоми *заткнуть за пояс* та приказки *Жена не рукавица — за пояс не заткнёшь*? Можливо, саме в останній криється відповідь на питання, яке так довго чекає на свою розв'язку, — про генезу ідіоми *заткнуть за пояс*.

Таким чином, при етимологізації тої чи іншої ідіоми, поперше, має бути зусією можливою повнотою реконструйоване те концептуально-культурне середовище, в якому міг утворитися сталий вираз. Якщо, на думку фразеолога, ідіома виникла шляхом метафоричного переосмислення певної базової ситуації, що мала місце в реальності, пошуки, очевидним чином, скеровуються саме на її виявлення і відтворення. При цьому слід вимагати також, щоб гіпотетична базова ситуація була вписана у максимально широкий культурний контекст того часу, коли могла виникнути, в тому числі і мовний. По-друге, треба максимально повно відтворити ті мислительні операції, які здійснювалися носіями свідомості при трансформації змісту вільного сполучення чи при творенні сталого виразу шляхом комбінування самостійних мовних одиниць. Для успіху реконструкції не так суттєво, на якому ґрунті — реальному чи лише уявному, міфологічному — виникла та чи та ідіома, хоча зрозуміло, що в другому випадку завдання значно ускладнюється через необхідність оперувати з виключно ментальними сутностями, не спертими на реалії культурного буття.

### 1.2.5. Варіювання формальної структури ідіом, утворених на основі вільних словосполучень

Суттєвою рисою процесу творення ідіом на основі вільних словосполучень є поява не одної, а декількох синонімічних (або семантично близьких) одиниць з подібною внутрішньою формою. Варіювання компонентів сталих виразів спостерігається в багатьох випадках: *на один копил шити* (зроблені, скроєні), *опускати* (підгортати, піджимати) *хвоста*, *підрізати* (підтяти, зламати) *крила*, *підкосити* (підрізати, підрубати) *під корінь*, *водити на мотузці* (на налигачі). Серед предикатних ідіом часто спостерігається також заміна дієслівних компонентів по типу конверсії: *дати* (отримати) *на горіхи* (на калачі, на баранки), *дати* (отримати) *гарбуза*,

завести (зайти) в глухий кут, піти (пустити) з димом, виводити (виходити) на світло, для яких характерне часткове збереження семантики при зміні суб'єктно-об'єктних ролей та самого предиката (активне — каузативне дієслово). Див. також наведені вище контексти (20) та (21), де вжито ідіоми *выйдет на чистую воду* та *выведу на чистую воду*, які розрізняються своїми предикатами.

Семантичний аналіз показує, що в багатьох випадках між варіативними компонентами таких ідіом нема синонімічних стосунків, пор. *підкосити* та *підрубати*, *зишити* та *скроєні*, *на калачі*, *на баранки* та *на горіхи*. В своїх прямих вживаннях ці одиниці не входять у стосунки синонімії, однак в складі ідіом вони виявляються взаємозамінними. Варіювання лексем пов'язане з тим, що одна базова ментальна модель, яка передає ідіомі свої неспостережувальні релевантні ознаки, може бути вербалізована різними способами, наприклад, *піймати на гачок (вудку)* — *попасти на гачок (вудку)* — *піти на гачок (вудку)* — *рос. поддеть на крючок (удочку)*, *опускати хвоста* — *піджимати хвоста*. Тут формально різні мовні одиниці (вільні словосполучення) співвідносяться з близькими референтними ситуаціями, з яких “вичерпується” тотожне вивідне знання, що і забезпечує семантичну близькість утворених ідіом, пор. (27) — (29):

(27) *Городничий (бьет себя по лбу). Тридцать лет живу на службе; ни один купец, ни подрядчик не мог провести; мошенников над мошенниками обманывал, пройдох и плутов таких, что весь свет готовы обворовать, поддевал на у д у! Трех губернаторов обманул!.. Н.Гоголь. Ревизор.*

(28) *Уходил Будков из клуба тихо, стараясь не попасться на глаза Ольге Коростылевой, председательнице клубного совета, сегодня она могла воспользоваться его добрым расположением духа и п о й м а т ь н а к р ю ч о к, выбить из него согласие выступить с какой-нибудь лекцией. Вл.Орлов. После дождика в четверг.*

(29) — *Хицёр ён, — трасе галавою стары Сусла, — яка-такая цяпер навука?.. — Бязбожніцтва пайшло, заліваюць кулі, а дурні на в у д а ч к у і д у ц ь. Я.Колас. Туды, на Нёман.*

Варто звернути увагу і на явище міжрівневої синонімії, яка виникає між ідіомою та образним предикатом, що утворилися

шляхом метафоризації. Див. ідіому *пустити коріння та вкорінитися, вирвати з коренем та викоринити* (рос. *искоренить*), *вбиватися в пера (пір'я) чи поростати пір'ям та оперятися* (рос. *опериваться*), *(як) в дзвони вдарити та роздзвонити*<sup>6</sup>, рос. *продрать с песком (песочком) та пропесочить*, де в кожній парі представлено образні знаки вторинної номінації з тим самим значенням. Пор. наступні пари контекстів з одиницями *вирвати з коренем та викоринити, поростати пір'ям та оперитися*:

(30) *Поняття самосуду над злодієм, зрадником і шпигуном так глибоко вкоринилося в психіку народу, що важко вирвати його з коренем.* Б.Лепкий. Не вбивай.

(31) *Розіслано царські листи між народ, де представлявано, що Мазепа передався до Шведів на те, аби Україну віддати під Польщу, завести на Україні унію, а благочестиву віру викоринити.* М.Грушевський. Історія України-Руси.

(32) *Замість старого польського дідича настав новий пан в тих мурах — Герман. Він тоді іно що почав поростати і пір'ям; закуп того дому був перший крок до його пізнішого багатства...* І.Франко. Борислав сміється.

(33) — *Як ти недобре, бідно живеш, — обвів я поглядом хату з голубками, з усюди натицяним рішельє та квітками з пересохлої дерев'яної стружки.*

— *Неправду кажете, — образилась, не зрозумівши мене. — У нас тепер усе є. Помучились студентами, а тепер, хвалити Бога, оперились.* М.Стельмах. Правда і кривда.

Семантичний паралелізм наведених ідіом та метафоричних предикатів можна пояснити тим, що одиниці обох рівнів концептуально споріднені: вони пов'язані з тим самим образом (виривання рослини з коренем, оперенням пташеняти тощо) й утворені на основі того ж фрагменту донорської зони. Наявність в мові однакових за значенням пар різнорівневих мовних одиниць служить на підтвердження того факту, що при ідіомотворенні на основі вільних слово-сполучень відбуваються ті ж ментальні процеси, що й при метафоризації дієслів.

---

<sup>6</sup>Тільки в значенні 'розпустити чутку'.

### 1.3. УТВОРЕННЯ ІДИОМ НЕЗАЛЕЖНО ВІД ВІЛЬНИХ СЛОВСПОЛУЧЕНЬ. КОНСТРУЮВАННЯ ІДИОМ

#### 1.3.1. Постановка проблеми

Ідіоми, що виникли незалежно від вільних словосполучень, належать до іншого генетичного типу, аніж ті, що утворились внаслідок семантичної трансформації готових мовних знаків. Їх масив характеризується великою різноманітністю, а тому доречно виділити в ньому окремі таксономічні групи, враховуючи кореляцію між семантикою ідіоми та позамовною дійсністю.

По-перше, можна розглядати такі ідіоми з точки зору відповідності / невідповідності між тим образом, що твориться внутрішньою формою ідіом, та концептуальною картиною світу, яка сформована внаслідок обробки як чуттєвої, так і вербальної інформації і дозволяє носію свідомості орієнтуватися в дійсності.

На основі цього параметру ми виокремлюємо два типи ідіом: 1) ідіоми, які теоретично можуть бути знаками якихось реальних ситуацій, оскільки існування останніх не суперечить нашому досвіду; 2) ідіоми, внутрішня форма яких творить фантомний, уявний образ, якому жодна ситуація в реальній картині світу не відповідає. Перші назвемо квазіреальними, а другі — фантомними.

До першого типу належать ідіоми *поцілувати клямку (замок) 'не заставши когось, піти ні з чим', пекти раків 'червоніти', вилетіти в трубу 'розоритися', одважити солі 'зробити комусь неприємність', п'ятами накивати, піти раків годувати 'втопитися', висіти на вухах 'надокучати розмовами', робить по карману (про занадто дорогий товар чи послуги), плевать в потолок, прописать ижицу, топтаться на одном месте, наломать дров, стоять одной ногой в могиле, дышать на ладан, каши просит (про подерте взуття) білор. *зваць ваўка з лесу 'займацца непатрэбнай, шкоднай справай', авеччы хвост пабаўтаўся 'пра неістотна запраўленую страву', блудзіць (заблудзіць) на печы 'праяўляць разявацтва', вазіць ваду ў балота (дровы у лес) 'займацца бяссэннай справай'* [Юрч. НМ 116; 85;*

91; 93], *абціраць вуглы (куткі) 'сланяцца без справы', пазбіраць крошачкі 'быць вельмі падобным на каго'* [БНФ 14; 199]. Ми називаємо такі ідіоми терміном "квазіреальні", оскільки їх внутрішня форма вказує на певну реальну ситуацію, яка, проте, не служить основою для творення ідіоми.

До другого типу віднесемо, зокрема, вирази *переливати з пустого в порожне, попа в решеті возити, проковтнути языка, скуштувати березової каші, варити воду з кого, дати залізного бобу, полізти чортові в зуби, плести сухого дуба, мотузка (шибениця, палиця) плаче по кому, рос. положить зубы на полку, прополоскать мозги, пудрить мозги, верёвки вить из кого, кошки скребут на душе, білор. быка даіць 'выяўляць надзвычайны спрыт', званіць (раззваніцца) у атопак 'выяўляць паказную заклапочанасць'* [Юрч. НМ 92; 116], *сабакам сена касіць 'жыць, знаходзіцца невядома дзе, прапасці, знікнуць', у вушах коні стаяць 'пра брудныя, нямытыя вушы', у жываце салаўі спяваюць 'хочацца есці'* [БНФ 230; 267; 270]. Наведені ідіоми також викликають у свідомості певний образ, однак ці уявні образи не узгоджені з концептуальною картиною світу: *попа не возять в решеті, до чорта в зуби не лазять, не можна проковтнути свого власного языка, березова каша (або каша з берези) не існує, бо березу не їдять, мозок не можна пудрити, бо він схований у черепі; бика не можна доіти, з сухого дуба не плетуть мотузки і т.д.* Дослідники фразеології не раз відзначали, що подібні сталі вирази утворюються незалежно від вільних словосполучень. "Нам уявляється, — зауважує О.Фьодоров, — що діалектні і багато загальнонародних фразеологізмів, утворених на алогічній основі типу *от жилетки рукава, ушли сапоги гулять*, виникали одразу як ірреальні метафори, що утвердилися згодом у вживанні в мові чи в діалекті" [Фёдоров 1980: 164].

По-друге, предикатні ідіоми (як і предикати взагалі) можуть бути розмежовані за феноменологічними параметрами тих референтних ситуацій, з якими вони співвідносяться. Серед цих параметрів назвемо характер розгортання в часі, спостережувальність / неспостережувальність, роль суб'єкта свідомості у процедурі їхнього осмислення.

Так, ідіоми можуть позначати ситуації, які мають конкретні спостережувальні ознаки і розгортаються перед очима спостерігача як динамічні сцени чи статичні картинки: *пекти раків* 'червоніти', *сушити зуби* 'посміхатися', *п'ятами накивати* 'втекти', *испечь лепёшку* 'вдарити по щоці', *витрішки продавати* 'здивлятися на щось', рос. *писать мыслете* 'йти нерівною ходюю, зигзагами (переважно про п'яного)'. Інтерпретація, яку дає ситуації суб'єкт свідомості, заснована передусім на враженнях, що надходять через канали відчуттів, в першу чергу через зір.

Ситуації другого типу не можуть розгортатися перед очима одного спостерігача в одному акті спостереження, хоча, як правило, також мають конкретні фізичні прояви. Такі ситуації охоплюють фрагмент дійсності, який займає достатньо великий (для одного акту спостереження) часовий інтервал і вимагають принципово інших способів осмислення, ніж ситуації першого типу. Див., наприклад, ситуації, названі ідіомами *дихати на ладан*, *стояти одною ногою в могилі*, *брати за душу*, *дерти носа*, *кусати лікті*, *нагріти руки*, рос. *вить верёвки*, *заткнуть за пояс*, *бить по карману*, *скрутить в бараний рог*. Значна частина таких ідіом позначає поведінку чи властивості людини, особливості характеру.

У сприйнятті та інтерпретації ситуацій цього типу на перший план виходить селекція спостережуваних ознак та виділення з усього їх масиву низки релевантних ознак, далі інтегрування їх в єдиний ментальний образ, а також обробка цього образу на основі попереднього досвіду. Нарешті, ситуація може бути осмислена в культурно-аксіологічних параметрах і отримати на цій основі раціональну чи емоційну оцінку. Навіть ті ситуації, які мають спостережувальні ознаки, вимагають від суб'єкта свідомості складних когнітивних процедур для їх обробки.

Наведені міркування дозволяють припускати, що існування різних типів ідіом корелює з існуванням різних механізмів їхнього утворення. Методика їх виявлення може базуватися на аналізі внутрішньої форми ідіом та зіставленні її образу з релевантними ознаками позначуваної ситуації. Тому ми розглянемо названі типи ідіом окремо.

### **1.3.2. Ідіоми на позначення ситуацій, сприйнятих в одному перцептивному акті**

Зупинимось докладніше на механізмах творення ідіом, які позначають ситуації з конкретними спостережувальними ознаками, для виявлення яких достатньо одного короткотривалого акту спостереження. Як вже зазначалося, такі ідіоми утворюються незалежно від готового вільного словосполучення, а отже, їх породження відбувається незалежно від будь-яких базових ситуацій. Ю.Бурмістрович наголошує на тому, що при утворенні фразем ономасіологічним шляхом має місце “мислительний процес об’єктивації певного ідеального змісту ..., вже сформованого в голові людини” [Бурмістрович 1989: 117], іншими словами, суб’єкт свідомості шукає адекватної вербальної форми для готового змісту, що вже існує як ідеальна сутність. Зокрема, якщо мати на увазі випадки, коли вербалізується спостережувана ситуація, мовець оперує тою інформацією, яка надходить від органів перцепції під час розгортання ситуації. Ментальне відбиття ситуації і стає об’єктом для номінації, а часто й емотивно-експресивного оцінювання (це стосується передусім тих випадків, коли ситуація вже має засоби для номінації, і нова ідіома потрібна для вираження особливої експресії).

На першому етапі генерації нової мовної одиниці суб’єкт свідомості інтерпретує актуальну ситуацію, відносячи до однієї з наявних концептуальних структур (категорій). На другому етапі з отриманим внаслідок інтерпретації змістом через прямі чи асоціативні зв’язки співвідносяться фрагменти тих збережуваних в пам’яті одиниць ментального коду, в яких суб’єкт свідомості виявляє подібність до образу спостережуваної ситуації. Інакше кажучи, в свідомості актуалізуються фрагменти донорської зони — тої частини концептосфери людини, яка містить знання про світ речей, осмислене суб’єктом свідомості раніше. Далі ці фрагменти вербалізуються типовим для них способом, тобто позначаються тими лексемами, з якими в суспільній свідомості усталено корелює та чи та когнітивна структура. На експліцитний рівень виводиться мовна одиниця (граматично правильне сполучення слів), яка відтворює образ фрагменту донорської зони.

Пошук форми для нового змісту може відштовхуватися від одного, найбільш яскравого фрагменту ментального образу ситуації, і тоді вербалізація розгортається починаючи від одного опорного слова, яке через асоціативний зв'язок з іншими ментальними одиницями доповнюється суміжними за змістом лексемами. Внаслідок цього мовна одиниця набуває внутрішньої форми, яка породжує у свідомості певний образ — квазіреальний чи фантомний. Розгляньмо деякі приклади.

### *Пекти раків (раки)*

Ця українська ідіома позначає зовнішній вигляд людини, яка почервоніла від сорому, хвилювання, ніяковості і т.п. І.Франко подає її у більш архаїчні формі: “*Раки печи*. Говорять про рум'янці, які виступають на лиці дівчини, коли вона засоромить ся” [Фр. 3, 5]. Саме так ця ідіома вживалась у письменників XIX ст.:

(34) *А що найтуще, так от тії зовиці! Ті вже по усім-усюдам підуть славити, що невістка не зуміла хороше паски вчинити і не пригляділа, як вона пеклась... а через них і п е ч и р а к и !* Г.Квітка-Основ'яненко. От тобі й скарб!

Для підкреслення інтенсивності даного стану мовець може використовувати дієслово доконаного виду *спекти* чи *напекти*:

(35) *На п і к же пан Терешко р а к і в, як і сам розгядів, що справді салдат намальований і що увесь базар з нього глузує!* Г.Квітка-Основ'яненко. Салдацький патрет.

Центральним спостережувальним компонентом в образі даної ситуації є червоне обличчя людини. Виділення цього компонента як найбільш релевантного призводить до збудження тих мозкових зон, в яких зберігається інформація про об'єкти червоного кольору. Серед усіх таких об'єктів обирається образ червоного рака (пор. стало народне порівняння *червоний як рак*, де рак виступає прототиповим носієм ознаки “червоне”). Знання про те, що рак міняє свій колір і стає червоним тільки тоді, коли його варять (печуть), стимулює асоціативне підключення до ментального образу рака динамічної сцени “пекти раків”. Відповідний сценарій і служить донорською зоною для утворення цілісної мовної структури *пекти*

раків. Суттєво, що утворена таким чином одиниця має цілісну, нероздільну семантику і не може бути розчленована на окремі компоненти. Наголосимо на тому, що значення “червоніти” закріплюється за цією сталою одиницею не через усвідомлення подібності двох ситуацій, почервоніння обличчя та варення раків. Суб’єкт свідомості не оперує також вивідним знанням, отриманим на основі інтерпретації ситуації “пекти раків”. Хоча остання відіграє свою роль в процесі виникнення ідіоми *пекти раків*, проте ця роль вторинна і полягає лише у асоціативному зближенні образу людини, яка почервоніла, з візуальним образом червоного рака.

**Нагодувати буханцями. Испечь лепёшку, испечь булку**

Значення цих ідіом — ‘даты комушь поличника’, ‘вдарити когось по щоці’. В.Даль зафіксував також експресивний вираз *испекли лепёшку во всю щёчку* з додатковим компонентом *щечка*, див. [ПРН 1, 215]. Вираз *испечь булку* фіксується у зібранні М.Міхельсона, див. [Міхельсон 1, 352]. Наведімо деякі контексти:

(36) *Попереду, розмахуючи руками, широко ступала висока і дебела Хрущиха.*

— *Не інакше як мене годувати бебехами йде! — зблід сотник Хрущ і почав заходити за спину Острияниці. — Ще й жінок собі на підмогу взяла, тепер начувайся! Боки хіба ж так полатає, ще й буханцями нагодує! Будьте свідком, пане гетьмане, мокрого місця з мене не зостанеться. От наділив Господь жіночкою! Полатає ребра ні за пухлу душу!*  
В.Чемерис. Фортеця на Борисфені.

(37) *“То хорошо, что сбили спеси у анафемы... А и спек же промышленник, дай бог ему доброго здоровья, Орошину лепёшку во всю щёчку! Молодец!.. Чать, искры из глаз посыпались!..”* П.Мельников. На горах.

У складі ідіоми *испечь лепёшку* міститься те саме дієслово, що й в сталому виразі *пекти раків*, однак ролі цього дієслівного компонента відрізняються. Механізм утворення ідіом *нагодувати буханцями, испечь лепёшку* можна пояснити таким чином. В ситуації, яка потребує номінації (тобто отримання удару по щоці), виділяється як найбільш релевантний сенсорний

компонент “відчуття жару, тепла”. Це відчуття виникає у людини, яка отримала поличника. Внаслідок виділення цього компонента в свідомості актуалізується одна з багатьох динамічних сцен, яка містить слот ‘ставати гарячим’. Такою сценою може бути, зокрема, сцена приготування на вогні якоїсь їжі, страви, наприклад, булочки, буханця, коржа чи млинця. Таким чином, в ідіому вводиться опорний концептуальний компонент “ТЕПЛО”, представлений вербально предикатом *испечь*. Можливо, корж (рос. *лепёшка*) серед інших гарячих (спечених, зварених) предметів обирається тому, що мовець усвідомлює подібність між тактильними відчуттями, які виникають при ударі рукою по щоці та при доторканні до тіла гарячого коржа: і рука, і корж покривають усю щоку, вони приблизно однакові за розміром. Використання у сполученні *испечь лепёшку* перехідного дієслова доконаного виду підкреслює семантику креативності: в результаті дії виникає щось, чого не було (на обличчі з’являється слід від удару).

Близькі мотиваційні механізми призвели до утворення ідіоми *испечь булку* з тим самим значенням. Як зауважив М. Міхельсон, в ній відбите усвідомлення подібності розпухлої від удару щоки і м’якої булки.

Таким чином, в двох еквівалентних за семантикою ідіомах (*испечь лепёшку*, *испечь булку*) використані асоціації з різними ментальними образами. Уявлення про щось плоске, кругле асоціюється з образом коржа (*лепёшки*), а м’яке, пухле — з образом буханця, булки. Уявлення про тепло вербалізоване в обох ідіомах однаково, через предикат *испечь*.

Порівнюючи утворення виразів *пекти раків* та *испечь лепёшку*, зауважуємо, що семантично близькі дієслівні компоненти (*пекти* та *испечь*) по-різному проявляють себе в когнітивних процесах породження сталих виразів. В другому випадку (*испечь лепёшку*) він виявляється більш значимим, незалежним, ніж у першому, де домінує предметний компонент “раки”.

### ***Порахувати (полічити) ребра***

Цей вираз позначає побиття палицею по спині. Об’єкт, по якому б’ють, вводиться в ідіому словом *ребра*, тобто використовується заміна по типу синекдохи (спина

→ ребра). Важливо, що центральний компонент ситуації (спина) репрезентується іменником у множині, отже, його представлено як сукупність однорідних предметів. Рухи, що спостерігаються в актуальній ситуації, зіставляються з тими рухами, які часто робить людина під час перераховування однорідних предметів (вона доторкається до кожного рукою чи іншим предметом). Внаслідок цього зіставлення і з'являється предикат *порахувати (полічити)*, сполучений з іменником *ребра* у формі множини. Див.:

(38) — *Чи ти хочеш бути найстаршою в хаті, чи що? Чи ти хочеш, щоб мати була тобі за наймичку? Я тобі п о л і ч у р е б р а о ц и м м о т о в и л о м.*

*Кайдаш махнув на Мотрю мотовилом і зачепив її по руці.*  
І.Нечуй-Левицький. Кайдашева сім'я.

(39) *Тут один погонич ... почувши, як шпетить їх простягнений долі рицар, не стерпів і надумав замість відповіді п о л і ч и т и й о м у р е б р а. Він підбіг до нього, вхопив списа, поламав на цурки й заходився на бідоласі лати латати, аж поки не змолотив його на околот.* М.Сервантес.  
Дон Кіхот (переклад М.Лукаша).

На близькій образній основі побудовано і вирази *полоскотати ребра, полатати ребра* (останній містить виразний відтінок глузування: адже *полатати* значить 'защити, полагодити', тоді як при побитті може порватися не лише одяг, а й шкіра). Пор. також білор. сталі вирази *адламаць робры* 'моцна пабіць' [Юрч. НМ 87] та *памацаць кіем рэбры* 'выцяць, ударыць' [Янк. БФ 301].

### ***Запросити на солоні паляниці. Одважити солі. Закуску получить***

Українська ідіома *запросити на солоні паляниці* зафіксована у збірнику І.Франка. Він коментує її таким чином: "Запросив до своєї хати і набив сильно" [Фр. 2, 155]. Близьку семантику — 'буць битым' — має рідковживана російська ідіома *закуску получить*, подана у збірнику М.Міхельсона [Міхельсон 1, 323]; до неї додано також наступні семантичні еквіваленти: *дали солёненкого, насолмили*. Отже, ідея побиття передається в цих ідіомах через концепти частування, їжі (про що свідчать лексеми *паляниця,*

закуска). Але важливо зауважити, що в наведених ідіомах актуалізується не ідея частування сама по собі, а ідея частування чимось солоним (адже закуски, як правило, бувають гострими, отже, вони також солоні на смак). Який сенс надається цьому харчовому продукту в наведених ідіомах? Загалом відомо, що сіль довгий час була дорогим продуктом, який високо цінували і берегли, що і відбито у багатьох сталих виразах і пареміях. Однак в ідіомах *запросити на солоні паляниці, закуску получить, дать солёненко́го* концепт “СОЛОНЕ” повертається до носіїв мови своїм іншим аспектом.

Актуальна ситуація, яка потребує номінації, — це побиття людини до крові, причому побиття по обличчю, коли людина відчуває солоний смак крові. Саме цей компонент ситуації побиття і потребує номінації. Для цього обирається лексична одиниця, яка прямо вказує на характер чуттєвого сприйняття, тобто відчуття солоного смаку в роті. Оскільки заторкується сфера смакових відчуттів, другий компонент ідіоми має викликати асоціації з поїданням їжі (*паляниця, закуска*), тобто вказувати на гастрономічну сферу. Пор. також концептуально близьку ідіому *паланиця з палцями ‘ляпас’*, яка вживається у буковинських говірках [СБГ 379].

Відзначимо також стару українську ідіому *одважити (відважити) солі*, яка відома нам лише в одному контексті — у романі “Чорна рада” П.Куліша у значенні ‘відповісти образливо, грубо’:

(40) — *Здається, Сомко налаяв Іванця свинею, чи що?*

— *Не свинею, а собакою, да ще старим собакою, да ще не на самоті, чи там як-небудь напідпитку, а перед отаманнем, перед генеральною старшиною, на домовій раді в гетьмана.*

— *Га-га-га! — засміявсь Черевань. — О д в а ж и в с о л і добре.* П.Куліш. Чорна рада.

Виходячи із загальної тенденції семантичного переходу “побиття” — “покарання взагалі”, в тому числі і вербальне, можна припускати, що вираз *одважити солі* також стосувався первісно побиття по обличчю, коли у побитого з’являвся в роті смак солоної крові. Про це свідчить і факт вживання в українській мові виразів типу *відважити києм (по плечах), відважити кілька буків* тощо, які мають значення “побити”.

Предикат *одважити* в ідіомі *одважити солі* з'являється, очевидно, для актуалізації ідеї сили, важкості удару, тобто відчуттів іншого плану, ніж смакові. Пор. також застаріле російське *отвесить образум*<sup>7</sup> з оказіональним іменником *образум*, що вказує на мету побиття.

Таким чином, ми розглянули декілька квазіреальних ідіом, які об'єднані ідеєю "побиття": *порахувати ребра, нагодувати буханцями, испечь лепёшку, запросити на солоні паляниці, одважити солі*. При спільності сигніфікативного змісту кожна з ідіом має свої змістові нюанси і свою внутрішню форму, оскільки для мовців важливо викликати в свідомості слухача "правильне", адекватне уявлення, тобто саме той образ, який корелює з конкретною ситуацією побиття. В деяких ідіомах актуалізована частина тіла, по якій б'ють (*порахувати ребра, пом'яти боки, намилити шию, расписать задний фасад*<sup>8</sup>), в інших актуалізується поява крові та її смак (*дати киселя, вмитися юшкою, одважити солі*). В деяких ідіомах образ будується з опертям на слухові враження від удару по обличчі (*заліпити ляца, годувати ляцями*). Часто образною основою ідіоми стає відчуття жару, яке виникає при побоях (*испечь лепёшку, дать пареницы, стопить берёзовую баньку*).

Загалом зазначимо, що синонімічні ряди ідіом із значенням 'побити', 'вдарити' творяться переважно з квазіреальних одиниць. В деяких випадках їхня внутрішня форма лише натякає на сенс сталого виразу, і останній виглядає як загадка, яку потрібно розгадати (наприклад, *дати ляца, дати киселя, навешать банок*). Нейтральне ставлення мовців до ситуацій побиття, потреба висловитися експресивно, очевидно, є потужним стимулом до творення нових ідіом з тою ж семантикою.

### ***Переливати з пустого в порожне***

Ця ідіома, на відміну від розглянутих вище, які в принципі можуть бути співвіднесені з реальними ситуаціями печення

---

<sup>7</sup> Вираз, вживаний у російській літературі XVIII ст., має значення 'вдарити когось по обличчю, щоб він напоумився', див.: — *Да ты бы ей о б р а з у м а два от весила, так бы все и прошло* [Федоров 1973: 137].

<sup>8</sup> Ідіому вжив М.Гоголь в листі до Г.Висоцького у 1827 р.

раків, перераховування ребер, поїдання солоних паляниць і под., побудована на ірреальному образі. В її основі — фантомна картинка, яка не може бути уявлена як фрагмент нашого світу, адже нікому не вдасться перелити з одної посудини в іншу те, чого взагалі в ній нема. Ідіома вживається зараз переважно для позначення пустого, безмістовного говоріння, яке, на думку мовця, ні до чого не призводить, не приносить жодних результатів, див. (41).

(41) *Розпустивши цілу річку фраз, гарних, але пустих, він аж заплющував очі, неначе півень в час свого крику. Фрази лились, зціплювались, і він переливав з пустого та в порожнє, говорячи те ж саме, тільки іншими словами.*  
І.Нечуй-Левицький. Хмари.

Згідно з поширеною версією, ця ідіома виникла в античній традиції і була скалькована з грецької та латинської в східнослов'янські мови, див. [БМС 479]; [РФ 581]. Однак, на нашу думку, яку ми докладно обґрунтували у роботі [Жуйкова 2003], походження цієї ідіоми пов'язане із східнослов'янською культурною традицією, а саме з лікувальною магією.

В культурній практиці східних слов'ян зафіксовані численні обряди, в яких використовується особливим чином перелита вода. Ці обряди скеровані на подолання нервових хвороб: переляку, уроків, нічниць у дітей тощо. Знахарка переливає невелику кількість води з одної посудини в іншу, часто декілька разів (три чи дев'ять). Під час переливання вона промовляє відповідні магичні слова (замовляння чи молитву). Внаслідок цього вода стає особливою (наговореною) і набуває лікувальних властивостей. Одразу після переливання її використовують або внутрішньо (дають хворому пити), або зовнішньо (прискають на хворого, обмивають його). Відомо багато локальних варіантів цього обряду, в яких міняються деякі його деталі, однак в усіх формах центральною процедурою залишається переливання рідини.

Якпоказуютьсучасніетнографічнізаписи, процедурапереливання води і зараз використовується в народній медицині як дієвий спосіб лікування. В минулому застосування такої дії було ще ширшим. Цілком можливо, що саме цей обряд і став базовим для ідіоми *переливати з пустого в порожнє*, яка в момент

виникнення стосувалась не пустого, марного говоріння, а дій, які не дають очікуваного позитивного результату. Інакше кажучи, ідіому породило скептичне ставлення чималої кількості людей до лікувальних потенцій води, перелитої декілька разів з одної посудини в іншу. Центральний семантичний компонент ідіоми 'безрезультатність' актуалізується в ній обставинною групою з *пустого в порожнє*, яка виникла як іронічна заміна змістовно повноцінної синтагми 'з одної посудини в іншу'. Як відомо, іронія є характерним прийомом народномовної поезики, який може призводити до формування нових змістів, передусім оцінних.

Отже, спосіб, яким утворена ідіома *переливати з пустого в порожнє*, також полягає у комбінуванні окремих мовних одиниць, так чи інакше пов'язаних з тою ж самою концептосферою. В ідіомі збережено предикатний компонент *переливати*, який називає центральну дію обряду. Щоб підкреслити абсурдність, марність зусиль, які, на думку мовців, не можуть дати очікуваного результату, до предиката додано іменну групу з *пустого в порожнє*. До виникнення ідіоми зрештою призвела десакралізація функціональної ролі обрядових дій.

Характерно, що для вербалізації процесів говоріння традиційно використовуються метафори текучої води: *мова тече, летить; злива, фонтан слів; потік фраз*, див. також термінологічне сполучення *потік мовлення*. Як зазначають дослідники, зближення мовлення та текучої води сягає своїми коренями в доісторичні часи і може бути прослідковано від доби давньоіндійської культури [Мечковская 1998: 54-56]. Зі сценою текучої води пов'язуються й образні номінації неправдивого мовлення, зокрема, метафоричний предикат *заливати* з значенням 'вигадувати, брехати'. В це метафоричне поле легко ввійшов і предикат *переливати*, осмислений як номінація довгої, пустої балаканини.

Таким чином, у розглянутих в даному підрозділі прикладах механізми породження мовного знака для цілої ситуації відрізняються лише в деталях, в загальному реалізується та сама ментальна процедура, за якої новий мовний знак виникає внаслідок пошуків донорської зони, що виявляє

подібність до актуальної ситуації. Конструюючи нову мовну одиницю, мовець використовує номінації тих реалій, які мають той чи інший стосунок до актуальної ситуації. Оскільки ці реалії прямо чи опосередковано (через асоціації) пов'язані з ситуацією, їх назви здатні актуалізувати в свідомості слухача потрібний фрагмент досвіду. Так породжується образ, який лише окремими своїми компонентами подібний до образу актуальної ситуації. При інтерпретації готової ідіоми в свідомості стикаються два ментальні образи: перший — той, що відповідає актуальній ситуації, і другий — породжений внутрішньою формою сконструйованої мовної одиниці. Сенс першого образу приписується другому і таким чином стає значенням ідіоми. Важливо взяти до уваги, що ментальний образ ситуації, що виникає в свідомості шляхом інтерпретації внутрішньої форми, не породжує того вивідного знання, яке могло би співвідноситися з ментальним образом актуальної ситуації. Внутрішня форма новоствореної ідіоми набуває змісту, який зумовлено осмисленням актуальної ситуації.

### 1.3.3. Ідіоми, які позначають інтегральні ситуації

Доіншого класу входять ідіоми, що позначають інтегральні ситуації, тобто такі явища дійсності, які не можуть бути сприйняті суб'єктом свідомості в одному акті спостереження. Їх сприйняття та ідентифікація вимагають інтегрування окремих ознак в єдину ментальну структуру. На цій підставі ми пропонуємо назвати такі ситуації інтегральними. Серед них можна виділити таксономічні класи, подібні до таксономічних класів предикатів: фізичні, ментальні чи емоційні стани (*пошёл песок караулить 'помер', вилетіти в трубу, ловити тав, витрішки продавати, вискочило з голови*), діяльності (*оббивати пороги*), поведінку (*воду варити, тягнути kota за хвіст, дерти носа, скакати в гречку; білор. у гарэцы мокнуць 'многа і часта піць'* [Янк. БФ 374], рос. діал. *в чёрной квашне замесить 'очернить, оклеветать кого-л.'* [ППП 44]), індивідуальні характеристики та властивості (*звёзд с неба не хватает, мухи не обидит*). Ідіоми цієї групи характеризують різноманітні явища дійсності, які відрізняються як на феноменологічному рівні, так і на рівні їх осмислення. Тому навряд чи спроба виявити і описати якийсь

інваріантний механізм їх утворення призведе до успіху. З огляду на це ми проаналізуємо декілька випадків породження ідіоми на позначення інтегральної ситуації.

### **Оббивати пороги**

Фразема *оббивати пороги* (рос. *обивать пороги*, бел. *абіваць парогі*) в першому наближенні означає 'постійно ходити до когось, кудись, часто десь бувати'. Пор. у В.Даля: "Обить, топтать пороги (ходить куда беспрестанно)" [ПРН 2, 110]. На перший погляд може видатися, що ця фразема виникла внаслідок переосмислення вільного словосполучення того ж складу. Саме так її походження інтерпретує білоруський фразеолог І.Лепешев. На його думку, в мові вживається еквівалентне вільне словосполучення, що означає "частай хадой стоптваць парогі, шкодзіць іх паверхню", від якого і утворилась фразема *абіваць парогі* [ЭСФ 20]. Справді, таке словосполучення може існувати і мати конкретний сенс, подібно до того, як вживаються вільні сполучення *оббивати стіни, мури* що означають 'шкодити поверхню стін, мурів, зачіпаючи їх, б'ючи по ним'. Проте, як ми вже зазначали, з факту наявності вільного словосполучення того ж самого лексемного складу не можна виводити висновку, що ідіома утворилася саме на його основі. Важливо взяти до уваги, в якому напрямку йде процес номінації. Якщо в мовному колективі виникає потреба репрезентувати у мовних формах якусь ситуацію, що не має засобів вербалізації, або позначити її більш експресивно, нестандартно, то номінативна діяльність відбувається ономазіологічним шляхом — від значення (позначуваного) до знака. В таких випадках в основу лексичного значення нової мовної одиниці лягає та концептуальна структура, яка корелює з певною ситуацією. Що ж до форми знака, то, як правило, вона обирається за певними асоціативними зв'язками, що виникають у свідомості носіїв мови між різними концептуальними зонами.

В даному випадку мовці потребували номінувати певний вид поведінки людини — часте, постійне відвідування якогось місця (або особи, що пов'язана з певним локусом). Для номінації цього типу поведінки було обрано іменник *поріг* в

комбінації з предикатом *оббивати*. Як можна обґрунтувати включення лексеми *пори́г* в цей сталий вираз?

По-перше, при вході обминути поріг, тобто потрапити в приміщення іншим шляхом, було неможливо. Тому концепт “ПОРИГ” стійко асоціювався з переміщенням у внутрішній простір житла, зокрема і з візитом гостя. По-друге, як відомо з етнографічних матеріалів, в минулому східні слов’яни робили поріг при вході у хату доволі високим (там, де було багато лісу і хати будували з дерева, прохід в дім вирубали в суцільній дерев’яній стіні). На висоту порогів вказують і пареміологічні джерела. Див. такі українські паремії: *Високі пороги на наші ноги, У дітей високі пороги, а в родичів бодай ще вищі були* [Номис № 5555; № 9336]. Високі пороги були виправдані економічними чинниками (в хаті краще зберігалося тепло), а крім того, їх висота диктувалась самою символікою порога як сакральної границі між своїм та чужим світами, див. про це докладніше в [СМ 378—380]. При переступанні через високий поріг його постійно зачіпали ногами. Ця особливість ситуації фіксується у фраземі за допомогою дієслова *оббивати*, яке набуває тут контекстний зміст ‘шкодити’. Це дієслово імпліцитно вказує на багатократність, високу міру повторюваності дії (тобто часте ходіння в те саме місце). З метою підсилення цього семантичного компонента обирається і форма множини іменника: *пороги*, а не *пори́г*, хоча в референтних ситуаціях переступають не через багато різних порогів, а через один — той самий, що веде до певного приміщення.

Звернімо увагу на той прикметний факт, що найчастіше “оббивають пороги” хатії постійні мешканці, члени певної сім’ї (“свої”), проте їх ходіння через власний поріг в жодному разі не номінується сталим виразом *оббивати пороги*. Зрозуміло, що ця фразема стосується саме чужих, які приходять не у свою хату, приходять як гості чи прохачі, бажані чи небажані відвідувачі. Ця обставина також служить аргументом на користь того, що фразема *оббивати пороги* виникла в мові шляхом комбінування лексичних одиниць з орієнтацією на той зміст, який мовці прагнули позначити з її допомогою.

Оскільки в широкому культурному контексті ситуація могла осмислюватися як негативна, несприятлива, вираз *оббивати*

пороги отримав додатковий оцінний (негативний) зміст. Його джерелом можуть бути різні аспекти вихідної концептуальної структури. З одного боку, довге, наполегливе ходіння людини в тій самій справі часто було наслідком штучного гальмування, бюрократичної тяганини, а тому ситуація інтерпретується як негативна з точки зору її суб'єкта; див. (42), де вираз *оббивати пороги*, що стосується поведінки мовця, набуває контекстного сенсу 'принижуватися перед можновладцями, просячи собі посади чи майна'. З другого боку, негативні емоції можуть виникати й у іншій сторони — у того, хто стає об'єктом чийось наполегливих візитів. Це призводить до осмислення ситуації як небажаної, несприятливої з погляду її об'єкта (адресата). Див. (43), де мовець надає негативного змісту фраземі *оббивати пороги*, яка співвідноситься з поведінкою другої особи (йдеться про оцінку сином візитів його матері, яку він залишив без житла і засобів до існування). Саме такий аспект інтерпретації фраземи *оббивати пороги* зафіксовано у фразеологічному словнику як її третє значення: "нахабно з'являтися десь, турбувати когось" [ФСУМ 562].

(42) Оксана

*Втікаймо в Польщу!*

*А ні, то на Волощину!*

Степан

*Що з того?*

*Змінємо чужину на чужину...*

*Приблудами чужі пороги будем*

*там оббивати ... все одно, що й тут.* Леся Українка.

Бояриня.

(43) (До героя у святковий день приходиться його мати, яку він вигнав з хати)

— *Добрый вечер, сину. З празником тебе, — тремтить сумовите несміле слово. Так, мовби воно когось просить і боїться, боїться.*

— *... Доки ви вже будете мої пороги оббивати? За комірне ж плачу. Катанку купив. Так ви забрали собі в голову, що гроші в мене як полова — лопатою гребу.*

— *Сину, я ж тобі усе, усе віддала.* М.Стельмах. Велика рідня.

Отже, фразема *оббивати пороги*, що виникла як квазі-реальна на позначення ситуації частого відвідування якогось місця, завжди зберігає високу експресивність, а в деяких вживаннях до експресивності долучається негативна оцінка, джерелом якої є осмислення базової ситуації в аксіологічних параметрах.

### ***Прокатить на вороных***

Ця ідіома має значення 'не вибрати кого-небудь на вибірну посаду':

(45) *Все меры были взяты добрыми NN-цами, чтоб на выборах прокатить Бельтова на вороных или почтить его избранием в такую должность, которую добровольно мудро принято. Он сначала не замечал ни ненависти к себе, ни этих парламентских козней, потом стал догадываться и решился самоотверженно идти до конца... А.Герцен. Кто виноват?*

Первісно ідіома стосувалась не будь-якого голосування, а лише такого, де використовувалися білі і чорні кулі. Якщо кандидат одержував багато чорних куль, він програвав вибори. Цілком зрозуміло, що лексема *вороний* виникла внаслідок асоціювання кольору кулі та кольору коня. Ця лексема здатна активізувати сферу уявлень, пов'язану з конем як транспортним засобом. У такий спосіб в ідіому вводиться синтагматично пов'язане з назвою коня дієслово *прокатить*, а лексема *вороной* набуває вигляду локативної синтаксеми з семантикою транспортного засобу. Експресія ідіоми *прокатить на вороных* підтримується пропуском іменного компонента при прикметникові, хоча в свідомості носіїв мови асоціативні зв'язки ведуть, очевидно, саме до коней. Вся ідіома одержує іронічне звучання: її внутрішня форма звернена до сфери досвіду, оцінюваної позитивно (вороні — найдорожчі і найпрестижніші коні), тоді як актуальний зміст ідіоми, мотивований ситуацією виборів, вказує на безчестя, ганьбу.

### ***Вилетіти в трубу. Пустити в трубу***

Ці вирази, що виникли в російській мові і згодом потрапили в українську, використовуються для позначення

фінансового (чи майнового взагалі) краху, банкрутства, провалу бізнесу, коли видатки виявляються більшими за прибутки, хоча очікується протилежне. Див.:

(46) Большов (читает вслух).

... Слушай-ко, Лазарь! "Такого-то года, сентября такого-то дня, по определению Коммерческого суда, первой гильдии купец Федот Селиверстов Плешков объявлен несостоятельным должником; вследствие чего..." Что тут толковать! Известно, что вследствие бывает. Вот-те и Федот Селиверстыч! Каков был туз, а в трубу вылетел. А что, Лазарь, не должен ли он нам? А.Островский. Свой люди — сочтёмся.

Перш ніж аналізувати механізми творення та розвиток цієї ідіоми, вкажемо на той культурний контекст, у якому вона виникла.

Ідіома *вылететь в трубу* була утворена з опорою на цілком тривіальну практику опалення приміщень. У Росії практично до середини XIX століття, а в деяких місцевостях й довше, села були забудовані переважно так званими чорними, або курними, хатами, в яких не було димаря для відводу диму. Дим з печі виходив безпосередньо у хату і підіймався вгору, під дах. Все тепло, яке виділялося при згоранні дров, залишалося в межах житлового приміщення. "Пічка з трубою і пічка «почорному» дають вельми відчутну різницю у використанні калорійності дров (принаймні вдвічі)" [Очерки 1985: 332]. Отже, нововведення — печі з димарем — вимагало більших витрат на опалення, оскільки значна частина тепла виходила з димом. Тому господарі намагалися швидше закривати пічну засувку, щоб тепло залишалося в хаті. Зрозуміло, що це часто загрожувало угаром. Пор. натуралістичний опис причин угару в романі І.Гончарова:

*Это [угар] случалось периодически один или два раза в месяц, потому что тепла даром в трубу пускать не любили и закрывали печи, когда в них бегали ещё такие огоньки, как в "Роберте-Дьяволе".* И.Гончаров. Обломов.

Проте піч з димарем забезпечувала відносно чисте повітря, з хати через комин виводилися продукти згорання дров чи вугілля.

Такі інноваційні елементи житлового будівництва, як стелі і димарі, поширилися спочатку в містах. Як свідчать етнографи, в російських селах багатьох губерній ще у другій половині XIX століття домінували печі без димаря. Зрозуміло, що використання печей нової конструкції з погляду консервативного і водночас прагматичного селянина було марнотратством. Саме цей погляд селянина на непрактичного міщуха і було відбито у виразах *пустить в трубу* та *вылететь в трубу*: дрова, а разом з ними і зусилля, витрачені на їх заготівлю, господарніби випускає, викидає через трубу, вони не залишають в хаті і сліду тепла. Навіть тоді, коли будівлі з димарями увійшли в практику традиційного будівництва, ці образи не втратили своєї актуальності. Адже піч залишалась центральним елементом хати, який визначав, зокрема, і витрати на опалення: погано складена піч дає менше тепла і потребує більше дров.

Актуальність прототипового образу для селянської культури підтверджується тим фактом, що на основі цього образу виникли й інші ідіоми, пор. білор. діал. *заганяць (загнаць) у трубу* в значенні 'марно, без користі витратити / витратити набуте майно, багатство': *Во хазяїн дык хазяїн, узяўся заганяць у трубу, што бацька гадамі нажываў; Пуні загнаў у трубу новы хазяїн, скоро і да клеці дабярэцца* [Юрч. НМ 112]; див. також рос. псков. *пойти вихром, полететь в трубу* 'разориться' [ПС 90; 74].

Цікаво, що паралельно з ідіомою *вылететь в трубу* В.Даль наводить і варіант *из трубы вылететь* ("сделаться несостоятельным, лопнуть") з іншою локативною конструкцією [ПРН 2, 131]. Вираз *вылететь из трубы* точніше відповідає враженням зовнішнього спостерігача: дим та іскри добре видно, коли спостерігач знаходиться ззовні, поза домом. У сучасному вживанні домінує ідіома *вылететь в трубу*. Очевидно, на це вплинула її нетривіальна образність, внутрішня форма, що відсилає до актуального для народної свідомості уявлення про те, що нечиста сила та відьми залишають приміщення через димар, пор.:

(47) *Получив орехи, Тёма опрометью бросился из лавки, подальше от страшной жены Абрумки, у которой Гераська как-то умудрился заметить хвостик и сам своими глазами*

*видел, как она однажды верхом на метле, ночью под шабаш, вылетела в трубу.* Н.Гарин-Михайловский. Детство Тёмы.

Наголосимо на тому, що між виразом *вылететь в трубу* в його вільному вживанні (див. (47)) та ідіомою тої ж формальної структури із значенням “втратити майно, багатство” не існує жодних генетичних зв’язків.

Особливу популярність ідіома *вылететь в трубу* набула в Росії у театральних колах, передусім серед театральних антрепренерів. Вкладаючи кошти в свою справу, вони часто ризикували лишитись і без прибутку, і без самого капіталу, адже у випадку неповного збору за оренду театального приміщення, його опалення і т.п. доводилося платити більше, ніж вдавалося отримати від квитків. Тому серед антрепренерів, режисерів та акторів образ вилітання в трубу набував особливої гостроти і актуальності. Див. обігравання цього образу в ранній прозі А.Чехова:

(48) *В сентябре и октябре у Лентовского давалась исключительно одна только драма и комедия. И что же? В народе стали носиться зловещие слухи о крахе нового театра и полёте в трубу.* А.Чехов. “Калиостро, великий чародей, в Вене” в “Новом театре”.

Виходячи з культурного контексту, на якому виник вираз *вылететь в трубу*, можемо точніше схарактеризувати механізми його породження. Його було сконструйовано для позначення ситуації надмірної втрати ресурсів, яка, звичайно, оцінювалася негативно. План вираження ідіоми складається з двох компонентів: предиката *вилетіти* та локатива *в трубу*. Дієслово *вилетіти* (а не *вийти*, хоча про дим в нормі говорять, що він виходить з димаря) актуалізує змістовий компонент ‘швидко’, який стосовно цієї ситуації отримує негативну оцінку. Словоформою *в трубу* позначається шлях, яким ресурси зникають з хати, а отже, і зі сфери власності господаря. Таким чином вихідна ситуація осмислюється в аксіологічних параметрах: “ресурси витрачаються надто швидко, а отже, неощадно, що негативно позначається на життєспроможності людини”. Ці змісти є наслідком процедур імплікації і становлять вивідне знання. На другому етапі розвитку, коли

ідіома розширила сферу референції, вивідне знання лягло в основу її нового значення: ‘стати банкрутом’, ‘розоритися’, ‘збідніти’. З вихідною ситуацією його поєднують змісти ‘марно, без користі витратити ресурси’, ‘не отримати очікуваного позитивного результату’, ‘опинитись без засобів для існування’ тощо. В цьому випадку можна говорити про ідіомотворення другого порядку, коли ідіома розвивається на основі існуючої ідіоми тої ж самої форми шляхом метафоризації.

Отже, вираз *вилетіти в трубу* в його сучасному значенні утворений на основі вивідного знання, отриманого внаслідок інтерпретації ментального образу ситуації, позначеної не вільним, а ідіоматичним сполученням слів. Особлива експресивність, притаманна ідіомі *вилетіти в трубу*, може бути пояснена тим, що в мові функціонує і вільне словосполучення того ж складу: ним характеризується уявний шлях відьми, яким вона покидає хату. Ідіома *вилетіти в трубу* виникла як квазіреальна, тобто була сконструйована з предикатного і локативного компонентів для позначення нової ситуації. Згодом ця ідіома була переосмислена і набула нового значення — ‘розоритися’. На відміну від тих ідіом, які виникають шляхом модифікації вільного словосполучення, цей вираз утворився шляхом семантичного розвитку сталого словосполучення, фраземи.

### *Протирать глаза деньгам*

Це власне російська ідіома, яка означає “промотувати гроші, витрачати їх без ліку, без обмежень”. Пор. у В.Даля: “*протереть глаза денежкам, спустить, промотать*” [Даль 3, 521]. Близьке визначення подає для цієї ідіоми і М.Міхельсон: “«хорошо» употребить — прокутить, промотать” [Міхельсон 2, 144].

Див. вживання виразу *протирать глаза денежкам* в російській літературі XIX ст.:

(49) ... *Капитан ... везде в портах любил съезжать и уж там, сказывали, денежкам глаза протирал ... Любил форснуть, ну и мамзелей угостить, чтобы, значит, знали, какой есть командир российского конверта...* К.Станюкович. Отплата.

Походження цього сталого виразу деякі дослідники пов'язують з народним уявленням про те, що гроші, подібно всім живим істотам, "мають очі". Отже, цю ідіому базують на алегоричній ідеї про уподібнення неживого живому, див. [БМС 113]; [РФ 140]. На таку інтерпретацію вказує начебто й відомий російський вираз *плакали (чьи) денежки*. Однак так це чи ні? Чи справді в народній традиції гроші наділялися очима? Який сенс має в такому разі їх "потирання"? Адже очі протирають люди, коли прокидаються або дуже хочуть спати.

Передусім треба зауважити, що в даному випадку ми маємо справу з типовою "фантомною" ідіомою, яка була сконструйована з окремих лексичних одиниць. Ці одиниці, як ми вже зазначали, підбираються таким чином, щоб активувати в мозку слухачів відповідні концептуальні структури, утворити в свідомості інтегральний образ, що відповідає змісту ситуації. В даному випадку ключовим словом виразу, яке розгортає всю образну структуру, очевидно, є слово *глаза* ('очі'). Як же воно потрапило в цю конструкцію?

В російському народному мовленні XIX ст. був поширений вираз *слепые деньги*, яким позначали срібні монети з карбуванням, стертим від довгого вжитку. Про це можна довідатися і з словників, і з художньої літератури, і з робіт, присвячених давньому побуту росіян. Так, В.Даль фіксує у своєму словнику вираз *слепая деньга*: "*Слепая деньга, стертая, на которой не видать чекана*" [Даль 4, 229]. Даль наводить також і забуту зараз приказку *Мне, хоть слепеньких, только б денежки* [Даль 4, 229]. Більш докладну інформацію про цю реалію знаходимо у словнику В.Єлістратова "*Мова старої Москви*", де вміщено статтю під назвою *слепые деньги*. В ній читаємо: "В той час (кінець XIX ст.) багато ходило елизаветинського та екатерининського срібла; монети було зроблено з м'якого металу і від обігу вони так старіли, що важко було розібрати — яка монета «двогривенний», яка четвертак; вартість монети визначалась по крапках на монетах ... 4 крапки були на «двогривенному» і 5 крапок на четвертаку... Ці гроші називали — «сліпими»" [ЯСМ 564-565]. Далі у словнику подається багато цікавих "замальовок з природи" — оповідей про конфлікти, що виникали в народі через невиразність чи повну стертість

написів на “сліпих” монетах. Як цілком звичний, зрозумілий для читача вираз ідіому *слепые деньги* використав М.Гоголь:

(50) *Что ж за притча, в самом деле, что за притча эти мертвые души? Логики нет никакой в мертвых душах; как же покупать мертвые души? где ж дурак такой возьмется? и на какие слепые деньги станет он покупать их?* Н.Гоголь. Мертвые души.

Крім виразу *слепые деньги*, в народному мовленні XIX століття побутувало і синонімічне до нього сполучення *слепая мелочь*. Про нього читаємо у довідниковому виданні “Полузабытые слова и значения: Словарь русской культуры XVIII-XIX вв.”: “«Слепая мелочь» — срібні монети зі стертою і напівстертою чеканкою. Таких монет в обігу було дуже багато, і поліції було наказано слідкувати за тим, щоб з них не стирали написи і не було навмисного псування” [Байбурин, Беловинский, Конт 2004: 472]. Вираз *слепая мелочь* в одній з п’єс вжив російський драматург О.Островський:

(51) *Большов. Все вексель да вексель! А что такое это вексель? Так, бумага, да и все тут. ... С городовыми лучше не связывайся: все в долг да в долг; а привезет ли, нет ли, так слепой мелочью да арабчиками, поглядишь — ни ног, ни головы, а на мелочи никакого звания давно уж нет.* А.Островский. Свои люди — сочтемся.

Відзначимо також, що не лише монети називалися в російській мові *сліпими*. Відомі також сталі вирази *слепая печать*, *слепое письмо*, якими позначались об’єкти, що тяжко було розібрати, прочитати. Вираз *слепая печать* зафіксовано вже у першому лексикографічному джерелі російської мови — “Словаре Академии Российской”, де він має таке глумачення: “неясная печать, где буквы сливаются” [САР 5, 584]. Отже, прикметником *сліпий* позначали не лише особу, яка не бачить, а й предмет, який не можна бачити. Пор. у Даля: “слепой о вещи: тусклый, неясный” [Даль 4, 228-229].

Саме ці усталені номінації із словом *сліпий* (*слепые деньги*, *слепая мелочь*) дозволяють зрозуміти, чому і як у грошей з’явилися “очі”: якщо монети можна називати *сліпими*, то, зрозуміло, в них має бути і орган зору. Що ж зумовило появу в ідіомі *протирають глаза деньгам* дієслова *протирають*? З одного

боку, всім відомий той факт, що протирання очей після сну допомагає швидше прокинутися, тобто почати повноцінно сприймати дійсність. Отже, якщо протерти очі сліпим монетам, вони стануть начебто більш повноцінними. Це один з можливих варіантів асоціативних зв'язків грошей та їх протирання. З іншого боку, коли людина використовує гроші (монети), вона бере їх в руки, тобто ніби тре, протирає їх. Пор. цікаве вживання цього виразу в народній казці зі збірки О.Афанасьева, де ідіома *протирають глаза денежкам* знаходить своє іронічне розгортання в такій мотивації: “гроші заржавили від невживання, тому їх треба протерти”:

(52) *А Фомка себе на уме, поехал в город протирать глаза чужим денежкам: у попа-де в сундуке они заржавели!* Шут [НРС 3, 122].

І нарешті, є ще одна підстава для приєднання до іменника *гроші* дієслова *протерти*: чим більше грошей побуває у людини в руках, тобто людина протре, тим більше вона їх і витратить. Саме звідси і походить ідея щодо витрачання грошей без міри, промотування їх, яка стала значенням ідіоми *протирають глаза денежкам*.

Ось таким чином виникла парадоксальна на перший погляд ідіома. Як бачимо, вона дуже далека від алегоричної ідеї про уподібнення неживого живому, натомість в ній яскраво виявилася народна здатність до пошуків несподіваних асоціативних зв'язків між різними, часом далекими концептами.

Огляд масиву сталих виразів засвідчує, що серед них можуть бути виділені різні мотиваційні типи. Передусім треба розрізняти ідіоми, утворені на основі готових сполучень слів змінного складу, та ідіоми, які виникли незалежно від вільних словосполучень, хоча і можуть збігатися з ними за своїм компонентним складом. Ідіоми, не пов'язані генетичними зв'язками з вільними словосполученнями, творяться в мовленні одразу як цілісні семантичні одиниці, значення яких не інтегрується із значень окремих слів-компонентів. Породження ідіом цього різновиду часто зумовлюється комунікативно-прагматичними потребами мовця, які виникають у цілком конкретній ситуації

спілкування і є реакцією на якісь спостережувані ознаки, релевантні для мовця.

Протиставлення різних типів ідіом за їх походженням дуже важливе, адже воно відкриває перспективи вивчення різних когнітивних механізмів ідіомотворення і, зокрема, різних механізмів породження нового значення. Зрозуміло, що віднесення конкретного виразу до визначеного мотиваційного типу може становити вельми складну проблему, оскільки часто відсутня надійна історична інформація, що стосується часу й умов виникнення фраземи. Однак при етимологізації стійких сполучень повинний враховуватися сам факт наявності різних мотиваційних типів. Це дозволить уникнути багатьох очевидних помилок, наприклад, спроб знайти донорські ситуації в тих випадках, коли ідіома насправді виникла як квазіреальна.

На нашу думку, лише частину ідіом слід вважати знаками непрямой номінації, які виникли внаслідок переосмислення первинних мовних одиниць — знаків прямої номінації. Інша частина ідіом, причому, очевидно, більша кількісно і надзвичайно динамічна, виникає шляхом комбінації окремих лексем. Їхні складові компоненти здатні породжувати у свідомості людини певний образ, тим чи іншим способом проасоційований зі змістом, який необхідно виразити за допомогою ідіоми. “Когнітивна відстань” між сенсом, який задається вербальними складниками ідіоми, та тим змістом, який має на меті передати мовець за її допомогою, може бути вельми значною (див. білор. *накрыцца хвостом* “непомітно піти, безслідно пропасти”, укр. *гризти горіхи* “ворогувати”, рос. *карманная чахотка* — про відсутність грошей), а тому такі ідіоми сприймаються як своєрідні загадки, які вимагають від слухача інтерпретації з оперттям на опрацьований ним досвід.

## РОЗДІЛ 2. ІРОНІЧНЕ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ПРИ ІДІОМОТВОРЕННІ

### 2.1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

В попередньому розділі було розглянуто деякі механізми фразеологізації, внаслідок яких виникають нові сталі вирази. Ми наголошували на тому, що тільки в частині випадків ідіомотворення відбувається шляхом семантичної трансформації готового, активно вживаного в мові словосполучення вільного складу, яке внаслідок ментальних операцій над знанням набуває нового змісту і стає стійким виразом, фраземою. Йдеться переважно про такі ситуації, коли план змісту ідіоми базується на імплікаціях з базової ситуації, тобто виникає на основі вивідного знання. Однак процеси семантичної трансформації, які призводять до утворення фразем, можуть відбуватися вельми складно, зачіпати різноманітні змістові рівні вихідного виразу, який збагачується новими змістами. У цьому розділі ми розглянемо специфіку іншого процесу ідіомотворення — процесу іронічного переосмислення, яке може заторкувати як вільні словосполучення, так і готові сталі вирази.

Під іронічним переосмисленням ми розуміємо такий семантичний зсув, в результаті якого виникає новий зміст готової мовної одиниці, причому цей зміст завжди “зворотній”, протилежний щодо до вихідного. Вживаючи термін “зворотній”, маємо на увазі виникнення у слова або виразу семантичних ознак, несумісних з вихідними, таких, що їх виключають. Семантичні зміни заторкують перш за все ту сферу в значенні слова, яка безпосередньо пов’язана з оцінками (логічними або емоційними). При іронічному вживанні переосмисленню підлягають саме такі слова і вирази, що в основному значенні

мають позитивну оцінку, часто імпліцитну. Пор. такі одиниці, що допускають іронічне вживання: *молодець, премудрий, постаратися*, рос. *красоваться, во всей красе, удружить, всеведущий, грамотей*. Позитивна оцінка в їх прямих значеннях виявляється або на рівні сигніфікативного компонента, наприклад, *майстер, премудрий, розумник*, рос. *красоваться, удружить*, або на рівні конотацій (*грамотей, всеведущий*). Іронічне вживання нейтрального в сенсі оцінки слова абсолютно неможливе (пор. нейтральні одиниці *три, ліжка, стіл, вагон, питання, поїздка, читати, шити, стояти, знаходити, просити* і под.). Отже, новий зміст мовної одиниці, яка утворилась внаслідок іронічного переосмислення, обов'язково маркований прагматично, в ньому відчувається висока експресивність та оцінність, що може поєднуватися з послабленням сигніфікативного компонента її лексичного значення.

Так, наприклад, слово *герой*, за “Словником української мови”, має таке основне значення: “видатна своїми здібностями і діяльністю людина, що виявляє відвагу, самовідданість і хоробрість у бою і в труді” [СУМ 2, 56]. В деяких вживаннях слово *герой* позначає дещо інше: людину, що виявляє негативні якості (полохливість, нерішучість), або вирізняється чванливістю, безпідставними претензіями на хоробрість, що, очевидно, викликає осуд у мовця. Звідси висока експресивність і оцінність слова *герой*, пор.:

(1) *Зненацька здалеку, з берега, долинув відчайдушний пронизливий жіночий крик:*

— *Рятуйте! Рятуйте! Ой!*

*Люди безпорадно заметушилися. ... Тоді сердито закричали до тракториста:*

— *Що ти засів, панімаєш! Там люди гинуть, а ти!..*

*Трактором не можеш проїхати, герой!*

*Кричали, щоб зігнати своє безсилля.*

*Тракторист хрипло відлайнувся:*

— *Що — трактором! Що — трактором! Тут танком не пройдеш, не те що трактором! Р о з у м н и к и ! В.Нестайко. Тореадори з Васюківки.*

Див. в тому ж контексті іронічне вживання слова *розумники*, яке також змінило свою оцінну спрямованість.

Зазначимо ще одну важливу особливість процесу іронічного переосмислення: воно часто переводить лексему з класу дескриптивної лексики до класу оцінної (пор. іронічні *герой, постаратися, вундеркінд, розумник*, рос. *удостоить, отличиться, красоваться, хорош (хорош гусь!), грамотей, умник* і под., за допомогою яких мовці не вказують на понятійні ознаки об'єкта або адресата мовлення, а дають їм негативну оцінку).

Ще раз підкреслимо, що визначальною рисою всіх іронічно переосмислених виразів є їх висока експресивність і сильна оцінність, причому завжди негативна. В мові існує багато одиниць, що мають ці властивості, однак не всі вони пройшли процес іронічної трансформації, тобто змінили оцінку з позитивної на негативну. В словниковій практиці поняття "іронічний" поширене таким чином, що до нього потрапляють різноманітні експресивні одиниці з негативною оцінністю, незалежно від того, чи були вони носіями позитивної оцінки. Наприклад, у словнику С.Ожегова позначкою "іронічне" марковані такі слова й стійкі вирази:

*Вояж* (устар. и ирон.). Путешествие, поездка.

*Колымага*. 2. (разг., ирон.) Тяжелая, громоздкая, неуклюжая повозка.

*Выискаться* (разг., обычно ирон.). Найдись, оказаться. Тоже мне умник выискался!

*Визитёр* (устар. и ирон.). Тот, кто пришёл с визитом.

*Восседать* (устар. и ирон.). Важно, торжественно сидеть.

*Персона* (книжн. и ирон.). Личность, особа.

*Преподнести*. 2. (разг., ирон.) Сделать или сообщить кому-н. что-н. неожиданное (обычно неприятное).

*Пролить слезу* (устар. и ирон.). Немного поплакать или прослезиться.

*Развесить уши* (разг., ирон.). Доверчиво слушать, принимать всерьез то, чему нельзя верить.

*Китайские церемонии* (ирон.) — об излишних проявлениях вежливости, почтительности.

*Крыша поехала у кого* (разг., ирон.). Тронулся (в 3 знач.), не совсем нормален, а также вообще крайне устал, растерян.

*Ищи-свищи* (разг., ирон.) — не найдешь, пропал, исчез.

*Наступить на грабли* (ірон.). Не думая о возможных неприємних последствиях, поступить так, что эти последствия дадут о себе знать.

*Гусей дразнить* (ірон.). Намеренно вызивать у кого-н. (обычно не называя, а намекая) обиду, раздражение.

*По головке не поглядят* за что-н. (разг., ірон.) — не похвалят, осудят или накажут.

*С утра пораньше* (разг., часто ірон.). Рано утром.

*От печки танцевать* (разг., ірон.). Начинать с привычного, уметь делать что-н. только по привычному шаблону.

*Мало каши ел* (разг., ірон.) — молод, неопытен или недостаточно силен.

В цілому значно менше, але також не в усіх випадках виправдано вживається позначка “іронічне” у “Словнику української мови”, пор. такі одиниці:

*Посадити на казенні хліба* (*харчі*) (заст., ірон.). Ув’язнити.

*Почепити* (розм., ірон.) Одягти що-небудь (з несхвальним ставленням).

*Припарка* (перен., ірон.) Тілесне покарання різками, киями.

Такий підхід до вживання позначки “іронічне”, на нашу думку, не можна вважати доцільним, оскільки він створює двозначність в семантиці цього терміна. Очевидно, що названі мовні одиниці в сучасній мові не є (і не були в минулому) носіями позитивної оцінки (логічної або емоційної), а тому їм не могли піддатися процедурі іронічного переосмислення. Їх кваліфікація в тлумачних словниках як іронічних одиниць пов’язана, очевидно, з їх високою експресивністю, здатністю передавати додатковий прагматичний зміст — висловлювати насмішку або зневагу до об’єкта або адресата мовлення, тому для них вартувало би запровадити стилістичну позначку “глузливе” або ширше використовувати позначку “жартівливе”. Зазначимо, що негативне або глузливе ставлення мовців до позамовної дійсності передають не всі одиниці, марковані у словниках як іронічні (див., наприклад, *посадити на казенні хліба, візитер, вояж, рос. с утра пораньше*).

Позначкою “іронічне” супроводжується в словниках і велика кількість стійких виразів. Однак при ближчому розгляді

виявляється, що тільки незначна кількість фразем утворилася шляхом іронічного переосмислення певного вихідного виразу, а більшість ідіом, позначених у словниках як іронічні, вже при своєму виникненні були призначені для виразу насмішки або зневаги. Інакше кажучи, слід розрізняти, з одного боку, мовні одиниці, що служать “для вираження насмішки чи лукавства за допомогою алегорії” (визначення іронії за [ЭКМ]), і, з другого боку, одиниці, утворені шляхом семантичного зсуву, за якого оцінні компоненти, що входять до лексичного значення, змінюються з позитивних на негативні. В першому випадку акцент ставиться на функціональних особливостях мовної одиниці (за допомогою якої виражається насмішка), в другому — на процесі семантичного перетворення, в результаті якого виникає переосмислена одиниця з такою ж функціональною специфікою.

В цьому розділі ми обговоримо особливості іронічного переосмислення готових мовних одиниць як такого семантичного зсуву, який призводить до формування стійких виразів. Вихідним пунктом такого зсуву, очевидно, є наявність готової одиниці (в даному випадку — фраземи), в семантиці якої присутні позитивно забарвлені компоненти. В результаті іронічного переосмислення ці компоненти зникають і замінюються негативними, що й дає можливість вживати одиницю для висловлення негативної характеристики предмета або адресата мовлення. Для підтримання високого рівня експресивності нової фраземи важливо, щоб носіям мови був відомим і первісний зміст стійкого виразу, оскільки іронія, тобто “нова”, негативна, оцінка, може бути відчутна тільки на тлі “старої”, позитивної.

У першій частині розділу буде розглянуто декілька стійких виразів, що зазнали семантичної трансформації, а саме: *вхопити (дати) в обидві жмені*, рос. еквівалент *держи карман шире*, *відкрити Америку*, *дати (отримати) на горіхи*; рос. *скатертью дорога*, *ума палата*. Другу частину розділу присвячено аналізу російських виразів *чего доброго* і *держаться на честном слове*, в яких зіткнуто актуальне семантичне навантаження зі знаком “мінус” і внутрішня форма зі знаком “плюс”, що служить джерелом високої експресивності цих мовних одиниць.

## 2.2. ДАТИ / ОТРИМАТИ НА ГОРІХИ

В українській, білоруській та російській мовах відома велика група фразем з дієсловами *дісталось, буде, дати, отримати* і под., в які входить іменниковий компонент *на горіхи (арехі, орехи)* або (рідше) *на бублики, баранки, кислички*, рос. *калачи* і под. зі спільним значенням “покарати / бути покараним”. Місце предиката можуть займати також дієслова *заробити, перепастися, мати* та ін. Значення цих виразів пов’язується, як правило, з ідеєю покарання, з відплатою за якусь провину або загрозою покарання в майбутньому. Референтні ситуації, з якими співвідносяться ідіоми названої групи, можуть бути доволі різноманітні, бо саме покарання набуває різних форм (побиття, позбавлення свободи або чогось приємного, солодкого, примушення до якогось виду діяльності, лайка, догана і под.) в залежності від усталених у (мікро)колективі норм і традицій, від поглядів активного учасника ситуації на допустимі чи доцільні форми покарання.

Узагальнюючи семантику даних виразів, російська дослідниця фразеології О.Беляєва пропонує для них таке пропозитивне тлумачення:

“У, совершивший проступок Z, наносящий ущерб X-у, испытывает со стороны X-а нежелательное для Y-а физическое или вербальное воздействие P, имеющее карательный характер, и говорящий считает, что это плохо для Y-а” [Беляева 1990: 69].

Наведемо деякі приклади:

(2) *Вона підбігає до матері, чоломкається і подає щось загорнуте в пілочку.*

— *Це що за напасть з самого ранку на мене? — жартуючи, дивується мати.*

— *Не напасть, а попівські з панського тіста марципани, — сміється Мар’яна, аж висяюючи зубами.*

— *Ой гляди, дівчино, перепаде тобі на бублики за ці марципани. М.Стельмах. Гуси-лебеді летять...*

(3) — *Ах ты, аника-воин! — говорила Мите мати. — Вот подожди, нажалуется он Мотовилову — доста не т ся тебе на орехи.*

— Как же это?

— А так: позовут тебя в гимназию, высекут так, что до новых веников не забудешь, да и выгонят. Ф.Сологуб. Тяжёлые сны.

(4) Артимиха вижидала гостя, начеб її хто в окріп кинув. Снідання пропало, обід давно зварила, а гостя і чоловіка не було. “Чи не до шинку забрели? Діст а не від мене Артим на горіхи! Такий йому отченаш прочитаю, що нестямиться”. А.Чайковський. Сагайдачний.

(5) — Придёт сюда народ и разнесёт нас вдребезги. И тебе будет на калачи. Понял? Сваливай налево. М.Горький. Супруги Орловы.

(6) Гэта прануці ад нас няспраўны вагон, не абярэшы тады ліха, будзе тады на арэхі да апошняга змазчыка. М.Льнькоў [ФСБМ 1, 80].

У східнослов'янських мовах відомі й вільні словосполучення близького компонентного складу: *дати / отримати [певну суму грошей] на горіхи, на цукерки, на пряники* тощо. Їх семантика пов'язана не з ідеєю покарання, а з ідеєю заохочення, обдаровування. Як вони виникли? Як відомо, в дореволюційному побуті для заохочення чи пригощання (особливо дітей) традиційно використовувалися різноманітні ласощі та солодощі: горіхи, бублики, калачі, цукерки, пряники, сушені фрукти і под.<sup>9</sup> Коли замість солодощів стали обдаровувати

---

<sup>9</sup> До поширення цукру традиційними ласощами в українців були бублики (особливо посипані маком) та інші вироби з пшеничного борошна, горіхи (лісові та волоські), яблучка (*кислички*) та інші сушені фрукти. Див. в “Енеїді” І.Котляревського іронічний опис “царських” подарунків, який відбиває український стереотипний набір ласощів:

*Латин по царському звичаю*

*Енею дари одрядив:*

*Лубенського шмат короваю,*

*Корито опішнянських слив,*

*Горіхів кийських смажених...*

Щодо традиційних ласощів, поширених серед російського простолюду, то перше місце посідали лісові горіхи, оскільки вони діставались збирачам безкоштовно і тому на базарі йшли за низьку ціну. Про популярність горіхів як виду ласощів свідчать, зокрема, численні

дітей грішми, це позначали словосполученнями *дати на горіхи, дати / отримати на цукерки, на бублики, на пряники*, часто з пропущеним об'єктивним компонентом (*дати / отримати що*), оскільки конкретна сума грошей у висловлюваннях могла не називатися, див. (7), (8). Часто дарування грошей начебто задля забави насправді означало давання чайових, хабара, платню за якусь послугу і т.п., див. (10).

(7) *Зітхнувши тяжко, дістав хустину з грішми, розв'язав і вийняв мідного п'ятака.*

— *Візьми на бублики... — простягнув монету Тарасові й потунив очі, засоромившись своєї щедрості й доброти.* Вас. Шевчук. Син волі.

(8) *Оправив на себе кружевной шарф и манжеты, он дал детям по кошельку с дукатами и сказал:*

— *Это вам на орехи, в память вашего покойного отца; он был мне верным другом и слугою. Я дал ему слово заботиться о вас, сиротах.* Г.Данилевский. Сожженная Москва.

(9) *Мальчик разжал кулак и показал, что в его руке не было ничего.*

згадки у фольклорних текстах. Саме поширеністю горіхів пояснюється домінування виразів з компонентом *на горіхи* на позначення обдарування грішми. Інші ласощі були доволі дорогими і тому мало приступними простолоду. Див. зауваження М.Костомарова щодо побуту російського народу в XVI-XVII ст.: "Пшеничная мука употреблялась на просфоры, а в домашнем быту на калачи, которые вообще для простого народа были лакомством в праздничные дни — от этого и поговорка: *калачом не заманишь*"; "К лакомствам следует отнести также пряники или коврижки, старинное национальное печенье. Сахар и леденец, привозимые русским из-за границы, служили предметом лакомств для богатых" [Кост. 129]. Див. у О.Пушкіна у вірші "Потопельник", де дітям за мовчанку обіцяно надзвичайну нагороду — пшеничні калачі:

*"Вы, щенки! за мной ступайте!*

*Будет вам по калачу,*

*Да смотрите ж, не болтайте,*

*А не то поколочу".*

Пор. також російську ідіому *ни за какие коврижки* (не сделать) 'нізащо, ні за яких умов' (мається на увазі — навіть тоді, коли комусь обіцяють значну винагороду).

— *Если ты мне во всем признаешься, так я тебя не высеку, дам ещё пятак на орехи. Не то, я с тобою сделаю то, чего ты не ожидаешь. Ну!* А.Пушкин. Дубровский.

(10) *Городничий. Хорошо, хорошо, и дело ты говоришь. Там я тебе дал на чай, так вот ещё сверх того на баранки.*

Осип. *За что жалуете, ваше высокоблагородие?* (Прячет деньги.) *Разве уж выпью за ваше здоровье.* Н.Гоголь. Ревизор.

Наведені приклади вживання виразів типу *дати / взяти [гроші] на горіхи* належать до найдавніших, лексичні компоненти в них мають прямі значення. Однак семантичний план виразів в цілому став багатшим: вони передають зміст ‘дати / отримати гроші на особисті витрати’, що, очевидно, має позитивну логічну оцінку, яка дається з позиції того, хто отримує певну суму.

Для пояснення механізму переходу від вільного словосполучення до фразеологічної одиниці, яка має значення покарання, слід звернути увагу на те, що вихідні вирази можуть доповнюватися об’єктом з семантикою “грошова сума”, див. приклад (9). Однак об’єктний компонент не є обов’язковим і легко опускається, що пов’язане перш за все з екстралінгвістичними причинами. По-перше, в деяких випадках грошова сума, формально призначена для купівлі солодоців, насправді є хабаром, і саме тому мовці уникають її називання. По-друге, об’єкт міг опускатися в мовленні в тих випадках, коли мовець сам точно не знав, про яку саме суму йдеться. Невираженість об’єкта полегшила семантичний перехід від вільного до сталого виразу *дати / отримати на горіхи*.

Як можна припускати, поява у словосполучення *дати / отримати на горіхи* нового значення ‘покарати / бути покараним’ пов’язана з контекстом ірреальної модальності. Звернімо увагу на той факт, що ідіоми *дати / отримати на горіхи* вживаються переважно в формі майбутнього часу і в комунікативному плані часто є погрозами чи попередженнями, як (2)–(6). Скорше за все, іронічне переосмислення цих виразів відбулося саме в контексті ірреальної модальності, причому в діалоговому режимі. Див. характерну життєву ситуацію:

(11) *...А я тоді ще маленьким був та кажу: “Мамо, дай хліба!”*

А вона розсердилась та каже: “Вража дитино! Я тобі як дам хліба, то в тебе й очі повилізять!” [Кулиш 1, 80].

У відповідь на прохання дитини дати їжу мати реагує відмовою, повторюючи слова дитини (*дам хліба*), проте надаючи їм інший, відмінний, сенс (тобто сенс погрози покарання). Часто повторюючись в таких комунікативних умовах, вільне словосполучення набуває нового значення, пов’язаного не з ідеєю заохочення (або нагороди), відбитою в його внутрішній формі, а з ідеєю покарання. З появою нового значення виникає й нова мовна одиниця — стійкий вираз, фразеологізм з високою мірою експресії. З ним пов’язана негативна логічна оцінка (адже отримати покарання — це погано); див. у визначені, що його дала О.Беляєва: “говорящий считает, что это плохо для Y-a”.

### 2.3. ВХОПИВ В ОБИДВІ ЖМЕНІ! ДЕРЖИ КАРМАН (ШИРЕ)!

У протилежному щодо вихідного, буквального змісту вживаються деякі ідіоми, що мають значення “не отримати те, на що хтось сподівається” (чи “щось очікуване не здійсниться”). Це українські ідіоми *вхопити в обидві жмені, дістати (взяти) в обидві жмені, держи в обидві жмені* та російська ідіома *Держи карман шире!* “Фразеологічний словник української мови” фіксує два вирази: *вхопити в обидві жмені* “нічого не одержати” [ФСУМ 165] та *держи в обидві жмені* “не сподівайся чогось, не надійся, не розраховуй на що-небудь” [ФСУМ 231]. Перше має позначку “іронічне”, а друге — “грубе”. Російські фразеологічні словники фіксують близький за змістом вираз *Держи карман шире!* [ФСМ 138]. Останній використовується як реакція на слова мовця, в яких він висловлює свої очікування чого-небудь сприятливого, позитивного, наприклад, зміни ситуації на краще.

Внутрішня форма цих виразів вказує на ситуацію обдарування, наділення чимось, що адресат сприймає як позитивне, сприятливе для себе явище. Вираз *в обидві жмені* актуалізує ідею великої кількості (інколи великого розміру) об’єкта, який хтось бере до рук, див. вживання цього словосполучення у прямому значенні:

(12) — *Хто йде? — одхилився раптом один до тину. Голос незнайомий.*

*Давид мовчки пройшов біля них.*

— *Хто? Я питаю! — грізно й голосно, і наголос на “я”. Давид уже поминув їх. А ззаду лайка, немов грязюки в обидві жмені брав і жбурляв у спину. А.Головко.*

*Бур’ян.*

В контексті (13) той самий вираз вжито в протилежному сенсі, іронічно (мовець вважає, що співрозмовник нічого не отримав):

(13) *2-й чоловік. Я не раз дивувався, що воно, думаю, за знак, що іноді придиба до нього за позикою таке злиденне, таке обшарпане, що на ньому одним одна сорочка, та й та у латках... Ото я й зорю за ним! Як, бачу, вертається, я й перейму його та й запитаю: “А що, вхопив у обидві жмені?” — “Ось, — каже, — дав, спасибі йому! — і покаже гроші... — Ще й обідом, — каже, — мене нагодував”... М.Кропивницький. Глитай, або ж павук.*

В іронічному вживанні українські ідіоми *вхопити в обидві жмені, дістати (взяти) в обидві жмені* доповнюються назвами того об’єкта, який хтось не отримав чи, з погляду мовця, і не може отримати. Часто місце об’єкта заступає найменування тої ситуації, досягнення якої є бажаним для одного з учасників спілкування. Див. (14), де йдеться про бажання героя мати багату невістку, та (15), де герой висловлює свої сподівання щодо суспільних змін (демократизації):

(14) *Герасим. Не треба мені ні доброго хліба, ні доброго борщу, бо чим краще спече, а смачніше зваре, тим більше робітники з’їдять... Мені треба невістку з приданим, з грішми.*

*Параска. Візьмеш в обидві жмені.*

*Герасим. Иди собі, не заважай мені думать. І.Карпенко-Карий. Сто тисяч.*

(15) — *Найшлись такі, що не мали часу радитися з вами.*

— *Тепер, надіюсь, будуть радитися. А ми вже, коли зламали хребет фашизму, то положимо й броню таких вишкребків.*

— *Бге, так вам і дадуть демократію в обидві жмені! Сподівайтесь... М.Стельмах. Правда і кривда.*

Як засвідчують наведені контексти, іронічні ідіоми вживаються передусім у діалоговому реєстрі мовлення, як реакція на слова співрозмовника, в яких він висловлює свої сподівання на щось добре, сприятливе, на якісь позитивні зміни. Подібним чином використовується в мовленні і російський вираз *Держи карман шире!* Пор. наступні приклади:

(16) *Взвесив камень на руке, он прибавил:*

— *Золотника с два золота будет... Потапыч на худой конец целковых пять отвалит.*

— *Д е р ж и к а р м а н ш и р е ... Отвалит! Не таковский он человек. Д.Мамин-Сибиряк. Под землей.*

(17) — *Как, дядюшка, ведь он отдаст?*

— *Д е р ж и к а р м а н ! Я его знаю: за ним пропадает моих сто рублей с тех пор, как я там служил. Он у всех берет. И.Гончаров. Обыкновенная история.*

Вираз *держи карман (шире)* утворився на основі іронічного переосмислення поради (або наказу) тримати кишеню<sup>10</sup> широко розкритою (з додатковою імпліцитною інформацією про мету такої дії, тобто про очікування отримати що-небудь, що буде вміщено в цю кишеню). Як зауважує М.Алефіренко, “ще два століття тому цей вираз вживався у прямому значенні. Карманом називали мішок чи торбу, яку носили поверх одягу. При потребі їх можна було розкрити, «тримати ширше»... Пізніше уявлення про ситуацію, пов’язану з даремними очікуваннями, викликало в пам’яті сцени з минулого, проте реального життя. однак в процесі перекатегоризації (непрямого найменування нової денотативної ситуації) даний вираз отримав іронічний, насмішкуватий зміст” [Алефіренко 2002: 40-41].

Відома й повніша форма цього виразу, де друга частина приєднується сполучником *а то* з семантикою мотивації: *Держи карман шире, а то* (назва об’єкта) *не влезет!* Див.:

(18) — *Колчаку зеленой улицы не дадим! Отплавался адмирал, — сказал Новокшонов с отчаянной уверенностью молодости в своей правоте.*

<sup>10</sup> Слово *карман* не цілком зрозумілої етимології означало сумку для грошей, яку носили на одязі [ЕСУМ 2, 394].

— *Держи карман шире, а то Колчак не влезет*, — пошутил Бато. А.Алдан-Семенов. Красные и белые.

На думку М.Алефіренка, “іронічний зміст фразеологізму [держи карман] — результат асиметричного співвіднесення видозміненого плану вираження і старого плану змісту — змістового навантаження приказки” [Алефіренко 2002: 41].

Первісно цей іронічний вираз стосувався обіцянки дати гроші або що-небудь цінне, що кладеться у кишеню. З часом сфера його референції поширилася, і його стали вживати в будь-яких комунікативних ситуаціях, коли мовець хоче висловити свою недовіру з приводу яких-небудь очікувань:

(19) — *Может быть, они передумают.*

— *Передумают, — с тоской думал Саша. — Держи карман шире...* Г.Свирский. Бегство.

В російській мові вживалася ще одна подібна за змістом, внутрішньою формою і функцією ідіома: *Подставляй карман!* [Даль 3, 205]. Вона також включається в діалог для висловлення недовіри до слів співрозмовника, негативної реакції на дані ким-небудь обіцянки. Див.:

(20) — *Барин-то, говорят, очень добрый, — продолжал Егор, — только глуповат немного. <.> Ведь ему досталось от отца и матери душ двести крестьян, да вотчины-то какие знатные!.. Так что ж? Отдал их своей двоюродной сестре да внучатному брату. У них, дескать, детей много, а я один-одинехонек, как перст! Они, дескать, меня на старости не покинут. Да! Подставляй карман! И сестрица и братец живут теперь припеваючи, а ему подчас перекусить нечего.* М.Загоскин. Искуситель (1838) [НКРЯ].

В пареміологічному збірнику В.Даля зафіксовано також іронічну приказку *Золотые горы — подставляй полы!* [ПРН 2, 133] з близьким значенням (пор. рос. ідіому *сулить золотые горы*).

Зміна семантики виразів *дати на горіхи*, *вхопити в обидві жмені*, *держи карман шире*, *подставляй карман* свідчить про активність процесу іронічного переосмислення мовних одиниць зі значенням обдаровування, пригощання, наділення чим-небудь цінним.

## 2.4. ВІДКРИТИ АМЕРИКУ

В сучасній українській та російській мовах це стійке словосполучення вживається для вираження насмішкуватого чи презирливого ставлення до чийось дій (слів), якщо в них містяться претензії на новизну чи свіжість думки. В той же час, на думку мовця, все сказане іншим не є відкриттям, а давно всім відоме, і тому не являє цінності. Пор. тлумачення цієї ідіоми у словниках: “говорити чи оголошувати про те, що всім давно відоме” [ФСУМ 121]; “высказывать банальные сведения о чём-либо, говорить о том, что всем и давно известно” [ФСФ 2, 66]. Зіткнення претензій на новизну або глибокодумність з їх відсутністю і є підставою для насмішки, що виражається завдяки використанню даної ідіоми. Наприклад:

(21) *Гетьман сідає на ослоні. Кожна кістка болить, кожний волосок, нерви, як натягнені струни. Почуває себе, як звір, обскочений хортами. Цар не дає спокою. ... А старшини? Ті, як хлопчики нетерплячі. Забаглося їм шведа. Гадають, Америку відкрили. Підождіть. Я думаю за вас. На те мене Господь на мойому місці поставив... Б.Лепкий. Не вбивай.*

(22) *Поповский ... уже не будет преподавать у нас, а вместо него будет заниматься Антонов, буквоед, черствый человек. ... Он ужасно не любит, если ученик, как он выражается, “открывает Америку”, то есть высказывает свое мнение в классных сочинениях, а не то, что сказано в книге. С.Маршак. Письмо В.В. Стасову. 1902 г.*

Виразна негативна оцінка, яка міститься в семантиці даної ідіоми, суперечить тим оцінним конотаціям, які випливають з базового образу — великого географічного відкриття, здійсненого Колумбом. На цій підставі можна припускати, що в минулому існувала ідіома того ж (або близького) складу з іншим значенням та позитивною оцінкою, оскільки відкриття Америки осмислюється в європейській культурі як визначна, знаменна подія. Попри те, що така мовна одиниця не зафіксована словниками, вона вживалася у художніх текстах. Нам вдалося виявити ідіому *открыть Америку* у романі Ф.Достоевського “Ідіот”, де її вжито в значенні ‘зробити щось важливе,

видатне', див. (23). Іван Нечуй-Левицький у тому ж значенні вжив вираз *знайти Америку*, див. (24):

(23) *Сомнения нет, что семейные мучения ее были неосновательны, причину имели ничтожную и до смешного были преувеличены; но если у кого бородавка на носу или на лбу, то ведь так и кажется, что всем только одно было и есть на свете, чтобы смотреть на вашу бородавку, над нею смеяться и осуждать вас за нее, хотя бы вы при этом открыли Америку.* Ф.Достоевский. Идиот.

(24) *Ольга не зводила з його очей. ... Радюкова розмова з Дашковичем була для їх дуже цікава, бо стосувалася до діла, дуже цікавого задля їх обох.*

*То був український народ, українська національність, народна література й народна мова. Обидва вони ніби знайшли Америку й не могли натішитися тією новиною.* І.Нечуй-Левицький. Хмари.

В даних контекстах фраземи *открыть Америку* та *найти Америку* не містять негативної оцінки й тим більше іронії, навпаки, з цими виразами пов'язана позитивна логічна оцінка ("зробити щось видатне, подібне до відкриття Америки, — це добре")<sup>11</sup>. У творі Нечуя-Левицького такою подією виявляється для героїв відкриття української народної культури, української ідеї, що має для них надзвичайне значення.

В іронічному вживанні ідіома *відкрити Америку* міняє свою оцінну семантику на протилежну, див. у М.Гоголя:

(25) *Кичливости больше на стороне славянистов: они хвастуны; из них каждый воображает о себе, что он открыл*

---

<sup>11</sup> Пор. також вираз *изобрести (открыть) порох* з тим самим значенням 'зробити щось видатне'. У романі Достоевського ідіоми *открыть порох* та *открыть Америку* вжиті як синонімічні:

*Для него несколько не успокоительна и не утешительна мысль, что он так хорошо исполнил свои человеческие обязанности; даже, напротив, она-то и раздражает его: "Вот, дескать, на что ухлопал я всю мою жизнь, ... вот что помешало мне открыть порох! Не было бы этого, я, может быть, непременно бы открыл либо порох, либо Америку, — наверно ещё не знаю что, но только непременно бы открыл!"* Ф.Достоевский. Идиот.

*Америку, и найденное им зернышко раздувает в речу.*  
Н.Гоголь. Выбранные места из переписки с друзьями  
[НКРЯ].

Отже, іронічна ідіома, актуальна в сучасній українській та російській мовах, виникла на основі давнішої, що мала позитивний оцінний зміст. Ідіома, потрапивши в іронічно забарвлений контекст, стала позначати ситуації, коли наявні не справжні відкриття, а лише претензії на них.

## 2.5. СКАТЕРТЬЮ ДОРОГА

У російській мові вираз *скатертью дорога* (і його варіант з інверсією компонентів *дорога скатертью*) відомий в кількох вживаннях.

По-перше, це позначення можливості необмеженого, вільного пересування людини в будь-якому напрямі, відсутності перешкод на шляху; вираз може включати в себе предикат типу *лежит, будет, была*. Див.:

(26) *Наступала летняя пора, и — во все стороны дорога скатертью.* Д.Мамин-Сибиряк. Три конца.

Другий тип вживання реалізується в приказці *Не всё дорога идёт скатертью, бывают и перебоинки* (інший варіант: *Не всё дорога скатертью, бывают и перебежки* [Аник. 210]), що означає 'не все розвивається легко, без ускладнень, не все йде гладко'. Йдеться не про пересування в просторі, а про життєві колізії. Див.:

(27) *Много было в эти ночи в спальне Зиновия Борисыча и винца из свёкрового погребца попито, и сладких сластей поедено, и в сахарные хозяйкины уста поцеловано, и чёрными кудрями на мягком изголовье поиграно. Но не всё дорога идёт скатертью, бывают и перебоинки.* Н.Лесков. Леди Макбет Мценского уезда.

Трете вживання виразу *скатертью дорога* пов'язане виключно з діалоговим регістром мовлення, в якому воно має характер самостійного висловлювання. Це благопобажання, тобто ритуальна магічна формула (що пізніше перетворилася на етикетну), покликана забезпечити її адресатові благополучне досягнення кінцевого пункту мандрівки або

успішне пересування в незнайомому й небезпечному просторі. Цю етикетну формулу прямо або непрямо адресували людині, яка вирушала в путь. Див.:

(28) — *Маленько-то повремени, — сказала Манефа. — <.> Подь в келарню, потрапезуй чем Господь послал, а там дорога тебе скатертью — Бог в помощь, Никола в путь!* П.Мельников. В лесах.

(29) Феклуша. *...Что делаешь, милая?*

Глаша. *Хозяина в дорогу собираю. <.>*

Феклуша. *Ну, скатертью ему дорога!*

А.Островский. Гроза.

У В.Даля зафіксована й більш архаїчна формула благопо-  
бажання мандрівникові з компонентом *стол*, що вийшла з  
ужитку: *Все столом да скатертью, дорожка скатертью!* [Даль 4,  
193]. Пор. також відповідний український вираз з тим самим  
змістом: *Полотном дорога.*

Нарешті, четверте, найбільш відоме і актуальне для  
сучасної мови вживання фраземи *скатертью дорога* також  
співвідноситься з ситуацією від'їзду, але виступає не благопо-  
бажанням, а вираженням негативного ставлення до предмета  
чи адресата мовлення.

Отже, відмінність третього й четвертого типу вживань  
полягає в тому, що в останньому кардинально змінився  
оцінний компонент, об'єктом якого є людина, що вирушає в  
путь. Якщо раніше оцінка була позитивною (що диктувалося  
нормами традиційної культури), то з часом вона змінилася на  
протилежну і стала негативною. Див.:

(30) — *Ну, что ты скажешь? — спросил Волынцев, как  
только Лежнев окончил письмо.*

— *Что тут сказать! — возразил Лежнев, — воскликнуть  
по-восточному: “Аллах! Аллах!” — и положит в рот палец  
изумления — вот все, что можно сделать. Он уезжает... Ну!  
дорога скатертью.* И.Тургенев. Рудин.

(31) — *Эвакуируетесь в Германию? — спросил Рощин.*

— *Да. <.>*

— *Ну что ж, по-русски говорится: скатертью  
дорога.*

— Я неплохо изучил русский язык, я знаю, — когда говорят: “скатертью дорога”, это значит: “убирайся ко всем чертям”... А.Н.Толстой. Хмурое утро.

Специфіка комунікативного спрямування даного виразу відзначена й у його словниковому тлумаченні: “*Скатертью дорога*. Убирайся вон, иди, куда угодно; пусть уходит, убирается, никто не будет удерживать” [ФСМ 143]; “Иди куда угодно, убирайся (когда чей-н. уход желателен говорящему)” [Уш. 4, 207]. Отже, тлумачення опосередковано вказують на діалоговий режим вживання цього виразу.

Зміни в семантиці фраземи *скатертью дорога*, як нам видається, пов’язані з тим, що на певному етапі функціонування вона вийшла за межі чисто етикетних формул і стала використовуватися для висловлення особистісного ставлення мовця до певної людини. Це особистісне ставлення, очевидно, є емоційно забарвленим, причому завжди і явно негативним. Див. наступний приклад, в якому позначені одиниці, що вказують на негативне ставлення до героя:

(32) *И наконец кто-то по доброте душевной сосватал ему [Былинкину] небольшую, в две квадратные сажени, комнату. <.> И когда Былинкин складывал свое добро на телегу, дьякон стоял у окна и громко искусственно хохотал, желая этим показать полное свое равнодушие к отъезду. Дьяконица же выбегала время от времени во двор и, кидая на телегу какую-нибудь вещь, кричала:*

— *Скатертью дорожка. Камнем в воду. Не задерживаем.* М.Зощенко. О чём пел соловей.

Зазначимо, що у вихідному вживанні вираз *скатертью дорога* був формально нейтральним відносно оцінки адресата мовлення, оскільки ця формула благопопобажання під час проведів в дорогу була обов’язковою, її вимовляння не залежало від ставлення до конкретної людини, див. наведені приклади. В іронічно переосмисленому вживанні негативна оцінка стала домінуючим компонентом (“убирайся ко всем чертям”). Може показатися, що поява негативної оцінки не узгоджується з тим, що було сказано вище про зміну полюсу оцінки при іронічному переосмисленні. Насправді у благопопобажанні *скатертью дорога* оцінка була присутня

імпліцитно, як прихований семантичний компонент, що виявляв себе через ціннісні орієнтації мовців (“якщо я бажаю людині чогось доброго, значить, я вважаю її достойною доброї долі, отже, це добра людина”). Коли оцінка змінила свій знак, вона стала більш виразною, експліцитною.

В сучасному російському мовленні частіше за все вживається ідіома *скатертью дорога*, тоді як в минулому активно використовувались два варіанти з різним порядком компонентів (*скатертью дорога* і *дорога скатертью*). За першим міцно закріпилась негативна оцінка, а інверсивний варіант *дорога скатертью* деякі носії мови можуть досі сприймати як благопобажання.

Таким чином, центральним компонентом в семантиці переосмисленого виразу *скатертью дорога* став експресивний, оцінний, тобто той компонент семантики, що у фраземі з функцією побажання щасливої дороги був прихованим. Причини, за якими відбулася зміна семантики, є екстралінгвістичними. З одного боку, це послаблення в суспільстві ролі ритуалізованих вербальних формул, а з другого — виникнення потреби в чіткішому, експліцитному способі вираження міжособистісних стосунків. Обидва фактори пов'язані з руйнацією групової (родової) свідомості росіян<sup>12</sup>.

## 2.6. УМА ПАЛАТА

Вираз *ума палата* вживається в російській мові в двох протилежних значеннях: з одного боку, він служить для характеристики дуже розумної людини (див.: “*Ума палата* у кого (разг.) — очень умный” [Уш. 3, 20]), а з іншого — це спосіб висловити невисоку думку про розумові здібності людини чи негативне ставлення до його дій. Глумачні та фразеологічні словники російської мови подають переважно перше значення, іноді супроводжуючи його позначкою “застаріле” (див. фразеологічні словники російської мови за ред. О.Молоткова,

---

<sup>12</sup> Пор. також близький за способом утворення вираз *Спори'на вам в квашиню*, зафіксований в Єнісейській губ. (1865 г.), “шутливое пожелание чего-либо неприятного” [ФСРГС 187].

О.Фьодорова, а також МАС, словник С.Ожегова). Друге значення фіксується в “Историко-этимологическом справочнике” з російської фразеології: “Ума палата. Чаще иронич. О глупом человеке” [БМС 585]; див. також нове, третє видання: [РФ 711].

Зазначимо, що вживання ідіоми *ума палата* в новому, переосмисленому, значенні (“про нерозумну людину”) відоме ще з другої половини ХІХ ст., хоча в той час і навіть пізніше ця ідіома могла позначати й розумну людину, див. приклади (33) та (34) з різними оцінними змістами:

(33) *А Палагея Ивановна, святой человек, премудрая была, ума палата, всякие приговорки знала, — послушать бы!*  
И.Шмелев. Лето Господне.

(34) — *Ну, вздор!* — *крикнула Варя, совсем рассердившись, — пьяная история, больше ничего. И кто это выдумал? Лебедев, князь... сами-то они хороши; ума палата. Я вот во столечко это ценю.* Ф.Достоевский. Идиот.

Виникнення нового оцінного значення ідіоми *ума палата* супроводжувало її функціонування в якості компонента російських приказок, переважно іронічного змісту. Зокрема, у В.Даля зазначені такі приказки з першим компонентом *ума палата*: *Ума палата, а спина горбата* [ПРН 1, 363], *Ума палата, да денег ни полуполы* [ПРН 1, 364], *Ума палата, да денег ни гроша* [ПРН 1, 78], *У него ума палата, да не покрыта*, з приміткою Даля: “беден” [Даль 3, 10]<sup>13</sup>. Пор. також інші варіанти тої ж приказки: *Ума палата, да разума маловато* [ППРН 244], *Ума палата, да брошена туда дерьма лопата*. Таким чином, позитивна характеристика людини, представлена в першій частині приказки, стикається з негативною, що й призводить до появи негативної оцінки у самого виразу *ума палата*.

---

<sup>13</sup> Тут каламбур, гра слів: *палата* розуміється і як велика кількість, і як житлове приміщення, у якого має бути покрівля, дах. Таким чином, приказка вказує на бідність того, хто володіє великим розумом. Пор. ще одну приказку з подібним змістом, де ідея бідності маніфестується через непокрите приміщення: *Ума — два гумна, да баня без верху* [ПРН 1, 358]. Той самий компонент “бідність” актуалізований і в інших наведених вище приказках.

На утворення нового значення вплинула також загальна тенденція до зниження “високої” лексики і до зміни “оцінного знака” мовних одиниць з позитивного на негативний. Пор., наприклад, іронічне вживання того ж виразу для створення сатиричного образу в казках М.Салтикова-Щедріна:

(35) *Стал он раскидывать умом, которого у него была палата, и вдруг ему словно кто шепнул: “Ведь этак, пожалуй, весь пискарий род давно перевелся бы!”* М.Салтыков-Щедрин. Премудрый пискарь.

(36) — *И откуда у тебя, воблушка, такая ума палата? — спрашивают ее благодарные пискари, которые, по милости ее советов, неискалеченными остались.*

— *От рожденья Бог меня разумом наградил, — скромно отвечает воблушка, — а сверх того, и во время вяленья мозг у меня в голове выветрился... С тех пор и начала я умом раскидывать...* М.Салтыков-Щедрин. Вяленая вобла.

Як бачимо, ідіома *ума палата* легко змінює свою оцінність, коли потрапляє в експресивний, сатиричний контекст. Зазначимо, що ця властивість характерна для більшості мовних одиниць, що співвідносяться з розумовими здібностями людини.

Отже, проаналізовані нами вирази зазнали семантичної трансформації, в результаті чого їхній вихідний позитивний оцінний зміст змінився на негативний. Зазначимо, що в двох випадках — *дати / отримати на горіхи* та *вхопити в обидві жмені* (рос. *держи карман шире*) — вихідні одиниці були вільними словосполученнями, і лише після іронічного переосмислення вони набули статусу стійких виразів. Правомірно вважати, що іронічне значення з’явилося тут одночасно з переходом вільного виразу до класу фразеологічних одиниць. Три інші одиниці — *відкрити Америку*, рос. *ума палата*, *скатерттю дорога* — мали статус стійких виразів ще до їх іронічного переосмислення. В усіх випадках вихідні одиниці в оцінному плані марковані знаком “плюс”, тоді як вторинні вирази передають яскраво виражену негативну оцінку.

Далі ми розглянемо функціонування і утворення двох стійких виразів російської мови, в яких спостерігається суперечність між внутрішньою формою і актуальною семантикою, що

стосується сфери оцінки. Це звороти *чого доброго* та *держаться (висеть)* на честном словце.

## 2.7. ЧЕГО ДОБРОГО

Розмовний експресивний вираз *чого доброго* в сучасній російській мові частіше за все вживається як модальна одиниця, включена до певного висловлювання. За допомогою цієї ідіоми мовець дає оцінку умоглядній ситуації, яка, на його думку, може бути реалізована у (ближчому) майбутньому. Висловлена таким чином оцінка завжди негативна, тобто мовець вважає прогнозований розвиток подій небажаним для себе. У своєму словнику О.Фьодоров вказує, що цей вираз передає “намак на возможность неблагоприятного результата” [ФСФ 2, 364]. Див.:

(37) *А сухие ветки трещат в темноте, бьют по лицу. Чего доброго, и глаза так выколешь, и рот раздерешь.*  
П.Нилин. Жестокость.

(38) *Против него сидел на корточках доктор Ващенко и укоризненно говорил ему:*

— *Какой же ты, друже, санитар, если спишь на земле, да ещё и брюхом на неё лёг, а? А ну ты простудишь себе брюхо, — ведь сляжешь на койку, да ещё, чего доброго, и поmrёшь...* М.Горький. Супруги Орловы.

Як показують ці контексти, після виразу *чого доброго* мовець називає ту ситуацію, що, на його думку, може чи повинна настати після моменту мовлення. Саме ця ситуація оцінюється мовцем як несприятлива, небажана для нього.

Зіткнення двохоцінок: негативної, “вбудованої” усемантику звороту *чого доброго*, та позитивної, яка міститься у лексичному компоненті *доброго*, що забезпечує цьому виразу високу міру експресивності, і дозволяє нам розглядати цей зворот у розділі, присвяченому іронічному переосмисленню. Щоб виявити ті механізми, які призвели до оцінної двоплановості виразу *чого доброго*, прослідкуємо за особливостями його функціонування у російській мові XIX ст.

Найдавніші з відомих нам вживань експресивного звороту *чого доброго* засвідчують, що він міг виражати побоювання

мовця не тільки стосовно несприятливого розвитку ситуації в майбутньому, а й з приводу певної актуальної ситуації, вже реалізованої на момент мовлення. Пор. контексти, де зворот *чего доброго* мовець співвідносить зі своїми власними інтерпретаціями спостережуваних явищ:

(39) *Вдруг за стеной кабинета, в гардеробной, кто-то застонал, и вскоре раздался визг и крик.*

— *Что это такое?* — *спросил Артемий Петрович, вздрогнув и вскочив с канаве, — не режут ли уж кого у меня в доме?.. Чего доброго!*

— *Не могу понять, что бы это такое было,* — *отвечал секретарь И.Лажечников. Ледяной дом.*

(40) *Гробовщик подходил уже к своему дому, как вдруг показалось ему, что кто-то подошёл к его воротам, отворил калитку и в неё скрылся. "Что бы это значило? — подумал Адрьян. — Кому опять до меня нужда? Уж не вор ли ко мне забрался? Не ходят ли любовники к моим дурам? Чего доброго!"* А.Пушкин. Гробовщик.

В першому контексті зворот *Чего доброго!* стосується припущення мовця (він є одночасно і суб'єктом свідомості) про те, що стогони й крики, які він чує, є наслідком дій убивці. В наступному контексті цей вираз співвідноситься з припущенням героя повісті, що незнайомиць, який з'явився коло його будинку в неслухний час, — коханець його доньки. В обох випадках зворот *чего доброго* дає читачеві (чи слухачеві) зрозуміти, як саме суб'єкт свідомості ставиться до подібної ситуації: вона для нього небажана, несприятлива.

Звертає на себе увагу та обставина, що в наведених прикладах вираз *чего доброго* промовляється особливим чином, має своєрідну інтонаційну виділеність. Він відокремлений від попереднього речення в самостійну структуру із своїм емоційним навантаженням. Це відрізняє наведені контексти від сучасних вживань, де *чего доброго* тісніше пов'язане зі змістом речення. Висловлювання *Чего доброго!* в наведених прикладах рівнозначне експресивній прагматичній ідіомі *Ещё чего не хватало* (*не хватает, не доставало, не достаёт!*)!

Відносна прагматична самостійність фраземи *Чего доброго!* може бути пояснена її генетичним зв'язком з повнішим

за формою предикативним виразом *Чего доброго ждать (ожидать)* [от кого]?<sup>14</sup> Цей вираз в минулому функціонував як риторичне питання, тобто слугував для експресивного твердження (“нічого доброго чекати не доводиться, не варто”). Див. приклади з російської літератури кінця XVIII — першої половини XIX ст.:

(41) *Каким-то образом fortuna, вертясь на курей ножке, приголубила его; и сынок мой, не брея ещё бороды, стал знатным боярином. Возмечтал он о себе, что умнее всех на свете. Чего доброго ожидать от такого полководца или градоначальника?* А.Радищев. Путешествие из Петербурга в Москву.

(42) — *Уж и кликуши по церквам вызывают нечисть. Да чего доброго ждать? Нашу русскую землю затоптали немцы, и веру-то Христову хотят под пяту.* И.Лажечников. Ледяной дом.

(43) *“Что за чудо! напугал напрасну. Нам они не в диковинку”. Он запер дверь и тотчас посмотрел в окно из сеней. “Нет, нету! — сказал он сам себе, — уж не пробрался ли на другой двор? чего доброго от такого анафемского мужика ждать: он, пожалуй, и на другой двор пойдет, да даром”* И.Гончаров. Иван Савич Поджабрин (1842) [НКРЯ].

Проте вже в першій половині XIX в. риторичне питання *Чего доброго ждать (ожидать)?* почало скорочуватися в мовленні до двох перших компонентів, за якими закріпилося значення цілого виразу. Його питальна інтонація була втрачена. Характерно, що ще деякий час ця редукована одиниця вживалася таким чином, що її легко можна було поширити до повної,

---

<sup>14</sup> Поряд з компонентом *доброе* могло вживатися й слово *путного*. Пор.:

— *Ну ж артель, будь они прокляты, — с досадой молвил Стуколову Патап Максимыч, садясь в сани. — Такой сутолочи, такой бестолочи сродясь не видывал.*

— *Известно, табашники, церковники! Чего путного ждать?.. Бес мутит, доступны они дьяволу, — отозвался паломник. П.Мельников. В лесах.*

див. приклади (44), (45), а також наведений вище контекст з “Трбовщика” О.Пушкіна:

(44) — *Что это, брат? — шепнул Буркин сотенному начальнику, — по-каковски он это заговорил?*

— *Уж не француз ли он? — сказал великан, взглянув исподлобья на Зарецкого. — Чего доброго: у него и хватки-то все нерусские.* М.Загоскин. Рославлев, или Русские в 1812 году.

(45) — *Вот я уже и не знаю, какого вам ещё кушанья хочется, Афанасий Иванович! — отвечала дородная красавица, притворяясь непонимающею.*

— *Разумеется, любви вашей, несравненная Хавронья Никифоровна! — шепотом произнес попович ... обнимая широкий стан ее.*

— *Бог знает что вы выдумываете, Афанасий Иванович! — сказала Хивря, стыдливо потупив глаза свои. — Чего доброго! вы, пожалуй, затеете ещё целоваться!* Н.Гоголь. Сорочинская ярмарка.

В таких вживаннях легко реконструюється і той об’єкт мовлення, якому мовець надає негативної оцінки (пор.: “Чи можна чогось доброго чекати від Зарецького? Він може виявитися і французом, адже у нього неросійські манери, а значить, він може стати зрадником чи шпигуном”, “Чи варто чогось доброго чекати від моїх дочок? Вони можуть таємно водити до себе коханців”, “Чи варто чекати від вас чогось доброго? Вы, пожалуй, затеете ещё целоваться!”). Як бачимо, об’єктом оцінки, висловленої за допомогою звороту *чого доброго*, в минулому був конкретний учасник ситуації, названий у тексті. В сучасному мовленні об’єктом оцінки є певна ситуація, яка, на думку мовця, може реалізуватися найближчим часом.

Таким чином, у сучасній російській мові зворот *чого доброго* вживається для висловлення негативної емоційної оцінки, що стосується потенційно можливої ситуації. Мовець вважає її небажаною або небезпечною. В той же час у виразі є лексичний компонент *доброе*, що вказує на позитивну оцінку. Це зіткнення двох протилежних оцінок і створює ефект іронічності при вживанні виразу *чого доброго*.

## 2.8. ДЕРЖАТЬСЯ (ВИСЕТЬ) НА ЧЕСТНОМ СЛОВЕ

Російська ідіома *на честном слове* тлумачиться у фразеологічному словнику таким чином: “непрочно, едва-едва” [ФСФ 2, 248]. Вона сполучається, як правило, з двома дієсловами: *держаться* та *висеть*<sup>15</sup>. На нашу думку, до складу стійкого виразу слід включати як іменниковий, так і предикатний компонент, тобто трактувати фразу *держаться (висеть) на честном слове* як цілісну мовну одиницю. Вона означає ‘бути погано, ненадійно прикріпленим, з’єднаним; бути готовим зірватися, впасти, відірватися і под.’ Пор.:

(46) *Завремя, проведенное клиентом в ванной и парикмахерской, костюм вычистили и выгладили. Даже пришили, черти, пуговицу, которая уже две недели висела на честном слове.* И.Ильф, Е.Петров. *Дневная гостиница.*

(47) *Я снисходительно оглядел брошюру — оторванные страницы высовывались, как закладки, обложка держалась на честном слове, однако стоило мне прочитать название, и книга моментально стала бесценной.* Е.Прошкин. *Механика вечности* (2001) [НКРЯ].

(48) *Мы были поражены: сложенный в один кирпич, свод вот уже триста лет держался на честном слове.* П.Горелик. *Из книги воспоминаний “Дружба и служба”.* [НКРЯ].

Цей стійкий вираз засновано на давнішому *висеть на волоске*, що, очевидно, сягає корінням давньогрецької ідіоматики<sup>16</sup>, що й пояснює обмеження на сполучуваність предикатів з виразом *на честном слове*. На відміну від ідіоми *висеть на волоске*, що набула у російській мові більш абстрактного значення (“бути в серйозній небезпеці”, “бути

---

<sup>15</sup> В сучасному мовленні коло предикатів, з якими поєднується ідіома, розширилося шляхом включення слів з узагальненим семантичним компонентом “стабільність” (пор., наприклад, розмовні *дом стоит на честном слове*, *программа работает на честном слове*).

<sup>16</sup> Дослідники пов’язують його походження з давньогрецьким міфом, де розповідається про гострий і тяжкий меч, що висить на тонкому кінському волоссі над царським троніом. Очевидно, меч міг зірватися в будь-який момент і вбити того, хто посідав трон. Звідси й пішов вираз *висеть на волоске* як позначення великої небезпеки, див. [БМС 96]. Інші версії мотивації цієї ідіоми див. у [РФ 117].

під загрозою"<sup>17</sup>), зворот *держаться (висеть)* на *честном слове* вживається в російському мовленні як експресивний засіб для позначення певної конкретної, спостережуваної ситуації, як в наведених вище прикладах: гудзик ледве тримається, обкладинка книги майже відірвалася.

Привертає увагу невідповідність між загальною негативною оцінкою, закріпленою за зворотом *держаться (висеть)* на *честном слове*, і змістом компонента *честное слово*, з яким у свідомості мовців пов'язана позитивна оцінка.

Для пояснення генези цього виразу слід взяти до уваги комунікативні умови вживання вихідного виразу *честное слово*. Він може використовуватися як самостійне висловлювання і відіграє при цьому комунікативну роль підтвердження істинності слів мовця або ж його обіцянки зробити що-небудь у майбутньому. Наприклад:

(49) Софья Егоровна. *Придешь?*

Платонов. *Приду.*

Софья Егоровна. *Дай мне честное слово, что ты придешь!*

Платонов. *А-а-а... Сказал же!*

Софья Егоровна. *Дай честное слово!*

Платонов. *Честное слово... Божусь... Уедем!*

А.Чехов. Безотцовщина.

На основі комунікативної функції обіцянки, закріпленої за прагматичною ідіомою *честное слово*, в мові з'явилися стійкі вирази з різними предикатами: *дать кому честное слово*, *взять с кого честное слово*, *дать / получить что под честное слово*,

---

<sup>17</sup> Пор. діалог Іешуа й Понтія Пилата, де зворот *висеть на волоске* отримує подальший текстовий розвиток:

— *Чем хочешь ты, чтобы я поклялся? — спросил, очень оживившись, развязанный.*

— *Ну, хотя бы жизнью твоею, — ответил прокуратор, — ею клясться самое время, так как она висит на волоске, знай это!*

— *Не думаешь ли ты, что ты ее подвесил, игемон? — спросил арестант, — если это так, ты очень ошибаешься.*

*Пилат вздрогнул и ответил сквозь зубы:*

— *Я могу перерезать этот волосок. М.Булгаков. Мастер и Маргарита.*

*поверить кому на честное слово, отпустить кого под честное слово* і т. п. Всі вони містять семантичний компонент “усна обіцянка”. Пор.:

(50) — *Да вы забыли разве, барыня, что они все у вас в обороте на одном вашем честном слове, а у меня на них от вас нет не только заемного письма, но даже ни клочка расписки или какой бумаги!* Г.Данилевский. Воля (1863). [НКРЯ].

Оскільки *честное слово, слово чести*, тобто дана кому-небудь обіцянка або присяга, цінувалося у дворянському, зокрема в офіцерському середовищі винятково високо й рідко порушувалося (що було скорше аномалією, ніж нормою), то вирази, що містили компонент *честное слово*, пов’язувалися з увяленнями про надійність, обов’язковість, точність при виконанні обіцянок чи доручень, тобто подій, що мали трапитися в майбутньому. Отже, за цими виразами закріпилася логічна оцінка “добре”.

У стійкому сполученні *держаться (висеть) на честном слове* спостерігається зміна вихідної семантики виразу *на честном слове*: він означає ‘ненадійно, погано, ледве-ледве’. Семантичний зсув від оцінки “добре” до оцінки “погано” виникає, як правило, внаслідок зміни комунікативних умов використання мовної одиниці, як це сталося з ідіомами *дати / отримати на горіхи, держи карман шире, ума палата*. В цьому випадку зміна семантики пов’язана не тільки зі змінами комунікативних умов, а й зі зсувами в культурно-суспільній ситуації: *честное слово*, тобто дана кому-небудь усна обіцянка, перестала слугувати гарантією виконання обіцяного. Пор.:

(51) — *И он даст тебе честное слово, даже прослезится и сам себе поверит, но цена-то этому слову? Он его не сдержит...* А.Чехов. Дуэль.

Інакше кажучи, з часом в російському суспільстві змінилась ціна чесного слова, воно перестало вважатися надійним, абсолютним гарантом того, що мовець не бреше своєму співрозмовнику і не відступить від своєї обіцянки. Саме з девальвацією чесного слова і стало можливим іронічне вживання цього виразу і включення його в синтагми з іншими дієсловами. Вираз *держаться (висеть) на честном слове* містить

алюзію до тих комунікативних ситуацій, в яких мовець дає обіцянку або присягає в істинності своїх слів, вимовляючи прагматичну ідіому *честное слово*. Якщо в реальній дійсності спостерігається невідповідність між обіцямими і актуально здійсненими, тобто ситуація оцінюється як “погана”, мовець може підкреслити це, нагадавши про дане йому кимсь чесне слово.

Звернімо увагу на рольову структуру висловлювання з іронічним зворотом *на честном слове*. В конструкціях з предикатами *держаться* та *висеть* цей вираз займає позицію, що її в нормі заповнюють найменування актанта “Засіб” (пор. *держаться на клею, на заклепках, на нитках, на шурупах, на цементе* і под., а також споріднену в генетичному плані ідіому *висеть на волоске*). Шляхом заповнення позиції актанта “Засіб” зворотом *на честном слове* мовець підкреслює, що в ситуації практично відсутній реальний засіб, необхідний для поєднання двох об’єктів чи частин цілого (наприклад, ниток, клею, цементу), і це, очевидно, робить з’єднання вкрай ненадійним. Пор. також просторічний вираз *держаться (висеть) на соплях* з тим самим ефектом — заміною найменування актанта “Засіб” словом *сопли*.

Отже, мовець позначає ситуації, коли що-небудь погано тримається, готове відірватися, впасти, за допомогою дескриптивного дієслова *держаться* або *висеть* і експресивно-оцінного виразу *на честном слове*, який, очевидно, змінив свій оцінний зміст з позитивного на негативний.

Підіб’ємо підсумки цього підрозділу. Ми розглянули ті мовні одиниці фразеологічного рівня мови, що зазнали специфічної семантичної трансформації — зміни позитивної оцінки на негативну. Це явище традиційно трактується як набуття виразом іронічного змісту. При зміні оцінки модифікувалась і загальна дескриптивна семантика виразів, подекуди доволі суттєво, що позначається на характері співвіднесених з ними референтних ситуацій. Так, вільне словосполучення *дати (отримати) [гроші] на горіхи* стосується ситуації заохочення, обдаровування; іронічно переосмислене фразеологічне сполучення тої ж форми корелює з побиттям або іншим видом покарання. Наш аналіз показав, що

іронічного переосмислення можуть зазнавати як вільні, так і усталені словосполучення. Вирази *вхопити (дати) в обидві жмені, дати (отримати) на горіхи*, рос. *держи карман шире* вживалися як вільні і не мали статусу фразеологізмів. Інші три одиниці — *відкрити Америку*, рос. *скатертью дорога, ума палата* — раніше функціонували у мові як сталі вирази з позитивним оцінним змістом. Останні випадки належать до явищ вторинної фразеологізації, коли нова одиниця виникає внаслідок семантичної модифікації вже існуючого в мові сталого виразу.

Як ми вже зазначали, при “включенні” механізму іронічного перетворення мовної одиниці визначальна роль належить прагматичним умовам спілкування, тобто особливостям конкретної комунікативної ситуації. На першому місці тут стоїть негативне емотивне ставлення мовця до об’єкта або адресата мовлення і прагнення виявити це ставлення в мовних формах. При цьому важливо, щоб у мовну компетенцію учасників спілкування входило усвідомлення того, що вихідний вираз повинен в нормі вживатися тоді, коли особистісних негативних емоцій чи оцінок не виникає (як, наприклад, при використанні усталеного благопобажання *скатертью дорога*, яке раніше входило в один ряд з іншими етикетними формулами привітань, благопобажань чи обов’язкових вербальних реакцій на типові повідомлення). Для вихідного виразу, як правило, характерне включення в нейтральний чи позитивно забарвлений емоційний контекст. Поява негативної оцінки об’єкта чи адресата мовлення може бути зумовлена цілим комплексом різноманітних чинників, переважно екстралінгвістичного характеру.

Наприкінці нашого розгляду зауважимо, що іронічні сталі вирази можуть бути утворені й іншим способом, а саме як порівняння алогічного змісту, в яких перший компонент — предикат — задає певний типовий атрибут предмета, а другий компонент — об’єкт порівняння, виражений іменною групою, — вступає з ним у змістовий конфлікт за цим атрибутом. Наприклад, *плаває, як сокира, любить, як собака палку, помагає, як мертвому припарки, потрібний, як п’яте колесо до воза, правий, як дуга (як віршовка в мішку), пишається, як*

*свиня в болоті, білор. патрэбны, як зайцу стоп-сігнал, патрэбны, як рыбе парасон.* Концептуальна ознака, названа предикатом цих зворотів, повністю заперечується тим образом, який вводить іменним компонентом у порівнянні: собака не любить палицю (не любить, коли її б'ють палицею), возу не потрібне зайве колесо, дуга не буває прямою, а завжди крива, риби у воді парасоля ні до чого. Алогічні порівняння іронічного змісту можуть утворюватися і на основі прикметника: *красива, як свиня в коралах, схожий, як батіг на мотозило.* В таких виразах за допомогою зіставлення утворюється певний образ, імплікації з якого вступають в суперечність з названою прикметником ознакою. Отже, для правильної інтерпретації таких виразів носії мови повинні мати відповідні фонові знання. Експресивність порівнянь алогічного змісту забезпечується зіткненням значення предиката з образом, даним у компаративній частині звороту.

## ВИСНОВКИ

Основна мета, яку ми ставили перед собою в цій частині нашого дослідження, полягає в тому, щоб довести думку про існування багатьох типологічно різних процесів ідіомотворення, які не можна звести лише до декількох. Як правило, науковці-фразеологи говорять про два процеси, що призводять до утворення нових сталих виразів: про первинну та вторинну фразеологізацію, де під первинною розуміють передусім метафоризацію. “Серед основних чинників вербалізації фразеології метафорі одноголосно надають статуснайголовнішого”, — зазначається у новітній монографії О.Левченко, присвяченій проблемам фразеології [Левченко 2005: 53]. Під метафорою при цьому мається на увазі будь-який вид вживання мовної одиниці в непрямому значенні. Це твердження справді стало загальним місцем фразеологічних праць різних авторів, і будь-яку фразу, окремим компонентам якої не вдається приписати словникових значень, вважають результатом метафоризації, переосмислення. Однак з поля зору дослідників чомусь часто випадає таке суттєве питання: а що ж саме переосмислюється при фразеологічній метафоризації? Вільне словосполучення в цілому чи його окремі компоненти? Другу точку зору треба одразу відкинути як помилкову (попри те, що на неї можна натрапити у багатьох роботах, присвячених фразеології), адже відомо, що значення ідіоми є цілісним, нероздільним і не складається із значень окремих її компонентів. Отже, залишається визнати, що в процесі фразеологічної метафоризації переосмислюється вільне словосполучення в цілому. Однак і при такому розумінні процесу ідіомотворення виникають деякі суттєві запитання: чи кожна ідіома виникає внаслідок переосмислення словосполучення змінного лексемного складу (звичайно, ми не беремо

до уваги випадки внутрішньо алогічних конструкцій)? І що, власне, мається на увазі під терміном “переосмислення”?

У Розділі 1 ми навели чимало фразем, які, збігаючись з вільними словосполученнями в плані вираження, не мають з ними жодних семантичних і мотиваційних зв'язків (наприклад, *бавитися в рибака, зайхати в Лейбові огірки, испечь булку, играть на пианино, біцца за пусты мех, вазиць ваду ў балота*). В цих випадках мотиваційні зв'язки відсутні як на рівні слів-компонентів, так і на рівні структурного цілого (вільного словосполучення і відповідного сталого виразу). Такі ідіоми утворюються цілком незалежно від існуючих в мові словосполучень і не можуть вважатися їх семантичними трансформами. Як ми зазначали, в таких випадках відбувається не зміна значення готової мовної одиниці по типу метафоризації, а конструювання абсолютно нової одиниці з окремих лексичних елементів. Цей процес відбувається не довільним чином, а на основі певних закономірностей, серед яких на першому місці — встановлення асоціативних зв'язків, які існують не на мовному рівні, а на ментальному, концептуальному рівні — у колективній свідомості носіїв мови, всього мовно-культурного колективу. Для розуміння специфіки цього механізму ідіомотворення важливо взяти до уваги, що базою для формування нових сталих виразів найчастіше служать не індивідуальні, а колективні, стереотипні уявлення про речі та явища. “Типовість образів, що лежать в основі значень фразеологізмів, а також включеність в них символів чи еталонів світосприйняття — це плід колективного уявлення лінгвокультурної спільноти про певний груповий досвід” [Телия 1996: 249]. При конструюванні ідіом колективна мовна свідомість оперує саме типовими, закріпленими в мові та культурі уявленнями про явища дійсності. Вище ми розглядали випадки, що яскраво відбивають цю властивість креативних процесів в ділянці фразеології.

Конструюванню слід відвести провідну роль в утворенні фразем-неологізмів, які постійно виникають у субстандартних формах мовлення. Високо релевантним є цей спосіб ідіомотворення і в діалектному мовленні, про що свідчать дані сучасних словників діалектної фразеології.

Внаслідок конструювання виникають фрази двох типів.

Фрази першого типу, названі нами квазіреальними, формально збігаються з вільними словосполученнями. Хоча в їх внутрішній формі змальовано образ певної ситуації, який не суперечить концептуальній картині світу (наприклад, *гризти горіхи, пекти раків, бить по карману, дати наркоз, грати на пиано, у крапіву пасадзіць*), проте цей образ не зазнає такої когнітивної обробки, яка дала б у висліді абстрактне знання, що корелює зі змістом ідіоми еквівалентного лексемного складу. Іншими словами — ментальний образ базової ситуації, названої у вільному словосполученні, не породжує тих імплікацій, які були би здатні стати планом змісту фразеологічної одиниці, ідіоми. Наприклад, з ситуації “гризти горіхи”, беручи теоретично, можна отримати імплікації таких змістів: 1) ‘займатися легкою справою, яка не вимагає значних зусиль’, на що і вказує російське стале порівняння *щёлкать как орехи* [СУС 434], 2) ‘розважатися, робити щось приємне’ або, навпаки, 3) ‘напружуватися, займатися важкою справою, яка вимагає спеціальних вмінь чи зусиль’ (пор. метафоричний вираз *міцний горішок*). Жодна з них не була насправді виведена з даної базової ситуації і не стала планом змісту старовинної української ідіоми *гризти горіхи* (до речі, в українському пареміологічному фонді засвідчений також її розширений до прислів’я варіант: *Не гризи з дідьком горіхів* [ППГУР 303]). Ця фраза, що має значення ‘змагатися, боротися’, виникла шляхом комбінування мовних компонентів *гризти* та *горіхи*. Для носія сучасної свідомості може бути неясно чи навіть цілком незрозуміло, якими асоціаціями були пов’язані між собою концепти “ГРИЗТИ” та “ГОРІХИ”, з одного боку, та “КОНФЛІКТ”, з другого, у свідомості тих мовців, які цю ідіому свого часу створили і вживали.

Отже, між вільним і фразеологічним сполученням у випадках утворення квазіреальної ідіоми не існує жодних мотиваційних зв’язків, вони не пов’язані між собою генетично, а тому при історико-етимологічних реконструкціях для виявлення генези ідіоми слід шукати асоціативні зв’язки між концепту-

альними структурами донорської (план вираження) та реципієнтної (план змісту) зон.

Інший тип утворюють фраземи, яким взагалі не відповідають вільні словосполучення. Їх запропоновано називати *фантомними*. Образ, закладений у внутрішню форму таких ідіом, сприймається як аномальний, абсурдний, алогічний, оскільки він не узгоджується з картиною світу носіїв мови (наприклад, *лапати зайця возом, робити з губи халяву, переливати з пустого в порожнє, без ножа зарезать, от жилетки рукава, у вушах коні стаяць, матаць слёзы на кулак, сабакам сена касіць, у живаце салаїі спяваюць*). На прикладах подібних ідіом чітко виявляється дія конструювання як важливого механізму ідіомотворення на базі лексичних одиниць, адже очевидно, що вільне словосполучення тотожної форми не існує в мові через те, що мовці не можуть позначити ним жодну реальну ситуацію, а тому й не потребують його. На нашу думку, немає жодних підстав назвати такі одиниці “ірреальними метафорами”. Це образні, проте не метафоричні (за способом утворення) ідіоми.

У фразеологічній системі мови також існують ідіоми проміжного типу, які не можна однозначно віднести ані до квазіреальних, ані до фантомних. Створюваний в них образ, строго кажучи, не суперечить концептуальній картині світу, змальовану ситуацію можна легко уявити, однак така ситуація виявляється настільки далекою від конкретних реалій життя, що її можна вважати майже нереальною, малоімовірною (наприклад, *з рибалки носити копчену рибу, шнурки жувати, пошёл песок караулить, на козі під'їжджати*). Загалом відмінність між квазіреальними і фантомними ідіомами з точки зору когнітивних механізмів їх породження виявляється несуттєвою. Вона набуває ваги лише при спробах реконструкції їх генези: для фантомних фразем, як правило, прототипових ситуацій не шукають, натомість деякі квазіреальні фраземи стали постійним об'єктом народної етимологізації і їх безуспішно пов'язують з тими чи іншими реаліями минулого.

Особливий тип складають квазіреальні ідіоми, до плану вираження яких входить реальна власна назва, що асоціативно

пов'язується зі змістом цілої ідіоми чи її компонента: *заїхати у Харківську губернію* 'дати поличника', де назва *Харківська губернія* асоціюється з апелюваннями *харя* та *губа*, *віддатися за Муравського* 'померти', де ім'я *Муравський* викликає уявлення про апелювання *мурава*, тобто про траву на могилі; пор. білор. *пайсці да Пясоцкага* з тим самим значенням, де дериваційною основою для компонента ідіоми став апелювання *пясок*. В таких ідіомах яскраво виявляється народна дотепність і здатність до мовної гри.

В інший тип виділяємо нечисленні ідіоми, що включають до свого складу лексему-фантом, яка не існує поза цією ідіомою і створюється спеціально для неї: *витрішки продавати*, *спіймати облизня*, *отвесить образум*. Корінь чи основа фантомної лексеми через семантику спільнокоренових лексем актуалізує у свідомості носіїв мови ту концептуальну структуру, для вербалізації якої і призначена ідіома: іменник *витрішки* мотиваційно пов'язується з *витріщатися*, іменник *образум* — з дієсловом *образумиться*.

Суттєво відзначити, що практично всі квазіреальні та фантомні фраземи характеризуються високою мірою експресивності. У випадку фантомних фразем це пояснюється саме їх абсурдністю, а для квазіреальних — їх "семантичним відштовхуванням" від образу тої ситуації, яка може бути в них виявлена при буквальному прочитанні їх внутрішньої форми. Див. наведені вище жаргонізми *играть на пианино*, *пудрить нос*, *дать наркоз* та ін., які для "непосвячених" звучать як імена звичних, типових життєвих ситуацій. Семантична двоплановість, когнітивна віддаленість змісту внутрішньої форми і актуального значення роблять такі фраземи несподіваними, оригінальними, експресивними.

Сказане вище про конструювання ідіом з окремих лексем не означає, що при фразеологізації не діє такий поширений механізм породження нових мовних одиниць, як метафоризація. В кожній мові можна знайти чимало ідіом, які виникли внаслідок семантичної трансформації по типу метафоризації, наприклад, *розв'язати руки*, *бути на краю прірви*, *вбитися в пера*, *завести в глухий кут*, *вбивать клин*, *переть на рожон*, *апускаць хвост*. Для нас важливо не просто виділити

ці одиниці, відокремити їх від тих, що утворені іншими способами, а зрозуміти, в чому полягає сутність фразеологічної метафоризації, на якому рівні відбуваються зміни у семантиці, які явища заторкуються в цьому процесі.

Як ми наголошували вище, першим, невід'ємним етапом фразеологічної метафоризації є процес імплікації — обробка даних, які зберігаються в пам'яті у вигляді базової ментальної структури. У випадку предикатних ідіом це структура (найчастіше сценарій, в термінах В.Телія — гештальт), яка корелює з класом гомогенних ситуацій, позначуваних вільним словосполученням. Внаслідок імплікативних процедур, що заторкують переважно цільовий, наслідковий та ціннісний аспекти (за виразом В.Телія, це "вичерпування змісту з образу"), вихідна ментальна структура збагачується неспостережувальними, абстрактними компонентами (вивідним знанням), які закріплюються в ній поряд з конкретними, спостережувальними ознаками. В такому вигляді базова ментальна структура може існувати багато років, аж поки в мовному колективі не визріє потреба в номінації якогось іншого фрагмента дійсності. Другий етап фразеологізації розгортається саме тоді, коли у фокусі уваги мовців опиняється цілком інакша (актуальна) ситуація, для якої або взагалі нема назви, або ця назва з певних причин не задовольняє комунікативних потреб мовців. У таких випадках свідомість мовця-креатора звертається до тих концептуальних структур, в яких зберігається оброблене і структуроване знання про засвоєний раніше культурний досвід, а також типові форми його мовної репрезентації. Зіставляючи ментальні ознаки актуальної ситуації (інакше кажучи, концептуальну структуру реципієнтної зони) з ознаками різноманітних збережуваних в пам'яті концептів (концептуальних структур донорської зони), свідомість знаходить в одному з них певні елементи подібності до актуальної ситуації, яка має бути вербально позначена. Якщо знайдених елементів подібності виявляється достатньо, мовець здійснює процедуру квазіототожнення ("Х такий, як ніби він був Y-ом"). Внаслідок цього актуальна ситуація (точніше, її ментальний образ) отримує ім'я базової. Значенням ідіоми стає вивідне знання, отримане в

процесі обробки базового образу. Важливо підкреслити, що подібність в таких випадках виявляється виключно на рівні неспостережувальних, абстрактних компонентів, які входять у концептуальні структури обох типів ситуацій. В цьому процесі закладено принцип фіктивності, який діє не на рівні семантики мовних одиниць, а на рівні ментальних структур, що зберігають знання про світ. Вище ми докладно розглянули цей механізм на прикладі ідіом *розв'язати руки, ввійматися на гачок, попустити віжки* та ін., які виникли саме шляхом фразеологічної метафоризації.

Таким чином, серед усього масиву ідіом слід розрізнити два принципово відмінних типи: ідіоми, що виникли внаслідок фразеологічної метафоризації на основі вільних словосполучень, та ідіоми, утворені шляхом комбінування окремих лексичних одиниць. Однак два названі процеси не вичерпують усієї різноманітності механізмів фразеологізації, крім того, кожний з них має свої підтипи. Тому ми вважаємо за потрібне узагальнити всі отримані нами результати, представивши зведену класифікацію механізмів утворення нових фразеологічних одиниць. Подана класифікація очевидним чином не охоплює всього різноманіття прийомів утворення сталих виразів, однак вона представляє основні, найбільш релевантні в когнітивно-генетичному аспекті механізми.

## ОСНОВНІ МЕХАНІЗМИ ІДІОМОТВОРЕННЯ

### 1. Утворення ідіоми на основі вільного словосполучення даної мови

А. Метафоризація — перехід від готового вільного словосполучення до сталого виразу через отримання імплікацій (вивідного знання) із базового ментального образу. Семантика ідіоми ґрунтується на вивідному знанні (*піймати на гачок, ставити рогатки, вирвати з коренем, змолоти на порох, мерять на свої аршин*).

Б. Перетворення на ідіому вільного словосполучення, яке в певній культурі позначає семіотично навантажену, знакову ситуацію (дію). Ідіома отримує значення, приписуване цій ситуації в культурній традиції (*дати гарбуза, дати рену, гуци налити; перейти дорогу, встати з лівої ноги*).

В. Метонімізація, при якій з концептуальної структури спостережувальної ситуації (сценарію, сцени) виділяється релевантний фрагмент, назва якого і стає назвою усєї ситуації (*стати на весільний рушник, цілувати хрест, орати землю, забрити лоба, засыпаць вочы пяском*).

Г. Переосмислення вільного словосполучення внаслідок кардинальної трансформації концептосфери, забуття архаїчних світоглядних уявлень: *воўка стрей, гороху наїстися, рыбку проглотить* (останні, що означають 'завагітнити', мотивовані віруванням в те, що жінка вагітніє від з'їденої нею горошини чи рибки. До цього підтипу належать ідіоми, в яких відбивається наївна анатомія та медицина східних слов'ян: *душа в пятки ушла, душа не на місці*).

Д. Іронічне переосмислення вільного словосполучення з позитивним оцінним компонентом (*вхопити в обидві жмені*).

Е. Використання сполучення з буквальним значенням компонентів, що вживається у вербальній частині традиційних

календарних чи okazіональних обрядів або в магічних текстах, та подальше його переосмислення: *рука не поднимается, как с гуся вода, змея подколотная, Господь с тобой! Чёрт с тобой!*

## 2. Комбінування ідіоми з окремих лексичних одиниць

А. Комбінування лексичних одиниць таким чином, що прямі зв'язки між їх семантикою та концептуальною структурою, яку маніфестує ідіома, відсутні (*одважити солі, испечь лепёшку; тягнути кота за хвіст; мотузка плаче; званиць (раззваницца) у атопак; шнурки жувати; линків наловити; от жилетки рукава; пайсці да Пясоцкага*). У внутрішній формі ідіоми змальовується або фантомний, абсурдний образ (*ловить рыбу по сухим берегам 'красти'*), або образ, який не суперечить концептуальній картині світу (*заїхати в Лейбові огірки*). Утворені цим способом ідіоми, подібно загадкам, потребують розгадування через ті концептуальні ознаки, які непрямо вводяться у план вираження.

Б. Комбінування лексичних одиниць, при якому принаймні один компонент знаходиться в безпосередньому семантичному зв'язку з актуальним змістом ідіоми (*проковтнути языка, язык розв'язався; порахувати ребра; пом'яти боки; у гарэцы мокнуць; сесть на иглу*).

В. Побудова словосполучення у формі заперечення типової, відомої носіям мови ситуації. Значенням ідіоми стає зміст, протилежний тому, що виводиться як стандартна імплікація з того базового образу, який кодується внутрішньою формою ідіоми (*пороху не вигидає, мухи не обидит, в подмётки не станет*).

Г. Калькування готової ідіоми, що виникла в іншій мові (англ. *зійти зі сцени*, франц. *ставити крапки над «і»*, нім. *робити великі очі, стріляти з гармати по горобцях*).

Д. Розширення образного предиката до кількаслівної ідіоми шляхом приєднання до нього іменного компонента (ідіоми *молоть вздор, с три короба намолоть* виникли в російській мові після того, як предикат *молоть* набув образного значення 'говорити нісенітниці').

Е. Побудова ідіоми зі словом (словами), яке спеціально переосмислюється для вираження певного значення (*дати*

ляща, дати товчеників, кормить завтраками, поехать в Ригу). Між семантикою та формою ідіоми виникає оказіональний зв'язок, заснований на звуковій подібності компонента ідіоми й того слова, яке маніфестує її зміст (*кормить завтраками* — 'зволікаючи з вирішенням якоїсь справи, постійно радити відвідувачу «прийти завтра»' — мотивоване лексемою *завтра*).

### 3. Утворення ідіоми шляхом трансформації плану змісту і/або плану вираження іншої фразеологічної одиниці

А. Іронічне переосмислення ідіоми з позитивним оцінним змістом, внаслідок чого ідіома набуває негативного оцінного забарвлення (*скатертью дорога, відкрити Америку*).

Б. Редукція ідіоми, виключення з її складу одного компонента (*выкинуть из головы вздор* → *выкинуть из головы; погонять в хвост и в гриву* → *в хвост и в гриву; адзін чорт маляваў* → *адзін чорт*), що спричиняє трансформацію семантики ідіоми та розширення її синтагматичних зв'язків (*дутъ, лупить, всыпать в хвост и в гриву* — 'інтенсивно').

В. Метафоризація фраземи, утвореної раніше шляхом переосмислення вільного словосполучення по типу метонімізації: *підвести під монастир 1* 'примусити жебракувати' → *підвести під монастир 2* 'поставити у скрутне становище'; білор. глаголы *чытаць 1* 'голосно читати молитви на Утрени' → глаголы *чытаць 2* 'іржати (про коня), просячи корму'.

Г. Розширення існуючої фраземи шляхом введення нового компонента (*разбить в прах* → *разбить в пух и прах; поймать на удочку* → *поймать на золотую удочку*), а також комбінування ідіоми з декількох сталих виразів (*влипнуть в историю* ← *влипнуть, как муха в мёд + попасть в историю*).

Д. Редукція паремії (*собака на сіні, за двома зайцями, на обе корки*); виділення зі складу паремії найбільш релевантних компонентів та їх переосмислення (паремія *Свой ум — царь в голове* → ідіома *без царя в голове* 'дурний').

Е. "Згортання" сюжетного фольклорного тексту до ідіоми (*звести на пишик, втяти до гапликів, фарбований лис, наступати на граблі, рос. тришкин кафтан*).

# ЧАСТИНА II. ФРАЗЕОЛОГІЯ В КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН

*В жодній галузі мови нема  
стільки екстралінгвістичного,  
як у фразеології.*

*Л.Ройзензон*

## ВСТУПНІ ЗАУВАЖЕННЯ

Значна частина фразеологізмів тої чи тої мови може бути потрактована не лише як мовне явище, а й як явище культури, адже часто стали одиниці виступають лінгвістичними “експонентами” культурного знання, народної пам’яті, традиційної свідомості. Як відомо, фразеологічні одиниці — це та ділянка мовної системи, де найяскравіше проявляється національний колорит мови. Це зумовлене тим, що за багатьма фразеологізмами стоїть специфіка матеріального і духовного життя народу, його традицій, вірувань, типових форм поведінки та реакцій на типові життєві ситуації — всього того, що складає національну ментальність і світосприйняття. Тому фразеологічні одиниці часто виступають носіями культурно зумовленого змісту, який вони здатні не лише зберігати, а й транслювати від одного покоління носіїв мови до іншого. Вже не раз перед дослідниками фразеології поставали питання: в який спосіб культура входить у зміст фразеологічних одиниць? Як відбувається процес утворення культурно-специфічних сталих виразів? Як конкретно позначається культура певного народу на його фразеологічному фонді? З іншого боку, яку роль відіграє культурна інформація при інтерпретації фразеоло-

логічних одиниць? Питання про специфіку культурного компоненту вже не раз було предметом обговорення фразеологів, див. роботи В.М.Мокієнка, В.Г.Гака, В.М.Телія, Д.О.Добровольського, М.Ф.Алефіренка, В.О.Маслової та ін. Національно-культурний аспект фразеологічних одиниць часто вбачають в тому, що вони містять “специфічні для національної мови найменування та устроєві елементи” [Телія 1999: 9], однак на сучасному етапі розвитку фразеології як науки цього явно недостатньо. Як наголошує В.М.Телія, “для повноти опису культурної значимості фразеологізмів необхідно виявити в їх значенні всі імпліцитні культурні змісти, які виступають ланкою, що пов’язує мову і культуру, про що свідчить те культурне забарвлення, яке вноситься фразеологізмами в дискурси різних типів” [Телія 1999: 9]. Ця потреба покликала до життя новий підхід до вивчення семантики фразеологічних одиниць — лінгвокультурологічний аналіз.

Лінгвокультурологічний аналіз має дві сфери застосування. З одного боку, його активно залучають до рівня “фразеологічної статистики”, тобто до аналізу певних фразеологізмів як елементів мовно-культурного коду, що підлягає інтерпретації. Див., наприклад, блискуче використання лінгвокультурологічного аналізу при дослідженні ідіоми *как с писаной торбой носиться* в роботі М.Л.Ковшової [Ковшова 1999]. З другого боку, лінгвокультурологічний аналіз має пряме застосування в дослідженнях “фразеологічної динаміки”, тобто передусім у сфері генези фразеологічних одиниць. Тут не можна не назвати одну з найважливіших робіт В.Мокієнка, яка заклала основи системного лінгвокультурного підходу до діахронії у фразеоматиці, — статтю “Історична фразеологія: етнографія чи лінгвістика?” [Мокиєнко 1973]. У цій статті яскраво продемонстровано, як в процесі дослідження історичних питань фразеології мають бути синтезовані, інтегровані в одне ціле два аспекти: екстралінгвістичний (культурний, етнографічний) та власне лінгвістичний. На перше місце в цьому синтезі автор ставить лінгвістичний аспект: “Саме по собі звернення до етнографічних фактів при етимологічному аналізі фразеологізмів цілком виправдане: більшість ustalених виразів має екстралінгвістичну основу. Однак при ато-

марному лінгвістичному підході момент випадковості (чи не випадковості) таких фактів залишається невиявленим. Тому вихідним моментом етимологічного аналізу фразеології слід вважати спостереження за синонімічними, структурними та варіаційними потенціями певного фразеологічного поля” [Мокиєнко 1973: 34]. Ця ж думка домінує і в пізніших роботах автора: “За відгадкою справжньої внутрішньої логіки виразу необхідно в першу чергу звертатися до мовних, а лише потім до історичних, культурних, етнографічних та подібних фактів” [Мокиєнко 1999: 45].

Таким чином, два підходи — етнографічний (тобто культурно зумовлений, національно специфічний, який ґрунтується на визнанні фразеологізмів знаками національної культури) та лінгвістичний — тільки у синтезі та єдності можуть дати надійні результати при дослідженні історичних аспектів фразеології. Який саме підхід буде домінувати в тому чи тому конкретному випадку, залежить від специфіки фразеологічної одиниці, її екстралінгвістичних та мовних особливостей. Часто саме “етнографічний факт” дає досліднику ключ до відгадки походження ідіоми, яка становить справжню етимологічну загадку.

Лінгвокультурологічний аналіз фразеології, на нашу думку, слід доповнювати також новітніми прийомами аналізу, які дає у розпорядження науковців когнітивна лінгвістика. Саме когнітологія дозволяє відповісти на такі важливі питання, як механізми формування фразеологічного значення. Цікаві спостереження за когнітивними механізмами творення нового значення фраземи можна знайти у ґрунтовних роботах В.Телія.

У другій частині монографії розглядаємо походження деяких східнослов'янських фразем та паремій, які виникли в далекому минулому, переважно на ґрунті архаїчних народних уявлень про світ. На конкретному матеріалі показано, як саме йшов процес ідіомотворення, які чинники при цьому відіграли вирішальну роль. Обрані нами для аналізу фразеологізми та паремії належать переважно до групи так званих “темних”, походження яких неочевидно і часто викликало дискусії серед фразеологів. Зокрема, ми докладно розглядаємо ідіоми

*підвести під монастир, собаку з'їсти, до гибелі*, рос. на кривой не объедешь, разбить в пух и прах, вписавши їх походження у широку культурну панораму. Ми цілком свідомі того, що запропоновані нами версії генези цих ідіом не мають ставити в цих дискусіях останню крапку, бо ця крапка, швидше за все, не буде поставлена ніколи. Ми лише пропонуємо свій погляд на деякі складні випадки ідіомотворення, намагаючись якнайповніше його аргументувати. В майбутньому можуть з'явитися і нові дослідження, які покажуть вічні проблеми фразеології в новому ракурсі і відкриють шляхи до інших інтерпретацій. До речі, представлена у Розділі 5 версія утворення російської ідіоми *на кривой не объедешь* є нашою другою спробою знайти витоки цього звороту — спробою, на нашу думку, більш вдалою і переконливою, ніж перша, викладена у роботі [Жуйкова 1996]. Вона спиралась на формальну близькість цієї ідіоми до паремій на кшталт *Своєї долі не обійдеш, не об'їдеш*, з яких, як нам видавалось, можна вивести ідею обману. Однак по довгих роздумах ми змушені були відкинути свою першу версію, оскільки бачимо її непереконливість і неузгодженість з деякими мовними та екстралінгвістичними фактами.

Аналізуємо у цій частині роботи походження і таких сталих виразів, які ніколи не викликали дискусій серед науковців — просто силою того, що на них майже ніхто не звертав належної уваги. Це фраземи *туди і дорога, провалитися мені на цьому місці, все бесы в воду, а пузырья вверх* та інші, що зберігають виразні сліди світосприйняття наших предків.

Наш аналіз спирається на залучення широкого фольклорного та етнографічного матеріалу, інколи, на перший погляд, доволі далекого від змісту розглядуваної мовної одиниці. Однак саме ця сфера — побутова поведінка, виробнича діяльність, народні вірування, забобони, прикмети, обрядова практика тощо — дає надійні підстави для реконструкції архаїчних ідіом та паремій. Паралельно з цим матеріалом ми широко використовуємо різноаспектні лінгвістичні дані, намагаючись якомога повніше уявити функціонування сталого виразу на різних етапах його мовного життя.

Отже, виносимо плоди наших пошуків на суд читача.

# РОЗДІЛ 1. УКРАЇНСЬКА ІДІОМА ПІДВЕСТИ ПІД МОНАСТИР ТА ЇЇ КУЛЬТУРНЕ ПІДҐРУНТЯ

## 1.1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

В російській та українській мовах вживається розмовна експресивна ідіома *підвести під монастир*. У “Фразеологічному словнику української мови” подано таке її визначення: ‘обдуривши, накликати біду, поставити кого-небудь в скрутне або незручне становище’ [ФСУМ 631]. Аналогічно вона тлумачиться й у фразеологічних словниках російської мови: *подводить под монастырь* — “навлекать на кого-либо беду, неприятность; ставить в затруднительное, безвыходное положение” [ФСМ 328]. Спорадично ця ідіома фіксується і в діалектах білоруської мови, зокрема у говірках Мстиславщини: *падвадзіць пад манастыр* — “штурхаць на дзянні, якія ўводзяць у сорам” [Юрч. СП 201].

Для ідіоми *підвести під монастир* характерна висока експресивність та негативний оцінний зміст, що сприяє її активному вживанню у розмовному мовленні. Ці особливості виразу, а також незвичність, неочевидність для мовців його внутрішньої форми спонукають фразеологів до пошуків мотиваційних основ даної ідіоми. Серед російських дослідників нема однастайності щодо її генези. В науковій літературі з питань фразеологічної етимології можна натрапити на декілька різних гіпотез, які пов’язують витoki ідіоми *підвести під монастир* з різними явищами російського життя.

Згідно з однією гіпотезою, російська ідіома *підвести під монастир* виникла на ґрунті воєнних реалій Московської Русі. Як відомо, в минулому під час воєнних дій монастирі перетворювалися на укріплені фортеці, в яких була доволі потужна залага. Коли хоробрі провідники заводили вороже військо

прямо під стіни монастиря, воно потрапляло під удар, опинялося в пастці і ставало легкою здобиччю захисників монастиря. Звідси нібито і походить зворот *підвести под монастырь* із значенням 'поставити у скрутне становище'. Таке пояснення представлено в етимологічному фразеологічному словнику М.Шанського, В.Зіміна, О.Філіппова, див. [Опыт 109].

За іншою версією, ідіома *підвести под монастырь* виникла на основі звичаєвої практики, що траплялася в Росії у XVIII ст.: за наказом Патріарха деяких чоловіків, що порушували норми християнської поведінки (зокрема, били своїх жінок "смертним боєм", тобто майже до смерті), висилали у монастирі для покути і виправлення. Таке пояснення виникнення ідіоми запропонував відомий російський фразеолог Ю.Гвоздарьов, спираючись на повідомлення історика Л.Семьонові — дослідниці російського побуту та громадського життя першої половини XVIII ст. Подаючи цитату з книги Л.Семьонові<sup>18</sup>, Гвоздарьов супроводжує її своїм коментарем: "Ось такою є історія цього виразу, яку мало хто знає" [Гвоздарев 1984: 32].

Легко зауважити, що обидві запропоновані фразеологами версії походження ідіоми *підвести под монастырь* мають вразливі місця з лінгвістичної точки зору. Суттєвий недолік першої гіпотези полягає в тому, що відкритим залишається питання про джерело негативної оцінки, яка передається ідіомою *підвести под монастырь*. Поставити когось в скрутне становище, накликати на когось біду — погано, а отже, така ситуація отримує негативну суспільну оцінку. Це виразно демонструють приклади вживання цієї ідіоми у розмовному мовленні та художній літературі. Якщо мотиваційною основою виразу *підвести под монастырь* була ситуація заведення ворогів під стіни монастиря, де їх легко було знищити (і тим самим перемогти у воєнному конфлікті), то слід було б очікувати

---

<sup>18</sup> "От побоев (мужа) жену могла защитить сильная родня. Случалось, что такая родня добивалась защиты у патриарха и властей, но даже в этих редких случаях виновные избегали серьезного наказания. В лучшем случае их ссылали «в смирение в монастырь на полгода или на год». Жена могла *підвести мужа* «под монастырь», но по возвращении наказанного она снова попадала в полную от него зависимость".

появи в ідіомі позитивної оцінки, оскільки для росіян це ситуація корисна, сприятлива. З погляду “своїх” завести ворогів у пастку — це подвиг, який заслуговує на схвалення, на високу суспільну оцінку. Отже, виникає суперечність між наявністю негативної оцінки, що входить у семантику ідіоми *подвести под монастырь*, та позитивною оцінкою, яку має базова ситуація заведення ворогів під стіни монастиря в концептуальній моделі світу, творцем і носієм якої є російський народ.

Друга версія, згідно з якою *под монастырь* жінка *підводила* свого жорстокого чоловіка, також наштовхується на “спротив” мовного матеріалу. Якщо хтось опинявся у монастирі, причому не просто в його стінах, а й у його структурі, приймаючи певні правила монастирського життя, то така ситуація мала б бути номінована локативом *в монастырь* (куди?). В ідіомі, однак, вжито локатив *под монастырь*. Цей локатив вказує на місцезнаходження когось біля зовнішніх стін монастиря, а не на території монастиря і тим більше не у складі монастирської громади. Крім того, ця версія не цілком узгоджується з екстралінгвістичними факторами. Історикам, що досліджують сімейне право та практику родинного життя в Росії XVI-XVIII ст., відомо чимало випадків, коли в монастирських стінах опинявся не чоловік, а саме жінка, і причина цього часто полягала в тому, що чоловік хотів таким способом позбутися першої дружини, надумавши завести собі другу. Зафіксовано і такі випадки, коли за рішенням Синоду (у XVIII ст.) жінку поміщали у монастир, щоб врятувати її від тиранічного, нелюдського поводження чоловіка. Отже, історичні дані свідчать, що частіше в Московській Русі у монастирі потрапляли не чоловіки, а жінки. Чимало документів про подібні справи та розслідування знаходяться в архівах Синодальної канцелярії, див. про це докладно [Лещенко 2004: 108-110]. Таким чином, навряд чи є підстави пов’язувати походження російського виразу *подвести под монастырь* з тими рідкісними випадками, коли за наказом церковної влади до монастирів на виправлення засиляли чоловіків. Основою для виникнення ідіоми мала би стати більш типова ситуація, відома значній частині суспільства.

Ще один надзвичайно важливий аргумент, який ставить під сумнів обидві наведені версії походження ідіоми *підвести под монастирь*, згідно з якими вона має корені у російській національній історії, полягає в тому, що цей вираз зафіксований у російській мові лише у XX столітті, а не у попередні століття (XVII-XIX), як це мало би бути, якби ідіома справді була генетично пов'язана з фактами російського минулого.

Отже, на нашу думку, запропоновані в російській лінгвістичній літературі версії щодо утворення ідіоми *підвести под монастирь* не відповідають вимогам сучасного етапу розвитку фразеологічної науки, яка ставить до гіпотез вимоги логічності та обґрунтованості, узгодження їх з культурними реаліями того чи іншого часу, а також врахування закономірностей розвитку та функціонування мовної системи. Тому ми вважаємо за доцільне представити нашу версію виникнення експресивної ідіоми *підвести під монастир*.

## 1.2. СЕМАНТИКА І РЕФЕРЕНЦІЯ ІДІОМИ ПІДВЕСТИ ПІД МОНАСТИР

Розпочнемо виклад з розгляду особливостей функціонування ідіоми *підвести під монастир* в українській та російській мовах. Наведімо деякі приклади її вживання, звертаючи увагу на референтні ситуації, позначені цим виразом.

(1) *Вибіг [вовк] в поле, дивиться, та сама лисиця лежить неподалік од дороги, рибу умина. Вовк підійшов до неї і каже: "Підвела ти мене, сестро, під монастир, слід тобі оддячить за такий пакосний вчинок". Як лис учив вовка діставати рибу [КТ 56].*

У контексті (1) референтом звороту *підвести під монастир* є відома ситуація з народної казки про лисицю і вовка (запис кінця XIX ст.): лисиця примушує вовка сидіти на річці, опустивши хвіст в ополонку, і обцяє багатий улов риби. Однак хвіст вовка примерзає до льоду. В той же час лисиця накликає на річку людей з села, вони б'ють вовка, і вовк, щоб звільнитися, відриває хвіста. Саме ця ситуація і позначена у мовленні вовка ідіомою *підвести під монастир*. Справді, через дії лисиці він опинився у скрутному становищі — був побитий і втратив хвіст.

У наступному контексті (2) ідіома *підвести під монастир* співвіднесена з ситуацією ошуканства, приписок, перевищення службових повноважень. Очевидно, що пасивний учасник ситуації, піддавшись на умовляння, може потрапити у вкрай небажане і небезпечне для себе становище, втративши і посаду, і свій авторитет, і чесне ім'я, і це з погляду цього учасника ситуації є погано:

(2) — Коли я був головою колгоспу, то перевищував свою владу і по пшениці, і по житу, і по цукровому буряку, а проса зібрав найбільше на весь район — про це перевищення і в газеті писалось. То і ти, Степане Петровичу, перевись свою владу. <.>

— Хто його відає, — задумався Дончак. — Не знаю, якщо послухатись цієї ради, як воно вийде у тебе, а в мене — погано. Підведеш ти мене під монастир. М.Стельмах. Правда і кривда.

Окрім семантичного компонента “опинитися під загрозою, в небезпечному становищі”, в обох контекстах можна виявити і компонент “агент (активний учасник ситуації) робить низький, підлий вчинок щодо пацієнса”. Цей зміст присутній також і в інших вживаннях цієї ідіоми, див. контекст (3), де активний учасник оббріхує пасивного, доносить на нього владі:

(3) — Но почему здесь, а не в Якутии?

— Ге-ге... Не сработались мы после вас с Людмилой-то Васильевной. Тяжелый она человек и зловредный. Она ведь меня под монастырь подвела... Попутала меня. Мол, казённое сено продавал. Какое оно казённое? Я сам его и косил. Ни за что, можно сказать, пострадал. И насиделся я, и из партии исключили. Б.Можаев. День без конца и без края.

Таким чином, в ситуаціях, позначених виразом *підвести під монастир*, виявляються два змістових компоненти: 1) агент робить щодо пацієнсу якийсь неморальний вчинок, щось таке, що заслуговує на негативну оцінку з боку пацієнса або суспільства, 2) внаслідок цього пацієнс опиняється у скрутному становищі. Джерелом цих змістів, закріплених за виразом *підвести під монастир*, має бути якась типова життєва ситуація, позначувана словосполученням *підвести під монастир* в його буквальному значенні.

### 1.3. ЖЕБРАКУВАННЯ В УКРАЇНІ ТА СПОСОБИ ЙОГО ВЕРБАЛІЗАЦІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ МОВІ

Наша гіпотеза щодо генези виразу *підвести під монастир* полягає у наступному. Ця ідіома виникла на українському культурному та соціально-економічному ґрунті і тісно пов'язана з такою актуальною для минулого сферою буття, як жебрацтво. Зауважимо, що як сама ідіома, так і її прототипова основа мають специфічно українські корені, що буде видно з подальшого викладу.

В минулих століттях в Україні було багато жебраків (інакше *старців*, пор. дієслова *жебракувати* та *старцювати*) — людей, які були з тих чи інших причин позбавлені майна, житла та засобів для існування. Єдиним способом прожити для них було жебрацтво. Ряди жебраків поповнювали також каліки, зокрема сліпі, та сироти, які не мали змоги заробити на прожиття. Ці люди в своїй масі не мали і постійного місця проживання. Як правило, прохачі скупчувалися коло церков та монастирів, де сподівались отримати подаяння. В монастирях їм також часто давали їсти, залишали переночувати, перебути негоду. Особливо багато жебраків збиралося коло церков та монастирів під час великих церковних свят. Старці, жебраки, каліки стояли чи сиділи на церковному ганку (паперті) і випрошували милостиню. Див. фіксацію цього явища у словнику В.Даля: *Нищие на паперти обступили и одолели* [Даль 2, 623], *“Папертники, -ницы, нищие, кои толпятся на паперти, заступая вход в церковь”* [Даль 3, 16].

Специфіку життя українських жебраків яскраво відобразив Іван Нечуй-Левицький в оповіданні “Київські прохачі”, що написано з властивою цьому письменнику точністю у передачі побутових деталей. Докладно описуючи різні аспекти жебрання, випрошування милостині під стінами київського монастиря, а також життєві долі старців та старчих, Нечуй-Левицький декілька разів вживає вирази *попід монастирями*, *під монастир* в їх прямому, локативному сенсі. З контексту видно, що маються на увазі саме зовнішні стіни монастиря, а не його внутрішній простір, див. (4), (5):

(4) *Я бачу, що вона злякалась, що в неї заворушилось якесь негарне заздріння, та й кажу до неї:*

— *Та не бійсь, дурна! Це ми виряджаємось під монастир просити хліба так собі, тільки для штуки. Це ми тільки жартуємо.*

*Забрали ми костюри та й вийшли у двір. І.Нечуй-Левицький. Київські прохачі.*

(5) — *Отутечки я знайшла собі пристановище до якого часу, дякуючи нашому панотцеві Онуфрієві. Тут мені, як у Бога за дверми. Житиму собі тут доти, доки житиме наш панотець. А там далі один Бог відає, як воно буде. Коли б часом мені знов не довелось простягати руку за милостиню попід монастирями, бо до дочки я не вернусь, — сказала Майбородиха. І.Нечуй-Левицький. Київські прохачі.*

У наступному контексті (6) протиставлені за змістом дві локативні конструкції: *в монастир* — *під монастир*, які описують дві різні ситуації. *Йти в монастир* тут означає 'стати черницею', тобто 'постригтися, прийняти чернецтво і жити у монастирі', тоді як *йти під монастир* — 'жебракувати, випрошувати собі на прожиття, перебуваючи під стінами монастиря'<sup>19</sup>:

(6) — *Яка ж з мене вийде черниця? За це шкода й говорити! Нема в мене й хисту до цього, та й потягу не маю до чернецтва. Як на це пішло, то я ладна краще йти не в монастир, а під монастир або під шум, як кажуть на селі, — сказала Мокрієвська. І.Нечуй-Левицький. Київські прохачі.*

Отже, в українській мові ХІХ ст. побутували сталі вирази *йти під монастир*, (*стояти*) *під монастирем*, які стосувалися жебракування як способу життя. Ці вирази могли доповнюватися лексемами з цільовою семантикою: *йти під монастир просити хліба*, *йти під монастир по милостиню (подавання)*. Саме на

---

<sup>19</sup> Зауважимо принагідно, що вираз *йти під шум*, який вживає героїня оповідання, означає самогубство через утоплення; зазвичай самогубці топилися у глибокому місці ставка чи ріки, наприклад, у вирі коло водяного млина, де від руху колеса утворювалося на поверхні води багато піни — шуму. Звідси і походить сталий вираз *йти під шум*.

їх основі виникла ідіома *підвести під монастир* із значенням 'поставити когось у скрутне становище'.

В українській мові того ж часу (XIX ст.) був поширений інший вираз із значенням 'просити милостиню' й інакшою внутрішньою формою: *ходити / йти з довгою рукою*, див. [ФСУМ 773]. Компонент з *довгою рукою* означає 'простягаючи руку по милостиню', а весь зворот *ходити з довгою рукою* — 'старцювати, жити подаянням'. В основі цієї фрази лежить образ людини, яка простягає випростану руку вперед, і саме тому рука названа в ідіомі "довгою".

В минулому функціонували й інші варіанти наведених виразів із значенням 'жебракувати', які, поряд з іменником *монастир*, містили назви інших християнських об'єктів. Так, у збірці М.Номиса знаходимо фразему з *довгою рукою під цвинтар* (*манастир*), де *монастир* та *цвинтар* вжито як варіанти, див. [Номис № 4733]. Така заміна цілком правочинна, адже в минулому цвинтарі розташовувалися безпосередньо коло церкви чи монастиря. Інший варіант виразу містить локативний компонент *церква*. Отже, старцювання позначається в українській мові сталими виразами з лексемами *монастир*, *цвинтар* чи *церква*, причому ці іменники сполучаються з прийменником *під*. Наведімо фрагмент іншого твору Нечуя-Левицького — повісті "Старосвітські батюшки та матушки", який засвідчує активне вживання синтаксем *під церкву*, *під церквою* на позначення місця скупчення жебраків:

(7) *Раз в Велику Суботу наймичка спекла паску для слуг і пішла в глинище по глину. Глинище завалилось, і глина вбила дівку. Онися одібрала одну паску, спечену тією наймичкою, й думала оддати її старцям за душу покійниці. Але минув перший день великодніх свят. Онися подивилась, що паска дуже здорова, й пошкодувала оддавати старцям. Вже минув тиждень, а паска все лежала в хижці. ... Настали проводи. Онися побачила, що вже миші проїли в пасці дірку, й сама однесла паску під церкву. Під церквою стояв старець Трикоза, кривий на одну ногу, видроокий, але гордий дід...*

— *На ж тобі, старче Божий, цю паску, та розділи по скибці всім старцям, та помолись за душу нашої наймички*

Пріськи, — сказала поважним голосом Онися, пишаючись такою щедрою милостинею. І. Нечуй-Левицький. Старосвітські батюшки та матушки.

Цікаво відзначити, що в межах одного сталого виразу могли поєднуватися компоненти з довгою рукою та під монастир (цвинтар, церкву). Див. вживання цих зворотів у творах українських письменників ХІХ ст.:

(8) Іван. Так от що? Бач, де болячка! Я дармоїд, я нічого не роблю!.. Ти так і кажи. Хіба тобі повилазило, що я чоловік старий, немоцний: що ж я буду робить, може, скоро й помру.

Ганна. Тебе ще й довбньою не доб'єш! А коли не здужаєш робить, то йди під церкву з довгою рукою, а дурно хліба не їж! І. Карпенко-Карий. Безталанна.

(9) Дивується [Семен], та аж заплакав, як почув од діда:

— Отее вам хата: живіть на здоров'ячко! По спромозі виплачуйте; а в касу — то вже моя голова знатиме.

Отак і звів чоловіка на ноги. А що, коли б не Євмен? Тоді Семенові — хіба з довгою рукою, під монастир. О. Кониський. Дід Євмен.

В білоруській пареміології зафіксовано поширений у ХІХ ст. сталий вираз *над касцёл з доўгімі рукамі* [Feder. 4, 266], [ПД 73], який має те саме значення і мотивацію, що й український вираз з довгою рукою під цвинтар (монастир). Пор. також польське *chodzić (iść, pójść) pod kościół 'zebrać, iść zebrać'*: *Muszę znaleźć jakąś robotę, przecież nie pójdę pod kościół* [Gł. 64], а також [Sc. 1, 350]. Отже, стереотипний образ старця, що стоїть під церквою, увійшов в українську, білоруську та польську культуру і закріплений у фразеології відповідних мов.

Паралельно з ідіомами активного типу *йти під церкву* (під монастир), *йти з довгою рукою під монастир* і под. в українській мові функціонували й їх каузативні відповідники: *завести кого під церкву* (під монастир), *пустити кого з довгою рукою*<sup>20</sup>. Вони означають 'примусити когось старцювати', 'позбавити майна, статків, засобів для існування'. Пор. також пару *йти з торбами — пустити з торбами* [ФСУМ 356; 719] з тими

<sup>20</sup> Пор. білоруське діалектне *падвясці над касцёл*, зафіксоване у гродненських говірках, див. [Цьх. 189].

ж змістовими відношеннями. До семантичної структури каузативних виразів входить ім'я особи, що своїми зловмисними діями призводить іншу людину до жебрацького стану. Див. вживання виразу *завести під церкву* в оповіданні І.Нечуя-Левицького, де місце агента заповнюють абстрактні імена лиха доля та дурний розум:

(10) ...*Майбородиха поралась коло самовара й усе розпитувала за прохачів та прохачок, за Мокрієвську та розказувала за всякі свої пригоди в старцюванні.*

— *Ви, серце, не дивуйтесь отій пришепелуватій Мокрієвській. Завела її під монастир лиха доля, не тільки дурний розум. Були пригоди і в її житті. І.Нечуй-Левицький. Київські прохачі.*

Подібним чином утворилася, очевидно, й каузативна фразема з предикатом *підвести*. Як і *завести під монастир*, вираз *підвести під монастир* первісно стосувався тільки стану набутої бідності — стану, спричиненому чиеюсь лихою волею. Дієслова *завести* та *підвести* вжито в цих виразах у їх прямому значенні: 'каузувати переміщення кого / чого куди'. На це вказує локативна конструкція *під монастир*, що має значення кінцевої точки руху. В цитованому оповіданні І.Нечуя-Левицького вирази *завести під монастир* та *підвести під монастир* позначають ту саму ситуацію, див. (10а), що є безпосереднім продовженням контексту (10):

(10а) ...*Підвели її під монастир і батько, й усякі прудивуси-гультаїки, що об'їдали та обпивали її, а потім і покинули.*

Таким чином, в українській мові XIX ст., а можливо, й у давніші часи, вживалися сталі вирази *завести під монастир*, *підвести під монастир*, *йти під монастир*, *стояти під монастирем*, які співвідносилися з ситуаціями крайньої бідності, коли людина змушена здобувати мінімальні засоби для існування шляхом жебрання. Очевидно, що причина скупчення жебраків під монастирями та церквами полягала не лише в тому, що там можна було отримати більше подаяння, а й в тому, що в категорії українських старців було чимало сліпих лірників та кобзарів. Вони не просто жебрали — вони співали

історичні пісні та думи, а також духовні пісні — “псалми”, і за це отримували винагороду.

Подальший семантичний розвиток заторкнув лише сталий вираз *підвести під монастир*. Зміни йшли в напрямку відходу від вихідної референтної ситуації і набуття виразом більш абстрактного, метафоричного значення ‘поставити когось у скрутне, безвихідне становище’<sup>21</sup>. Тим самим цей вираз перейшов до розряду ідіом (фразеологічних зрощень), в яких зв’язок між планом вираження і планом змісту є затемненим, неочевидним для мовців.

#### 1.4. СПОСОБИ ПОЗНАЧЕННЯ ЖЕБРАКУВАННЯ В РОСІЙСЬКІЙ МОВІ

На нашу думку, для повноти дослідження важливо встановити не лише мотиваційну базу ідіоми *підвести під монастир*, а й її “етнічну приналежність”, національну специфіку. У наведених вище гіпотезах щодо походження цієї ідіоми наголошується на тому, що це питомий російський вираз, заснований на реаліях російського буття (запровадження ворогів під стіни монастиря під час війни чи покарання чоловіка, який знущується з жінки, в монастирі). Однак аналіз мовного матеріалу показує, що це не так. У російській літературі та російській мові не вживаються вирази, аналогічні українським, на кшталт *идти под монастырь, под церковь, завести (подвести) под монастырь* у тих їхніх значеннях, що стосуються вбогості, жебракування. Нема подібних зворотів й у збірках В.Даля. Зафіксовані вживання виразу *подвести под монастырь* у текстах російської художньої літератури актуалізують лише ідіоматичне значення ‘поставити когось у скрутне становище’.

Важливо і те, що змісти, пов’язані з жебракуванням, в російській мові передаються іншими мовними одиницями, а

---

<sup>21</sup> На зв’язок між виразом *підвести під монастир* та вихідною ситуацією жебрацтва, в якій може фігурувати не лише монастир, а й цвинтар чи церква, вказує і зафіксована у східнослов’янських говірках української мови ідіома *підвести під церкву кого* — “обдуривши, поставити кого-н. у скрутне становище”, див. [Ужч. 246].

саме сталими виразами *пойти / ходить по миру, йти в мир, кормиться в людях, ходить с сумой, пойти под окна, христарадничать*, а також каузативними зворотами *пустить в мир (по миру)*, де іменник *мир* означає громаду, общину, переважно сільську.

Дослідниця історичної фразеології М.Палевська, яка вивчала російську ідіоматику XVII-XVIII ст., у своїй роботі вказує на такі російські звороти із значенням “старцювати”: *пойти по миру, пойти меж двор, пойти под окны, пойти с сумой, пойти с мешком, таскать суму* [Палевская 1972: 16]. О.Біріх також наголошує на тому, що у XVII-XVIII ст. в російській мові були поширені такі вирази із значенням “жебрати”: *пойти под окны, пойти меж двор, таскаться с сумой, кормиться Божьим именем* [Бірих 1995: 15]. Пор. також зафіксовані В.Далем паремії, що передають ідею крайньої форми бідності: *Наш талан — с сумой по дворам* [Даль 4, 388]; *Богатый в пир, убогий в мир* (т. е. по миру) [ПРН 1, 78]; *С сумой йти — стыдно, а сидеть дома — тошно; С сумой ходить — не хороводы водить* [ПРН 1, 77]; *Долги собирать, что по миру йти: бери, что дают, да кланяйся* [Даль 1, 462]; *Станешь лениться, будешь с сумой волочиться* [Даль 1, 236]; *Под одним окном выпросит, под другим съест; Лучше подать в окно, чем стоять под окном* [ПРН 1, 77]; *Лето пролежишь, зимой с сумой побежишь* [Даль 2, 280]. В.Даль наводить також цікаву формулу погрози: *Будешь ты у меня под окном стоять!* [ПРН 1, 90], яка відсилає до ситуації жебракування, випрошування подаяння під вікнами. Пор. також рідкісну, вже забуту ідіому *грызть окна* з коментарем Дала: “просить подаяние” [ПРН 1, 77].

Наведімо також цікавий опис ситуації жебракування з російського сатиричного твору XVII ст. під назвою “Служба кабаку”, де використано конструкцію *взявши кошел да под окны пошел*:

(11) *Отецкой сын распотешился, с ярыжными спознался, сажу и руду на полатех претерпел еси, взявши кошел да под окны пошел, Христа помянул, а собак подразнил* [Лихачев, Панченко, Поньрко 1984: 230].

Вираз *бродить втай под окно* вживає і протопоп Авакум у своєму знаменитому “Житії” (XVII ст.), описуючи бідування своєї сім’ї:

(12) *Но помогала нам по Христе боярыня, воеводская сноха, Евдокея Кирилловна, да жена ево, Афонасьева, Фекла Симеоновна: оне нам от смерти голодной тайно давали отраду, без ведома ево... Дочь моя, бедная горемыка Огрофена, бродила в тай к ней под окно. И горе, и смех! — иногда робенка погонят от окна без ведома боярынина, а иногда и многонько притащит [ЖА 94].*

Зворотами *ходить* (*бродить*) *с сумой*, *пустить с сумой*, *пустить по миру* усталено позначається стан жебракування в російській літературі XVIII та XIX ст., див. (13) та (14):

(13) *Вещай, премудрая Фелица!*

*Где отличен от честных плут?*

*Где старость по миру не бродит?*

*Заслуга хлеб себе находит?*

*Где месть не гонит никого?*

*Где совесть с правдой обитают?* Г.Державин. Фелица.

(14) *Выбрал он ночку потемнее и забрался во двор к соседнему мужику. По очереди, лошадь задрал, корову, свинью, пару овец, и хоть знает, негодяй, что уж в лоск мужичка разорил, а все ему мало кажется. “Постой, — говорит, — я у тебя двор по бревну раскатаю, навеки тебя с сумой по миру пуцую!”* М.Салтыков-Щедрин. Медведь на воеводстве.

Подібні звороти активно вживаються і у російських фольклорних текстах, передусім у прозовому некалендарному фольклорі. Пор. рідкісний вираз *дожить до короба* на позначення крайньої форми бідності, зафіксований у Архангельській губ. (запис тексту 1920 р.):

(16) *Жили Ванька двойима с матерью. Житьишко было само последно.*

*[Ванька на последнюю копейку купил собаку]*

*— Мама, я ишечочка купил.*

*— Штоты, дураковополе?! Самидо короба дожили, а он собак покупает!* [Пятир. 278].

Отже, серед вживаних у російській мові фразеологізмів на позначення стану жебракування відсутні такі звороти, в яких міститься образ жебрака, що стоїть коло церкви (монастиря). У російській мові виявляють активність такі моделі: *идти с чем* (*с сумой*, *с мешком*) та *идти / ходить где* (*по миру*, *в мир*, *меж*

*двор, по дворам, под окны*). Натомість в українській мові домінує модель *йти / пустити / завести* куди (*під монастир, церкву, цвинтар*). Очевидно, що в Росії жебраки в пошуках милостині не лише ходили по людях, по дворах, від села до села, а й стояли на церковних папертях і коло стін монастирів, скупчувалися на ярмарках, базарах тощо, проте російська мова відбила їх поведінку і спосіб життя у виразах, які вказують передусім на рух, переміщення, а не на стояння на одному місці. Таким чином, в українській та російській мовах ідея старцювання втілена через різні ментальні моделі (динамічна — у російській, статична — в українській) і в різних мовних формах. Як ми вже зазначали, статична модель жебрання в українській мові відбиває культурну практику цілого прошарку українського суспільства — сліпих лірників, бандуристів, кобзарів, які, власне, отримували гроші не випрошені, а зароблені співом та грою. Російська культура не знає такого масового явища, яким було кобзарство в Україні, російський жебрак — це передусім прохач, який ходить по селу від хати до хати (тобто *по миру*), а також від одного села до іншого в надії отримати щось істивне<sup>22</sup>. Саме тому до складу російських сталих виразів на позначення жебракування часто входить іменний компонент: *сума, короб, кошель, мешок*.

---

<sup>22</sup> Докладніше про російський інститут прохачів (старців, жебраків) можна довідатися у етнографічних матеріалах, присвячених побуту російського селянства на межі XIX та XX ст., що зібрані стараннями численних кореспондентів “Етнографічного бюро” князя В.Тенішева, див. [РК Нжгрд 1694—172], [РК Кстр-Твр 480], [РК Клж 561—562]. Як правило, в матеріалах з різних російських губерній наголошується, що прохачі лише зрідка отримують гроші, в основному їм дають те, що можна одразу з’їсти (хліб, яйця). З часом, однак, в середовищі прохачів з’явилися особи, які зробили жебракування своїм бізнесом: вони просили “на погоріле”, “на церкву”, на паломництво до святих місць і под., до того ж інколи спеціально себе калічили, щоб викликати більше співчуття і випросити більше подаяння. Такі “професійні” жебраки випрошували передусім гроші. Серед них були вельми багаті люди, по смерті яких залишалися тисячі рублів.

## 1.5. ВИСНОВКИ: ЯК ВИНИК ВИРАЗ ПІДВЕСТИ ПІД МОНАСТИР

Українська ідіома *підвести під монастир* пройшла у своєму розвитку два етапи. На першому етапі на основі вільних словосполучень, що склалися з дієслова руху та локативного компоненту типу *під монастир, під цвинтар, під церкву*, шляхом метонімізації виникли сталі звороти, які співвідносилися зі станом жебракування. В них могли вживатися дієслова як активної (*іти*), так і каузативної семантики (*пустити, підвести*). На другому етапі семантичний розвиток заторкнув лише один сталий зворот, який утворюють каузативне дієслово *підвести* та локатив *під монастир*. Оскільки жебракування, спричинене відсутністю засобів для існування, осмислювалося як вкрай негативний стан, вираз *підвести під монастир* набув розширеного, позбавленого конкретних ознак значення ‘поставити у скрутне становище’.

Отже, ідіома *підвести під монастир* утворена шляхом інтерпретації ментальної моделі прототипової ситуації, в якій активний учасник призводить пасивного до стану крайньої бідності, грабує чи розоряє його, примушуючи жити подаянням, жебракувати. Як ми зазначали, у вживаннях ідіоми *підвести під монастир* може бути актуалізований змістовий компонент ‘зробити підлий, низький, аморальний вчинок, спричинити комусь капость’. Він виник як імплікація з вихідної ментальної моделі, адже дії тої особи, яка позбавляє іншу людину житла, майна, засобів для існування, розцінюються в суспільстві як аморальні.

Ідіоматичне вживання звороту *підвести під монастир* фіксується в українській мові вже у першій третині XIX ст., у прозі Г.Квітки-Основ'яненка — повісті “Конотопська відьма” та в оповіданні “Мертвецький великдень”, які були написані не пізніше 1833 року, див. (15)—(16):

(15) — *Нехай вам сей та той із вашим обідом, окреме хліба святого. Бодай той подавивсь, хто таку мудрацію мені втяв!.. — замотав руками наш Пістряк, усе сердячись, та й потяг, не оглядаючись, додому, та й бормоче сам собі: “Подавишся, як я тобі галушку піднесу... Підведи тебе під*

*монастир... Буде у Конопоті сотник, та не Забрьоха... кланятимуться і Пістряку". Г.Квітка-Оснoв'яненко. Конопотська відьма.*

(16) — *Ні, Нечипоре: кусала така, — каже йому Радько, — себто ти мене мусиш під монастир підвести. Я вже бачу твою думку та гадку. Ти тільки хочеш мене одурити... Г.Квітка-Оснoв'яненко. Мертвецький великдень.*

У першому з наведених фрагментів йдеться про те, що розгніваний на сотника Забрьоху писар Пістряк прагне скинути його з виборної посади сотника і натомість посісти його місце. Саме ця ситуація отримує номінацію *підвести під монастир*. Звернімо увагу на ідіому *піднести галушку*, яка вживається з тим самим значенням 'поставити у скрутне становище, завдати прикрощів'. У другому фрагменті ідіома актуалізує значення 'підманути', що підсилюється паралельним вживанням лексеми *одурити*.

Важливим аргументом на користь того, що ідіома *підвести під монастир* має українські, а не російські корені, є фактичний початок її вживання у відповідній мові. Якщо в українській мові ця ідіома фіксується вже у першій третині ХІХ ст., то в літературній російській мові вираз *подвести под монастырь* починає активно вживатися лише у ХХ ст. Одне з перших його вживань зафіксоване нами у романі Аркадія Аверченка "Шутка мецената" (1925 р.). Ідіому *подвести под монастырь* використовують російські письменники радянського та пострадянського часу, такі як М.Шолохов<sup>23</sup>, В.Чивліхін, Б.Можаєв, В.Пікуль. Як ми вже зауважували, пізнє вхoдження даної ідіоми в російську фразеоматику також спростовує ті версії її генези, які пов'язують її з російською історією. Адже питоме походження якогось виразу може засвідчуватися

---

<sup>23</sup> Цікаво, що М.Шолохов у романі "Піднята цілина" використовує цю ідіому з компаративним компонентом (*подведут, как слепого, под монастырь*): "Надежды на успех восстания сменялись у него опасениями провала и запоздалыми раскаяниями по поводу того, что очень уж опрометчиво связал свою судьбу с такими отпетыми людьми, как Половцев и Лятевский. «Эх, поспешил я, влез как кур во щи! — мысленно сокрушался Яков Лукич. — Было бы мне, старому дураку, выждать, постоять в сторонке, не примолвливать поначалу Александра Анисимовича. Взяли бы они верх над

його раннім вживанням у відповідній літературній мові або в діалектному мовленні. Крім того, суттєво, що ідіома *підвести під монастир* фіксується в українському прозовому фольклорі, див. наведену вище ілюстрацію (1), і не характерна для мови російського фольклору.

Враховуючи наведені екстралінгвістичні та лінгвістичні факти, можна зробити висновок, що експресивний зворот *підвести під монастир* виник в українській мові, на ґрунті українського народного життя, і отримав первісне фразеологічне значення 'довести когось до крайньої бідності, до старцювання', яке фіксується у творах української літератури. Паралельно з ним вживалися вирази *піти під монастир*, *піти під цвинтар (під церкву)* із значенням 'стати жебраком'. Згодом зворот *підвести під монастир* набув більш абстрактного, метафоричного значення 'поставити когось у вкрай скрутне становище', яке витіснило у широкому вживанні перше значення, пов'язане з жебракуванням. В російській та білоруській мовах ідіома *подвести под монастырь (надвадзіць пад манастырь)* з'явилася пізніше; вона була запозичена з української мови як сталий вираз з готовим ідіоматичним значенням 'поставити когось у скрутне, безвихідне становище; зашкодити комусь'.

---

*коммунистами — вот тогда и мне можно было бы к ним пристать на готовенькое, а так — очень даже просто подведут они меня, как слепого, под монастырь...»*. Такий варіант ідіоми, який в інших творах нам не траплявся, виявляє формальну близькість до вихідного образу — образу жебрака (часто сліпого), що просить подаяння під монастирськими стінами. Ймовірно, що ця ідіома активно вживалась у минулому в донських говірках, куди потрапила з української мови.

## РОЗДІЛ 2. ПРО ДЕЯКІ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІ ФРАЗЕМИ, ЩО ВІДБИВАЮТЬ АРХАЇЧНІ КУЛЬТИ ВОВКА ТА СОБАКИ

В народних уявленнях, віруваннях, прикметах, забобонах, а також казках, піснях, загадках та магічній практиці всіх слов'янських народів визначне місце належить вовку та собаці. Їм присвячено й чимало прислів'їв та приказок. Вовк виступає яскравим представником "чужого", ворожого людині світу, антагоністом людини та приручених нею тварин, він сильний, жорстокий і сміливий хижак, пов'язаний з демонологічним світом [СМ 85-87]; [СД 1: 415-416]. На цьому концептуальному тлі серед загалу сталих виразів (прислів'їв, приказок, фразеологізмів) з лексичним компонентом *вовк* виділяються своєю змістовою незвичністю деякі білоруські фраземи, що не мають аналогів в інших східнослов'янських фразеосистемах. Це фразеологізми *воўка стрей, воўк дарогу перабег* із значенням 'у чомусь пощастило' та прислів'я *Бягучага ваўка добра хоць за хвост ханіць*. Позитивно оцінюючи образ вовка, ці одиниці вступають тим самим в суперечність із загальним спрямуванням міфологеми "ВОВК". Очевидно, що ця суперечність має бути певним чином пояснена. Зауважимо, що наведені одиниці ще не ставали предметом дослідження істориків слов'янської фразеології.

Образ собаки в народній культурі включає амбівалентні риси: собака одночасно і "чужий", і "свій", і "чистий" і "нечистий". В міфологемі "СОБАКА" чітко виділяються як позитивні (навіть божественні), так і негативні (демонічні) риси [СМ 440-441]. Внаслідок цього в практиці повсякденного народного буття можна виявити ознаки подвійного ставлення до собаки, що і знаходить підтвердження в різноманітних сталих виразах з лексичними компонентами *собака, собачий*.

Нашу увагу привернула східнослов'янська ідіома *собаку з'їсти*, яка позначає високий рівень майстерності людини в якійсь сфері. Відомо чимало спроб витлумачити її внутрішню форму та мотивацію, однак, на нашу думку, більшість запропонованих версій слід вважати необґрунтованими.

Названі сталі вирази, що містять в своїй структурі лексеми *вовк* та *собака*, їхня генеза та мотиваційні основи виникнення будуть предметом розгляду у нашому дослідженні. Ми бачимо своє завдання в тому, щоб пов'язати сенс названих фразем із світоглядною системою східних слов'ян, знайти ті культурні чинники, які вплинули на появу цих виразів. Об'єднання цих фразем в одному розділі зумовлене тим, що концепти "ВОВК" і "СОБАКА", як відзначають дослідники народної традиції слов'ян, виявляють низку спільних ознак.

## 2.1. ВОЎКА СТРЕЇ ТА ІНШІ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІ ПАРЕМІЇ ПРО ВОВКА

Білоруську ідіому *воўка стрей* одним з перших подав у збірнику білоруських прислів'їв Іван Носович. Він прокоментував її зміст у такий спосіб: "Говорят, если кто получил неожиданную прибыль" [Нос. БП 14]. В тому ж збірнику І.Носовича натрапляємо і на вираз *яму воўк дарогу перабег*, близький до ідіоми *воўка стрей* за змістом: вираз означає "щастя зустрілось" [Нос. БП 14]. Відомий білоруський етнограф Адам Богданович, який також наводить цей сталий вираз, зауважує, що він вживається тоді, коли у людини вдало завершилася якась важлива справа [Богданович 1895: 178]. Ідіому *воўк дарогу перейшоў* в наш час вживають на Західному Поліссі, про що свідчить її фіксація у сучасному словнику діалектної фразеології Григорія Аркушина: *То воўк перейшоў дарогу* 'пощастило в чомусь' [Арк. 83] та у матеріалах до словника говірок Берестейщини: *Воўк дарогу пэрэйшоў* 'пашчасціла, пашанцавала' (*То тебе воўк дарогу пэрэйшоў, што ты гэ дэшэво ўкупіла*) [ГБ 302].

Не менш цікавим є і білоруське прислів'я *Бягучага ваўка добра хоць за хвост ханіць*. Вперше його зафіксував білоруський фольклорист та етнограф Євген Тишкевич, див. [Чач.-Тышк.

247]. Його збірник білоруських паремій вийшов у Вільні 1847 р. Ця паремія має локальний варіант, в якому слово *хвост* заступлене словом *след*: *Бягучага ваўка добра і след злавіць* [Ляцкий ППЗ 5]. В зібранні польських паремій Олександра Сержпутовського ця приказка має дещо іншу форму: *Злавіў бягучага ваўка след*. Укладач помістив її в рубрику “Памылка”, див. [ПД 203]. На жаль, в усіх цих пареміологічних джерелах відсутні пояснення щодо сенсу даних приказок, однак зрозуміло, що в них первісно було закладено думку про якісь позитивні наслідки, які має для людини контакт з вовком.

Названі сталі вирази за своїм сенсом різко відрізняються від інших білоруських прислів'їв та приказок про вовка, які в основному збігаються з українськими, російськими та польськими. В них вовк характеризується як сильна, хижа, небезпечна і ворожа людині тварина. Тільки в наведених білоруських фраземах збереглося уявлення про вовка як про джерело прибутків, багатства або чогось позитивного загалом. На відміну від інших паремій, в них міститься ідея про бажаність зустрічі чи контактів з вовком, про сприятливий вплив вовка на життя людини. Такі уявлення відбивають позитивно забарвлені складники архаїчного концепту “ВОВК” і тим самим різко контрастують з масивом вірувань, які складають стереотип вовка у слов'янському фольклорі та народній культурі. Саме тому дані сталі вирази потребують спеціального культурного коментування.

Перші дві фраземи (*воўка стрей, яму воўк дарогу перабег*) мають паралелі у деяких білоруських, українських та російських повір'ях про зустрічі з вовком. Ці повір'я стверджують, що випадкова зустріч з вовком віщує людині удачу і вважається вельми сприятливою подією. Їх зафіксували в своїх працях відомі етнографи та фольклористи Ян Чечот, Володимир Даль, Іван Носович, Павло Шейн, Євдоким Романов, Микола Никифоровський, Адам Богданович, Дмитро Булгаковський, Дмитро Зеленін, Олександр Сержпутовський, Адам Варлига.

Наведемо деякі фіксації цих вірувань: “Любую встречу с волком можно считать удачной, встречу с волчьей свадьбой — вдвойне” [Никиф. ППП 185]; “Когда встретится волк, то обязательно тот человек найдет что-нибудь” [Булгаков-

ский 1890: 187]; “Калі воўк дарогу перабяжыць, дык у дарозе пашанцуе” [Забабона 9]; “Волк дорогу перебежит — к счастью” [ПРН 1, 63]; “...Волк предвещает счастье” [БС 8, 316]; “Волк перебежит дорогу — к успеху” [Зелен. ОР 2, 693]. Білоруси вважають, що якщо будують хату і з даху її бачать, як біжить вовк, — в домі буде щастя і радість [Никиф. ППП 134]. М.Никифоровський зафіксував і таке народне вірування: щоб зустрітися з вовком, треба тримати в кишені голівку чи зубок часнику [Никиф. ППП 120]. Останнє дає підстави припускати, що в минулому люди спеціально шукали зустрічі з цим хижаком, намагалися її викликати магічними діями.

Те саме повір'я про сприятливість зустрічі з вовком зрідка записували і на українських теренах, зокрема на Слобожанщині: “Перебежит волк дорогу — к счастью” [Иванов ВМ 93].

Проте поряд з уявленнями про позитивні наслідки зустрічі людини з вовком, закріпленими у народних прикметах та наведених вище фраземах *воўка стрей* та *яму воўк дарогу перабег*, у білорусів, як і в інших слов'янських народів, існують численні заборони на певні види діяльності з метою запобігти контактам людини з вовком (до них належать, зокрема, заборони прясти або чесати льон у певні календарні періоди). В усній народній традиції білорусів побутує чимало приписів, які вказують, як уберегтися від вовка при випадковій зустрічі з ним в лісі. Крім того, всупереч наведеним повір'ям, не будь-яка зустріч з вовком розцінювалася у білорусів як сприятлива подія. Так, зустріч з вовком рано навесні, коли ще лежить сніг, віщує людині довгу і тяжку хворобу [Ляцкий БС 31]. Небезпечно було здібатися з вовком, який несе здобич: вважалося, що тоді він може кинути її та напасти на людину [Никиф. ППП 185]. Білоруси вірили, що в образі вовка людям може явитися чорт, ба навіть перейти їм дорогу. Це також було вкрай небезпечно, особливо якщо така подія траплялася під час весілля. Селяни намагалися також уникати контактів з вовками при випасі худоби в лісі чи в полі.

Отже, і в традиційних уявленнях білорусів, і в практиці повсякденного народного життя зустріч з вовком була подією скорше загрозливою, небезпечною, аніж бажаною, позитив-

ною. Тим не менш вірування в те, що зустріч з вовком приносить людині удачу, належить до дуже поширених.

Що ж до білоруського прислів'я *Бягучага ваўка добра хоць за хвост ханіць*, то його буквальный сенс також вказує на бажаність контактів людини з вовком. Це також суперечить актуальним уявленням білорусів про зустрічі з вовками. На тому ж самому первісному образі побудована паремія *Лаві бягучага воўка след*<sup>24</sup>. Автор "Фразеалагічнага слаўніка беларускай мовы" І.Я.Лепешев зазначає, що вона синонімічна відомим зворотам *лаві вецер ў полі, шукаці ветру ў полі* і використовується в ситуаціях, коли йдеться про безнадійні пошуки чи іншу справу, в якій людина не сподівається на успіх [Леп. 1, 553].

До наведених білоруських паремій за внутрішнім образом близькі деякі українські прислів'я та фразеологізми: *Тяжко вовка за хвіст уймати* [Номис № 5260], *Вовка за вухо не втримаєш* [Номис № 5261], *впіймати вовка за вухо* (останнє означає 'виявити сміливість, спритність', див. [ФСУМ 149]). Внутрішній образ цих фразем виглядає радше фантастичним, аніж реальним (вовк тікає, а людина прагне його впіймати). Очевидно, що білоруські й українські фраземи виникли на спільному ґрунті і виражають ту саму думку: здійснити якийсь задум так само неможливо, як неможливо зловити (за вухо, ногу чи хвіст) вовка, що біжить. Поза сумнівом, розглядувані фраземи відбивають не реальну практику контактів людей з вовками, а уявлення, пов'язані з народнопоетичним образом, міфологемою "ВОВК", і передусім з архаїчним культом вовка, витоки якого сягають, очевидно, доіндоєвропейської доби.

Зупинимось коротко на джерелах цього культу та деяких його аспектах.

Як свідчать дані історії та археології, предки індоєвропейців заселили територію, на якій були поширені вовки, приблизно 9-10 тис. років тому. Культ вовка був характерним практично для всіх народів, які жили на теренах поширення

---

<sup>24</sup> На нашу думку, слово *след* вжито тут не у сенсі 'відбиток ноги', а в сенсі 'нижня частина ноги, якою звір торкається землі'. Це одне з архаїчних значень іменника *слід* (*след*), практично втрачене сучасними східнослов'янськими мовами.

цих тварин. Один з найдавніших виявів цього культу полягав у тому, що вожак військової дружини уподібнювався вовку, а сама дружина — вовчій зграї [Іванов В.В. 1975: 407]. Можна припускати, що появі культу вовка сприяли деякі особливості природної поведінки вовків, зокрема, їхній спосіб пересування. Ідучи звичайною ходою чи біжучи підтюпцем, вовк ставить праву задню ногу в слід лівої передньої ноги, а ліву задню ногу — у слід правої передньої. Тому сліди вовка на снігу утворюють один рівний ланцюжок. Коли ж вовки пересуваються цілою сім'єю, то попереду, як правило, йде вовчиця, за нею молодь, а позаду старий вовк-самець, причому всі, крім вовчиці, яка прокладає шлях, ступають в сліди один одного. Наслідуючи вовків, спосіб пересування слід в слід опанували мисливці і воїни багатьох народів. Саме вовк був першою твариною, яку змогла приручити людина; це сталося приблизно 7-7,5 тис. років тому [Брей, Трамп 1990: 227]. Ймовірно, що доместифікація вовка була спричинена передусім не прагматичними потребами людини, а тою культурною роллю, яка належала вовку в архаїчній картині світу<sup>25</sup>.

Звернімося до деяких реліктів культу вовка, зафіксованих на східнослов'янських теренах, і зокрема в Білорусі.

1. У східнослов'янській народній традиції вважається, що у вовків є господар, патрон — міфологічний персонаж, якому служать і підкоряються вовки. Він скеровує поведінку вовків (переважно в літньо-осінній період). Таким патроном в різних локальних традиціях виступає лісовик, св. Юрій, св. Миколай або інший святий. Пор. білоруське повір'я про те, що коли вовк біжить з роззявленою пащею, на ньому їде св. Юрій [ЖАЛ 101-102]. Патрон відмикає вовчі зуби навесні і замикає їх восени, а також випускає вовків з лісу і дозволяє їм полювати [Гура 1997: 133]. Підкоряючись владі свого патрона, вовки беруть лише ту здобич, яку їм призначено [Беларуская міфалогія 2004: 90]. Цікаво, що білоруські селяни подекуди не боронили худобу, якщо на неї нападав вовк, і навіть вважали

---

<sup>25</sup> Це закономірний шлях культурного прогресу в доісторичні часи: інновація застосовується спочатку з семіотичною, культурною метою, а вже згодом починає обслуговувати утилітарні потреби соціуму.

за необхідне щось добровільно віддати, тобто подарувати, вовкові [Никиф. ППП 160].

2. У східнослов'янській міфологемі "ВОВК" можна виявити ознаки, які безпосередньо вказують на кореляцію між вовком та багатством. Наприклад: "Чтобы пчелы носили больше мёда, на пасеке расстилали старую волчью шкуру" [СПЗП 28]. З тою ж метою на пасіках виставляли вовчу голову чи вішали кігті та зуби вовка [СД 1: 416]. В українській казці "Селянин, лисичка і вовк" селянин забагатів, продавши вовчу шкуру [КТ 68]. Дуже добрим знаком у болгар уважалось викрадення вовком вівці з того стада, яке було призначене на продаж: таке стадо швидко продавалось і приносило господарю великий прибуток [Гура 1997: 144], [Moszyński 1967: 572].

3. Суттєву роль в культурі вовка відіграють уявлення про те, що він пов'язаний з потойбічним світом, з царством мертвих. Так, щоб вовки не накинулися на людину, при зустрічі з ними "треба назвать якого-небудь умершого чоловіка ймення, чи родича, чи знайомого, то й підуть геть" (Чернігівське Полісся) [Грін. УН 63]. В румунській традиції вовк і лисиця проводжають померлого до місця його перебування на тому світі [Свешникова 1990: 128-130]. До того ж кола уявлень належить повір'я про людей, які після смерті стають вовками, бігають по світу і п'ють людську кров.

4. До найдавніших компонентів культу вовка слід віднести уявлення про перетворення людей на вовків, тобто віру у вовкулаків. Таке перетворення може статися за власним бажанням людини або через злу волю чаклуна, який знається з нечистою силою. Вовкулака зберігає ознаки вовка і людини, не належить цілком жодній зі сфер буття. Ця межова позиція вовкулаки у світобудові дає йому більші можливості, ніж має людина, і пов'язує з могутніми потойбічними силами.

5. Особливу увагу привертає роль вовка в обрядах переходу, таких як весільний ритуал та ініціація молоді. В шлюбній символіці молодий (або його представники) уподібнюється вовку, а пошуки нареченої — полюванню вовків на здобич. В білоруських весільних піснях молоду називають вовчицею [СД 1: 412]. Якщо дівчині сниться вовк, то це віщує прихід сватів і швидке заміжжя. Але разом з тим небезпека перекинутися

на вовка вважається максимальною саме під час весілля, коли молоді їдуть до вінця. В архаїчних обрядах ініціації, залишки яких прослідковуються в традиційному суспільстві до нашого часу, хлопці символічно уподібнювалися вовкам, імітували вовчу поведінку, вдягали вовчі шкури, вили і кусалися, як вовки. Український етнолог В.Балушок зазначає, що “в деяких місцевостях України аж до початку ХХ ст. зберігався звичай називати хлопців, яких приймали до парубоцької громади, «вовками»” [Балушок 1994: 34]. Виходячи з загального семіотичного навантаження ритуалів переходу, можна вважати, що перетворення ініціанта на вовка означає набуття ним сакрального знання та надзвичайних якостей.

6. Дуже чітко в культурній традиції слов'ян виявляються демонічні властивості вовка та його зв'язок з нечистою силою. За українськими та білоруськими народними переказами, вовка створив чорт. Однак у казках та легендах вовк інколи зображується сильнішим за чорта<sup>26</sup>. Вовки регулярно знищують, розривають та поїдають чортів, інакше їх розплодилося б на землі дуже багато [Гура 1997: 129-130]. Див. українське вірування: “Якби їх [чортів] грім не бив та вовки не виїдали, то їх би такого розплодилося, що і світу не було б видно” [УМ 232]. Календарні періоди розгулу вовків в основному збігаються з часом активізації на землі нечистої сили. Характерно, що вовк, як і чорт, часто наділяється епітетом *кривий* (*хромий*, *куций*). У білорусів вживаються лайливі вирази *на чорта!* та *на воўка!* з тотожною структурою та семантикою (“про щось непотрібне, зайве”, див. [Даніл. 118]). Сама назва вовка сакралізована, а тому може служити апотропеем. Часто забороняється навіть вимовляти його ім'я, щоб не накликати на себе біду (пор. укр. *Про вовка помовка, а він і в хату! Про вовка промовка, а він на поріг!*).

Отже, вовк є одним з центральних персонажів у міфопоетичній традиції слов'ян, він наділений надзвичайними рисами та властивостями. Вовк підкоряється волі вищої істоти, поган-

---

<sup>26</sup> У билічці, записаній на Східному Поліссі, оповідається про те, як одного чорта вовки розірвали, а іншим чортам ледве вдалося втекти [Грін. УН 103].

ського божества<sup>27</sup> чи християнського святого, і виконує його накази. Він сильніший за нечисту силу і може подолати чортів; вовк пов'язаний з потойбічним світом і буває в царстві мертвих. Вовку офірують дари у вигляді домашньої худоби; вовк наділяє людину багатством. В деяких казкових сюжетах вовк служить герою, всіляко йому сприяє, виконує за нього так звані “важкі завдання”, тобто виступає у ролі “чарівного помічника” (за термінологією В.Я.Проппа). Нарешті, за деякими переказами, і сама людина походить від вовка.

Особливий інтерес в цьому комплексі уявлень становлять ті вірування і форми поведінки, які корелюють з надзвичайно архаїчним концептом жертвоприношення. Жертва є даром, офіруванням частини майна божеству — покровителю племені чи роду. В традиційному розумінні жертва, офіра є одночасно і вияв вдячності за вже отримані людьми блага, і обдаровування божества, повернення йому частини багатства. Це своєю чергою передбачає новий цикл обдаровування — передачу багатств тим, хто віддає божеству частину своєї власності. Отже, кожна жертва робиться людьми в надії на примноження дарів, на щедрість вищих сил. Жертва виступає в традиційній культурі не лише знаком подяки божеству, а й скерованим до нього проханням виділити людям ще якусь частину благ. В сучасній етнології жертвування та магічна практика розглядаються “як форми цілеспрямованого комунікативного впливу, який повинен спровокувати партнера на вигідну для відправника зворотну реакцію” [Новик 1994: 127]. Саме під цим кутом зору слід інтерпретувати уявлення про те, що протягом літа вовк має право забрати у селянина якусь домашню тварину і, що більше, люди самі повинні віддавати вовку частину худоби. Це не що інше, як відгомін архаїчних уявлень про жертву божеству. “Викрадання вовком худоби сприймається нерідко як жертва і віщує господарю удачу” [Гура 1997: 144].

---

<sup>27</sup> Зауважимо, що уявлення про зв'язок між вовком і божественною сферою властивий не лише слов'янській архаїчній культурі, його прояви можна виявити у багатьох культурах. Так, скандинавський бог війни Один тримав при собі двох вовків, які були його талісманами удачі.

У білоруських уявленнях про те, що частина домашньої худоби належить вовку, останньому відводиться подвійна роль. З одного боку, вовк може сприйматися як посередник між світом людей та позалюдською сферою, як посланець божества, який передає жертви від людей богам і дари від божества людям. На це вказують народні вірування в те, що вовк має патрона, якому служить і підкоряється. З іншого боку, в архаїчній міфологемі "ВОВК" можна виявити ознаки тотемної тварини, тобто такі риси, які дозволяють розглядати самого вовка як втілення божества<sup>28</sup>. Тому поява вовка у людському просторі чи у зоні сприйняття людей (наприклад, якщо його помітили з даху будинку під час його будівництва), а тим більше зустріч з ним сприймається як подія, "запланована" вищими силами. Появу вовка серед людей інтерпретують як появу божества чи його посланця, які йдуть з дарами. Тому це завжди добрий знак, що віщує майбутні успіхи та прибутки. Саме ці концептуальні ознаки вовка і відбиті у віруваннях в те, що зустріч з вовком приносить людині щастя: отримуючи жертву у вигляді худоби, вовк має нагородити того, хто приніс цю жертву.

Важливим складником культу вовка є архаїчне уявлення про те, що йому відкрите сакральне знання. Це уявлення було настільки визначальним, що відбилося у номінації вовка. Як зазначає Вяч.Вс.Іванов, одна з найдавніших індоєвропейських назв вовка *\*weid-n(o)* утворена від кореня *\*weid-* із значенням 'відати, знати'. Цей корінь можна прослідкувати і в деяких слов'янських номінаціях вовка, див., зокрема, західноукраїнський іменник *віщун* для називання вовка-перевертня [Іванов В.В. 1975: 400-401].

---

<sup>28</sup> Водному з білоруських замовлянь, скерованих на захист домашньої худоби від вовків, вовка вміщено в центр міфологічного весівіту ("На моры, на кіяне стаіць дуб, пад тым дубам стаіць карваць (!) разубражана, разукрашана; на той карваці ляжыць прысільны магуці багатыр сівы воўк"). Вовк зображується в замовлянні як володар "усіх лютых звярей", що загрожують домашній худобі в лісі; в його розпорядженні дванадцять золотих ключів, якими він може замкнути "губы і зубы і раціва сэрца" всім хижакам [Замовы 70]. Епітети *прысільны магуці багатыр [сівы воўк]* прямо вказують на сакралізацію вовка.

Існують опосередковані відомості, що предки сучасних слов'ян вважали, ніби вовк сам по собі не вмирає. Про це свідчать такі українські паремії: *Як вовку здихать, так сему бувать. Як вовку не здихать, так мені не бувать* ("ніколи цього не буде") [Номис № 5485]<sup>29</sup>. Ознака невмирущості, безсмертя також зближує традиційні образи вовка та нечистої сили, чортів, які, за народними уявленнями, не вмирають. Всі ці вірування є рефlekсами архаїчного культу вовка, притаманного багатьом народам світу.

Комплекс уявлень, що сформували міфологему могутнього, наділеного магічною силою хижака, і породив ті народні прикмети, які трактували зустріч з вовком як щасливу подію в житті людини. Основою цих вірувань, як ми вже зазначали, є міфологічні уявлення про вовка як про посередника між двома світами, який може переносити дари від богів і наділяти людину багатством, або ж як про втілення самого божества. Ці архаїчні концептуальні змісти відбиті у прикметах та білоруських ідіомах *Воўка стрей, Яму воўк дарогу перабег*, а також у прислів'ї *Бягучага ваўка добра хоць за хвост хатиць*.

## 2.2. СОБАКУ З'ЇСТИ В КОНТЕКСТІ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

### 2.2.1. Ідіома *собаку з'їсти* та міфологеми "СОБАКА" і "ВОВК"

Спираючись на наведені відомості про архаїчний культ вовка, висунемо припущення щодо походження поширеної

---

<sup>29</sup> Українці вважали, що така рідкісна подія, як смерть вовка, має надзвичайний вплив на людське життя. Про це свідчать українські прислів'я, наприклад, бойківське *Певне, вовк у лісі здох!* (коментар І.Франка: "Говорять, почувши якусь несподівану новину" [Фр. 1, 241]). М.Номис подає два варіанти цієї паремії: *Десь великий вовк у лісі здох та Мабуть, у лісі вовк здох, або ведмідь* [Номис № 7895-6]. У Рівненській області прислів'я *Воўк в лісі здох* вживають і зараз у сенсі "трапилася якась добра подія, якої не сподівалися": *То воўк в лісі здох, бо зарання пришою додому* [Арк. 83].

у східних слов'ян ідіоми *собаку з'їсти*. У збірнику М.Номиса зафіксоване також прислів'я *Собаку на сім ззіли* [Номис № 5781]. Різні версії щодо генези цього виразу належать різним науковцям, від О.Потебні і до Т.Гамкрелідзе та Вяч. Вс.Іванова<sup>30</sup>.

Розглядаючи походження цієї ідіоми, варто взяти до уваги, що в українській мові відомі два звороти *з'їсти вовка* і *з'їсти собаку* з тим самим значенням — 'набути великого досвіду в якійсь справі' [ФСУМ 336]. Якщо припустити, що між цими варіантами існує генетичний зв'язок і зворот *з'їсти вовка* виник давніше за вираз *з'їсти собаку*, то в такому разі етимологізувати доведеться ідіому *з'їсти вовка*. Вона могла бути безпосередньо пов'язана з культом вовка, а саме з практикою ритуального поїдання воїнами чи мисливцями його м'яса. За принципом партиципації, це надавало людині властивостей тої тварини, чий органи чи м'ясо споживалися. Свідчення про те, що м'ясо вовка використовували з лікувальною метою, фіксувалися в слов'янському регіоні ще в недавні часи. На Поліссі люди, що мали хворі легені, їли серце, легені та печінку вовка, щоб одужати [СД 1: 417]. Поморські поляки вважали, що людина, яка з'їсть вовче м'ясо, зможе лікувати вирости і пухлини, кусаючи їх (тобто уподібнюючись вовку) [СД 1: 417]. Тут виразно проглядає прагнення набути магічних властивостей вовка шляхом поєднання з його тілом і наслідування його поведінки.

Надзвичайними властивостями лікувати різні хвороби, сприяти зростанню та зміцненню дитини, оберігати людей від зурочення, впливу нечистої сили наділялися всі частини тіла вовка. На східнослов'янських теренах з обереговою та лікувальною метою повсюдно використовувався вовчий зуб. За повідомленням М.Сумцова, "в России волчий зуб вешают детям на шею для зуборащения" [Сумцов 1896б: 14]. У білорусів вовчий зуб охороняє маленьку дитину від лихого ока: "*Штоб дитёнка никто не сурэчыў, трэба над люлькой павесить воўчыў зуб*" [БС 8, 304]. Зуби і кігті вовка віддавна оберігали людину

---

<sup>30</sup> Існує не менше семи гіпотез щодо походження цієї ідіоми, докладніше див. у [БМС 538], [РФ 651-653].

і від очних хвороб: “Волчей зубъ и коготь кто при стбе носи(т) болныя очи уздравляетъ” (за рукописною пам’яткою XVIII ст.) [СБ 73]. Для набуття сили, здоров’я, захисту від лихого ока та нечисті, а також в лікувальній магії різні народи, зокрема і слов’янські, використовують вовче горло (гортань), вовчий хвіст, щелепи, серце, кігті, шерсть [СД I: 416]. Як зауважує М.Сумцов, деякі народи Європи для лікування від сильних, різких болів у шлунку вживали шкіру вовка чи навіть його екскременти [Сумцов 1896 б: 14]. Екскременти вовка могли служити лікувальним засобом і при дифтериті: їх підмішували у хліб, який давали з’їсти хворому [Гура 1997: 154]. В Карпатах вовчим жиром лікують захворювання суглобів, рани, виразки [СД 1: 417].

У цьому аспекті звертають на себе увагу і деякі українські фітоніми, що відсилають до образу вовка: *вовче тіло* (*Comarum polustre*), *вовче лико* (*Daphne mezereum*), *вовчий зуб* (*Bupleurum aureum*), *вовчуг* (*Ononis spinosa*). Всі ці рослини мають лікувальні властивості і віддавна використовуються у народній медицині. Який саме зв’язок існує між міфологемою "ВОВК" та образами цих рослин у народній свідомості, зараз сказати напевно важко, проте суттєво, що такий зв’язок для носіїв архаїчної культури був актуальним.

Очевидно, що первісна мета поїдання м’яса чи нутрощів вовка полягала в тому, щоб перейняти його силу, відвагу, невтомність та долучитись до сакральних знань, якими володіє вовк. Отже, зворот *з’їсти вовка* міг бути осмислений в сенсі набуття особливих знань чи вмінь в певній справі, чого звичайними способами людина отримати не могла<sup>31</sup>.

Саме під цим кутом зору і слід, на нашу думку, розглядати білоруську паремію *Бягучага ваўка добра хоць за хвост ханіць*. В ній виражена ідея про бажаність та сприятливість фізичного контакту з тілом вовка. Це уявлення мотивується вірою у

---

<sup>31</sup> Зазначимо, що повсюдно вважалося, що представники деяких професій, наприклад, ковалі, коновали, мельники, пастухи, пасічники — отримують свої професійні навички та вміння надприродним чином, переважно через контакти з представниками нечистої сили.

надзвичайну, магічну силу, яка може бути передана людині від вовка під час фізичного контакту.

Міфологема "СОБАКА" в слов'янській народній культурі за багатьма параметрами відрізняється від міфологеми "ВОВКА", однак в них є і такі складники, що їх зближують. В деяких аспектах народних уявлень про собаку і вовка виявляється паралелізм і навіть тотожність, що зумовлене генетичною спорідненістю обох культів. Як засвідчують етимологічні дані, в деяких індоєвропейських мовах в назвах вовка і собаки присутній той самий корінь, що може служити підтвердженням колишнього нерозрізнення обох тварин. "Індоєвропейська назва собаки (грец. κυνω) пов'язана з більш давньою назвою ще не прирученого вовка" [Иванов В.В. 1975: 399]. Численні мовні та археологічні факти дозволяють дослідникам конструювати цілісний синкретичний образ "вовка-собаки". З часом архаїчне слово, яке позначало вовка-собаку, отримало спеціалізоване значення домашньої тварини — собаки, тобто прирученого вовка, а для вовка в його дикому стані в різних індоєвропейських мовах поступово виникали нові назви, див. [Иванов В.В. 1975: 400].

На близькість культів вовка та собаки звернув увагу Олександр Афанасьєв у своїй фундаментальній праці "Поетичні погляди слов'ян на природу". Коментуючи відповідне місце у книзі О.Афанасьєва, А.Журавльов наводить чимало фактів, які засвідчують подібність ролі цих тварин в культурі та спільні коріння їхніх культів. "«Ізофункціональність» вовка та собаки виявляється не тільки в литовських та українських народних уявленнях" [Журавлев 2005: 378]. Дослідник вказує також на сюжетний збіг багатьох казок та биличок, героями яких виступають вовк і собака, на мовні одиниці, що виявляють архаїчний синкретизм образів цих двох тварин. "Різниця між ними часто будується по суті лише на актуалізації фундаментального бінарного протиставлення семантичних ознак «свій: чужий»" [Журавлев 2005: 379].

Спільні біологічні та поведінкові ознаки собаки та вовка позначилися на їх культовій та концептуальній близькості, відображеній в архаїчних віруваннях, обрядах, традиційному фольклорі слов'ян. Попри значну руйнацію архаїчних куль-

тів собаки і вовка, деякі промовисті ознаки минулої єдності можуть бути виявлені на основі даних етнографії, фольклору та мови<sup>32</sup>. Зупинимося лише на тих спільних аспектах міфологем "ВОВК" і "СОБАКА" у східних слов'ян, що продовжують зберігати свою актуальність.

Так, українці та білоруси вважають, що нечиста сила боїться не лише вовків, а й собак, особливо так званих *ярчуків*. Ярчуки в українській традиції наділяються надприродною властивістю розпізнавати відьом, охороняти від них хату й господарство і навіть загризати їх [Іванов ВУ, 450-451]. Ярчуки виростають з цуциків з четвертого покоління, відібраних серед новонароджених цуценят за особливими приписами. Собак-ярчуків, так само як і вовків, називають *віщунами*: "Під бороною з залізними або осиковими зубцями можна виховати пса віщуна — *ярчука*" [Номис № 291]. Вовків також подекуди називали *ярками* чи *ярчуками*, див. фрагмент білоруського замовляння: "...Памілуй, Божа, над цёмнымі начамі, над грознымі тучамі, памілуй, Божа, ад ваўка-ярка, ад ваўчыцы-ярчыцы, ад ваўчанят-ярчанят; ад ваўка Масея, ад ваўчыцы Каліны..." [Замовы 68]. І собака, і вовк мають зв'язок з нечистою силою, потойбічним світом та царством мертвих. Завдяки цьому обидві тварини можуть передбачати майбутнє, що виявляється в низці прикмет, пов'язаних з поведінкою собаки, особливо в перехідні періоди календарного циклу. Як і вовк, собака виступає медіатором між двома світами [Беларуская міфалогія 2004: 444].

Суттєва роль належить собаці і в народній медицині східних слов'ян. Білоруси звільняються від деяких недуг, "переводячи" її на собаку: собаці дають з'їсти залишки їжі, якою годували хворого, або виливають на неї воду, в якій хворого мили. Собачою шерстю, як і вовчою, підкурюють хворих, особливо переляканих чи зурочених дітей. Цілющою вважається і собача слина: "Говорят, что собачий язык (лизание) имеет большое целебное свойство: он затягивает раны, заживляет кожные нарывы, прыщи, коросты, также высасывает

---

<sup>32</sup> Наприклад, в чеському фольклорі вовки називаються *psi lesni* [Вельмезова 2004: 188].

дурную материю" (відомості з Архангельської губ.) [Ефим. 2, 208].

Отже, в архаїчній культурі собака надіялася властивостями могутньої, сакралізованої істоти. Тому не можна відкидати припущення, що в минулому існувала практика ритуального поїдання м'яса собаки з тою ж метою, що і поїдання м'яса вовка, — уподібнитися до цієї тварини, набути її сили, хоробрості, особливих, сакральних знань тощо. Очевидно, що поїдання вовчого чи собачого м'яса, як і будь-які інші прояви поганства, розглядалося християнською церквою як надзвичайно гріховний вчинок, поганських волхвів переслідували, а залишки культів намагалися винищити. Тому відповідна практика, пов'язана з ритуальним поїданням м'яса сакральних тварин, поступово зникала і забувалась. Однак релікти магічного обряду поїдання м'яса собаки чи вовка залишилися в ідіомі *з'їсти вовка (собаку)*. Актуальне значення ідіоми вмотивоване тим магічним сенсом, який приписували акту поїдання м'яса вовка чи собаки.

Версію про походження звороту *собаку з'їсти* від реальної практики поїдання собачого м'яса з магічною метою висунув Б.А.Успенський. На його думку, цим зворотом первісно позначалася "така повнота знання, яка може бути досягнута лише за допомогою магії" [Успенский 1996: 69-71]. Ми цілком приймаємо цю гіпотезу Успенського і додаємо до її аргументації лінгвістичні спостереження щодо вживання даної ідіоми. Деякі мовні особливості ідіоми *собаку з'їсти* заслуговують на докладний розгляд.

### 2.2.2. Специфіка вживання ідіоми *собаку з'їсти*

Аналізуючи вживання ідіоми *собаку з'їсти*, ми звернули увагу на те, що в російській мові XIX ст. вона сполучалась з іменником не в давальному відмінку, як у сучасному мовленні (*собаку съест* на чѣм, в чѣм), а у знахідному відмінку з прийменником *на*. Наприклад, така сполучуваність зафіксована у зібранні паремій В.Даля: *Он на это собаку съел* [ПРН 1, 350]. Те саме підтверджується і деякими вживаннями даної ідіоми в художніх творах XIX ст., зокрема, у О.Герцена та П.Мельникова:

(1) К пасхе я издаю толстый огромный альманах. Достоевский даёт повесть. Тургенев повесть и поэму. Н. — юмористическую статью в стихах (“Семейство”, он на эти вещи собаку съел). А.Герцен. Былое и думы.

(2) Там Карпушка пробыл года с четыре, в приказных делах наторел, и всё ему стало с руки: просьбу ль написать, дело ль в котору надо сторону своротить, — на всякое художество собаку съел. П.Мельников. В лесах.

Становить інтерес і наступний фрагмент з твору М.Погодіна, в якому ідіому собаку съел вжито самостійно, без залежної іменної групи:

(3) — А вот что, ребята, — сказал один разбойник помоложе, — мы не станем больше размётывать сена, а перещушаем остальные воза пиками.

— И то дело, — отвечал старший, — вот если так, то не за что укорить нас будет Ивану Артамоновичу. Ай, Сенька! догадался, собака съел! М.Погодин. Васильев вечер.

Ми припускаємо, що залежний іменний компонент ідіоми у знахідному відмінку *на что* є більш давнім, ніж компоненти *в чём* і *на чём*. Очевидно, що він перейшов в ідіому з практики вживання в мові вільного словосполучення *собаку съесть*. Що міг означати цей компонент? В умовах багатозначності іменниково-прийменникових груп східнослов'янських мов на це питання не можна дати однозначної відповіді. Однак зауважимо, що при деяких предикатах іменна група *на что* може бути проінтерпретована у цільовому аспекті, як номінація мети, задля якої виконується дія чи здійснюється процес. Пор. наступні російські приказки зі збірника В.Даля з цільовим компонентом *на что*:

*На что мать, когда нечего дать (т. е. коли не кормит).*

*На что купил? — Надо. — На что продал? — Надо.*

*На что мне приказчик? Я сам указчик.*

*На что за тем гоняться, кто не хочет знаться?*

*На что вороне большие разговоры, знай ворона своё кра!*

Якщо розуміти компонент *на это* у виразі *Он на это собаку съел* як цільовий (“на это” = “для этого”), вихідний сенс фраземи можна пов'язати з тою метою, задля якої в минулому поїдалося собаче (або вовче) м'ясо. Таких цілей

було багато: людина їла м'ясо собаки, щоб вилікуватися від хвороби, вберегтися від лихого ока, позбутися впливу лиходійної магії або отримати якісь особливі знання, вміння чи інші магічні властивості. Мета дії і була вербалізована в цільовому іменному сполученні *на что*, яке приєднувалося до предикатної групи *собаку съесть*.

На жаль, подібні вживання виразу *собаку съесть* в його прямому значенні не зафіксовані в російських та українських писемних джерелах, тому можна говорити лише про ту чи іншу міру ймовірності цієї версії. Однак, на нашу думку, деякі випадки вживань ідіоми *собаку съесть* допускають потрагування залежного іменного компонента *на что* як цільового (пор. вище: *на эти вещи собаку съел* = “чтобы получить какие-либо умения, собаку съел”).

Становить інтерес і вживання виразу *собаку съел* як експресивного синоніма до предиката *догадався* в останньому з наведених прикладів (3). Можливо, в минулому між цими одиницями мовці відчували не лише семантичну близькість, а й причинно-наслідковий зв'язок: *догадався*, оскільки *собаку съел* (отримання знань, таким чином, пов'язується із застосуванням магічної практики — з поїданням м'яса собаки, яке наділяло людину надзвичайними можливостями).

З утратою первісного сенсу вільного словосполучення *собаку съесть* (для чого) та його ритуально-магічної основи ця фразема відірвалась від своєї базової ситуації та отримала більш абстрактне, метафоричне значення “набути особливих вмінь, стати майстром у певній справі”. Зміни у семантиці призвели і до зміни синтаксичного зв'язку між предикатним та іменним компонентами; новий тип керування сформувався шляхом аналогії до виразів типу *бути майстром, мати навички, вміння* (пор. *быть мастером* в чѣм — *собаку съесть* в чѣм).

Таким чином, розглянутий етнографічний матеріал, який стосується архаїчних міфологем "ВОВК" і "СОБАКА", дає змогу прояснити мотивацію деяких східнослов'янських сталих виразів, зокрема унікальних білоруських ідіом з лексичним компонентом *воўк*. Віра в те, що вовк, наділений винятковою силою і сакральним знанням, має здатність чинити на людину пози-

тивний магичний вплив, забезпечувати її багатством, силою та здоров'ям, спричинила виникнення прикмет та ідіом, які інтерпретують зустріч з вовком як подію, сприятливу для людини. Колись для всіх індоєвропейських народів були актуальними уявлення про те, що вовк є втіленням божества, якому приносять жертви, а натомість отримують від нього життєві блага, багатство. Та обставина, що ці вірування найкраще збереглися на теренах Білорусі, свідчить про глибоку традиційність і вірність світогляду предків, властиві білоруському народу. З іншого боку, збереження в мові сталих виразів *воўка стрей*, (яму) *воўк дарогу перабег* служить важливим джерелом для реконструкції міфологеми "ВОВК". Аналіз етнографічних даних, які стосуються архаїчного культу собаки, дозволив нам також висловити та обґрунтувати версію щодо походження ідіоми *собаку з'їсти*.

## РОЗДІЛ 3. САКРАЛЬНА ФРАЗЕОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ НАРОДНИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ПОТОЙБІЧНИЙ СВІТ

### 3.1. САКРАЛЬНА ФРАЗЕОЛОГІЯ ТА ЇЇ РОЛЬ В НАРОДНІЙ ТРАДИЦІЇ

Сакральними мікротекстами (сакральною фразеологією) ми називатимемо такі сталі мовні вирази, які в своєму плані вираження, подібно всім іншим фраземам, характеризуються формальною сталістю і відтворюваністю, а у своєму плані змісту відбивають народну віру в надзвичайну дієвість і силу вимовленого слова, яке здатне позитивно чи негативно впливати на ситуацію та її учасників. Стійкі сполучення, що вимовляються в певних, чітко окреслених життєвих ситуаціях і служать для вираження конкретних комунікативних завдань, М.І.Толстой назвав “народною «напівфразеологією»”. До неї він зараховував особливі види мікротекстів, що “виражають побажання, прокльони, ритуальні констатації та своєрідні імперативні стимули чи заборони” [Толстой 1995в: 25]. Такі вирази відіграють в народній культурі визначну роль, оскільки функціонують в сакральних ситуаціях, коли сам акт промовляння набуває статусу дії.

Сакральна фразеологія має в народній культурі різноманітні функції, серед яких дослідники найчастіше виділяють дві: оберегову (апотропейну) та лиходійну. Апотропейні вирази використовуються з метою захисту людини в різних життєвих ситуаціях, наприклад, при зустрічі з ворожо налаштованими людьми, небезпечними тваринами, демонологічними персонажами, превентивно — при входженні в чужий простір або чуже соціальне середовище. Лиходійна функція

сакральної фразеології найяскравіше виявляється у такому специфічному виді мікротекстів, як прокльони. Прокльон в сучасній етнології визначають як “спосіб нанесення шкоди за допомогою вербальних дій (побажання смерті, хвороб, нещастя)” [Байбурин, Беловинский, Конт 2004: 395], див. також близьке визначення у [ВСФ 1993: 291].

Крім двох названих функцій, сакральна фразеологія відіграє іншу важливу роль: вона служить засобом встановлення та підтримання соціальних контактів, тобто виконує фатичну функцію. З цією метою використовуються формули вітання, прощання, вибачення, поздоровлення (етикетні словесні формули), виголошуються слова-реакції на різноманітні повідомлення та життєві ситуації тощо. Їхнє промовляння у відповідних умовах демонструє досягнуту мовцем соціальну роль і підтверджує той факт, що мовець вважає себе членом певного соціального колектива і готовий до міжособистісної взаємодії.

Формули прокльонів і клятьби є одним з найбільш поширених у народній культурі типів сакральних мікротекстів. Прокльони та клятьба, об'єднуючись за приписуваною їм специфічною здатністю впливати на людське буття, мають, однак, різне спрямування та різне комунікативне навантаження. Прокльони скеровані на другу чи третю особу, інколи на тварину чи навіть рослину, вони часто ситуативні, виникають у мовленні людини як реакція на певний стимул, отриманий з боку оточення. Клятьба (інакше божба), на відміну від прокльонів, не сприймається як спосіб нанесення шкоди, однак в підтексті клятьби завжди зберігається уявлення про можливість шкоди для самого мовця, оскільки об'єктом цього виду вербальних дій виступає той, хто говорить. Клятьба повинна засвідчити правдивість того, що сказав сам мовець, і якщо в майбутньому він порушить дану комусь обіцянку чи присягу або ж його слова виявляться неправдивими, то його має бути покарано в той спосіб, який він сам згадав у клятьбі (відсохне язик чи рука, луснуть очі, поб'є грім, вмруть діти).

Обидва типи мікротекстів — прокльони і клятьба — містять ідею покарання чи покути, лиходійного впливу на лю-

дину, її оточення чи майно. Тому ці сакральні формули часто зближуються за образною основою та лексичними компонентами. Характерно, що та сама сакральна формула може, міняючи свою комунікативне спрямування, використовуватися як прокльон і як клятьба. І прокльони, і клятьби ґрунтуються на архаїчній вірі у надзвичайну силу вимовленого слова: воно може зробити реальною ту ситуацію, що названа в імперативному мікротексті, особливо якщо прокльон було вимовлено у слухний (“недобрий”) час.

У даному розділі ми розглянемо лексичний склад, мотивацію та концептуальну основу деяких східнослов'янських сакральних формул, які, на перший погляд, не мають нічого спільного у своїй структурі та мотиваційній основі. Це, поперше, прокльони і клятьба з лексичними компонентами *провалитися* та *пропасти*, у внутрішній формі яких міститься образ переміщення донизу. По-друге, в цьому розділі буде розглянуте походження та мотивацію усталеної формули *туди і дорога*, яка в сучасному мовленні використовується як реакція на повідомлення співрозмовника про зникнення чи пересування певної особи або предмета. Проте аналіз світоглядних основ, в межах яких виникли ці сакральні одиниці, дає підстави твердити, що вони концептуально споріднені, близькі за своєю мотиваційною базою, адже вони засновані на архаїчних уявленнях про потойбічний світ та посмертне буття людини.

## 3.2. РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ “ТОГО СВІТУ” У СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ ФОРМУЛАХ ПРОКЛЬОНІВ ТА КЛЯТЬБИ

### 3.2.1. Постановка проблеми

Репертуар східнослов'янських формул прокльонів та клятьби надзвичайно багатий і різноманітний. Найчастіше вони стосуються різних аспектів реального, земного буття людини. Серед ситуацій, які називаються у прокльонах та клятьбах, домінують тілесні пошкодження, важкі хвороби, лиха доля (наприклад, невдале одруження, сирітство), бідність,

різні нещастя, а також дочасна, тяжка, ганебна смерть<sup>33</sup>. Остання часто названа не прямо, а через евфемістичні заміни та перифрази, наприклад: *Щоб тебе на марах винесло!* [Номис № 3791], *Щоб ти зозулі не чув!* [Номис № 826], *Каб ты звонаў не чуў!*<sup>34</sup> [ФА БДПУ], *Щоб тебе поховали на ростаннях!* (“не на могилах, а от як вішалника” — примітка М.Номиса) [Номис № 3799], *Щоби ты волами возили!* [Фр. 1, 222]<sup>35</sup> та ін.

Проте тематика багатьох прокльонів виходить за межі чисто реальних життєвих колізій. Прокльони часто будуються на уявних образах і ситуаціях, центральне місце в яких посідають міфологічні персонажі. Набір цих персонажів аксіологічно неоднорідний. З одного боку, це негативні істоти: представники нечистої сили, персоніфіковані хвороби, біда, лиха година тощо, а з іншого — позитивні: Бог, сила Божа, свята земля (“*мать сыра земля*”), сонце, свята п’ятниця, свята неділя і т. ін. В усіх випадках названих у сакральному мікротексті міфологічний персонаж виступає суб’єктом покарання за гріхи чи порушення присяги, тобто він відіграє роль гаранта встановлення та підтримування справедливості в соціумі.

Особливий інтерес в аспекті дослідження міфологічного мислення становлять ті прокльони і клятьби, які побудовані на ситуаціях, співвіднесених з посмертним буттям людини (або її душі). Серед них знаходимо такі, що відбивають християнські образи того світу: пекельний вогонь, пательні із смолою, грішники, яких чорти використовують як тяглову худобу, і т.д. Разом з тим у східнослов’янських мовах існує група вербальних формул, зміст яких хоча й не орієнтований

---

<sup>33</sup> Л.М.Виноградова у своєму дослідженні, присвяченому репертуару прокльонів, доходить висновку, що для східних слов’ян найбільш типовими є прокльони з такими мотивами: побажання смерті (в тому числі і неправедної), побажання зникнути з лиця землі, покалічитися чи захворіти, стати нерухомим чи безсилим, а також бути проклятим [Виноградова 2005: 437].

<sup>34</sup> З приміткою: “да хуткай смерці”.

<sup>35</sup> Текст останнього прокльону вказує на українське вірування про те, що покійника на цвинтар треба везти не кіньми, а волами. Пор. коментар до цього прокльону, поданий І.Франком: “Натяк на давній звичай — везти домовину з покійником на кладовище не інакше, як волами”.

безпосередньо на християнські уявлення про потойбічне існування, але тісно пов'язаний саме з тим колом вірувань, які стосуються “того” світу. До таких належать прокльони і клятьби з предикатами *пропасти* (*запасти*) та *провалитися*: *Хай пропадуть пропадом! Пропади ти пропадом!* [ФСУМ 709-710], *Бодай вони всі пропадуть! Бодай ти пропав!* [ФСУМ 145], *Бодай воно пропадом пішло!* [ФСУМ 644], *Чтоб вам пропасть! Чтоб ты пропал! Пропади ты! Ступай пропадать! Отойди да пропади!* [Даль 3, 501], *Пропади пропадом! Пропади пропастью!* [ФСМ 364]; *Да прападі ты пропадам!* [ТС 2, 224]; *Праваліца мне на гэтым месцы!* [Сержп. БПП 290], *Каб ты наскрозь зямлі правалілася!* [ФА БДПУ], *Зямля яго бяры!* [Даніл. 90], *Чтоб мне сквозь землю в тартарары провалиться!* [Даль 3, 470], *Откуда исшёл, туда и провались!* [ПРН 1, 197]; *Провались ты!* *Щоб тобі провалитися!* [ФСУМ, 704], *Да провались ты втриземель!* [СГРС 2, 204]; *Запав бес си у пропасти!* [Влад 176] та ін. Всі названі мікротексти містять ідею переміщення донизу, крізь землю, у пропасть чи провалля.

Пор. використання сакральних формул клятьби (1)–(4) та прокльонів (5)–(8) з компонентом *пропасти*, *провалитися* в літературних творах:

(1) Микита. *Слухай, Марусе, коли ти викличеш Семена, тощоб я крізь землю провалився, щоб світасонця не вздрів, коли не свататиму тебе!..* М.Кропивницький. Дай серцю волю, заведе в неволю.

(2) Денис. *У вівторок піду до тебе молотити, — прямо йди в хату до мене і тягни за чуба!.. Я тобі он як відслужу!.. Щоб я до завтраго пропав!* М.Кропивницький. Де зерно, там і полова.

(3) — *Я вже чув таку пісню... Я вас добре знаю! — мотнувши головою, одказав Чіпка, спустивши трохи гніву.*

— *Так що ж, ти не віриш?.. Нехай я, де стою, там і провалюся! Хай мене свята земля прийме, коли неправда!.. — присягався Лушня. Панас Мирний. Хіба ревуть воли, як ясла повні?*

(4) — *А ну-ка побожись, — молвила Фленушка.*

— *Да лопни глаза мои!... Да сквозь землю мне в тартарары провалиться!.. Да чтоб не взвидеть мне*

свету Божьего!.. — стал божиться Самоквасов. П.Мельников. В лесах.

(5) [Чичиков:] — Я дивлюсь, как они [черти] вам десятками не снятся. Из одного христианского человеколюбия хотел: вижу, бедная вдова убивается, терпит нужду... да пропади и околел со всей вашей деревней!..

— Ах, какие ты забранки пригинаешь! — сказала старуха, глядя на него со страхом. Н.Гоголь. Мертвые души.

(6) Атуева. Нельзя, Петр Константиныч, совсем нельзя: приличия, свет того требуют.

Муромский. Хорош ваш сахар-свет: требует!.. Да, как же, провались он в преисподнюю... требует!.. А.Сухово-Кобылин. Свадьба Кречинского.

(7) — Щезни і пропади від мене, паскудо, лиш сором ми робиш, — прощалася з Юрою тітка, вертаючи на свою службу. Марко Черемшина. Злодія ловили.

(8) ...Стары Спарыш, вярнуўшыся зьняможаным дахаты, хрысьцячыся, вымаўляў: “Госпаді міласэрны, дзе твая справядлівасць? Ці-ж доўга ты яшчэ дазволіш, каб нячыстая сіла так народ душыла? Божа-ж мой, Божа, няхай бы ўжо хоць нейкі чорт прыйшоў на зьмену, абы ня гэтая нечысьць паганая. Дзе-ж яна на нас узялася, ка б я на с к р о з ь з я м л ю п р а в а л і л а с я !” К.Акула. Змагарныя дарогі.

Сакральна сила предикатів пропасти та провалитися, а також характер осмислення тих ситуацій, які з ними співвідносяться у народних уявленнях, наочно виявляється у східнослов'янських замовляннях та оберегових формулах, призначених для знешкодження хвороби чи нечистої сили, а також для відсилання їх у позалюдський світ, див. (9) та (10):

(9) ...Йек стікайе вода з потокіу, з дахіу, з каміня, таг би ш'ш'езла, пропала би ця бола!<sup>36</sup> [ГСБ 274].

(10) От залез ён у такую нетру, што й выкарабкацца не мажэ. “Згінь, мара, прапаdzi. Мо, — думае, гэто ліхі мене сюды завьёў” [Сержп. КА 108].

---

<sup>36</sup> Це фрагмент замовляння, скерованого проти хвороби шкіри: хвороба має зникнути так само безслідно, як зникає вода.

За свідченням етнографів ХІХ ст., у східних слов'ян клятьба типу *Щоб я крізь землю провалився!* вважалася надзвичайно сильною, а формулам, побудованим на образі провалювання крізь землю, в народі вірили більше, ніж будь-яким іншим. Див. зауваження з цього приводу білоруського етнографа та фольклориста П.В.Шейна: *“У белорусов самая страшная божба «каб цябе маць-земля не носіла!», «каб я скрозь землі проваліўся!»”* [Шейн 2, 515]. За даними з Владімірської губернії кінця ХІХ ст., російські селяни активно використовували сакральну формулу *“сквозь землю провалиться”*, див. [Быт 159]. В Ярославській губернії також була вельми поширена клятьба землею: *“Развезнись земля подо мной”, “Расступись мать сыра земля подо мной”, “Поглоти меня земля”* [РК Яр\_2 65].

На особливу роль вербальних формул, які містять образ провалювання, опосередковано вказує той факт, що з часом вони були десакралізовані і потрапили у повсякденне, “профанне” мовлення, де набули поширення як експресиви. В сучасних вживаннях ці формули використовуються як лайливі експресивні одиниці, що служать для вираження негативних емоцій мовця з приводу певної ситуації, див. (11)—(14):

(11) *Йому хотілося торохнути кулаком по столу, але натомість він тільки подумав: “Пропади пропадом це чортове морозиво”, — й підвівся.* Ю.Мушкетик. Біла тінь.

(12) *Так приходит она на кухню. Ставит примус перед собой и разжигает. А он, провались совсем, не разжигается.* М.Зоценко. Нервные люди.

(13) *К концу сентября трава на заре уже хрустела от инея, и Тихон начал готовить на зиму дрова. Пилить их и колоть одной рукой было очень трудно. Тихон мучился, уставал, а однажды швырнул в сердцах топор и чуть не заплакал. Пропади они пропадом, эти дрова!* К.Паустовский. Правая рука.

(14) *Грыбок, увесь напоўнены нядаўна перажытым, не адказаў.*

— *Накіраваў куды іх?* — *пазяхнула жонка.*

— *Накіраваў!.. Тут ледзь самога не накіравалі... На той свет!..*

— *Што ты пляцеш!*

— Тое, што чуеш!.. Прападзі ты пропадам, такая ж-жытка! І.Мележ. Людзі на балоце.

Отже, в розмовному мовленні східних слов'ян функціонують численні сталі вирази з предикатами *пропасти* та *провалитися*. Деякі з них ще й досі зберігають свою сакральну силу (особливо це стосується оберегових формул та прокльонів), інші перейшли в розряд експресивів і використовуються в побутовому мовленні як вульгаризми. Для всіх виразів з предикатами *пропасти* та *провалитися* характерна висока частотність та експресивність.

Наведені факти роблять актуальним питання про ті світоглядно-культурні основи, які спричинили виникнення та поширення цілого масиву мікротекстів і сталих виразів, побудованих на образі провалювання, переміщення донизу, крізь землю та під землю. В чому причини сакральної сили, стійкості та частотності усталених народно-поетичних формул з предикатами *пропасти* та *провалитися*? Які уявлення з ними корелюють?

Перш ніж ми розглядатимемо ті фрагменти концептосфери носіїв традиційної культури, які кодуються дієсловами *пропасти* та *провалитися*, звернімося до аналізу семантики предиката *пропасти*, який в сучасних східнослов'янських мовах втратив своє архаїчне значення.

### 3.2.2. Лексична семантика предиката *пропасти* та його дериватів

Як ми показали вище, у східнослов'янських формулах прокльонів та клятьби однаково активно вживаються предикати *провалитися* та *пропасти*. Паралелізм народно-поетичних виразів типу *провалитися / пропасти мені на цьому місці, щоб він пропав / провалився* дозволяє зробити припущення, що на певному етапі розвитку мови обидва предиката були синонімічними, позначали той самий фрагмент дійсності. Це припущення можна підтвердити, зокрема, аналізом внутрішньої форми дієслова *пропасти*. Внутрішня форма слова *пропадати / пропасти*, зокрема, його корінь *пад-* / *пас-* (пор. *падати, пасти, впасти*) у поєднанні з префіксом *про-*, вказує на семантику руху, переміщення донизу. Про це свідчить також

семантика його дериватів *пропасть*, *пропад*, які позначають об'єкти ландшафту — провалля. І хоча для дієслова *пропасти* в сучасних східнослов'янських мовах фіксується ціла низка значень, не пов'язаних безпосередньо з падінням (серед них значення 'зникнути з очей', 'щезнути', 'зіпсуватися', 'вмерти' та ін.), існують мовні дані, які роблять цілком обґрунтованим припущення про те, що вихідною семантикою предиката *пропадати* / *пропасти* було значення процесу (чи результату) переміщення об'єкта донизу через щось чи у щось.

Передусім зауважимо, що дане значення дієслова *пропасти* (тобто значення руху донизу) відоме за пам'ятками давньоруської літератури XIV-XVI ст. Слово *пропасти* вживалося в них паралельно з *впасти* на позначення реальних ситуацій, в яких предмет провалювався, западав у землю, тобто опинявся нижче поверхні землі. Наприклад, контекст XIV ст. описує конкретну ситуацію, в якій йдеться про коня, нога якого провалилася в землю і зламалась. "*И тогда пропадется коневи нога предняя въ землю с десныя страны и преломится*". Др. пам., до 1350 г. [СРЯ XI-XVII 20, 189]. Пор. також тексти XVI ст., де йдеться про наслідки землетрусів. Тут *впасти* і *пропасти* використовуються як кореферентні предикати: "*Откунъ, город великый, також(е) и с мѣстом пропалъ. Форнелюм город и с мѣстом также впал в землю*". Сб. Кир.-Б. м., XV в.; (1510): "*В то же время тряслася земля... А дворъ царевъ весь пропал в землю, но глубока пропасть, на осмьдесятъ сажень*". Новг. IV лет. [СРЯ XI-XVII 20, 189]. Вихідне значення предиката *пропасти* актуалізоване також в давньоруських дериватах *пропаство*, *пропастище*, *пропадъ*, *пропасть* 'провалля', 'пропасть' [СРЯ XI-XVII 20, 188-190].

У конкретному значенні 'провалитися' вживає дієслово *пропасти* і протопоп Аввакум, духовний лідер старообрядців, непримиренний борець з ніконіанством (XVII ст). В одному з своїх послань до пастви ("*горемыкам миленьким*") Аввакум дає поради на той випадок, якщо в двір прийде із свяченою водою ніконіанський священник:

(15) *А с водою тою как он [никонианский поп] придет, так ты во вратех тех яму выкопай, да в ней роженя натычь, так он и абрушится тут, да и пропадет. А ты охай,*

*около ево бегая, бутто ненароком. А будет которой и яму ту перелезет, и в дому том быв, водою тою намочит, и ты после ево вымети метлою...* [ЖА 159].

Крім давньоруських текстів, вихідне значення дієслова *пропасти* зберегли як архаїзм і діалекти східнослов'янських мов. Так, воно відоме бойківським та гуцульським говіркам української мови, в яких продовжують функціонувати чимало морфологічних та семантичних архаїзмів. Див., зокрема, такий контекст: *Дерево, дошка не пропаде ў воду* [БГ 2, 154]. Тут дієслово *пропадати* використане в значенні 'тонути' ("дошка не тоне у воді"). Становить інтерес і вживання слова *пропасти* у значенні 'впасти у воду' в оповіданні письменника Марка Черемшини, який активно використовував у своїх творах матеріал гуцульських говірок:

(16) — *Що ви оце кажете, куме Тимофійку? Сяїн покійник? <..>*

— *Та де то саме покійничок минувся?*

— *Таки під самим Сокільським, перед Смеречиною.*

*Повій прийшла та й Майоркову дарабу сторцаком пустила. Майорко пропав, а покійник як стояв, так і скочив за ним. За добрий таки часок виринув з Майорком у руці. Марко Черемшина. Керманіч.*

У цьому контексті дієслово *пропав* позначає конкретну спостережувану ситуацію, що підтверджується включенням його в опис подій, що розгорталися одне за одним перед очима спостерігача ("один чоловік впав у воду, а другий негайно скочив за ним, щоб його врятувати..."). Пор. також контекст (17) — фрагмент гуцульської казки, де вираз *пропала в землю* позначає провалювання, переміщення крізь землю.

(17) [Гола дівка (щастя) радить чоловікові, як позбутися Біди]:

— *Мушиш вибратися з жінкою й дітьми геть із своєї хати.*

*Аж на десяте-дванадцяте село. Отам собі доробишся.*

— *Добре, — сказав чоловік голій дівці.*

*І дівка пропала в землю, як не було. Біда* [КГ 112].

Те саме значення — 'провалитися' (в болото), в також близьке до нього — 'впасти' (у воду) фіксується для дієслова

*пропасть* у псковських говорах<sup>37</sup>, пор. декілька характерних контекстів:

(18) [*јес' м'єста во мху зыбуч'є / ад'ин гот бапка хад'ила в мох [за ягодами] и прапала / так и н'а наш'и*];

[*бык у уар' зал'ес и прапал*];

[*с пафурчка к'инул'и быстра / и прапал холст / утанул / жалка*];

[*спуст'ил'и ваду / јаво наш'и / как нырнул / так прапал*]  
[КПОС].

Показово, що дієслово *пропасть* (*пропасти*) сполучається у наведених вживаннях з локативом у знахідному відмінку (*пропасть в что*), який позначає напрямок руху (аналогічно: *провалився в яму, пішов в землю*, пор. також вище у давньоруських текстах *пропал в землю*). Така сполучуваність дієслова *пропасть* в сучасних літературних мовах вже втрачена. Для них характерне поєднання *пропасть* з локативом у місцевому відмінку (*пропасть в чем*), який вказує на середовище чи кінцеву точку переміщення. Зміну керування можна пояснити передусім тими змінами, які зазнала семантика дієслова. Отже, у бойківських та гуцульських говірках *пропасти* є граматичним та семантичним архаїзмом.

Можна припускати, що у першій половині XIX ст. для носіїв української мови первісне значення дієслова *пропасти* ще зберігало свою актуальність. Так, у поемі "Сон" Тарас Шевченко, у гротесковій манері описуючи царський гнів, використовує *пропадати*, *пропасти* як предикати, кореферентні до *провалитися*, *піти в землю*:

(19) Як крикне  
На самих пузатих —  
Всі пузаті до одного  
В землю провалились!  
Він вилупив баньки з лоба —  
І все затрусилось,  
Що осталося; мов скажений,

---

<sup>37</sup> Принагідно висловлюємо сердечну подяку доценту С.-Петербурзького університету О.С.Мжельській за надану можливість працювати з матеріалами картотеки Псковського обласного словника.

На менших гукає —  
І ті в землю; він до дрібних —  
І ті пропадають!  
Він до челяді — і челядь,  
І челядь пропала;  
До москалів — москалики,  
Тільки застогнало,  
Пішли в землю. Т.Шевченко. Сон.

Сліди вихідного значення дієслова *пропасти* можна виявити і в деяких одиницях сучасних літературних мов: поперше, в іменникових дериватах, передусім в іменникові *пробпасть*, яким позначається провалля в землі — місце, де земля провалилася, *пропала*, а по-друге, у стійких порівняннях типу *наче (як) під землю пропав*, рос. *точно сквозь землю пропал*:

(20) Її люди [цигани] зникли своїм звичаєм, як під землю пропали, а по дитині так само, як і по ним, не осталось сліду. О.Кобилянська. В неділю рано зілля копала...

(21) Больше ничего от него не могли добиться, потому что, выговоривши свою нескладницу, юродивый тотчас же скрылся (точно сквозь землю пропал), а задержатъ блаженного никто не посмел. М.Салтыков-Щедрин. История одного города.

Релікти вихідного значення дієслова *пропасти* зберігаються й у інших його дериватів. Так, російський діалектний (кемеровський) іменник *пропадина*, утворений від основи *пропад-*, означає 'западина': *Место было ровное, и вдруг стала пропадина* [СРНГ 32, 200].

Таким чином, вихідне значення дієслова *пропадати* / *пропасти* визначалося семантикою морфем, які його складають. В минулому принаймні одне лексичне значення дієслів *провалюватися* і *пропадати* повністю збігалось: обидва позначали рух, переміщення предмета донизу, в щось чи через щось.

Однак в народній культурі звичайна, з точки зору носія сучасної свідомості, дія — рух донизу, падіння — набула глибшого осмислення, що призвело до формування специфіч-

ного міфопоетичного концепту, маркованого предикатами *провалюватися* і *пропадати*. Це осмислення зумовлене тим загальним фактом, що процес переміщення в просторі завжди характеризується певним напрямком і веде до певної кінцевої точки, яка може бути концептуально значимою. В даному випадку в результаті переміщення до низу (тобто провалювання) суб'єкт чи об'єкт переміщення потрапляє в таку частину простору, яка, по-перше, часто закрита для безпосереднього спостереження, а по-друге, створює суттєві труднощі для руху в зворотному напрямку, оскільки переміщення догори вимагає значних зусиль. Крім того — і це в нашому випадку є вирішальним чинником — частина простору, що знаходиться нижче поверхні землі чи води, осмислюється в народній культурі як особлива сфера поза людського, протиставлена людському світові.

Зміст, що передається у сакральних мікротекстах дієсловами *пропадати* та *провалюватися*, прояснюється завдяки локативним компонентам, з яким вони сполучаються в межах сталих виразів, пор. рос. *провалиться в тартарары, в преисподнюю, к чёрту, ко всем чертям*. Отже, йдеться про ситуацію переміщення з людського світу на той світ, у потойбічні сфери, де, за народними віруваннями, перебувають предки та демонологічні персонажі. Див. безпосередню маніфестацію ідеї про провалювання під землю як переміщення на той світ у закарпатській казці (запис 1892 р.):

(22) [Юліанка] дуже почала молитися, аби її земля примкнула, бо вона ніяк не хотіла йти за свого вітця. <..> Вона вже по кісточки у землі була. Земля її уже пожирала. <..> Вона вже по коліна в землі була. <..> Вона таки цілком пропала у землю.

Уже не годен був далі її отець чекати, зайшов до хижі, де вона убиралася, і видить, що її нема. Відразу знав він, що вона пішла на другий світ. Юліанка, чи Дерев'яне чудо. [КК 177].

Та сама ідея виражена в російській народній казці зі збірника О.Афанасєва “Скрипаль у пеклі”, в якій оповідається, як герой випадково опинився на тому світі, серед нечистої сили, провалившись під землю:

(23) *Шёл скрипач на гулянку и вдруг провалился сквозь землю; провалился и попал в ад. <.> Скрипач спрятался за трубой, пришли ненаши (черты)... Скрипач в аду.* [НРС 3, 82-83].

Таким чином, базове конкретне значення переміщення донизу, притаманне дієсловам *провалитися* і *пропасти*, може ускладнюватися в деяких маркованих контекстах, зміст яких виходить за межі профанних уявлень про устрій світу та просторові відношення в ньому. В лексичному значенні з'являються компоненти, що вказують на специфіку провалювання під воду чи під землю та його наслідки. У наступному підрозділі ми докладно розглянемо ті світоглядні основи, які призвели до появи у предикатів *пропасти* і *провалитися* лексичних значень, пов'язаних з уявленнями про потойбічний світ.

### 3.2.3. Культурна основа прокльонів з компонентом *провалитися* та *пропасти*

Предикати *пропадати* і *провалюватися* та їх похідні (іменники *пропасть*, *провал*) репрезентують один з найважливіших в традиційній культурі концептів — концепт “НИЖНІЙ СВІТ”, який разом з двома іншими фрагментами світобудови утворює триярусну модель всесвіту — так зване ARBOR MUNDI, тобто “світове”, чи “космічне”, дерево, див. [Топоров 1991: 398-400]. “Нижній світ” відіграє в традиційній культурі надзвичайну роль, яка характеризується амбівалентністю, неоднозначністю. Цей фрагмент світобудови сприймається та осмислюється по-різному, в залежності від опозиції, в яку включається. З одного боку, “нижній світ” інтерпретується як сфера божественного (сакрального), протиставлена людському (профанному) світові, а з другого — як чуже, незнайоме, темне, позалюдське — освоєному, безпечному, світлому, людському. В першій опозиції “нижній світ” може отримувати як негативні, так і позитивні оцінки (останні мотивуються його кореляцією з концептом плодючості, уявленням про щорічне відродження рослинності, джерелом якого виступає невидимий “нижній світ”), а в другій — виразно негативні.

Докладніше про міфологеми “НИЖНІЙ СВІТ” див. ґрунтовну роботу [Іванов, Топоров 1965: 100-109].

Включеність слів *провалитися* та *пропасти* до кола мовних одиниць, які репрезентують “нижній світ”, і зумовлює специфіку вживання цих предикатів та їх дериватів у народній традиції. Дані східнослов'янських мов вказують на кореляцію цих дієслів тільки з негативними аспектами цієї міфологеми.

Оскільки до прийняття християнства у багатьох поганських народів домінувало уявлення про те, що царство мертвих знаходиться під землею, названі предикати тим самим корелюють і з такою важливою культурно-світоглядною опозицією, як “життя — смерть”, Крім того, дієслова *пропадати* і *провалюватися* співвідносяться з просторовою опозицією “верх — низ”, оскільки провалювання як переміщення донизу завжди передбачає первісне знаходження “згори”.

Зупинимося докладніше на народних уявленнях, пов'язаних з провалюванням та провалами. Ці уявлення розпадаються на декілька фрагментів. По-перше, вони стосуються реальних географічних об'єктів — провалів в землі, ярів, глибоких ущелин в горах, бездонних озер, про які оповідається у різноманітних народних переказах та легендах. По-друге, провали та безодні в народній традиції становлять частину потойбічного “ландшафту”, тобто входять в уявну топологію потойбічного світу. Крім того, цікаво розглянути традиційні уявлення про об'єкти та причини провалювання крізь землю, оскільки ця подія в народних переказах та оповідях завжди подається в контексті надзвичайного, сакрального або демонічного.

### 3.2.3.1. Провалювання крізь землю. Провалля на землі

Провалювання людини або створеного людьми об'єкта (будинка, церкви) крізь землю осмислюється в народній культурі як така дія, що не залежить від впливу людини, а здійснюється внаслідок втручання вищих сил. В народній свідомості поширене переконання в тому, що це втручання найчастіше викликане гріховністю людей, порушенням встановленого світового порядку, відхиленням від певних припи-

сів та законів, а тому служить карою за людські злочини та провини.

Як покарання за тяжкі гріхи осмислюється в народних східнослов'янських віруваннях осипання чи провалювання землі на могилах. Це явище пояснюють несправедним життям покійного або його зв'язками з нечистою силою. Білоруси Вітебщини вважали, що в могилі, яка провалилася (тобто на ній після поховання просіла земля), поховано відьмака чи ворожбита і що його неспокійна душа повертається до тіла для якихось особливих покут [ППГ 120]. В традиції народного права осипання могильної землі подекуди використовувалося як доказ причетності людини до скоєння тяжкого злочину. В етнографічних матеріалах, зібраних у Владімірській губернії Росії в другій половині XIX ст., зафіксовані факти, коли людину, підозрювану у вбивстві, примушували стати на край могильної ями. Якщо земля осипалась, цю людину визнавали винною у вбивстві і відповідно карали, див. [Быт 145].

Для народної слов'янської традиції характерні уявлення про те, що мати-земля не носить, не тримає на собі грішників, провалюється під ними. Згідно з гуцульськими віруваннями, земля не тримає на собі того, хто порушив присягу: *“Земля, буває, от вирає ся (проступає ся), аби забрати грішника до себе, то знов викидає з себе тіло помершого, «що заприсяг на фалч»”* [Онищ. 4]. Такі уявлення відображені в фольклорних текстах різних жанрів: билічках, баладах, легендах.

Так, мотив провалювання грішниці під землю складає сюжетну основу відомої балади “Про грішну діву”, яка поширена у східно- та західнослов'янському ареалі (переважно українському, білоруському, польському). В баладі оповідається про діву, що народила позашлюбних дітей та всіх їх вбила немовлятами. При зустрічі з Христом вона намагається приховати свій гріх, але Христос викриває його і вимагає від грішної матері покаяння. Кульмінацією балади є епізод, в якому діва приходить до церкви; саме там і відбувається її покарання. У більшості поліських та українських варіантів балади під грішницею розкривається земля, і діва входить в землю:

*Як туолько дзеўка ў церкви стала, —*

*На сем сажен земля упала,  
Жоўты свечки погасила,  
Ўсе святые посмуцила* [Шейн 2, 608].

Як зауважує С.Толстая, яка докладно обстежила 46 варіантів цієї балади, покарання діви — “це не людський суд і навіть не вирок Бога, це реакція космічних сил на людський гріх, це покарання в його міфологічному потрактуванні, яке добре узгоджується з уявленням про гріх та відплату в народних віруваннях. Людський гріх викликає передусім реакцію землі — земля розверзається, провалюється, дрижить, ковтає грішницю” [Толстая 1999: 74]<sup>38</sup>.

У фольклорі східних слов'ян зафіксовано чимало легенд та оповідей про провалювання під землю церкви або цілого будинку з людьми. В польській народній традиції, як зауважує Є.Бартмінський, під землю опускаються церкви, монастирі, села, міста, замки, обійстя, млини [Bartmiński 1998: 36]. Це завжди пояснюється як кара за гріхи, як реакція землі на нанесені їй образи. Перелік провин, які стають причиною провалювання під землю різних будов, доволі значний: це може бути підступне вбивство, порушення присяги, акти вандалізму, танці і забави під час посту, непошана до святині тощо. Так, в Новгородській обл. зафіксовано легенду про церкву, яка пішла під землю, оскільки з неї глумилися чужоземці (іновірці):

---

<sup>38</sup> Мотив провалювання людини в землю може інтерпретуватися у фольклорі і як спосіб уникнути гріха, врятуватися від нього. В таких випадках земля не карає грішника, а ховає в свої надра того, хто опиняється в небезпечній ситуації. Так, в російській казці зі збірки О.Афанасьєва “Князь Данила-Говорила” сестра, проти своєї волі повинчана з братом, входить в землю, щоб уникнути інцесту:

“Брат с сестрой обвенчался, пошел в светлицу и говорит: «Сестра Катерина, иди на пирини!» Она отвечает: «Сейчас, братец, сержки сниму». А куколки в четырех углах закуковали:

*Куку, князь Данила!  
Куку, Говорила!  
Куку, сестру свою,  
Куку, за себя берет.  
Куку, расступись, земля,  
Куку, провались, сестра!*

*“Проваливши церковь была у нас. ... А про церкву-то говорили, что была Литва какая-то, безобразили в церкви, на лошадях въезжали, вот она и провалилась”* [Череп. 108]. На Гуцульщині записано переказ про те, як земля поглинула людей, що порушували прийнятні поведінкові норми — бавилися в перший день посту:

*“На місці, яке має назву «Игровищі», коли сь молодь танцювала в перший день петрівки. Старі діди сказали, що гріх танцювати в петрівку, але молодь не слухала. «Лиш розтанцювали сі, пішли “гори” — а землє лиш проступит сі, а они, усьо гет и музыка, он туди в безвісти... Лиш тоти гіди лишили сі. Тай земльи назад истудила сі зноу тай то місце називає сі цirez то “Игровищі”»”* [Онищ. 6].

На місці таких провалів, згідно з легендами, утворюються джерела, озера, болота; інколи з води доходить дзвін, співи півня чи голоси людей. Див. повідомлення з білоруського Полісся: *“Часам за грахі людзей зямля правальваецца и пожырае цэлыя вёскі и гарады. Там, дзе зямля праваліцца, робяцца вазёра”* [Серж. ПЗ, 48]. Одна з подібних легенд використана білоруським письменником Янком Ньоманським в оповіданні *“Над Кроманню”*:

*... Дзіўнае гэта возера. Кожную нядзелю туман з яго каля поўдня зыходзіць і чутно, як пад вадою звоняць, быццам у*

---

Земля стала расступаться, сестра проваливаться. Брат кричит: «Сестра Катерина, иди на перины!» — «Сейчас, братец, посок развяжу». Куколки кукуют:

*Куку, князь Данила!  
Куку, Говорила!  
Куку, сестру свою,  
Куку, за себя берет.  
Куку, расступись, земля.  
Куку, провались, сестра!*

Уже остается одна голова видна. Брат опять зовет: «Сестра Катерина, иди на перины!» — «Сейчас, братец, башмачки сниму». Куколки кукуют, и скрылась она под землей” [НРС 1, 149-150].

Той самий мотив — провалювання в землю для уникнення кровозмішувального шлюбу — міститься в цитованій вище (22) закарпатській казці *“Юліанка”*.

царкве. Аб гэтым спакон вякоў ідзе гамонка: кажуць, што на месцы Кромані калісь была велізарная вёска, якая раптам правалілася скрозь зямлю і схавалася пад вадою. Шмат чаго гавораць аб гэтай з’яве, я ж чуў ад старых людзей вось што. У даўнейшыя часы ў Навагрудку сядзеў ліцвінскі князь Вайшэлаг — здаецца, так яго звалі. Злосны быў, сярдзіты чалавек. ... Князь заблудзіўся ў лесе і праваліўся ў “чортава вока” з усёй сваёй ватагаю... З тых часоў і чуцен звон у Кромані; гэта сяляне праняць імішу і моляцца за вялікія грахі Вайшэлага. Гамоняць, што звон будзе да тае пары, пакуль які-небудзь чалавек не памрэ тут на Кромані за людзей і не выкупіць тым душы князя. Вось што кажуць старыя людзі... Я.Нёманскі.

Крызь землю провалююцца, за народнымі переказами, і напаснікі, ворогі. В народній міфопоетичній традыцыі воні завжды канцэптуалізуюцца як прадставнікі чужога сьвету, а таму часта наділяюцца дэманічнымі ознакамі (в зовнішн-нэстэ або паведінці). В адній украінскай легенды, запісанай Б.Грынчэнкам, апавідаецца, як на Чэрнігів напалі татары на чолі з ханшею. Воні руйнувалі царквы, вбівалі людзей. Шоб відвернуці цю страшну біду, з манастыря вийшов владика з хрестом, і від хреста вража сыла вміть провалілася під зямлю: “Вдарив наперсним [хрестом] клятву бусурменку... Застогнала... Повалилась, почорніла вража сыла; так у з е м л ю й п р о в а л и л а с ь ... Аж під нею загуло. Люди ... насипали високу могилу на тім місті, де пропала бусурманська вража сыла” [Гр. ЭМ 1, 79].

Внаслідок опускання землі в ній утворююцца особліві ландшафтні об’екты — провалля чы пропасті, безодні. Важливою канцэптуальнаю ознакою провалля як геаграфічнаго об’екта в народній традыцыі є його тісны в’язок зі сферою нечыстої сылы. Провалля, пропасті спрымаюцца як місця, де перебуваюць чорты, лісовыкы, змій. Дыв. вірування, запісані П.Чубінськым у Проскурівському повіті: “Безодня пропасть — це яр недосяжної глыбны, в якому жывуть чорты. Все, що тількы потрапляе туды, пропадае навікы” [Чуб. 1, 44]. В народніх топонімічных переказах та легендах часта наголошуецца на таму, що провалля утворыліся на місці, де була побыта нечыста сыла: “Провалля — місця, де

Архангел Михайл під час битви з сатаною вдаряв ним об землю” (Литинський повіт) [Чуб. 1, 44]. В одній карпатській легенді оповідається про те, що Карпати постали на тому місці, де билися чоловік з чортом: “Чоловік як хопив чорта за назуху, а потому навхрест, як зачав ним бити по землі, — то лише я ми глибок і лишалися. <..> По часі на рівній-рівній низині із ям стало чинитися звориння. Де як сильно чоловік метав чортом, такої глибини і звориння чинилося. І так постали Карпати” [Сокил 105-106]. На демонічну природу глибоких ярів, провалів вказується і в польських народних переказах та віруваннях: в ярах живуть чорти, нечиста сила заводить людей в провалля, див. [SSSL 1/2, 147].

Походження реальних пропастей (об’єктів земного ландшафту) часто пояснюють в народних переказах як наслідок провалювання землі в поганому, лихому місці: “Провалля — недобрі місця, які провалилися для того, щоб добра людина не ступила на них ногою” (Вінницький повіт) [Чуб. 1, 44].

Провалювання під землю — звичайний спосіб, яким представники нечистої сили покидають людський світ. В російських та білоруських переказах лісовик (леший) восени провалюється в землю, а навесні вискакує з-під землі, див. [РС 291]. “На Ерофея-мученика указано лешим пропадать или замирать. Перед этим они учиняют неистовые драки, ломают с треском деревья, зря гоняют зверей и, наконец, проваливаются сквозь землю, чтобы явиться на ней вновь, когда она отойдет или оттаает весной” [Макс. 305]. Нечиста сила (чорт) боїться хреста, молитви та святої води і провалюється від них крізь землю. Так, у переказі, записаному у Чернігівському повіті Київської губернії, оповідається про такі наслідки освячення хати: “...Як посвятили, то де воно усе і ділось: перш загуло, а потім і провалилось скрізь землю. Стоять поп з парубком, та тільки дивуються, що творить нечистий” [Грін. УН, 98]. Тому для захисту від нечистої сили використовується така оберегова формула: *Откуда ишѐл, туда и провались!* [ПРН 1, 197]. Сучасні діалектні записи засвідчують, що в багатьох місцевостях, зокрема, на півночі Росії, предикат *провалитися* дотепер є узуальним способом позначення зникнення нечистої сили з поля зору людини,

див. міфологічний переказ з Архангельської обл.: “Где-то на Семеновом болоте баба по морошку ходила, генерала будто увидела. Он её к себе поманил, баба-то не дура: «Чур меня!» Он как захохочет: «Догадалась!» И провалился” [Березович 2001: 98]. За народними віруваннями, восени (у вересні, на свято Воздвиження) в землю провалюються змії.

Отже, різноманітні ситуації, пов’язані з рухом донизу, під землю чи крізь землю, або його наслідками, в народній культурі осмислюються та інтерпретуються не як звичайні, повсякденні події, а як концептуально значимі явища, що вписуються в традиційну модель світобудови. Провалювання землі (утворення в земному ландшафті пропастей, урвищ, бездонних ям, ярів, озер) або провалювання в землю (опускання землі на могилі, провалювання міста, церкви, грішника, нечистої сили крізь землю) входять у коло уявлень, пов’язаних з потойбічним світом, карою за гріхи або з нечистою силою. Ще виразніше ці аспекти концептуалізації провалів та провалювання виявляються у народних віруваннях, які стосуються устрою потойбічного світу.

### **3.2.3.2. Провалля і безодні в ландшафті “того світу”**

Той світ, реконструйований за народними уявленнями, переказами та фольклорними текстами, має складну топографію. В його структурі є різні об’єкти, так чи інакше пов’язані з перебуванням покійників на тому світі. Сам шлях, який має пройти померлий, щоб опинитися у царстві мертвих, дуже складний і небезпечний: він веде через ріку, море або провалля, і тільки той покійник, хто зможе їх здолати, опиниться у місці вічного посмертного буття.

У народних віруваннях та уявленнях, пов’язаних із земним та потойбічними буттям людини, чітко простежується думка про те, що одним з найскладніших завдань є підготовка до смерті та успішний перехід у потойбічний світ. Ця ідея знаходить втілення у різноманітних формах; нас будуть цікавити тільки ті явища, які безпосередньо заторкують уявлення про устрій того світу. В народних віруваннях та переказах міститься чимало вказівок на те, що між цим та тим світом лежить провалля. Так, у Ніжинському повіті Чернігівської губер-

нії Б.Грінченко зафіксував такий припис (власне, це порада господині, яка пече хліб): “Вибравши хліб із печі, кинь ломаку дров на те місце, де він сидів, і чим товща, то краще, — скоріш загатиш пекло, ідучи в рай” [Гр. УН 30]. Рідні покійника також повинні сприяти тому, щоб він благополучно досягнув місця упокоєння, призначеного йому на тому світі. У матеріалах В.Шухевича наведено цікаві подробиці гуцульського поховального обряду, які репрезентують давні народні уявлення про устрій того світу. В його просторі є велике море, яке покійник має подолати:

*...Спускають деревище у яму, куда рідня кидає гроші і три рази по грудці землі. Гроші на те, щоби мерлець мав за що перевезти ся на тот сьвіт, за море, бо дорога до Бога устелена глогом, вона іде через море, через яке перевозить Матка Божа сітню, плетеною з повісма, яким убирають люде на Різдво хрест, як ходять колядники; дорога до Арідника — чорта, виложена ліжниками; і до Арідника треба іти через воду, але на ній є міст! [Шух. 3, 262].*

Як засвідчують ці записи, покійник має взяти з собою гроші, щоб переправитися на той бік моря, але цього замало. Аби померлий міг успішно досягти загробного світу, треба, щоб Мати Божа мала міцну мережу, в якій потягне покійника через море. Шлях на той світ устелений колючим глогом, а тому сітка має бути дуже грубою і великою. Робиться вона з ниток, що їх жінки вішають на Різдво на хрест, з яким ходять по хатах колядники. За іншими відомостями з Гуцульщини, така сітка служить Матері Божій для того, щоб витягати з пекла грішні душі, що знаходяться під владою диявола, про це див. у [Шухев. 3, 262]. Чим більше жінки напрудуть ниток і пожертвують на хрест, тим легше померлому перебратися на той світ. Таким чином, успішна переправа померлого на той світ через море вважається спільною справою, яка залежить від дій усього роду.

Уявленнями про далекий шлях на той світ, долання перешкоди у вигляді провалля чи ріки мотивовано й український вираз *На тім боці!*, який вживається при згадках про покійників [Номис № 8305]. Див. також вислів, зафіксований на Речицькому Поліссі: *Nie znajem chto z nas staić z b i e r e h u*, що

означає 'невідомо, хто з нас перший помре' [Pietkiewicz 1938: 311]. Сполучення *стояти з берегу* відсилає до традиційного образу потоїбічної річки з крутими берегами. Такий образ надибуємо й в поемі Івана Котляревського, де вираз *на другий бік* пов'язується з доланням глибокого провалля:

*В запалі налетів на Мага,  
Як на мале курча шулік;  
Пропав навек сей Маг бідняга,*

*Порхне душа на другий бік.* І.Котляревський.  
Енеїда.

Отже, в народних світоглядних уявленнях про устрій потоїбічного світу провалля, пропасть чи ріка виступають неодмінним, центральним об'єктом. Провалля осмислюється як перешкода, яку повинна здолати душа на шляху до того світу.

Образи довгого та важкого шляху на той світ активно використовували і давньоруські християнські письменники, переслідуючи при цьому передусім антипоганські, проповідницькі цілі, адже пройти всі випробування на шляху до раю спроможні лише християни-праведники. У фольклорних та християнських текстах часто наголошується на тому, що в річці замість води тече вогонь. Наведімо цікаві фрагменти з "Волоколамського патерика", де християнські уявлення про той світ поєднані з архаїчними поганськими:

*Через рѣку огненную мостъ, а на немъ искусь  
[випробування — М.Ж.], грѣшныи же въ томъ искусе  
удержани бываху от бесовъ и во огненную рѣку помѣтаеми;  
а на той странѣ рѣки тако же мѣсто чудно и всякими  
добротами украшено [ДРП 98].*

*Слышахъ нѣкоего человека, яко до скончания живота  
творяше милостыню, и, скончавшюся ему <.> приведенъ  
бысть къ рецѣ огненнѣй, а на другой странѣ рѣки — мѣсто  
злачно, и свѣтло зѣло, и различнымъ садовиемъ украшено.  
Не могущу же ему преити въ чудное то мѣсто страшныя  
ради рѣки, и се вънезату приидоша нищихъ множество, и  
предъ ногами его начаша ся класти по ряду, и сътвориша яко  
мостъ черезъ страшную оную рѣку — онъ же преиде по нихъ  
въ чудное то мѣсто [ДРП 97-98]<sup>39</sup>.*

Провалля на тому світі концептуалізується в народній культурі також і як місце вічних мук грішників. Ці уявлення відбито в такому специфічному фольклорному жанрі, як оповіді обмиральників — людей, що на якийсь час обмирали (тобто впадали у летаргійний сон), а потім знов поверталися до життя. Так, в Череповецькому повіті Новгородської губ. була записана оповідь від чоловіка, який вже був вмер, але повернувся до життя. Він розповів здивованим родичам, що випросився з того світу, аби покаятися. І справді, цей чоловік прикликав священика, відкрив свій гріх, покаюся у гріхах, прийняв розгрішення і через декілька годин вмер. Ось що він розповів:

*...Мне приснился такой сон: я стою на большой дороге, которая куда ведет — не знаю. Является ко мне какой-то старичок, повел меня к пропасти и говорит: "По твоим делам тебя следовало бы сунуть в эту пропасть", "бросайся, говорит, в эту пропасть"; мне стало страшно и я едва мог выговорить слова: "Прости меня, старче, и помилуй; я не раскаялся в одном грехе и утаил его на душе — позволь раскаяться духовному отцу"... [Гер. 135].*

Оповіді українських обмиральників зафіксував і П.Куліш. У його матеріалах міститься розповідь баби, яка під час свого обмирання мандрувала потойбічним світом. Щоб потрапити на той світ, баба мала залізти в глибоку яму: *"Ідемо степом, коли ж яма така глибока, що й дна не видно. Дід каже: «Лізь!» А я боюсь. «Лізь!» — каже. Мусила я полізти. Гляну, аж се вже другий світ"* [Куліш 1, 311]. На тому світі баба зустрічає усяких померлих, і праведних, і грішних, що перебувають разом; цілком зрозуміло, що, як і в інших творах цього жанру, в оповіді робиться акцент на муках грішників. Мандруючи тим

---

<sup>39</sup> Переклад: "Чув про одного чоловіка, який до кінця життя подавав старцям; і коли він помер, привели його до вогненної ріки, а на другому боці ріки — місце багате і дуже світле, прикрашене рослинами. І не міг він перейти в те чудесне місце, бо йому перешкоджала страшна ріка; і ось раптом прийшло чимало старців, які стали вкладатися під його ногами в ряд і зробили щось подібне до мосту через ту страшну ріку — і він перейшов по них у чудесне місце".

світом, баба опиняється перед іншим проваллям, опис якого відбиває архаїчні уявлення про вогненну ріку — перешкоду на шляху померлих душ до раю: *“Йдемо дальш, аж лежить через провалля кладочка така хистка, що вся так і колишеться. А провалля таке глибоченне, що й дна не видно, — тільки щось гуде, так як у котлі кипить. Як ступила я на ту кладочку, як хитнусь, то трохи, трохи не впала. І впала б таки, коли б дід не вхопив за рукав. «Е, ні! — каже, — ще тобі не пора туди: ти ще вернешся на той світ»”* [Кулиш 1, 311]. Після цього дід-провідник повернув бабу нагору, до людей.

З наведених текстів можна бачити, що в народній традиції розрізнялися два види провалля на тому світі. Потрапляння в одне з них (в *“яму глибоченну”*) залишало людині можливість повернення на цей світ. Друге провалля мислилося як таке місце, з якого вороття вже не було. В цих уявленнях можна вбачати слабо розвинене у східнослов'янській народній культурі розмежування чистилища як місця, яке призначене померлому тимчасово, та пекла як місця вічних мук. З проваллями у народній культурі стійко пов'язуються передусім уявлення про пекло — місце посмертного покарання за гріхи, за неправедне земне життя.

Мотив вічного покарання грішників у проваллі на тому світі відбитий у численних фольклорних творах та народних переказах. Російські селяни вважали, що десь є *“провальні ями”* без дна, куди потрапляють по смерті душі грішників і де їх вічно мучить нечиста сила (дані з Владімірської губернії) [Быт 120]. За повсюдно поширеними народними віруваннями, *“в недрах землі знаходиться ад или тартар, где живут черти со своим Набольшим, т.е. Сатануо”* [Трунов 12]. Тому провалювання під землю стійко асоціюється з несправедною смертю, яка прирікає грішника на вічне перебування в пеклі. Так, в Куп'янському повіті Харківської губернії записано переказ про те, що відбувається після смерті з душею п'яниці, померлого від горілки: *“Душі умерших з горілки 40 день сплять. Як проснеться така душа, тай побаче себе кругом в огні; підхватиться вона і сяде — загориться те місце, де вона лежала; стане на ноги — загориться і те місце, де сиділа. І тоді вона провалиться в тартарари”* [П.И. б 69]. Картини прова-

лювання грішника на той світ, перебування його душі в пеклі, у вогненній річці, у морі складають художню основу багатьох духовних віршів, зокрема, віршів про грішні душі, Лазаря, блудного сина, Страшний суд, Архангела Михаїла та ін. Див. деякі фрагменти духовних віршів:

*...Померла эта душа без покаяния,  
без того ли без попа без духовнаго.  
Провалилася душа в преисподний ад;  
Век мучиться душе и не отмучиться* [Вар. 147].

*— Душі своїй спасенія ти ж не заробив.  
Буде твоя душа грішна в ад у потопать,  
Бо не прийде сам Ісус Христос душі рятувать,  
Пішла душа по митарству за гріхи страдать* [Грін. ЕМ 3, 142].

Висока популярність таких мотивів (вони представлені майже в усіх фольклорних жанрах, які заторкують проблематику посмертного буття) свідчить про актуальність та велику значимість для народної свідомості уявлень щодо устрою потойбічного світу, які ведуть початки від праісторичних часів. Невипадково такі мотиви часто використовували письменники<sup>40</sup>.

Згідно з народною традицією, представленою в численних переказах, казках, легендах, вхід до пекла знаходиться на землі, однік він схований в глибинах провалля, на дні озера, в річці, морі, болоті або колодязі. Це саме ті локуси, які

---

<sup>40</sup> Так, народні повір'я про потойбічне буття, про кару за злочини, скоєні за життя, про безодню, в якій вічно караються грішники, знаходимо в повісті Миколи Гоголя "Страшна помста". У фіналі повісті сліпий бандурист оповідає історію, яка сталася за давніх часів. Козак Петро скоїв непростимий гріх: позаздривши Івану, своєму названому братові, зіштовхнув його разом з маленьким сином в бездонне провалля. "Есть между горами провал, в провале дна никто не видал; сколько от земли до неба, столько до дна того провала". Гріх Петра настільки великий, що сам Бог не може винайти йому належної кари. І тоді згублений братом Іван просить у Бога вічної муки не лише для Петра, а й для усіх його нащадків. І за ті вічні муки, що доведеться зазнати цілому родові клятвовідступника, має Петро терпіти страждання ще гірші, ніж всі вони. А найбільшим злодієм, якого ще не бачив світ, буде останній чоловік в роді Петра, і ніколи не закінчиться його пекельна спокута. Просить Іван у Бога:

марковані як нечисті, в яких перебуває нечиста сила. Крім того, місцем проходу на той світ можуть бути особливі, лихі, місця на поверхні землі, де земля час від часу розкривається. Якщо людина випадково туди стане, то може провалитися прямо на той світ, “до дідька”, див. наведений вище уривок з казки “Скрипаль у пеклі”. В цьому зв’язку варто згадати й давнє українське благопобажання: *Щоб нога не ступила на лихе місце*, див. (24), (25). В цьому побажанні відбиваються уявлення про ті місця, де розкривається і провалюється земля, де відкривається дорога на той світ<sup>41</sup>.

(24) — *Пане мій годний! — кажу я та й упав старості в ноги. — Пане мій добрий! Дай, Христе-Боже, аби ви ніколи на лихе місце не ступили!* Ю.Федькович. Три як рідні брати.

(25) *Старий зірвався, зблід, а там і грянув до ніг молодця. — Усе добро хай прийде з твоїм приходом, дитино! — закликав зворушеним голосом. — Хай не ступить твоя нога на темне, погане місце.* Ю.Опільський. Ідоли пануть.

В усній народній традиції побутують оповіді про те, як саме відбувається провалювання грішників у пекло. Ось як використав подібні оповіді російський письменник Б.Пильняк, зображуючи сприйняття селянами подій громадянської війни:

(26) *В сельском совете, за дракой, не заметили, как исчезнул Некульев, — и в тот вечер баба Груня, жена рыбака*

---

*“И когда придёт час меры в злодействах тому человеку, подыми меня, Боже, и з того провала на коне на самую высокую гору, и пусть придёт он ко мне, и брошу я его с той горы в самыи глубокии провал, и все мертвецы, его деды и прадеды, где бы ни жили при жизни, чтобы все потянулись от разных сторон земли грызть его за те муки, что он наносил им, и вечно бы его грызли, и повеселился бы я, глядя на его муки!”*

І зробив Бог так, як його просив Іван, і відтоді вічно буде в Карпатах чути свист, бо то “в безвихідному проваллі, кого не бачила ще жодна людина, мерці гризуть мерця”. І буде вічно трястися земля, руйнуючи людські оселі і давячи людей: то хоче піднятися від землі найбільший грішник, що скинув колись у провалля свого названого брата.

<sup>41</sup> Крім того, лихими, нечистими місцями на землі вважаються ті, де локалізується чи ходить нечиста сила, наприклад, стежки лісовика.

*Старкова, а на утро уже много баб говорили, что видели сами глазами — вот провалиться на этом месте, если врут — как потемнел Некульев, натужился, налились глаза кровью, пошла изо рта пена, выросли во рту клыки, стал Некульев чёрен в роде чернозёма, — натужился — и провалился сквозь землю, колдун. Б.Пильняк. Мать сыра-земля.*

Пор. також образи покарання грішників, використані у творах українських письменників:

*(27) Люди дивляться, тошніють, їх охоплює жах. Чому ж не проваляться у землю ті страшні грішники, ті блюзніри? У.Самчук. Марія.*

*(28) Та й тому мені стидно дальше говорити та й розповідати. Таки варто, аби земля піді мною розкололаси та й аби менена сам спід вергла і вогнем іспалила.*

Марко Черемшина. Марічку головка болить.

Таким чином, концептуалізація провалювання пов'язана в народній культурі з образами того світу, грішниками та їх покаранням, а також з уявленнями про нечисту силу.

### **3.2.3.3. Міфологічна семантика мовних одиниць з основами провал- та пропа-**

Як було показано в попередньому викладі, провалювання під землю осмислювалося носієм традиційної культури як переміщення у потойбічний (підземний) світ, населений демонічними істотами. З поширенням християнства “нижній світ” почав осмислюватися як пекло, де вічно страждають грішники. Саме тому формули прокльонів та клятьби, що містили образ провалювання під землю, вважалися одними з найсильніших — мовці відчували первісний, буквальный сенс таких виразів, а картини посмертного буття, вічних мук зберігали в свідомості носіїв традиційної культури, а часом і більш освічених верств населення, живу наочність і гостроту. Див. опис страху перед провалюванням на той світ, зображений у романі М.Лєскова:

*(29) ...А я ему подбавляю: “Да, да, да! И земля пожрёт тебя, яко Дафана и Авирона, и да восприемлещи проказу Гиезиеву и*

*удавление Иудино". И ух, посмотрели бы вы, как они боялись сего Иудина удавления! <.> Удавления — и провалиться сквозь землю — все боятся! Страшно, знаете: что там под землей-то? Там ведь черти! Н.Лесков. Заячий ремиз.*

Збирачі народних вірувань кінця XIX — поч. XX ст. не раз наголошували на тому, що клятва провалюванням крізь землю залишається в народі найсильнішою, і сам народ пов'язує її з уявленнями про пекло і нечисту силу.

Сакральні формули з образом провалювання крізь землю мають різноманітні структурні варіанти. Серед них домінують прокльони, адресовані другій чи третій особі, а також клятьби, де суб'єктом дії виступає сам мовець. Клятва з предикатним компонентом *провалитися* надіялася більшою силою, ніж інші формули, адже в разі порушення клятви сам мовець наражав себе на довічні муки у пеклі. Див. (30), де героїня використовує своєрідну формулу обіцянки, оформлену через образ свого провалювання крізь землю:

(30) (Лукерья): *Успокойтесь, матушка, полагайтесь на Бога и на меня, и ведайте, что сево дни же или я провалюсь сквозь землю, или любовник ваш будет вашим мужем.* Веревкин. Имянинник [Пал., 255].

В сучасному мовленні сталі вирази з компонентом *провалитися* (крізь землю) загалом втратили своє сакральне навантаження і пристосувалися до виконання інших комунікативних завдань. Зокрема, сталі вирази з предикатом *провалитися* можуть вживатися у дескриптивно-оцінному значенні 'безслідно зникнути (невідомо куди)', яке виникло на основі уявлень про неможливість повернення з того світу. Такий зміст найчастіше реалізується в образно-порівняльних конструкціях, які безпосередньо пов'язані з базовим образом провалювання під землю, див. (31):

(31) *Олеся сиділа, як смерть, бліда, аж жовто-синя, нічого не чула, нічого не бачила; увесь світ, з Богуславом, з домом, з мужем, неначе провалився для неї в безодню.* І.Нечуй-Левицький. Старосвітські батюшки та матушки.

Можливі вживання таких конструкцій у значенні 'зникнути без сліду' і поза контекстом порівняння, як у (32):

(32) — *Все хотят, чтобы красные сквозь землю провалились. Аксиома. И как можно скорей.* В.Шишков. Пейпус-озеро.

Крім того, в розмовному мовленні часто вживається вираз імперативної форми *щоб (хтось) провалився*, який передає різко негативну оцінку ситуації і наближається за комунікативною функцією до афективних експресивів, див. (33):

(33) *Задумайся, не асцярогся, і кася знянацку з усяго маху ўрэзалася ўнештацвёрдае. Купіна, ка б я на права л і л а с я!* І.Мележ. Людзі на балоце.

Вираз *провалитися крізь землю* у сполученні з предикатами *ладен, годен, готовий* або в конструкціях з ірреальною модальністю може передавати зміст 'бути вкрай збентеженим, опинитися в незручній ситуації, почуватися присоромленим' тощо, див. (34)–(35):

(34) — *Ах, что я наделал! — говорил он. — Все сгубил! Слава богу, что Штольц уехал: она не успела сказать ему, а то бы хот ь с к в о з ь з е м л ю п р о в а л и с ь!* Любовь, слезы — *к лицу ли это мне? Боже мой!..* И.Гончаров. Обломов.

(35) — *Гляньте! — промовив Діброва, киваючи туди, нагору.*

*Замість нагору, Петро подивився на Діброву з-під лоба й опустил очі, він ладен був провалитися крізь землю, пригадавши, які то вони були допіругерої.* І.Багрянний. Огненне коло.

Генетично з уявленнями про провалювання пов'язане і грубо-просторічне імперативне висловлювання *проваливай!*, що вживається у сучасному російському мовленні. Воно розвинулось на основі оберегової формули, спрямованої на знешкодження нечистої сили, пор. імперативні форми *проваливайся* та *провалисьь*, *провалисьь пропадом*, адресовані нечистій силі<sup>42</sup>, див. також традиційну оберегову формулу для захисту від чорта: *згинь-пропади*. Висловлювання *провалисьь* та *проваливай*, вжиті у функції прокльонів, скерованих на другу особу, сприймались

---

<sup>42</sup> Див. також апотропейну формулу *Окаянный сквозь землю, Господь по земле!* [ПРН 2, 216], в першій частині якої опущено предикат *провалисьь*.

в минулому як редукована форма конструкції *проваливай(те) к чертям (ко всем чертям)*. У процесі розвитку мови та суспільства, з послабленням характерної для традиційного світогляду віри у сакральну силу слова, оберегова функція цих виразів відійшла на другий план, і вони почали використовуватися для вираження емоційного стану мовця — його крайнього роздратування або небажання мати справу з співрозмовником. Див. контекст (36), де предикат *проваливай* маркує небажання вступати в контакт, намагання відгородитися від співрозмовника:

(36) *Царь громко смеялся.*

— *Кто вы, молодцы?* — *спросил он.* — *Откуда и куда идёте?*

— *Проваливай!* — *отвечал младший слепой, не снимая шапки,* — *много будешь знать, скоро состаришься.*

— *Дурень!* — *закричал один опричник,* — *аль не видишь, кто перед тобой!* А.К.Толстой. Князь Серебряный.

Таким чином, дієслова *провалитися* / *провалюватися* були одним із засобів номінації широкої сфери уявлень про несправедну смерть, вічну кару на тому світі. Те, що в народній свідомості з цим дієсловом пов'язувався саме такий зміст, підтверджує, зокрема, формула клятьби *провалиться-сдохнуть*, зафіксована у Владімірській губернії на початку ХХ ст. Вона вживається з метою засвідчити істинність сказаного: *Он тебя надует, вот мне провалиться-сдохнуть* [СРНГ 22, 91]. Семантика другого компонента у цьому виразі дублює і підсилює семантику першого.

Від дієслова *провалитися* утворився похідний іменник *провал*, в деяких значеннях також пов'язаний зі сферою несправедної смерті та позалюдським світом. Ці значення практично не знаходять відбиття у словниках<sup>43</sup>, проте їх можна виявити, якщо взяти до уваги магічно-ритуальний характер формул, до яких входить іменник *провал*. На основі аналізу сталих виразів з цим словом реконструюються два його значення, зумовлені міфологічними уявленнями: по-перше, 'пекло', а по-друге,

---

<sup>43</sup> В.Даль подає у своєму словнику тільки прокльон *Провал тебя возьми!*

‘чорт, нечиста сила’. Перше значення, локативне, реалізоване у складі прокльонів типу *провалиться в провал (провалом)*:

(37) *Гавриловна молча стала к станку... Минуты две она молча работала, потом вдруг повернулась к Фокиной и громко крикнула:*

— *Чёрт тебя зашиби большим камнем! Белуга астраханская!*

*Девочки прыснули.*

— *Провались ты провалом, лопни твой живот! Чтоб к тебе ночью домовой на постель влез!* В.Вересаев.  
Конец Александры Михайловны.

Див. також вираз *Все добро словно в провал пошло!* з коментарем В.Даля: “пропало, размотано” [Даль 3, 471]. Пор. білоруську фразему *итить у провалённую*, який М.Никифоровський пояснює як “пропасть, погибнуть, исчезнуть” [Никиф. ПП, 208]. Поряд з цим виразом М.Никифоровський подає синонімічний до нього *скрозь три дны провалитца*, який мотивовано народнохристиянськими уявленнями про те, що пекло має декілька ярусів.

Друге значення слова *провал* — ‘чорт, демонологічний персонаж’ — утворилося, радше за все, як евфемістична номінація нечистої сили на основі метонімічного переносу (‘місце, де перебуває чорт’ → ‘чорт’). Реалізується це значення переважно у складі сталих виразів типу *провал візьми, провал би взяв*, рос. *будь ты провал, провала на вас нет*, що вживаються як експресиви:

(38) *Крестьянин, ношу на плечах имел,*

*Которая его так много тяготила,*

*Что на пути приостановила.*

*“Провал бы эту ношу взял!” —*

*Крестьянин проворчал.* И.Хемницер. Крестьянин с ношей [Пал. 255].

(39) *“Да, барин, — молвил я, — под иной час тяжело бывает; кони дороги, кормы также, разгон большой... Вот кабы ещё проезжие-та, как ваша милость, не понукали; а то наши бары, провал бы их взял! ступай им по десяти верст в час...”* М.Загоскин. Рославлёв.

Див. також вживання розмовного звороту *провал візьми* у приватному листі, написаному книжною українською мовою першої половини XVIII ст. (темою листа є судова справа щодо озер):

(40) *Когда от вмс добродѣя отвѣтное об озерах прислано сюда, до господина полковника, я в Стародубѣ не былъ, а былъ въ Ивантенкахъ и далѣй, где и писаніе ваше з сообщеніем копій получил. А прибывши зъ порученных мнѣ функцій сюда <..> могъ освѣдомиться, яко по прочтеніи [полковник] сказал: “Провалъ возми! Я не вѣдаю, что я виноват. Мнѣ сотникъ донесъ”. И положено въ довгий ящик. [Прив. листи 97].*

Проте в минулому було можливо вживання слова *провал* у значенні ‘чорт’ поза стійкими сполученнями, див. (41), де номінації *провал* і *чорт* вживаються як кореферентні:

(41) *Все душу перегнуть боится сей провал,  
Но, с Божьей помощью, я чёрта уломал. В.Капнист.  
Ябеда [Пал., 148].*

Не меншою мірою насичені міфологічними змістами і похідні від основи *пропа-*. Під впливом уявлень про устрій того світу та пекла іменник *пропасть*, утворений від дієслова *пропасти*, набув значення ‘місце вічних мук на тому світі; пекло’. Саме в такому сенсі знаходимо це слово у середньовічних творах християнських авторів, часто у сполученнях *пропасть смертная, пропасть преисподняя, пропасть адова*, див., напр.: (1071): “*Бъси бо, подѣтокше, на зло вводятъ, посем же насмисаються, ввергъше и в пропасть смертную*” Лавр. лет. [СРЯ XI-XVII 20, 190]. У середньовічних християнських текстах поняття *пропасть* співвідносилось передусім із поняттями гріха, мук, покути, Страшного суду, тобто з комплексом уявлень про посмертне буття грішників [Соболев 1999: 160-186].

Разом з тим іменник *пропасть* міг вживатися і як евфемістична номінація нечистої сили, чорта. На це вказує структура і семантика деяких сталих виразів, як, наприклад, рос. *пропасть их знает, нет пропасти* (на кого), *пропасть взяла* (кого), *что за пропасть*, відомих також і у варіантах з компонентами *провал* та *чёрт*, див. (42) та (43).

(42) (Ворчалкіна:) *О! Чтоб тебя пропасть взяла! какой проект? Поди пожалуй из дому моего вон.* Катерина П. Имянины Ворчалкиной [Пал., 255].

(43) *Только что дошёл [дед], однако ж, до половины и хотел разгуляться и выметнуть ногами на вихорь какую-то свою штуку, — не подымаются ноги, да и только! Что за пропасть! Разогнался снова, дошёл до середины — не берет! что хочь делай: не берет, да и не берет!* Н.Гоголь *Заколдованное место.*

Характерно, що від основи *пропа-* в закарпатських говірках утворена номінація *пропасник* ‘чорт’, ‘нечистий’, див. [Верх. ЗП 252], що ще раз підкреслює зв’язок між концептом “ПЕРЕМІЩЕННЯ ДОНИЗУ” та демонологічними персонажами.

Повертаючись до проблеми сакральних мікротекстів, зробимо деякі висновки. Мікротексти з предикатами *провалитися* та *пропасти*, серед яких чільне місце посідають прокльони і клятьби, а також формули “знешкодження” хвороби чи нечистої сили, корелюють з понятійною сферою смерті та потойбічного світу. В таких текстах закріпилися (і завдяки ним дійшли до нашого часу) давні значення дієслів *пропасти* / *пропадати*, пов’язані з покаранням грішників та вічними муками на тому світі. Ці значення сформувалися значно раніше, ніж серед східних слов’ян поширилося християнство, оскільки самі уявлення про посмертні муки, про тяжку дорогу покійника на той світ, про душі людей, що померли неправильно (“несвоєю”) смертю, сформувалися задовго до доби християнства. Отже, імперативні висловлювання типу *пропади пропадом* містили побажання не просто звичайної смерті, а таких вічних мук на тому світі, яких заслуговують найбільші грішники. Аналогічно, вживаючи клятьбу типу *щоб мені до завтра пропасти*, що містить імпліцитну вказівку на довічні муки у пеклі, мовець наражав сам себе на страшну небезпеку в разі порушення обіцянки. Попри те, що ці архаїчні змісти з часом стерлися у народній свідомості, вони продовжували жити переконання носіїв

мови в надзвичайній силі формул клятьби та прокльонів з компонентами *пропасти* та *провалитися*.

Таким чином, в семантиці різноманітних мовних одиниць — лексем, сталих виразів, висловлювань, що групуються навколо дієслівних основ *провал-* та *пропа-*, проявляється кореляція з традиційними народними уявленнями про устрій світу, з світоглядними основами буття. Саме ця обставина зумовлює сакральну природу багатьох висловів, які містять предикати *пропасти* та *провалитися*.

### 3.3. ФРАЗЕМА *ТУДИ Й ДОРОГА!* ТА АРХАЇЧНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ДВА ВИДИ СМЕРТІ

Вираз *туди* (кому) *й дорога*, відомий в українській, білоруській та російській мовах, досі не був об'єктом спеціальних діяхронних досліджень. Проте фразема *туди* (кому) *й дорога* становить значний інтерес в плані етнолінгвістики, адже їй притаманні в певному сенсі унікальні особливості, що відрізняють її від великої кількості стійких словосполучень. Ці особливості виявляються на функціонально-семантичному рівні, а причини їх появи слід шукати в минулому, в історії мови, тісно пов'язаній з архаїчним світоглядом східних слов'ян.

#### 3.3.1. Постановка проблеми. Семантико-функціональні особливості виразу *туди й дорога*

Аналізуючи семантико-функціональні особливості виразу *туди* (кому) *й дорога*, зауважуємо, що він вживається не для номінації ситуації, а для її оцінки або ж для вираження ставлення мовця до певної події. Другою його особливістю є граматична самодостатність. *Туди* (кому) *й дорога* — завершене речення з власними модально-часовими параметрами. Ці функціональні особливості відрізняють зворот *туди* (кому) *й дорога* від основного масиву ідіом, що, по-перше, здатні бути номінативними одиницями, позначати той чи інший фрагмент дійсності (часто поєднуючи позначення ситуації з її оцінкою), а по-друге, позбавлені предикативності й включаються в речення як один з його компонентів. Разом з

тим фразема *туди й дорога* характеризується типом значення, що властивий саме ідіомам: значення окремих її компонентів не є автономним, а об'єднується в семантиці цілої одиниці. В цьому легко переконатися, переглянувши словникові статті. Так, "Фразеологічний словник української мови" для виразу *туди (кому) й дорога* подає таке тлумачення: "Уживається для вираження згоди, схвалення на те, що когось справедливо покарано чи його чекає невдача" [ФСУМ 263]. Пор. також визначення семантики даної ідіоми у російських словниках: "Получил по заслугам, нечего жалеть" [МАС 1, 432], "Того и заслуживает кто-либо" [ФСФ 1, 212]<sup>44</sup>.

Як бачимо, в семантиці даного виразу втрачено зміст "переміщення в просторі", що корелює з компонентом *дорога*, проте з'явилися ідеї покарання і негативного ставлення мовця до покараного<sup>45</sup>. Переосмислення вихідного образу, що лежав в основі виразу *туди й дорога*, зближує його з ідіомами.

На відміну від речень, до складу яких входять інші ідіоми, вислів *туди (кому) й дорога* має чітко окреслені комунікативні обмеження: він вживається як реакція на певне повідомлення. Тому найбільш характерною для нього є комунікативна ситуація діалогу, див.:

(44) Василь. Скажу тобі, братухо, що без Горпини мені краще в ополонку головою!..

Антон. От ще що вигадав! Нехай накладають на себе руки ті, за котрими є кому жалкувати; а наш брат, бідолаха, загине не своєю смертю, то скажуть: "Туди й ому й дорога, ледацюзі!" М.Кропивницький. Пошились у дурні.

(45) Те же, кто стоял в центре круга, образованного подобными личностями, сами дали себе исчерпывающую характеристику словами, сказанными по поводу смерти другого великого русского поэта, М.Ю.Лермонтова. Брат

---

<sup>44</sup> Ідіома фіксується вже першим виданням "Словаря Академии Российской", де подано таке її тлумачення: "Образ вещания, когда мы без сожаления говорим о случающейся кому опасности или о какой потере" [САР 2, 731].

<sup>45</sup> Пор. вживання слова *дорога* у приказці *Где тревога, туда казаку и дорога*, де воно зберігає значення переміщення у просторі.

царя, великий князь Михаил Павлович: “Туда ему и дорога”, Николай I: “Собаке — собачья смерть”. <..> Этим вполне довершается суммарный нравственный портрет той гигантской общественной пирамиды, которую поэт вызвал в лице Дантеса на поединок. В.Вересаев. Пушкин в жизни.

(46) *Расстроеным віхрам уварвайся ў кабінет начальнік варты.*

— *Што такое?*

— *Таварыш начальнік! Арыштаваны Крушынскі наве-сіўся!*

— *Туды яму і дарога, — заўважыў “археолог”. — Напішыце акт і падайце мне.* Р.Мурашка. Прыгранічны манастыр.

Як видно з контекстів (45), (46), один з учасників спілкування, вживаючи вираз *туди йому й дорога*, реагує на повідомлення іншого. Зміст повідомлення стосується, як правило, смерті третьої особи. Прагматичний сенс виразу *туди й дорога* полягає у висловленні негативного ставлення мовця до особи, про яку йдеться. У контексті (45) його фактично дублює формула *Собаке — собачья смерть*, в якій ідея оцінки висловлена в більш експліцитній формі.

Вживаючи вираз *туди й дорога*, мовець досягає одразу двох ілокутивних цілей. По-перше, він висловлює своє схвалення з приводу того, що вже сталося або може з ким-небудь статися. По-друге, він висловлює свою різко негативну оцінку вчинків цієї особи<sup>46</sup>. Специфіка вислову *туди й дорога* полягає в його вживанні в тих ситуаціях, які стосуються факту смерті людини або чогось такого, що може бути в певному сенсі до неї прирівняне (полону, ув’язнення, суду, викриття злочинів, тяжкого покарання, мук і т.п.). Отже, цей зворот призначений для того, щоб висловити одночасно дві оцінки: несхвальну — щодо дій певної особи, і схвальну — щодо тої ситуації, в якій ця особа опинилась. Найближчий за змістом вираз *так йому*

---

<sup>46</sup> Відзначимо, що з часом вираз *туди і дорога* почав використовуватися і поза комунікативною ситуацією діалогу, зберігаючи семантику негативної оцінки. Див. характерне вживання в наступному контексті, де за допомогою виразу *туди і дорога* вводиться різко негативна оцінка, дана

ї треба значною мірою програє у порівнянні з фразеологією *туди йому й дорога*, оскільки позбавлений високої міри експресії останньої.

Вказані особливості виразу *туди (кому) й дорога* можна пояснити, якщо виявити його первісний зміст та характер семантико-функціонального розвитку.

### 3.3.2. Парадигматика фраземи

Розглянемо характерні зв'язки звороту *туди (кому) й дорога* з іншими одиницями культурно-вербального коду східних слов'ян, тобто парадигматику цієї фраземи. По-перше, нас буде цікавити її місце в групі етикетних формул, що служать реакцією на повідомлення про чиюсь смерть. По-друге, ми бачимо своє завдання в тому, щоб проаналізувати сталі вирази сакральної природи, до складу яких входить лексичний компонент *дорога*.

Зворот *туди й дорога* входить в одну групу з іншими етикетними формулами, що служать реакціями на повідомлення про смерть людини. До нашого часу дійшли засоби двох типів: такі, що дають негативну та позитивну оцінку померлого. До останніх належать наступні: *Царство йому небесне; Упокій, Господи, його душу; Вічна пам'ять; рос. Пусть земля ему будет пухом; Дай Бог легко в земле лежать, в очи Христа видать; Упокой, Господи, душеньку, прими, земля, косточки!; Мир праху, костям упокой!* (останні три див. [ПРН 1, 239]). Ці вирази вживаються у ситуаціях, коли мовець хоче висловити своє позитивне ставлення до померлого, що в нормі збігається зі ставленням інших членів того ж колективу. Християнський етикет вимагає, щоб людина, вимовляючи такі фрази, хрестилася. По суті такі формули є благопобажаннями і служать для того, щоб забезпечити покійнику якнайкраще посмертне буття.

---

учаснику ситуації. Звернімо увагу на абсолютно нетипову синтаксичну роль цього виразу в межах складного речення:

— Я думала, што мне будзе ўсё адно — як пахаваюць. Хто пахавае, што будуць гаварыць... Але калі бацьку неслі на могілкі, ўбачыла, як глядзяць людзі... рабочы. “Туды му і дарога!” — вось як ны глядзелі. Мне зрабілася балюча. Страшэнна балюча. І крыўдна. І страх апанаваў. І.Шамякін. Сэрца на далоні.

За народними (та народнохристиянськими) уявленнями, посмертне буття визначалося не лише характером життя покійного, а й формою його смерті.

Якщо ж мовці вважали, що покійний з якихось причин недостойний стандартної формули благопобажання, вони вдавалися до формул *Щоб і не встав! Туди йому й дорога!* та ін. Така ситуація виникала, зокрема, якщо померлий був самогубцем, загинув несправедною смертю. Тоді поминальні формули позитивного спрямування типу *Царство йому небесне* вживати заборонялося. У наведеному нижче уривку з оповідання А. Чехова яскраво відбиваються як народні уявлення про наслідки самогубства, так і приписи мовленнєвого етикету:

(47) — *Пропал человек, — сказал он [дед] немного погодя и зевнул. — И он пропал, и детки его пропали. Теперь детям на всю жизнь срам.*

*Дворник вернулся и сел около фонаря.*

— *Помер!* — сказав він. — *Послали за старухами в богадельню.*

— *Царство небесное, вечный покой!* — *прошептал кучер и перекрестился.*

*Глядя на него, Алешка тоже перекрестился.*

— *Нельзя таких поминать,* — сказав селечодник.

— *Отчего?*

— *Грех.*

— *Это верно,* — погодився дворник. — *Теперь его прямо в ад, к нечистому.*

— *Грех,* — повторив селечодник. — *Таких ни хоронить, ни отпевать, а все равно как падаль, без всякого внимания.* А. Чехов. В сарае.

Важливо зазначити, що факт несправедної смерті трактувався в народній традиції як покарання за якісь провини, гріхи, вчинені людиною за життя, або ж як наслідок втручання нечистої сили (вважається, що до самогубства людину підштовхує чорт, щоб заволодіти її душею). Тому при словах *туди йому й дорога* або інших, більш експресивних висловах (*Собаці — собака смерть, Жил собакой, околел псом* [ПРН 1, 235], *Щоб і не*

встав!) було прийнято відпльовуватися з метою захисту від можливого негативного впливу покійника.

Таким чином, вираз *туди (кому) й дорога* кардинально відрізняється від більшості етикетних формул — реакцій на повідомлення про смерть — своїм негативним спрямуванням, негативною оцінкою покійника.

Зворот *туди (кому) й дорога* можна включити і до великої групи стійких виразів, які містять компонент *дорога (путь)*. Нас цікавитимуть лише ті вирази, що, подібно до звороту *туди (кому) й дорога*, мають граматичний статус речення й чітке прагматичне навантаження. Це одиниці типу рос. *скатертью дорога* (його український еквівалент *полотном дорога*), *иди (ступай) своей дорогой*, укр. *А щоб ти на добру путь не зійшов!* [Номис № 3693], *А бодай ти дороги не стало!* [Фр. 2, 33], *Запала би сі за ним дорога!* [Фр. 2, 36] і под. Ці вирази вживаються в різних ситуаціях: як при взаєминах між людьми, так і при контактах з представниками потойбічних або ворожих людині сил.

Так, формула *иди (ступай) своей дорогой*, за даними білоруського етнографа та фольклориста Володимира Добровольського, в минулому слугувала в Білорусії обереговим засобом від вовків. “При встрече с волком или волками говорили: «Здравствуйте, молодцы! Вы идите своей дорогой, а я пойду своей!» Или говорили так: «Ну, иди, пустыня, своей дорогой!»” [Добр. 136]. Такою ж формулою на Слобожанщині у ХІХ в. відганяли відьму, що прибирала вигляду тварини. Побачивши таку істоту на дорозі, говорили: “*Йди, поганко, геть; я йду своєю дорогою, а ти ступай по своїй*” [Іванов ВУ 463]. У Вологодській області Росії оберегову роль відіграє вираз *Тебе дорога, нам другая!*, звернений до вихоря як втілення потойбічних, лиходійних сил. Коли здіймається сильний вітер, кричать: “*Вихор, вихор, тебе дорога, нам другая!*” [СРС 2, 120]; та сама магічна формула зафіксована і в Пермській губернії: “*Вихорь, вихорь, тебе дорога, мне другая*”. Після цих слів вихор повертає у протилежний бік і не спричиняє людині шкоди [Зелен. ОР 1011]. Отже, вербальні формули, що містять компонент *дорога*, можуть вживатися в контексті взаємин людини з представниками чужого світу. Призначення таких формул,

очевидно, полягає в тому, щоб закріпити розмежування простору між людьми, з одного боку, та тваринами і нечистою силою, з другого, і тим самим захистити людину від небезпеки.

Іншу функцію має магічна формула з компонентом *дорога*, що, за даними українського етнографа Володимира Гнатюка, вживалася для того, щоб знайти дорогу. Йдеться про випадки, коли людину в лісі або іншому незнайомому місці *водить блуд*. Тоді треба зігнути, подивитися між ноги і сказати: “*Мені туди дорога!*” [Гнат. Зн. 196]. Очевидно, віднайдення дороги забезпечується перш за все самим перевертанням тіла. Ця дія може інтерпретуватися як виключення людини — жертви нечистої сили — з просторової структури іншого світу. Однак разом з тим не виключається й можливість впливу на ситуацію самої магічної формули, промовляння якої здатне зруйнувати границю, створену довкола людини, що втратила орієнтацію.

Таким чином, при зустрічі з істотами демонічної природи особливе значення надавалося вербальним формулам, що містили вказівку на *їхню дорогу*, тобто частину простору, призначену спеціально для нечистої сили, і відповідно, на *свою дорогу*, тобто дорогу для людей. Для слов'янської народної культури характерне уявлення про те, що кожна дорога розділена на дві частини: праву, якою ходять люди, і ліву, де рухаються дикі звірі та нечиста сила [СД 2, 128]. Природно, що людина, потрапляючи на ту частину дороги, якою ходять демонічні істоти, наражає себе на небезпеку. Пор. биличку, записану в Карелії: “Охотника, расположившегося на ночлег на тропе, некто тронул за плечо со словами: *двинься с дороги!*” [Крин. 25]. В цій биличці відбито народне переконання у тому, що в лісі є дороги (стежки), прокладені лісовиками. Якщо людина перетне таку дорогу, вона може захворіти, збожеволіти чи навіть померти (докладніше див. у Розділі 5 Частина II).

З другого боку, залишаючись в межах свого простору, тобто *ідучи своєю дорогою*, демонічні істоти чи дикі звірі не можуть спричинити людині зла. Див. у зв'язку з цим фіксацію уявлень про взаємини ведмедя і корів, що пасуться в лісі

(сучасні записи з Каргопольського району Архангельської області): *Приходит [к пастуху человек и говорит:] "Там медведь ходит! Коровы ходят — медведь ходит!" [Пастух отвечает:] "А это евовное дело, туда-сюда, пускай он ходит — он своей дорогой и дёт". И никогда у него не трогали скота [хищники] [ФиП.Архив].* Очевидно, припускається, що і корови, і ведмідь мають свої окремі дороги, які не перетинаються.

Вживаючи оберегові формули типу *йди своєю дорогою, тебе дорога, нам другая*, людина ніби підтверджує той факт, що не зазіхає на простір, що належить демонічним істотам, і разом з тим вимагає, щоб і її дорога залишалася вільною і безпечною.

Отже, в народній свідомості чітко розмежовуються різні дороги: добрі, безпечні, сприятливі для людини, і лихі, ворожі, небезпечні, чужі. "Лиха" дорога мислиться в народній культурі як чужий для людини локус, джерело загроз. З такими дорогами, а також з місцями, до яких вони ведуть, пов'язується уявлення про демонічних істот. Див., наприклад, західноукраїнський (бойківський) вираз *Уверхи ти дорога!*, що його Іван Франко коментує таким чином: "Говорять лихому, напасливому чоловікові, мовляв, відчепи ся, йди на верхи та на гори, куди відсилають злих духів" [Фр. 1, 148]. Тому і асоціальні форми поведінки людини, що були неадекватні прийнятним нормам, мислилися як перебування в чужому просторі, ходіння "лихими" дорогами.

### 3.3.3. Образна семантика лексеми *дорога* у виразі *туди* (кому) *й дорога*

Розгляньмо вираз *туди* (кому) *й дорога* в лінгвістичному аспекті. Тут важливо звернути увагу на два моменти. Фраза містить локативний компонент *туди*. Це типове дейктичне слово, щовкожному конкретному комунікативному акті наповнюється іншим локативним змістом. В актуальному вживанні звороту *туди* (кому) *й дорога* слово *туди* співвідноситься не з локативом, а з певною ситуацією, названою або імпліцитно представленою у висловлюванні (причому локативне значення цього слова тут фактично втрачено). Однак очевидно, що при виникненні цього звороту слово *туди* кодувало якусь

цілком конкретну частину простору (несуттєво, реального чи уявного). Тому для встановлення первісного змісту фраземи важливо зрозуміти, який саме фрагмент дійсності був референтом (референтами) слова *туди*.

Інша лінгвістична проблема пов'язана з семантикою слова *дорога*, яке, взагалі кажучи, не є однозначним. Ми маємо в розпорядженні великий масив магічних формул з компонентом *дорога*; деякі з них були наведені вище. В таких формулах це слово вживається перш за все у просторовому значенні; *дорога* — це частина простору, яка визначається своїм напрямком, тобто кудись провадить. Просторовий компонент можна виявити в семантиці слова *дорога* навіть в тих випадках, коли у сталому виразі *дорога* представлена в аксіологічному аспекті, як добра або погана (пор. *А бодай ти дороги не стало! Иди в погану дорогу! Пся би ти дорога була!*). Проте, як нам уявляється, у вислові *туди* (кому) *й дорога* слово *дорога* слід розуміти ширше — як номінацію певного загального напрямку життя, втіленого у певній послідовності подій (пор. *усталену метафору життєвий шлях*, рос. *жизненный путь*). Добре відомо, що концептуальна сфера переміщення в просторі (мандри дорогою) з давніх часів використовується у різних народів як предметне представлення земного життя людини, його долі. Такий спосіб концептуалізації життя відбито в численних мовних явищах. Для свідомості носіїв традиційної культури життєвий шлях кожної людини від народження до смерті був повністю детермінований, визначений вищими силами. Можна припускати, що слово *дорога* у звороті *туди* (кому) *й дорога* — це саме те, що комусь *написано на роду*, його доля. До такого висновку ми доходимо на підставі аналізу зафіксованих варіантів цього виразу та його вживань, в яких зворот *туди й дорога* поширений дієслівним компонентом *була*. Див. у Ів. Франка вираз *Туди йому і дорога була* з таким поясненням: “пропав, так з ним і мусіло стати ся відповідно до його вдачі”<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Звернімо увагу на те, що І.Франко вживає у поясненні до фраземи слово *вдача*, яке означає не тільки ‘характер’, ‘звички’, а й ‘натура’, тобто вроджені, отримані від Бога риси характеру. Пор. інші українські паремії: *Таку вдачу йому Бог дав; Така вже вдача собача* [Гр. 4, 318].

[Фр. 2, 40]. Важливе свідчення архаїчного осмислення виразу *туди й дорога* знаходимо в творі російського письменника XIX ст. Олексія Писемського:

(48) — ... *На-ка, какой закон нашёл! Присудили хоть бы Федора Гаврилыча ни за что ни про что, за одно только смиренство его, присудили на поселенье, — экие, паря, законы нашли.*

— *Того и стоил, туда ему и дорога была, — произнес Яков Иванов, как бы сам с собой.*

— *Бог знает, кому туда дорога-то шла, — возразила Грачиха.* А.Писемский. Старая барыня.

З контексту видно, що ту саму подію, яка одному співрозмовникові видається проявом несправедливості, сваволі влади, інший співрозмовник схильний пояснювати як прояв долі людини, виизначеного наперед життєвого шляху. Цей контекст свідчить про те, що у висловах *туда ему и дорога была, кому туда дорога шла* йдеться про життєвий шлях, долю, знати яку наперед може лише Бог. Людини залишається тільки підкоритися Божій волі<sup>48</sup>. Цілком очевидно, що для свідомості носіїв традиційної культури було характерним таке розуміння долі, коли визначеним наперед був не тільки життєвий шлях як послідовність подій, а й смерть, її час і форма. В будь-якій культурі цій події завжди надавалося надзвичайної ваги.

Отже, ми припускаємо, що вираз *туди й дорога (була)* в минулому відбивав усвідомлення детермінованості життя і смерті людини і тому з ним був пов'язаний вельми важливий для носія традиційної культури зміст. Однак для встановлення первісного значення виразу *туди й дорога (була)*, розуміння його функціонально-прагматичних особливостей слід знайти ті можливі ситуації, де він міг бути вживаним узуально. З цим завданням пов'язана й проблема встановлення референції дейктичного слова *туди*. Інакше кажучи, йдеться про те, щоб з'ясувати, в якій ситуації (ситуаціях) первісно вживали

---

<sup>48</sup> Характерно, що у народному мовленні росіян (зокрема, селян Нижегородської губернії) використовувалося стале сполучення *такая (кому) и дорога* з тим самим прагматичним навантаженням,

вираз *туди й дорога* як завершене висловлювання, яке саме прагматичне завдання мовець минулого міг розв'язати з його допомогою.

### 3.3.4. Архаїчна семантика і референція виразу *туди й дорога*

Для відповіді на питання про типову референтну ситуацію, в якій в минулому вживали вираз *туди й дорога*, на нашу думку, доречно звернутися до розмежування двох видів смерті, характерного для народної культури східних слов'ян. На це розмежування першим звернув увагу російський етнолог та фольклорист Дмитро Зеленин. Його спостереження і міркування на цю тему викладено у книзі “Умершие сверхъестественной смертью и русалки”, див. [Зеленин 1995: 39-73]).

З одного боку, в народній свідомості та практиці виділялась категорія людей, що вмирили своєю смертю, причому вмирили з дотриманням усіх християнських приписів та обрядів (покаяння, розгрішення, причащення, соборування). Таких покійників ховали на цвинтарях, регулярно поминали, відправляли молебні тощо. За народною термінологією, це *предки*, рос. *родители*, білор. *дзяды*.

З другого боку, існувала категорія покійників, які вмирили “несвоєю” смертю або передчасно, до призначеного Богом терміну. До таких належали, зокрема, самогубці, утоплені, новонароджені діти, що померли нехрещеними, а також особи іншої віри, люди з чужого роду, подекуди вбиті блискавкою, люди, що запізналися з нечистою силою

---

яке має і вираз *туда (кому) и дорога*. Наведімо контекст, у який збирач етнографічних даних (кінець XIX ст.) включив фрагмент живого мовлення селян (йдеться про самосуд, розправу над злодієм, яка спричинилась до його смерті): “*На виновных [в смерти вора — М.Ж.] не только не донёс никто, но даже никто и не пожалел об убитом, — «уж очень насолил всем: такая ему и дорога, за него и Богу не ответишь»*” [РК Нжтрд 41]. Вираз *такая ему и дорога* в цьому контексті стосується саме смерті людини — смерті несправедливої, насильницької, яка, на думку мовця, цілком заслужена, мотивована поведінкою і вчинками злодія. З точки зору формальної структури вираз перекликається з наведеними вище українськими прокльонами, що містять компоненти типу *погана дорога, пся дорога*.

(відьми, чаклуни) тощо. Всіх їх в народній традиції відносили до категорії нечистих. Вважалося, що нечистих покійників “земля не приймає”, не тримає у своєму лоні. Тому поховання їх в землі неминуче спричиняє стихійні лиха: посуху, зливи, заморозки, град. Через це нечистих покійників ховали в особливих, віддалених від житла місцях, як правило, не закопуючи в землю, а лише закидаючи камінням чи гілками (проти чого активно виступала православна Церква). Часто нечистих покійників просто скидали в яр, у провалля чи затягали у грузьке місце на болоті, де тіло тонуло. Зрозуміло, що небезпечних мерців намагалися позбутися чимшвидше.

Таких покійників у науковій літературі прийнято, слідом за Д.Зеленіним, називати “заложними”<sup>49</sup>.

У книзі “Russische (Ostslavische) Volkskunde” (“Східно-слов’янська етнографія”), яка вийшла 1927 р. німецькою мовою, Д.Зеленін першим серед дослідників традиційної культури слов’ян висловив думку про те, що з образів нечистих покійників постало більшість демонічних персонажів, в тому числі і так звані духи природи [Зеленін 1991: 410-411]. Ідеї Д.Зеленіна про генетичний зв’язок демонічних персонажів з нечистими покійниками були підтримані багатьма дослідниками слов’янської народної культури. Великий масив етнографічного матеріалу, зібраний в різних частинах слов’янського світу, дозволяє робити висновок, що слов’янські уявлення про більшість категорій нечистої сили є наслідком демонологізації померлих, про це див. докладно в роботі [Виноградова 2000а]. Етнологи відзначають, що до категорії демонічних персонажів переходять передусім ті померлі, які належать до нечистих; з цим пов’язана така їх типова властивість, як намагання шкодити живим. Так, серед українців поширені вірування в те, що русалками, мавками, потерчатами стають дівчата чи немовлята, які померли передчасною смертю. “Ходять” по смерті покійники, що померли раптово чи насильницькою смертю, тобто не

---

<sup>49</sup> Термін пов’язано з російським дієсловом *заложить*, оскільки в деяких місцевостях таких покійників не ховали, а “закладали”, тобто накривали згори гілками, грудками землі, камінням.

дожили призначеного віку, або такі, що зналися за життя з нечистою силою, або ж покійники, щодо яких не було здійснено вповні необхідних поховальних та поминальних обрядів [Виноградова 2000а: 30].

Архаїчне розмежування двох типів смерті і, відповідно, двох типів посмертного буття було підтримане й підкріплене християнською церквою. Згідно з так званим “Мертвенним каноном”, християнський поховальний обряд не виконувався над такими покійниками: *“иже покрь вода и брань пожра; трусь же яже обьятъ и убійцы убиша, и огнь попали; внезапно восхищенныи, попадаемые отъ молній, измерзшіе мразомъ и всякою раною”* [Зеленин 1995: 39-40]. Цей перелік фактично охоплює ті групи покійників, які народна традиція вважає нечистими. Проте треба взяти до уваги, що дві категорії покійників виділяються в християнстві та архаїчній народній культурі на принципово різній ідейній основі. Для християнської традиції вирішальним є поняття гріха, яке впливає з ідеї про свободу, надану людині Богом. Для носія поганського світогляду при розмежуванні чистих та нечистих покійників на перше місце виходить такий чинник, як вік, в якому людина вмирає: до нечистих залучаються всі ті, хто не дожив свого віку на землі і має доживати його після смерті, переходячи під владу нечистої сили. Звідси різкий контраст між християнською та народно-традиційною оцінкою посмертного буття дітей, передусім немовлят: якщо, згідно з християнськими віруваннями, вони стають святими, то за народними переконаннями померлі діти утворюють одну з найнебезпечніших груп покійників [Виноградова 2000а: 35-36].

До матеріалів, наведених у книзі Зеленина, додамо цікаві дані про ставлення до самогубців та практику поводження з ними, що зібрані на Закарпатті в першій половині ХХ ст. українським етнографом Федором Потушняком. Цей етнографічний матеріал вчений опублікував у статті “Самоубійці в народнім вірованю” [Потуш. С.] та в низці інших своїх робіт.

Самогубці, згідно з віруваннями українців Закарпаття, відрізняються як від праведних людей, так і від нечистої сили, оскільки вони залишаються душами, яких “ніде не приймають” (тобто ані в раю, ані в пеклі), а тому вони вічно

мучаться, не знаходячи спокою. Через ці покути самогубці дуже вороже ставляться до живих і стараються всіма способами їм нашкодити. Живі прагнуть нейтралізувати небезпечний вплив самогубців і для цього вдаються до різних прийомів знешкодження. Наприклад, тіло самогубця підвішують за ноги, піднімають на вили і носять містом чи селом, пробивають осиковим кілком. Ховають самогубця в неприступному місці чи біля дороги. Найнебезпечнішим вважається повішальник. Якщо є можливість, його тіло ховають прямо там, де він повисівся, “*чтобы біди не мав часу наробити*”. Для цього спочатку викопають глибоку яму, після чого перерізають мотузку і скидають тіло в яму. На таких могилах не буває хреста, ставиться тільки кілок. Кожен перехожий має кинути на місце захоронення самогубця грудку землі, гілку, камінь, щоб відкупитися від нього. А той, хто не відкупиться таким чином, попаде під вплив нечистого покійника і буде блукати, не знаходячи дороги. За уявленнями українців Закарпаття, самогубці після смерті перебувають на тому місці, де прийняли смерть, або ж там, де їх поховали, і завдають людям шкоди аж до того часу, поки не приде кінець їхнього життя на землі (тобто поки вони не перебудуть на землі призначеного для них терміну). Місцем захоронення “зложних” покійників, крім провалів та узбіччя доріг, часто є границя між селами (так званий *хотар*).

Отже, нечистих покійників, як правило, ховають в чужому просторі, в нечистих локусах, населених різноманітними демонічними істотами.

Цілком очевидно, що процедура поховання “зложного” покійника супроводжувалася у минулому вимовлянням певної магічної формули, що відіграла роль оберегу. Така формула мала нейтралізувати зло, скероване нечистим покійником на живих, відгородити їх від можливих актів помсти, перешкодити його ходінню після смерті і т.п. Можливо, що в цій ситуації був необхідний магічний текст і з іншою функцією. Його призначення полягало в тому, щоб, говорячи сучасною мовою, “легітимізувати” відправлення покійника на той світ саме як “зложного”, визнання його нечистим, небезпечним покійником. В такому разі вимовляння певної

магічної формули було рівнозначним виключенню померлого з категорії “предків”, тобто “чистих” покійників, і включенню його в категорію “заложних”, що для них існували особливі місця і форми поховання. Таке розмежування, очевидно, було особливо суттєвим в деяких спірних випадках, коли були підстави для зарахування померлого і до категорії “предків”, і до категорії “заложних”. І хоч рішення фактично приймали члени соціальної групи, однак при цьому вони могли підкріплювати його посиленням на долю, Божу волю. Такий сенс й передавався виразом *туди (кому) й дорога була*, що розумілося: саме таким чином ця людина мала би прийти і закінчити свою життєву путь, саме така воля вищих сил. Вимовляючи вираз *туди (кому) й дорога* в ситуації поховання “заложного” покійника, мовець ніби знімав з себе відповідальність за те, що вважає його за нечистого, і тим самим відмежував себе від помсти з боку покійника. Отже, магічна формула *туди (кому) й дорога* виконувала одночасно дві функції.

Дейктичний компонент *туди* можна трактувати як ситуативне позначення конкретного (кожного разу іншого) місця, де ховали нечистого покійника. Інакше кажучи, зі словом *туди* співвідноситься той локус, що був кінцевою точкою переміщення тіла “заложного” покійника (болото, прітва, яма і под.). Разом з тим можна розуміти слово *туди* і більш абстрактно, як позначення пекла, місця вічних мук грішників, оскільки, занародними уявленнями, душі нечистих покійників, а особливо самогубців, вічно перебувають у пеклі. Цікаво, що вираз *туди (кому) й дорога* збирачі пареміологічних скарбів часто поміщали у збірниках поряд з іншими зворотами, в яких наявна пряма чи імпліцитна вказівка на нечисту силу або ж пекло. Так, у збірнику М.Номиса поряд з *Туди й дорога!* як омосемічний вміщено вираз *К чорту помаленьку!* [Номис № 9543]. У В.Даля поряд з *туда и дорога* бачимо *Давно пора и с головой туда*, тобто “на той світ”, “до пекла” [ПРН 1, 191].

Звернімо також увагу на функціональну еквівалентність формул *Собаці — собача смерть* та *Туди йому й дорога*, див. вище (45). Ця еквівалентність не випадкова, адже нечистий покійник прирівнювався в народній свідомості до собаки. З

давніх писемних пам'яток східних слов'ян відомо, що тіла нечистих покійників, передусім нехристиян, подекуди викидали собакам ("*псом повреци*") або закопували там, де й здохлих собак [Успенский 1996: 54]. Див. відбиття практики поховання із самогубцями, прийнятої в українських селах, у творі І.Нечуя-Левицького:

(49) *І де та смерть моя забарилась? Якби я не знала, що мене поховать на собачому кладовищі, я б давно сама собі смерть заподіяла І.Нечуй-Левицький. Баба Параска і баба Палажка.*

У зв'язку з уявленнями про концептуальну близькість нечистого покійника та собак цікаво розглянути і галицький прокльон *Розтягали би ти пси кості!* [Фр. 3, 37], який також апелює до народних уявлень про праведну та неправедну смерть. Сила цього прокльону зумовлена страхом перед непохованням в землі, віруванням в те, що грішників не приймає земля, а тому їхні тіла дістаються хижим тваринам. Така перспектива сприймалася як надзвичайно несприятлива, адже душа грішника буде вічно каратися у пеклі і ніколи не знайде спокою.

Як зазначає Б.Успенський, в контексті народних уявлень про те, що нечисті покійники прирівнюються до собак, "*вираз собача смерть* набуває подвійного сенсу: з одного боку це смерть без покаяння, а з другого — смерть, призначена для собак" [Успенский 1996: 54-55]. Вживанням формули *Собаці — собача смерть* мовець підкреслював чужу, асоціальну, а отже, і нечисту, небезпечну природу померлого, санкціонуючи тим самим відмову від обряду поховання, призначеного для "*чистих*" покійників<sup>50</sup>.

Отже, вираз *туди й дорога* відбиває уявлення носіїв архаїчної культури про детермінованість життєвого шляху, долі людини. На нашу думку, його виникнення пов'язане з розмежуванням двох видів смерті і, відповідно, двох видів покійників. Найбільш архаїчна функція, що її виконував цей вираз, очевидно, полягала у санкціонуванні зарахування

---

<sup>50</sup> Пор. характерне поєднання експресивної номінації *пїс* як виправдання вбивства та виразу *туди и дорога*:

певного покійника до категорії “заложних”, що означало виключення його з категорії “предків”. У випадку помилки це могло призвести до негативних наслідків (так само, як і поховання нечистого покійника на цвинтарі, яке призводило до природних збурень). Оскільки будь-який покійник становив загрозу для живих, вираз *туди (кому) й дорога* одночасно використовувався і як апотропейний.

Запропонована нами інтерпретація дозволяє зрозуміти, чому зворот *туди (кому) й дорога* став стійко пов'язуватися з ситуацією “неправедної” смерті — смерті, що розглядається як кара за гріхи і тому не заслуговує на співчуття членів спільноти. В сучасній мовній свідомості цей вислів виявився переосмисленим, його первісні функції були забуті, а лексичні компоненти втратили своє пряме значення. Зараз зворот *туди (кому) й дорога* служить для висловлення негативних емоцій, негативного ставлення до особи, з якою трапилося чи може трапитися щось небезпечне, несприятливе. Безперечно, це рефлекс того часу, коли люди панічно боялися нечистих покійників та прагнули ізолюватися від них, захистити себе від їхнього згубного впливу.

Розглянуті у цьому розділі одиниці “народної напівфразеології” — прокльони, клятьба, оберегові формули, реакції на повідомлення про чиюсь смерть — засвідчують існування глибокого зв'язку між народними віруваннями, обрядами, магичною практикою, з одного боку, та мовними одиницями, з іншого. Виникнення та закріплення у східних слов'ян цілого масиву сталих виразів, в основі яких лежить образ провалювання чи переміщення донизу (крізь землю, у воду), а також уявлення про потойбічний світ та посмертне буття людей, цілком зумовлене архаїчним світоглядом народу. Стала традиція використання таких виразів, а також та сила впливу на людське життя, що їм приписується, опосередковано свідчать

---

— Эх, старики, старики. Что вы наделали? <..> Человека неповинного убили. Как звери — убили.

— Пёс он, а не человек, — храбрились поселковые. — Туда и дорога. Вл.Ветров. Кедровый дух.

про надзвичайно важливе місце, яке посідають ці вірування у свідомості носіїв традиційної культури.

Розглянутий у цьому розділі мовний, фольклорний, етнографічний матеріал засвідчує нерозривну єдність мови і культури, а також наочно демонструє, що саме фразеологічні одиниці мають здатність у знаковій формі втілювати культурну специфіку, народну ментальність, своєрідність світосприйняття минулих поколінь.

## РОЗДІЛ 4. ПОХОДЖЕННЯ ТА МОТИВАЦІЯ ЕКСПРЕСИВНИХ ФРАЗЕМ ДО ЧОРТА, ДО ПРОПАСТІ, ДО ГИБЕЛІ

### 4.1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Серед способів вербалізації значення “дуже багато” у східнослов’янських мовах виділяється група сталих виразів з однаковою формальною структурою: *до чорта, до пропасті, до гибелі, до прорви, до біса* і под. В польській мові також відомі розмовні експресивні вирази з тою ж структурою та значенням: *do cholery (i trochę) ‘mnóstwo, bardzo wiele’* [Gł. 126], *do diabła, do licha, do czorta* [Gł. 126]. Ці вирази керують іменником в родовому відмінку (*до чорта грошей, до пропасті комарів*), сприймаються як прагматично марковані, в словниках характеризуються як експресивні, грубі, що обмежує сферу їх вживання розмовним стилем.

Вирази із значенням “дуже багато”, побудовані за формальною моделлю “до + іменник в род. відмінку”, особливо часто фіксуються у діалектному мовленні. Пор. смоленське *до пса*, новгородське *до омута*, пермське *до чёмору*, уральське *до лесного* [Ивашко 1981: 51], псковські *до бесов (Ана да беса в знает песен)* [ППП 17], *до фи́га (Мух и камарнягу да ф и г а была)* [ППП 77], а також сибірські *до беса бесовского (Донись шишки было до беса бесовского)* [ФСРГС 11-12], *до вихря (У нас там до вихря родни, только чай пить негде)* [ФСРГС 28], *до зла (Вы что над ем изгаляетесь, ему и так до зла горя, а вы иши ему надосажаете)*, *до злыдня (Тут понаехало до злыдня)* [ФСРГС 82], *до лешего (Картошки в прошлом году было до лешего)* [ФСРГС 106], *до полчёрта (Прошли мы с Петькой вчера в лес и набрали орехов до полчёрта)* [ФСРГС 145].

В українській мові фіксуються експресивні вирази до смутку (*Ну, а грошей до смутку в тих членів [сенату]. От вони вибрали поштаря, дали йому кілька там тисяч...* [Кулиш 1, 231]), до гаспида [ФСУМ 955], до дідька, до лиха, до бісового батька, достобіса, до хріна [ФСУМ 936]. Див. також волинське до поморка [Арк. 115], до холери (*Да в його ж грошей до хол'єри, то й все може купити*) [Арк. 130].

У білоруських говірках, крім ідіом *да гібелі, да пагібелі, да пропасці*, побутують вирази *да радзімца, да прыпадка* (Плойма — *ды радзімца, усе бігаць, саветыюцца: а што? а як? — выраціціль, яго слова закон. Ныкідали скыта ды прыпадка, дык я во зыхваталыся. А чорт іх знаіць сколька, там іх ды прыпадкы ў*) [Юрч. КВ, 179]; *да чорта і трошкі* (*Там гэтых грыбовыкаў да чорта і трошкі, валам валяць*) [Даніл. 58], *да валá* [Даніл. 51]; *да чортавай гібелі* (*Корму ж да чортавай гібелі нарабілі*) [Янк. ДС 3, 156].

Наведемо приклади вживання деяких ідіом цього типу:

(1) Іван. *Нащо людям показувати своє горе, коли у них і свого до пропасті!* М.Кропивницький. Дай серцю волю, заведе в неволю.

(2) *От вовк... покликав вовків до біса, і ідуть усі кравця розірвати.* Куций вовк та кравець [КТ 189].

(3) *Вечором Корній <.> вийшов на двір. Темно. На небі до погібелі зір. Молочний Шлях на цілу ширінь розлігся.* У.Самчук. Марія.

(4) *...Їхали засніженими нетрями, через сопки та голі паді, навпростець, по хащах та бур'янищах. А ідучи, знічев'я стріляли по тих бур'янищах фазанів та тетеруків, стріляли просто з сідла влет ... В деяких місцях тетеруків, а особливо фазанів, було до гібелі!* І.Багрянний. Тигролови.

(5) *Олена. Яких у неї [Галочки] до гаспида женихів! Кого не почувеш, усяк її сватав. Мабуть, з сотню вже є.* Г.Квітка-Основ'яненко. Щира любов.

(6) — *Які ж у вас вороги, бабусю? — питає Горпина.*  
— *До чорта у мене ворогів. Усі в мене вороги.* Панас Мирний. Повія.

(7) *"Откуда? Надолго ли?"*  
*"На год".*

“Ну, значит, дружище, гуляй!  
Сим летом грибов и ягод  
У нас хоть в Москву отбавляй.  
И дичи здесь, братец, до чёрта,  
Сама так под порох и прёт”... С.Есенин. Анна Снегина.  
(8) “Бог на помочь! Как ловится?..”  
— Всего один карась!  
А было их до пропасти,  
Да крепко навалились мы,  
Теперь — свищи в кулак! Н.Некрасов. Кому на Руси  
жить хорошо.

У роботі В.Мокієнка, де обговорюється питання про походження та мотивацію виразів даної структури, наведено також російські діалектні форми *до шута, до хрена, до ката, до лешего, до праха* [Мокиєнко 1995: 6].

Існування великого масиву доволі однорідного в плані вираження мовного матеріалу свідчить про продуктивність такого способу номінації значення “дуже багато”. Тим більший інтерес викликає виявлення мотиваційної основи даних виразів, дослідження зв’язків між їх внутрішньою формою та семантикою. Тому ці питання вже ставилися в наукових працях з історичної фразеології.

На думку В.Мокієнка, всі іменні компоненти, які входять у ідіоми розглядуваного типу, є прямими чи евфемістичними номінаціями нечистої сили: “У зіставно-ідеографічному ключі всі ці звороти, включно з такими, як *до дурри, до гибели, до омути, чи білор. да ката* — виявляються міфологізмами, бо відповідні лексеми іменують різного типу чортів” [Мокиєнко 1995: 6]. В іншій роботі автора висловлена та сама думка: “Слова, з якими тут поєднується прийменник *до* — різні найменування чортів, які повторюються і в ланцюжку інших демонологічних виразів” [Мокиєнко 1999: 255]. Для аргументації цієї думки В.Мокієнко покликається на вторинну семантику білоруського слова *кат*, яка, за даними словника білоруської мови І.Носовича, пов’язана з номінацією нечистої сили (*кат* в одному із значень — “враг, дьявол”), а також на тісний концептуальний зв’язок “пес” — “чорт”, обґрунтований, зокрема, в роботі Б.Успенського [Успенский 1996].

Ґрунтуючись на припущенні, що іменний компонент цих ідіом має міфологічне (демонологічне) навантаження, В.Мокієнко пропонує вважати, що прийменник *до* має локативну семантику і означає напрямок руху. Тому, на його думку, ідіома *до чорта* утворилась внаслідок редукції повного виразу типу *послати* [щось, чого є забагато, в надлишку] *до чорта*, бо саме це дієслово сполучається з синтаксею "до чорта".

Чи можна прийняти запропоновану В.Мокієнком версію семантичної мотивації даної групи ідіом?

Справді, значна частина іменників в названих ідіомах прямо чи опосередковано вказує на нечисту силу. Однак ми не можемо погодитися з думкою В.Мокієнка про те, що в сі лексеми, які входять у фраземи даної структури, позначають демонологічних персонажів. Мовний матеріал засвідчує, що доволі часто в них входять іменники з локативним значенням: *до пропасти*, *до прорви*, білор. *да процьмы*. Появу їх легко пояснити в тому ж міфологічному ключі, якщо врахувати, що відповідні локуси в народній традиції вважають нечистими і з ними пов'язується стійке уявлення про перебування нечистої сили. Однак цілком незрозумілі ті причини, з яких у цій групі виразів з'явилися номінації з лексею *гибель*: *до гибелі*, *до погибелі*, *до чортової гибелі*, представлені у всіх східнослов'янських мовах. Виходячи з актуальної семантики кореня *губ-* / *губ-*, неможливо пояснити ані ті відношення семантичної відповідності, які виникають між іменними компонентами в групі даних ідіом (*чорт — пропасть — гибель*), ані факт появи у виразів типу *до гибелі*, *до погибелі* значення "дуже багато". Наявність ідіом з лексею *гибель* руйнує ту мотиваційну розшифровку, яку запропонував для даної моделі В.Мокієнко, адже для інтерпретації лексеми *гибель* як евфемізма для назви нечистої сили, як видається, нема підстав.

Другий мовний факт, який не знаходить пояснення у версії В.Мокієнка, стосується семантики іменної групи з прийменником *до*. В його тлумаченні ця іменна група отримує семантичну роль адресата. Однак у російській мові в ролі адресата використовується іменник в давальному відмінку без прийменника: *послать, отдать* кому. При тих самих предид-

катах можлива і конструкція *послать* (что) к кому, де дана синтаксема має значення кінцевої точки переміщення, що в принципі не суперечить версії В.Мокієнка. Проте у російській мові родовий відмінок з прийменником *до* семантику адресата не виражає. Що ж до української та білоруської мов, то в них, справді, вживається в ролі адресата іменник у родовому відмінку з прийменником *до*: *послати щось до друга, паслаць нешта да бацька*. Отже, приймаючи версію В.Мокієнка, треба визнати, що в російській ідіомі *до чёрта* представлений нетиповий для даної мови спосіб вираження значення адресата, і цей факт вимагає додаткових коментарів.

Метою нашого дослідження є, по-перше, етимологізація виразу *до гибелі*, виявлення того значення слова *гибель*, яке дозволило ідіомі *до гибелі* встати в один семантико-структурний ряд з ідіомами *до чорта* і *до пропасті*. По-друге, ми запропонуємо іншу версію походження ідіом даного типу, яка має ґрунтуватися на виявленому семантичному інваріанті різних за семантикою іменних компонентів цих ідіом.

#### 4.2. МЕТАФОРИЧНИЙ ПЕРЕХІД “ПРОПАСТЬ” → “ВЕЛИКА КІЛЬКІСТЬ”

Зміст “дуже багато” передається деякими метафоричними лексемами з базовою просторовою семантикою, такими як *море*, *пропасть*, *прорва*, *бездна*. Серед них особливо активно використовується метафорична модель “пропасть” → “велика кількість”: укр. *пропасть комарів*, рос. *пропасть зайцев, бездна денег, прорва грибов*, біл. *прорвішча каменя*. Лексеми, утворені за цією моделлю, поширені не лише в літературних мовах, а й у діалектах. Очевидно, метафоричний переніс забезпечується семою “великий розмір” або “великий об’єм”, яка виділяється у семантичній структурі лексем типу *пропасть*. Характерно, що іменники з переносним значенням “дуже багато”, як і синонімічні їм фраземи, що побудовані за формальною моделлю “до + дав. відм. іменника”, керують родовим відмінком іменника. Пор. наступні контексти:

(9) *Умочив він [чорт] палець, трепнув; оглядається позад себе, аж стоїть такий куций, як і він. Він як узяв трепать,*

як узья трепать, да такого їх натрепав, що лишечко! Коли Бог оглянеться, аж там їх така пропасть! [Чуб. 1, 195].

(10) В нарядах их [дам] вкусу было пропасть: муслины, атласы, кисеи были таких бледных модных цветов, какому даже и названья нельзя было прибратъ... Н.Гоголь. Мертвые души.

(11) — В июле мы будем ездить на остров, чай пить. Там бездна цветов. И.Гончаров. Обрыв.

(12) Когда в конторе находился налицо земский, то он заходил к нему и высчитывал доходы, получаемые Ариной Петровной.

— И куда она экую прорву деньжищ деваает! — удивлялся он, досчитываясь до цифры с лишком в восемьдесят тысяч на ассигнации, — братьям, я знаю, не ахти сколько посылает, сама живет скаредно... М.Салтыков-Щедрин. Господа Головлевы.

(13) У их каждый год прорвь вышча дроў, нуяны тыкі і палюць пудурёному [Юрч. СНЛ 1996 304].

До групи локативів з переносним значенням “дуже багато” слід також віднести білоруську лексему *процьма*. За даними словника білоруської мови, укладеного Янком Станкевичем, в основному значенні цей іменник позначає темряву: “*Процьма*. 1. Кромешная тьма. Яны спусьціліся ў чорную процьму абрыву. Дракон із процьмы лезе шматгаловы”. Ця семантика лексеми *процьма* задається значенням кореня *цьм-*, еквівалентного українському та російському кореню *тем-* / *тьм-* (пор. *темний*, *темрява*, *тьмянний*, *тьма*). На основі метонімічного переносу у слова *процьма* виникло значення ‘провалля, пропасть’ (оскільки у проваллі завжди темно). Див. у словнику Станкевича друге значення: “пропасть (крутой, глубокий обрыв). У хлеў падсьцілай, як у процьму: усяроўна мокра. Пайшоў — як у процьму ўваліўся” [Станк. 907]. Пор. також рос. та укр. *тьма* у тому ж переносному значенні “дуже багато” (*тьма народу*).

Характерно, що в розмовному мовленні локативні іменники, вжиті у кількісному (метафоричному) значенні, можуть сполучатися з експресивними прикметниками, внутрішня форма яких співвіднесена з демонологічною сферою. Див.,

зокрема, словосполучення *чёртова пропасть* в (13), *прорва адская* в (14), а також псков. *чёртова тьма*, *тьма провалённая* [Ивашко 1981: 51].

(14) — Ну, решаться в банк, значит подвергаться неизвестности, — говорил Чичиков и между тем взглянул искоса на бывшие в руках у него карты. Обе талии ему показались очень похожими на искусственные...

— Отчего ж неизвестности? — сказал Ноздрев. — Никакой неизвестности! Будь только на твоей стороне счастье, ты можешь выиграть чёртову пропасть. Н.Гоголь. Мертвые души.

(15) *Что-то сон нейдет, был, да вышел весь,*

*А завтра делать дел — прорву адскую!* А.Галич.

Легко зауважити, що деякі лексичні компоненти з базовою локативною семантикою можуть передавати значення “дуже багато” у двох типах конструкцій: *прорва чого та до прорви чого*, *пропасть чого та до пропасті чого*, біл. *процьма чаго та да процьмы чаго*. Однак це властиво не всім одиницям з базовим значенням провалля: рос. слово *бездна* не утворює виразу з семантикою “дуже багато” за моделлю “до + дав. відм. іменника” (\**до бездны чого*), хоча кількісне значення воно має (*бездна чого*)<sup>51</sup>. Всі одиниці з лексичним компонентом “нечиста сила” утворені саме за такою моделлю: *до чорта*, *до ката*, *до біса*. Іменники, що в них входять, не мають самостійного переносного значення “дуже багато”.

Що стосується лексеми *гибель*, то вона може передавати значення “дуже багато” в обох конструкціях: *до гибели чого та гибель чого*, отже, тут спостерігається повна відповідність до мовних одиниць *пропасть* та *прорва* в їх кількісному значенні. Крім того, лексема *гибель* у кількісному значенні може приєднувати до себе експресивні прикметники з тим самим коренем, утворюючи тавтологічні конструкції, див. смоленське *гибель гибельская* (*гибель гибельская рыбы*) та олонецьке *гибель гибелящая* (*гибель гибелящая народу*) [СРНГ 6, 168]. Нижче ми зупинимося на інших фактах, які виявляють спільність в

<sup>51</sup> Семантика великої кількості взагалі не фіксується для українських слів *бездня* та *провалля*.

мовній поведінці лексем *гибель* та *пропасть*. Перейдімо до аналізу архаїчної семантики лексеми *гибель* та інших лексем гнізда з коренем *гиб-* /*губ-*.

### 4.3. ЛЕКСЕМА ГИБЕЛЬ: РЕФЕРЕНЦІЯ, СЕМАНТИКА ТА МОТИВАЦІЯ

#### 4.3.1. Архаїчна семантика гнізда \**gyb-* / *gъb-* / *gub-*

Сучасний іменник *гибель* (*погибель*), що продовжує праслов'янське \**gybel'* (\**rogysel'*), утворено від дієслівної основи \**gyb-* (представленої в лексемах \**gybĕti* / \**gybiti*) шляхом додавання суфікса *-el'*, див. докладніше [Варбот 1969: 76], [ЭССЯ 7, 217]. Дієслово \**gybĕti*, від якого безпосередньо утворений іменник \**gybel'*, споріднене з праслов'янськими дієсловами \**gubiti* та \**gъbnъiti* [ЕСУМ 1, 503], [Фасм. 1, 404; 469] [ЭССЯ 7, 216-218]. Останній предикат (сучасне укр. *гнути*) має набір конкретних значень, пов'язаних з фізичним впливом на предмет та змінами його фізичного стану (пор. також конкретні *згинати*, *прогинати(ся)*, *гнути(ся)*, *гнучкий*, *згин*, *вигин* тощо). Йдеться передусім про деформацію предметів, яку можна схарактеризувати як перехід від рівної, прямої їх конфігурації (розташування) до непрямої, певним чином складеної (тобто зігнутої). У континуантів двох інших дієслів (з коренями \**gyb-* та \**gub-*) є значення як конкретні, так і абстрактні. Серед них, зокрема, лексеми з семантикою втрати, зникнення, вмирання, фізичної смерті, страждання, що представлені у всіх слов'янських мовах, див. [ЭССЯ 7, 187; 216-219].

Наявність у даному гнізді мовних одиниць з конкретною й абстрактною семантикою є закономірним явищем, що відбиває результати процесу семантичної трансформації значення вихідного кореня. В зв'язку з цим перед етимологами постає непросте питання про мотиваційні основи, на яких відбувся перехід від основного до вторинного значення (в даному разі — перехід “гнути(ся)”, “згинати(ся)” → “гинути” чи “губити”). На думку О.С.Мельничука, що представлена у першому томі “Етимологічного словника української мови”, вторинне

дієслівне значення виникло в контексті осмислення старості як наближення смерті: “значення [дієслова *гинути*] розвинулося від первісного «схилатися, згинатися від слабості, старості» до «гинути»” [ЕСУМ 1, 503]<sup>52</sup>. Отже, в основу мотивації при такому тлумаченні кладеться стереотип старої людини як людини згорбленої, схиленої. Справді, в такому стані людина відчуває фізичні муки, біль, що може пояснювати і значення “страждати”, також притаманне багатьом лексемам даного гнізда.

Таке пояснення виникнення вторинного значення “вмирання” ґрунтується на ідеї про те, що вихідна, конкретна семантика коренів \**gyb-*, \**gъb-* та \**gub-* корелювала з деформацією, викривленням, згинанням чогось. Сприяє визначенню цього значення як вихідного, що дало поштовх до семантичного розвитку, та обставина, що воно представлене у генетично споріднених лексемах балтійських мов, відомих своєю архаїчністю: лит. *gùbti*, *gumba*, *gùbo* ‘гнути, прогинатися’, латис. *gubt* ‘гнути, вигинатися’ [ЕССЯ 7, 188], латис. *gūbāt* ‘нахилятися’, *gūbuoties* ‘нагинатися, ходити зігнувшись’ [ЕССЯ 7, 217]. Однак чи достатньо цих даних для того, щоб з певністю визначити базову, архаїчну семантику кореня, обґрунтувати семантичні зміни, вибудувати весь мотиваційний ланцюжок, в кінці якого має опинитися вираз *до гибелі* в кількісному значенні? Адже є й інші мовні дані, врахування яких може змінити усталену думку про вихідну семантику гнізда коренів \**gyb-*, \**gъb-* та \**gub-*. Зокрема, не можна не звернути увагу на те, що у західно- та південнослов’янських мовах лексеми з цим коренем передають значення переміщення в просторі. Пор. словац. *hbat’* ‘рухати’, *gbat’* ‘спонукати, штовхати’, *hnút’* ‘зрушити’, чеське *hnouti (se)* ‘зрушити(ся), зсунути (ся)’, *hýbati* ‘рухати, ворухати’, чеське діал. *hnout se* ‘піти’, сербохорв. *gānuti* ‘зрушити, зсунути’, словен. *geniti* ‘зсунути, зрушити’, *gibati* ‘рухати, ворухати’, болгар. діал. *гибам* ‘торкаю, рухаю,

<sup>52</sup> Пор., наприклад, лексеми, пов’язані з фізичним станом людини: болг. діал. *губя се* ‘слабшати, хиріти’ [ЕССЯ 7, 166], сербохорв. діал. *gāba* (з \**gъba*) ‘подагра, ломота’ [ЕССЯ 7, 187], яке поєднує в семантиці ідеї скривленості та болю.

чіпаю', *гібвам* та *гібна* 'торкаюся, зачіпаю' [РБЕ 121] та інші. В семантиці цих лексем представлені змістові компоненти 'переміщення в просторі', 'поступальний рух в горизонтальному напрямку'. Залишається незрозумілим, як ці значення корелюють із семантикою згинання, схилення, тобто обертального, колового (на відміну від поступального) руху, представленого у багатьох лексемах гнізда.

Проблема первісного значення дієслів *\*gybēti* / *\*gubiti*, рівно як і питання про динаміку їх семантичного розвитку, ще далека від остаточного розв'язання. Для нашого дослідження, метою якого є виявлення мотиваційної основи іменника *гібель*, особливо цікаві деякі висновки, що до них дійшов В.Топоров. Вивчаючи етимологічне гніздо, до якого входить пруський дієприкметник *gubas* 'той, що пішов', генетично споріднений зі слов'янськими, литовськими та латиськими дієсловами, він припустив, що на певному етапі семантичного розвитку (в добу балто-слов'янської мовної єдності) спільним значенням лексем даного гнізда був рух, переміщення в просторі. Топоров відзначає семантичну близькість пруського дієприкметника *gubas* до слов'янських форм, які позначають поступальний рух, зокрема, до чеських, словацьких, словенських, болгарських, верхньолужицьких, польських лексем того ж гнізда [ПЯ 321-322]. Таким чином, робить висновок Топоров, значення переміщення, руху "утворює єдність на тлі інших змістів, які більш регулярно пов'язуються з цим коренем, — 'гнути', 'згинати' та 'гинути' / 'губити' (*\*gyb-*)" [ПЯ 322]. Враховуючи наявність масиву лексем з семантикою поступального руху, Топоров висуває припущення щодо виникнення актуального зараз значення 'гинути' ("вмирати"). Він вважає, що воно "могло мотивуватися на початку значенням 'йти' в дієсловах з відповідним префіксом (пор. *уйти* 'умереть' в табуйованому варіанті)".

Що ж до характеру руху, який позначався балтійськими та слов'янськими дієсловами з коренем *\*gub-*, то, на думку Топорова, це міг бути якийсь особливий вид руху, відмінний від інших видів, зокрема звичайного поступального. Дослідник позначив цю особливість руху терміном "не-нейтральність".

“Як саме ця не-нейтральність реалізувалася конкретно, сказати важко. Могло йтися про рух по кривій (а не по прямій), в н и з (а не по горизонтальній поверхні), особливим способом чи з особливими цілями. Важливо, що більшість цих специфічних нюансів руху можуть так чи інакше відбиватися у пізніх продовженнях вказаного індоєвропейського кореня” [ПЯ 323].

У пізнішій роботі про архаїчну семантику праслов'янських дієслів руху Топоров уточнив свої попередні висновки таким чином: праслов'янське дієслово *\*gubiti* первісно слугувало для позначення н и з х і д н о г о р у х у, тобто руху, скерованого згори донизу [Топоров 1996: 16].

Для нашого дослідження важливі наступні положення, висунуті у роботах Топорова, щодо гнізда кореня *\*gyb-*, *gъb-* та *\*gub-*:

1. Первісна семантика кореня пов'язана зі специфічним видом (видами) руху.

2. Одною з конкретних реалізацій цього руху був низхідний рух.

3. Сліди архаїчної семантики кореня можуть бути збережені в його пізніх континуантах.

Вважаємо, що варто докладніше проаналізувати східнослов'янський мовний матеріал, маючи на меті саме пошуки в ньому слідів архаїчних значень даного гнізда. Очевидно, що іменник *\*gybel'* при своєму виникненні успадкував щонайменше одне значення дієслова *\*gyběti* / *\*gybiti*. Тому ми не виключаємо, що одним з таких продовжень кореня як раз і є лексема *гибель* у її кількісному значенні, представленому у конструкціях *до гибели* чого та *гибель* чого. Для аналізу ми залучимо передусім діалектні дані та фольклорні тексти, які силою своєї традиційності часто виявляються носіями архаїчних форм та значень.

Звернімося до деяких показових мовних фактів.

**4.3.2. Деякі маргінальні вживання лексем з коренем *губ-* / *губ-* у східнослов'янських мовах**

Лексеми з коренем *губ-* / *гіб-* у деяких контекстах чітко виявляють свій зв'язок з рухом донизу. Виділимо декілька референтних груп, в яких можуть реалізуватися такі значення.

1. Номінації втрати конкретного фізичного об'єкта (літературні укр. *губити, загубити, згубити, білор. губляць, згубіць*).

В основі номінації втрати лежить образ предмета, який впав на землю (наприклад, його випустили з рук, він випав з кишені тощо). Див. контексти (16) та (17), де дієслова *губити, губляць* означають буквально падіння предмета донизу:

(16) [За обідом] пані Антоніна часто *губила серветку й, нагинаючись за нею, щипала Іванові ногу*. М.Коцюбинський.

Поєдинок.

(17) *Лятала пава на чыстаму полю,*

*Губляла пер'е ў траву зялёну.*

*А там хадзіла млада Ульянка,*

*Яна хадзіла, пер'е збірала* [Чач.-Тышк. 41].

Звернімо увагу на те, що *губила* в (16) є каузативним дієсловом (з компонентом “суб'єкт спеціально робить так, щоб об'єкт падав”); його синонім *роняти* чи *впускати*. Сучасне українське *губити* у значенні ‘втрачати’ розвинуло семантичний компонент “суб'єкт не знає про те, що предмет впав”. Пор. українські загадки про росу: *Бігла мати Марія, ключі згубила, А місяць побачив, сонце підняло; Свята Катерина сльози погубила, Сонце встало — позбирало; Ішла пані вночі, погубила ключі; місяць бачив — не сказав, сонце встало — позбирало* [Загадки № 331-340], де предикати означають буквально ‘зронила’.

Контекст (17) є фрагментом білоруської купальської пісні, записаної у 1836-1837 р.р., в сучасному варіанті замість *губляла* вживається *раняла*: *Там пава лятала, пер'я раняла. Маладая дзевачка пер'е збірала* [БФ\_ГВ 28-29].

Пор. дієслово *погубила* в українській (гуцульській) весільній пісні з тим самим мотивом пташки; пісня співається, коли в'яжуть весільне деревце:

(18) *Та летіла зазулечка через сад,*

*Погубила піречка повен сад.*

*Підіт, дружки, зберіте,*

*Сосноее деревечко вберіте.*

Від стода до верха волочков,  
А на вершечку калиночков [Шухев. 3, 33].

## 2. Номінації смерті тварин.

В деяких діалектах східнослов'янських мов для позначення смерті коней та великої рогатої худоби використовуються слова *гинути, загинути, погинути, загубитися*.

Див. наступні діалектні лексеми: донське *загубитися* 'пасть (о скоте)'. "Мы гаварим з а г ў б и ц ц а, а вы — здохнеть. Конь у него загубился. М.Шолохов" [БТСДК 166]; псковське *гинуть*: "Первого телёнка надыть есть, а то другие г и н у т ь будут" [СРНГ 6, 173]; курське, костромське *гинуть* (доконаного виду): *Лошадь г и н у л а* [СРНГ 6, 174].

В бойківських та гуцульських говірках української мови щодо смерті коней, корів вживаються дієслова *поги(б)нути, згинути*, див. гуцул. *гинути* 'падати, здихати' [ГСБ 152]. "Гуцули люблять худобу, уміло її доглядають. І навіть отаке вчуєте, бувало: «Такий сумний, якби йому корова згибла»" [Влад 1992: 54]. В.Гнатюк на Бойківщині (Дрогобицький повіт) зафіксував вживання предиката *погинути*: *У сусіди ... заслаб був кінь. ... Поїхав він до дохторе. Не дав той ради — кінь п о г и б* [Гнат. Зн. 2, 2, 172]. Пор. також (19):

(19) *Яцкова ялівка об'їлася конюшини і з г и б л а . Лежала коло ясел, у стайні, як гора, а в хаті Яцко сварився з Яцихою.*  
Б.Лепкий. В глухім куті.

Див. також рос. діалектний (архангельський) іменник *губь*, який вживається у значенні 'мор': *Осенесь г у б ь нашла на скотину* [СРНГ 7, 197]. Очевидно, це віддієслівне безсуфіксне утворення від *губити*.

В діалектах української та російської мови дієслова з коренем *гин-* вживаються також на позначення смерті бджіл. Див. зауваження видатного польського етнографа К.Мошинського щодо мовної традиції на Бережанщині: "Не можна казати, що бджола здохла, але тільки *згинула*" [Mosz. 174]. Пор. також новгородське: "*Матка ли г и н у л а у него [роя пчёл], кто его знает, только пропала семья совсем*" [СРНГ 6, 174].

Очевидно, дана номінація мотивується спостереженнями, що мертва тварина (або бджола) падає на землю. Пор. стан-

дартний спосіб позначення смерті коня в бою: *кінь впає під ким*. Див. також вираз *корови пали* в тексті XVII ст., який відбиває тогочасну розмовну лексику: “... а своїх гсдрь коров нет пали...” [ПРЯ\_ФБ 69].

3. Номінація поникнення, в'янення рослин (як правило, трав'яних).

Фіксації таких вживань нечисленні. “Словарь русских народных говоров” подає тверське, псковське *погинуть* ‘зачахнуть, засохнуть, перестать расти, пропасть (о растениях)’: *Огурцы по г и ну л и на расту* (1855) [СРНГ 27, 291]. Дієслово *погибнуть* у тому ж значенні зафіксовано в сибірських говірках: *Это сегодня помочило, а потом как тепло даст! Прошлый год помидоры все по г и б л и . Одна грядка совсем пропала* [ФСРС 53]. Зауважимо, що в останньому контексті мовець вжив два предиката — *погибли* та *пропала*, якими позначено дві різні ситуації. В першому випадку йдеться, очевидно, про те, що помидори пов'яли від спеки, а у другому — про цілковиту гибель куців на одній грядці.

В українських говірках подібне вживання слова *гинути* трапилося нам лише в етнографічних матеріалах А.Онищука з Гуцульщини. У контексті йдеться про заборону дівчині, яка завагітніла поза шлюбом, торкатися плодів у саду, бо рослина, до якої вона доторкнеться, пропаде: “*Як покритка — не введена — увійде у сад, то аби шос кивала, аби урвала овоч, то такі за її руками ї г и н е*” [Онищ. 41].

Дані вживання дієслова *поги(б)нуть* мотивуються зовнішніми ознаками рослин, яким бракує води, — поникненням листя та стебла.

4. Номінація танення снігу.

Відома в бойківських, гуцульських та лемківських говірках. Див.: “*Розступили ся хмары, соньце пригрію і сьніг з г ы б*” [Верхр. ГЛ 164]; “*Раз у марті, як зима [сніг] г и б л а у Шкорушнім, іду я та став під скалов*” [Влад 1992: 147]; “*Як став сніг г и н у т и , іде він [господар] дивитися, що з його вівцями*” [Сокіл 149]. Пор. також українську загадку про сивину: “*Упав сніг на гору, ніколи не з г и н е*” [Загадки № 1271].

Характерно, що для називання процесу танення снігу дієслово *гинути* (*згинути*) використовується лише в одному

регіоні України — в Карпатах. На нашу думку, це мовне явище, що відбиває архаїчну семантику кореня, не випадково пов'язане саме з горами. Щоб краще усвідомити взаємозв'язок між семантикою дієслова та екстралінгвістичною ситуацією, слід взяти до уваги характер танення снігу в гірських умовах. Навесні сніг тане дуже поступово, оскільки повітря прогрівається повільно, а великий відсоток талої води всмоктується ґрунтом, ніби провалюючись; решта води стікає вниз у вигляді струмків і потоків. В інших природних зонах України (степових та лісостепових) подібного ефекту не виникає, сніг тане там набагато швидше, а талі води розливаються, утворюючи луки. Отже, танення снігу в горах закономірно номінується предикатом *гинути* (*згинути*). Карпатське *сніг гине* відбиває природно-кліматичну специфіку гірської місцевості.

5. Номінація занурювання, опускання предмета у воду.

Ця референтна група може бути проілюстрована великою кількістю прикладів, з яких ми відберемо найбільш репрезентативні. Вживання дієслова *гинути* у цьому значенні зафіксовано, за нашими даними, лише в одному лексикографічному джерелі — у “Псковському обласному словнику”. Див.: “А ана нашла за вадой на ряку, ноги паскальзнулись, спасиба ниглубако, ана стала вапеть: «Я г и б н у в в а д е!»” [ПОС 6, 160]. Такі вживання відомі також у говірках Вологодської області, про що свідчать матеріали “Словаря говорів Русского Севера”: “Болотом идёшь, по вязели хлюпаешь, без сапог загинешь” [СГРС 2, 284-285]. Діалектні дієслова *гибнути*, *загинути* описують такі ситуації, коли людина опиняється у воді, але не тоне (пор. “без сапог загинешь”, тобто “промочиш ноги у воді”, а якщо взуєш чоботи, то ноги залишаться сухими). Така ситуація характерна передусім для переміщення по заболоченій місцевості. Пор. також ілюстративний матеріал до архангельського іменника “вóргá”: “След зверя. Медведь лосёнка за собой тащил в свой берлог — экая ворга осталась. В вязких местах она обычно бывает, кто-то погибал, след оставил, вот и говорят: воргу сделал” [СГРС 2, 175]. Отже, тут дієслово *погибать* позначає провалювання у в'язкий, насичений вологою ґрунт.

Особливий інтерес становить вживання дієслова *гину* в “Лісовій пісні” Лесі Українки:

(20) Лукаш (раптом скрикує)

*Пробі! Г и н у !*

*В драговину попав! Ой смокче! Тягне!*

Очевидно, що герой, несподівано опинившись у загрозовій ситуації, повідомляє слухачеві про її найбільш релевантну конкретну ознаку, і такою ознакою в даному випадку є загрузання в болоті, у драговині. Для передачі цього змісту в тексті використано три семантично близьких дієслова: *гину*, *смокче*, *тягне*. В значенні двох — *гине* та *смокче* — можна виділити семантичний компонент “каузований рух донизу”. Доречно припускати, що Леся Українка, вживаючи слово *гину*, мала на увазі саме конкретне, архаїчне значення цього дієслова, а не пізніше і більш абстрактне значення ‘втрачати життя’. Оскільки поетка добре знала західнополіські говірки та фольклор<sup>53</sup>, цілком можливо, що в тексті “Лісової пісні” відбито практику реального мовлення українців на Західному Поліссі на початку ХХ ст.

Вживання лексеми *гинути* на Поліссі саме в такому значенні підтверджують і записи білоруського етнографа О.Сержпутовського, який фіксував фольклор та живе мовлення поліщуків на початку ХХ ст., тобто приблизно в той час, коли Леся Українка писала “Лісову пісню”. В одному з текстів описується небезпека при переході через болото:

(21) *Там цераз балотцо паложаны бервы. Але поўначы на бервах не можна прайці: цёмно, нічога не бачно, от так і ўсунешся ў выжарыну на самыя вушы, а то й суздром у г р а з і загінеш* [Сержп. КА 104].

Можна припускати, що архаїчне значення предиката *гинути* ‘занурюватися у воду, у драговину’, ‘топитися’ було відомо й іншим діалектам української мови. Пор. (22) — фрагмент роману Богдана Лепкого, де дієслово *погибли* корелює з конкретною ситуацією топлення у річці. Цей зміст актуалізується завдяки контекстуальному протиставленню “погибли” ~ “потрапили в полон до москалів”:

---

<sup>53</sup> Як відомо, Леся Українка сама регулярно записувала народні пісні, використовуючи для запису співів малопоширені на той час воскові валики.

(22) — Коли я доїздила до Десни, за мною гонили москалі... Саме тоді наткнулася я на наших. Між ними одна дівчина була, гарна, як образ. <.> Аж один і каже до мене: “Всім нам не спасись. Переходьте ви на другий бік, а ми спинятимемо погоню”. <.> В половині річки озирнулася я, — їх не було!

— Погибли, або москалі в полон забрали. Б.Лепкий. Полтава.

В наступному контексті — фрагменті відомої новгородської биліни про Садка у записі О.Гільфердінга, зробленому в другій половині XIX ст., — предикат *гинути* позначає потопання у воді якихось предметів. Йдеться про бурю на морі, яка викликана танцями морського царя. Від цього кораблі розбиваються, руйнуються, а люди і товари йдуть на дно:

(23) *А как начал плясать царь Морской топерь в синем мори.*

*А от него сколебалосе все сине море,*

*А сходиласе волна да на синём мори,*

*А й как стал он разбивать много черных кораблей да на синем мори,*

*А й как много стало ведь тонуть народу да в синё морё,*

*А й как много стало гинуть именьица да в синё море* [Гильф. 1, № 70].

Звернімо увагу на паралельне вживання в тексті цієї биліни предикатів *тонуть* і *гинути*, які позначають ту саму ситуацію. В даному контексті інтерпретація лексеми *гинути* як “вмирати” виключається, бо описана короткотривала спостережувана ситуація, учасником якої є неживі предмети, а тому дієслово *гинути* вжито в актуально-тривалому значенні недоконаного виду<sup>54</sup>. Відзначимо також і сполучуваність з іменником-локативом, характерну для дієслова переміщення: *гинути* керує знахідним відмінком іменника (*гинути в синё море*), аналогічно до дієслів *падати* у що, *провалюватися* у що, *занурюватися* у що. Натомість дієслово *гинути* в значенні ‘втрачати життя’ керує місцевим відмінком: *гинути в чому* (*загинув в озері, в морі*). Пор.

<sup>54</sup> Предикат *гинути* не може сполучатися з іменами, які позначають неживі об’єкти, в актуально-тривалому вживанні недоконаного виду.

також результативне дієслово *погибла* в тексті архангельської казки “Сестра-убийця”: “Стретилась рецька <.> Ягабиха и бух в воду, и пог и бла”. [Онч.СС 1, 186], де події представлені як такі, що розгортаються послідовно: спочатку Ягабиха падає в річку, а потім топиться в ній.

Предикати *тонуть* і *гинуть* мають каузативні відповідники *топить* і *губить*. Пор. їх вживання в іншій біліні (“Молодець и река Смородина”) у записі О.Гільфердінга:

(24) Взмолилс я удалый дородный добрый молодец

Он-де быстрой речке Смородинки:

“А й ты матушка быстрая речка Смородинка!

И не губи и не топ и добра молодеца”.

Говорит-де река человеческим голосом:

— Да не я тебя топлю гублю,

А топит губит похвальба молодеца молодецкая. —

Только ведь молодец и жив бывал [Гильф. 3, № 262].

Отже, у наведених контекстах пари дієслів *тонуть* і *гинуть*, *топить* і *губить* кореферентні, тобто позначають ту саму ситуацію, що свідчить про існування у дієслів *губити*

---

<sup>55</sup> Характерно, що предикат *топити* ‘занурювати у воду’ набув в українській мові переносного значення ‘ставити кого-небудь у безвихідне становище, робити когось до краю нещасним’ [СУМ 10, 195], що в точності відповідає одному із сучасних значень предиката *губити*. Часто референтами образного дієслова (*в*)*топити* виступає нещасливе заміжжя дівчини, див. у пісні Одарки з комедії Г.Квітки-Основ’яненка “Сватання на Гончарівці”:

Та лиха ж моя година!

Мене мати в топила:

За п’яницю віддала,

Щоб я, бідна, пропала!

Пор. також вживання предикатів *губити* та *топити* як кореферентних:

Мартин. А як, Бог дасть, Марися вийде заміж, то первого онука он як охрестю: кумом візьму полковника Лсковського, а за куму — генеральшу Яловську.

Входе Марися і пада йому в ноги.

Що це?!

Марися. Не губить мене, не топить мене — я у вас одна!

І.Карпенко-Карий. Мартин Боруля.

та *гинути* спільного значення, пов'язаного із занурюванням предмета у воду<sup>55</sup>.

Очевидно, що подібні вживання збереглися не лише як релікти, законсервовані у фольклорних текстах, вони становили факти живого народного мовлення, передусім діалектного. Актуальність архаїчного значення '(в)топити' для дієслова *(по)губить* в північних (зокрема, архангельських) говірках російської мови засвідчує рідкісний рукописний документ 1852 року, який вміщено до збірки відомої російської фольклористики Ольги Озаровської. Це щоденниковий опис подій, зроблений їхнім безпосереднім учасником, під назвою "Тибельное описание" (в ньому йдеться про страшну бурю на морі, коли люди, що пливли на кораблі, дивом залишилися живими). Невідомий автор таким чином описує свій порятунок:

(25) *С вельма великим трудом прибарахтались на берег... Вышли, змолились господу Богу, что не погубил в глубины морские* [Пятир. 350].

Словоформа *погубил*, як і наведене вище *гинуть*, сполучається в цьому вживанні зі знахідним відмінком іменника (*в глубины морские*), що становить характерну рису дієслів, які мають семантику переміщення донизу. Поза сумнівом, у цьому вживанні відбита жива мовна традиція, яка ще існувала в архангельських говірках в середині XIX ст.

Вживання лексеми *гинути* та її префіксальних дериватів *загинути*, *погинути* у значенні 'занурюватися у рідину' знаходимо й в фольклорних текстах, зокрема в східнослов'янських пареміях. Див.: *Одини в каше за гинет* (варіант: *утонет*) [Даль 1, 567]; *Дошка на воді, а нігде не погине* (українська загадка з відгадкою 'язик')<sup>56</sup> [Загадки № 13541], *Адзін кіпець завязне — уся птушка загіне* [Слова 99], *Згінеш (згінуў, завяз)*, як *муха ў смале* [Слова 106]. В останній приказці міститься образ опускання, занурювання у в'язку речовину: у смолу, мед.

6. Номінація переміщення предмета донизу.

Зрідка у старих чи діалектних текстах трапляються вживання лексем *ги(б)нути*, *поги(б)нути* на позначення перемі-

<sup>56</sup> Прислівник *нігде* означає тут "ніколи".

щення предмету донизу, не пов'язані з зануренням у воду чи болотяну драговину. Нам зустрілося декілька таких контекстів; розгляньмо докладніше один:

(26) *Как приидет Судья правый  
В божестве своя славы  
Суд праведый судити  
И страшный ответ творити.  
Тогда земля потрясется,  
Камение распадутся;  
Тогда небеса погибнут  
И звезды на землю спадут.  
Река огненная потечет  
И всяку тварь в себе сожрет* [Вар. 204].

Це фрагмент духовного вірша XVII-XVIII ст., в якому змальовані картини Страшного суду: земля здригнеться, каміння розпадуться, небеса впадуть на землю і з ними разом зірки. В цьому сюжеті відбито архаїчні уявлення про те, що небо є твердою напівсферою, розташованою над землею, і що зірки закріплені на цій півсфері; тому, якщо на землю впаде небо, і зірки опиняться на землі. Контекст чітко засвідчує архаїчну семантику предиката *погибнуть*.

Таким чином, мовний матеріал різних часових зрізів дає нечисленні, проте переконливі аргументи на користь того, що в східнослов'янських мовах представлені релікти старого значення предикатів з коренем *губ-* / *гиб-*, співвіднесеного з низхідним рухом. Референтами цих діслів є різні ситуації, в яких предмет рухається донизу. Це могло бути провалювання у болото, занурення у воду, танення снігу (відоме у говірках карпатської зони), падіння на землю мертвої худоби або бджіл. Семантику переміщення донизу зберігають і укр. предикати *загубити*, *згубити* в значенні 'втратити'. Пор. значення рос. іменника *урон* (*нанести урон*), утвореного від дієслова *уронить*, яке зберегло конкретне значення переміщення донизу. Предикати *зронити* (рос. *уронить*) та *губити*, як і їх деривати укр. *згуба* та рос. *урон*, виявляються синонімічними, що також служить підтвердженням думки про те, що предикати з коренем *губ-* / *гиб-* передавали семантику низхідного руху.

### 4.3.3. Архаїчна семантика лексеми *гибель*: локативне та міфологічне

Семантика праслов'янського іменника \**gybel'* (\**pogybel'*) була, очевидно, тісно пов'язана з конкретним значенням дієслів \**gybēti* / \**gybiti*. Оскільки в наборі значень цього предиката були і такі, які співвідносилися з ідеєю провалювання, опускання, заглиблення, падіння, можна припускати, що семантика переміщення донизу перейшла у віддієслівний іменник \**gybel'*. Нижче ми розглянемо мовний матеріал, що може підкріпити це припущення.

Звернімося до розгляду суфікса, за допомогою якого утворено цей іменник. Да даними Ж.Варбот, праслов'янський суфікс \*-*el'* не був дуже продуктивним і утворив невелику кількість іменників (серед них *сопель*, *метель*, *гибель*, *печаль*, *качель*). Для нас важливо, що він міг передавати, крім інших, і локативне значення. Особливий інтерес у зв'язку з давнім значенням слова *гибель* становлять східнослов'янські діалектні лексеми з локативним суфіксом *-ель*, що позначають болота: *зыбель* (тверське, псковське) 'zybун, трясина' [Даль 1, 697], *вязель* (поширене на півночі від Москви) 'топкое место, вязкая грязь; дно озера' [СРНГ 6, 73], псковське *дрызель* (із \**дрызгелъ*) 'вязкое болото' [Толстой 1997: 336]. В цю ж групу входить і польська лексема *topiel*, що позначає глибоке місце в ріці чи озері, а також в'язке, грузьке болото, де можна втопитися, див. напр. такі вживання: *Utonąć w topieli*, *Pograćzyć się w topieli* [KSJP].

В деяких лексемах чітко прослідковується мотиваційна база: дієслівні основи корелюють з переміщенням донизу: *в'язнути*, *топити(ся)*. Референтами цих іменників виступають болота, ями, глибокі місця у водоймах, що становлять небезпеку для людини і тварин. Близьку сферу референції має білоруське діалектне словосполучення *чортава гібель* — 'нетра, непроходня мясціны (балота, лес), што не прайсці, не війсці': "*Пат тым Цясновам чортава гібель*" [Янк. ДС 170]. Пор. білоруську номінацію *чортава пропасць* з тим самим значенням: "*Туды пуд Загальле, за Загальле чортава пропасць, — адно балото й балото*" [Янк. ДС 170].

У воронізьких говірках відоме слово *погибелка* в значенні "овраг с крутыми склонами: «Здоровый овраг, а внизу ручей —

*это погибелка*»“ [СРНГ 27, 291]. Можливо, що первісно *погибелка* — це ‘місце, де провалилася земля’. Близьке до нього за мотивацією орловське *сугибель* ‘крутий поворот в яру’ (цю лексему використав і прокоментував І.Тургенев в “Записках охотника”).

Отже, можна припустити, що принаймні одним із значень праслов’янського \**gybel’* було локативне, безпосередньо пов’язане з такими архаїчними значеннями мотивуючих \**gybēti* / \**gybiti*, як ‘опускатися’, ‘провалюватися’, ‘падати’. Буквально \**gybel’* можна розуміти як ‘те, що провалилось’ (= “погинуло”). В умовах первісного лексичного синкретизму йому могли відповідати такі географічні об’єкти, як провалля, болота, глибокі місця у річках та озерах. Релікт такого значення зберігся у рідкісному компаративному виразі *точно из погибели выплыть*, який вжив російський письменник І.Соколов-Микитов:

(27) ... *Так я тогда обрадовался, точно из погибели выплыл, даже позабыл спросить, чей же такой завод...*

І.Соколов-Микитов. Чижикова лавра.

Цей контекст, по-перше, виразно демонструє саме локативну семантику слова *погибель* і дозволяє уточнити її: в одному із значень *погибель* — ‘глибоке місце, наповнене водою’ (пор. з наведеним прикладом вживання воронезького слова *погибелка*, де також виявляється зв’язок з водою). По-друге, суттєво, що вираз *выплыть из погибели* має значення ‘уникнути серйозної небезпеки’. Отже, у ньому актуалізована ідея небезпеки, загрози для життя, що зближує його з семантикою сучасного *гибель*. У наступному контексті, що становить фрагмент з вірша другорядного російського поета початку ХІХ ст. Михаїла Милонова, слово *гибель* вжито в його архаїчному, прямому значенні — ‘провалля, пропасть’:

(28) ... *Пусть мстящий гнев богов безумца посетит,  
Пусть гибель скртыю во сретень е  
поставит,*

*Когда он в слепоте от благ своих бежит*

*И родину, и прах отцов своих оставит!..* М.Милонов.

Отрывок из послания к N...

Автор послання звертається до богів з проханням зупинити безумця, що хоче залишити свою батьківщину. На його шляху боги мають влаштувати *гибель скритую*<sup>57</sup>, тобто малопомітне провалля, в яке, очевидно, і має потрапити нерозсудливий герой. Тоді він не покине теренів своєї країни.

Важливим аргументом, який працює на користь нашої версії щодо первісної предметної основи іменника *гибель*, є його входження до складу сталих виразів, які маркують ситуацію небезпеки. Маємо на увазі ідіоми на кшталт *бути на краю гібелі, стояти на краю гібелі, бути на волосинку від гібелі, (за)вести в погібель, рос. стремиться к погібелі, ввести в погібель, влечь в погібель, свергнуть в погібель, быть близ погібелі, стоятъ лицом к гібелі, обойти свою гібель* і т.д. Див. приклади:

(29) — *Гляди тільки, щоб тебе сі думки не завели в погібель — нехай тебе сохраниць Мати Божа! — Та й обняла дочку, стала її цілувати і хрестити.* Г.Квітка-Основ'яненко. Сердешна Оксана.

(30) *Їй тяжко, вона недужа, у неї помер син, але ж то і його син! І йому теж було тяжко, та й зараз не легше! Бу на краю за гібелі. Трясовина могла всмокстати його так само, як короля угрів.* П.Загребельний. Роксолана.

(31) *...Сей жалкий человек не только не отставал от своего проклятого ремесла, пьянства и драки, но <..> и спешил скорыми шагами к своей погібелі [Болотов 505].*

(32) *...Радость свою оказывали они, проливая слезы и прославляя монаршую к ним милость доставлением избавления сего близ самой погібелі бывшего города, который, будучи утеснен несносным голодом, в скором времени неминуемо и совершенно погіб бы со всеми его жителями...* А.Пушкин. История Пугачева.

(33) *Вселенная давно страдала  
От честолюбия врага,  
Уже одна ее стояла  
У краю гібелі нога;*

---

<sup>57</sup> Слова *во сретеньє*, що буквально означає 'задля зустрічі', можна розуміти тут як "на шляху".

*Как вдруг, герой, ты появился,*

*И мир надеждой озарился,*

*Что ты спасешь его от бед,*

*Уже висевших над главою!* Г.Державин. Князю Смоленскому.

(34) *Согласиться на развод, дать ей свободу значило в его понятии отнять у себя последнюю привязку к жизни детей, которых он любил, а у нее — последнюю опору на пути добра и свергнуть ее в погибель.* Л.Толстой. Анна Каренина.

(35) *А наутро надо было опять вставать, одеваться, ехать в суд, говорить, писать, а если и не ехать, дома быть с теми же двадцатью четырьмя часами в сутках, из которых каждый был мучением. И жить так на краю гибели надо было одному, без одного человека, который бы понял и пожалел его.* Л.Толстой. Смерть Ивана Ильича.

(36) *И с неделю ходила ночами под тот амбар с мешочком. И наносила зерна изрядно. И в самый голод великий толкла ночами зерно это в ступке, подмешивала в муку сосновой коры и пекла хлебушек. Так обошла свою гибель.* В.Шукшин. Упорный.

(37) *Со дна души поднимался ужас тогда только, когда он вспоминал, что Ольга была на волос от гибели...* И.Гончаров. Обломов.

Фраземи з іменним компонентом *гибель* (*загибель, погибель*) у наведених контекстах допускають, крім метафоричної, і буквально локативну інтерпретацію іменника. *Гибель* позначає глибоке місце, куди легко впасти (особливо якщо стояти на краю), але складно вибратись. Предикати, з якими сполучається іменник *гибель* (*погибель, загибель*) в межах даних фразем, часто належать до тематичної групи 'переміщення в просторі': *завести в погибель, влечь в погибель, обойти гибель*. На просторову семантику іменника *гибель* вказує і внутрішня форма прикметника *неминучий*, рос. дієприкметника *неминуемая* ("така, що її не можна обминути") у складі фраземи *гибель неминуча, гибель неминуемая*. Див. (38), де використана розгорнута метафора плавання по морю на човні; в цьому

контексті особливо підкреслюється базова просторова семантика виразу *вести човен на неминучу гибель*.

(38) Чалий. ... Я керував стерном, до певної мети мій човен плив, а хвиля навісна стерно те вирвала із рук моїх і понесла на скелі гострі човен мій, розіб'є на тріски його і всіх братів потопить!.. Що ж мені тепер робить?.. Чи й мені сидить на човні, щоб разом з другими втопитись, а чи боротись з хвилею і власними руками достати берега другого?.. Коли стерно із рук моїх однято і другому до рук оддано і бачу я, що човен поведуть на неминучу гибель, — я кидаю свій човен і впливу на другий берег сам! І.Карпенко-Карий. Сава Чалий.

(39) Его сообщники, с одной стороны видя неминуемую гибель, а с другой — надежду на прощение, стали сговариваться, и решились выдать его правительству. А.Пушкин. История Пугачева.

Існування численних виразів з компонентом *гибель* свідчить, що в минулому ця лексема виступала синонімом лексеми *пропасть*. Це стає ще очевиднішим, якщо зіставити з наведеними виразами аналогічні стійкі сполучення з компонентами *пропасть*, *напасть* і *безодня* (*бездна*): *провадити у пропасть*, *ввести в напасть*, *вести в безодню*, *стояти над безоднею*, *втопити в безодню*, *втягати з напасті*, рос. *на краю пропасти*, *обойти пропасть*. І хоч наведені конструкції вживаються зараз як одиниці зі стертою образністю, цілком очевидно, що ментальний образ, що виступав основою для їх утворення, був актуальним для свідомості носіїв мови доволі довго.

Не підлягає сумніву, що лексема *гибель* прийняла на себе і те міфологічне навантаження, яке ще в дохристиянський період було співвіднесене зі словом *пропасть*. Слово *гибель* позначало не просто провалля — частину земного ландшафту, а й пропасть на тому світі, перешкоду по дорозі до того місця, де вічно перебувають померлі (пізніше — перешкоду по дорозі до раю). Під впливом християнських вірувань слово *гибель* стало співвідноситися з пеклом — місцем вічних мук грішників. Ці уявлення відбилися в пам'ятках писемності давньоруського періоду.

Цілком можливо, що те значення слова *гибель* (*погибель*), яке корелювало із пеклом, зберігало свою актуальність для носіїв мовної свідомості ще в XVIII ст., існуючи поряд з домінуючим і більш частотним на той час значенням 'несвоя смерть'. До такого висновку доходимо, аналізуючи один рідкісний текст, де слово *погибель* інтерпретується не як 'смерть', а як 'той світ, пекло'. Йдеться про віршований супровід одного з російських "забавних листів" під назвою "Старый муж и молодая жена", де використано широко відомий в Європі сюжет про хитрощі невірної дружини (зокрема, цей сюжет представлено в "Декамероні" Дж.Бокаччо). Подібні сюжети стали особливо популярними в Росії у XVIII ст., про що свідчить і сам факт копіювання готових картинок з французького оригіналу. Можна припустити, що російський текст на цей сюжет було створено у XVIII ст., ймовірно, як переклад з французької. Наведімо фрагмент, що нас цікавить:

(40) Жена ево нарочно схватила камень великою  
насилу подняла вмочь толикою  
бросила вколodesь якобы сама утонула  
и нарошно тяшко воздохнула  
и сказала прощай муж от тебя топлюсь.  
и в погибели ныне явлюсь [Ровин. 250].

Останній рядок тексту (*и в погибели ныне явлюсь*) дає підстави розуміти *погибель* як той світ, пекло, адже саме там, згідно з народними віруваннями, має опинитися душа самогубця одразу після його смерті<sup>58</sup>. Тому даний вираз не лише вказує на локативний зміст іменника *погибель*, а й демонструє його міфологічну семантику.

Таким чином, слово *гибель*, як і синонімічні йому *погибель* та *загибель*, ще до кінця XVIII ст. зберігало два архаїчні значення: значення "провалля", "глибоке місце в воді чи на болоті" та "пекло", "провалля на тому світі". Перше

---

<sup>58</sup> Див., наприклад, наступні відбиття цих уявлень: "Душа самоубийцы, особенно висельника, идет в ад, минув мытарства" [Бернштам 2000: 206]. "Смерть, «по охоте выкликанная», как говорят простолудины, есть «смерть беспокаянная, срам и мука вечная!» [Мак. 199]. Докладніше народні вірування щодо самогубців описані в Розділі 3.3 Частина II.

значення у праслов'янську добу було прямим, вихідним, воно мотивується семантикою низхідного руху дієслів \**gybēti* / \**gybiti*. Друге розвинулося, очевидно, в давньоруський період і відбивало народні уявлення про несправедну смерть. І за своєю мотивацією, тобто за внутрішньою формою, і за прямим локативним значенням слово *гибель* виступало аналогом слова *пропасть*. Спільним для них було і значення 'той світ', що виникло на основі осмислення реальних прірв, болот, вирів у воді та інших небезпечних локусів як місць, де живе нечиста сила. Ці місця сприймалися в народній традиції і як точки переходу з цього світу на той.

Тому очевидно, що ці слова, а також близькі до них *безодня*, *прірва* легко заміняли одне одного в складі стійких виразів, в тому числі і в тих, що вживаються в значенні 'дуже багато'.

#### 4.4. МІФОЛОГІЧНА СЕМАНТИКА ВИРАЗІВ З КОМПОНЕНТАМИ ГИБЕЛЬ, ПРОПАСТЬ

Повернімося до питання про первісну мотивацію виразів *до чорта*, *до пропасті* і под. Ці вирази виникли в контексті уявлень про те, що пекло не має дна, пор. праслов'янське за часом виникнення \**bezd(b)na*, що поряд з іменниками *пропасть*, *провал*, *прорва*, *гибель*, *преисподня* активно вживалося для номінації того світу, пізніше — пекла. Це саме уявлення відбите в деяких пареміях, наприклад, *Ад безо дна, век без конца* [Сим. 77], пор. також білор. *скрозь три дны провалитца* [Никиф. ПП 208]. Таким чином, вирази *до чорта*, *до гибелі*, *до пропасті* буквально означали 'дуже далеко', причому зворот *до чорта* і йому подібні (див. вище) слід розуміти в метонімічному сенсі ('до того місця, де живе чорт', тобто 'до пропасті чортів' → 'до пропасті' і 'до чорта'). Прийменник *до* має в таких виразах просторово-граничне значення, а не значення скерованості дії, як вважає В.Мокієнко<sup>59</sup>. Цікаво, що логіка зв'язку значень

<sup>59</sup> Узв'язку з обговоренням мотивації цієї групи виразів В.Мокієнко пише: "Поняття множинності виростає тут з міфологічного уявлення про можливість і необхідність віддавати чорту щось малоцінне, наявне у великій кількості (пор. *ни Богу свечка, ни чёрту кочерга*). Пор. пск. *чёрт не схватит 'очень много'*" [Мокиенко 1995: 6].

‘пропасть’ і ‘велика кількість’ продовжує бути актуальною для свідомості деяких носіїв російської мови, про що свідчить, зокрема, тлумачення слова *пропасть* у “Словаре образных слов и выражений народного говора”: “Пропасть кого, чего. 1. Очень большое количество чего-л., подобно объему пропасти” [ОСВ 153]. Однак, розглядаючи всю синонімічну групу, слід все ж зупинитися на тлумачення базового значення в просторовому сенсі (‘до чого-небудь так далеко, як до dna пропасті’). Висуваючи таку гіпотезу, ми виходимо з того, що давнішими є конструкції з прийменником *до*, які згодом спрощувалися до виразів типу *гибель, прорва, пропасть, бездня* (чого). Пізніше вирази *до чорта, до гибели* і подібні перейшли зі сфери просторових на сферу кількісних оцінок (‘чого-небудь такою ж мірою багато, як далеко до пекла, пропасті’).

Саме той факт, що до нашого часу в мовній практиці збереглися вихідні форми з локативним прийменником *до*, полегшує завдання реконструкції базового значення виразів зі значенням ‘дуже багато’. Однак розв’язання питання про динаміку розвитку групи в цілому може бути зроблене після залучення історичного матеріалу, що, на жаль, є вкрай обмеженим. Оскільки розглядувані вирази зі значенням ‘дуже багато’ активно функціонують в діалектному мовленні, можна припускати, що більшість з них виникли незалежно на основі спільної семантичної моделі.

Підвищена експресивність виразів типу *до пропасті, до гибели, до чорта* пов’язана перш за все з особливим ставленням народу до лексики, що використовувалася для називання потойбічних сил. На вживання такої лексики в звичайній побутовій практиці накладалися заборони, оскільки називання нечистої сили на ім’я, рівнозначне її викликанню, особливо вимовлене в “недобрий час”, могло мати для мовця небезпечні наслідки. Табуювання назв чорта і нечистої сили призвело до появи величезного числа евфемістичних найменувань. З іншого боку, норми християнської етики засуджували вживання проклять, оберегових формул, лайки і т.п. виразів як несумісних з благочестям. Тому мовна поведінка, для якої було характерним вживання сакральної лексики, розглядалася як антиповедінка, пов’язана з порушенням

культурних заборон. Вихід за приписані нормою рамки і породжував експресивність висловлювань, надавав їм особливу силу й енергію. Показово, що в українській мові вирази з прийменником *до* часто вживаються в складі проклять і лайливих формул (*йди до біса, послати до чорта*), що підтримує й високий рівень експресивності виразів зі значенням 'дуже багато'. Звернімо увагу на те, що і в наш час подекуди відчувається різниця між виразами *гибель* і *чортова гибель*. Як зазначив білоруський діалектолог Ф.Янковський, "калі гавораць пра што непатрэбнае чалавеку, напр., пра камароў, гадзюк, ужываецца спалучэнне *чортава гибель*, калі ж пра патрэбнае (пра ягады, арэхі), тады ужываецца проста *гибель* (без *чортава*) [Янк. ДС 170], тобто має місце експресивно-семантична диференціація виразів в межах групи.

Отже, формули *до гібелі, до пропасті* і под. зі значенням 'дуже багато' виникли на основі традиційних уявлень про світобудову. Наявність їх у складі сучасних східнослов'янських мов можна розглядати як цінний релікт системи вірувань слов'ян доісторичного періоду.

## РОЗДІЛ 5. ДО ПОХОДЖЕННЯ ВИРАЗУ НА КРИВОЙ НЕ ОБЪЕДЕШЬ (МАГІЧНЕ КОЛО В КУЛЬТУРІ ТА МОВІ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН)

### 5.1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

В науковій літературі існує як мінімум шість версій походження звороту *на кривой не объедешь* (*не объехать*). Як нам видається, першим його спробував пояснити Моріс Міхельсон в своїй двотомній праці “Русская мысль и речь. Своё и чужое” (1902-1903 рр.). В другій половині ХХ століття свої версії щодо походження цього виразу висували такі відомі фразеологи, як Л.Ройзензон, В.Жуков, В.Мокієнко, М.Шанський, В.Зімін, А.Філіппов. Промовистим є сам факт постійних спроб етимологізації ідіоми *на кривой не объедешь* — він свідчить про те, що жодна з гіпотез не дала відповіді на цілу низку питань, що виникають в зв'язку з цією цікавою ідіомою.

Справді, основне питання, яке відчувається багатьма лінгвістами, проте не формулюється явно, стосується семантики ідіоми *на кривой не объедешь*. Ідіоматичне значення співвіднесене з ситуацією обману, ошуканства. Семантика ошуканства виросла на основі переосмислення базової ситуації. Тому, щоб відповісти на питання, яким чином вихідний образ породив значення ідіоми, треба відновити цю базову ситуацію разом з можливими імплікаціями з неї. Тільки тоді можна віднайти той семантичний місточок, який поєднав семантику базової та вторинної (ідіоматичної) номінації. Звичайно, не можна сказати, що цей місточок фразеологи не шукали. Але винайдене (чи радше вигадане) виявлялося таким ненадійним, що породжувало почуття непевності і спонукало до нових пошуків. Ось приклади. Згідно з однією версією, у вихідному

виразі йшлося про криву, себто сліпу на одне око, коняку, якій приписувалася також старість і немічність. На такій кобилі справді складно обігнати інших мандрівників, що мають здорових коней. Дещо модифікований варіант цієї ж версії пропонує інтерпретувати слово *крива* в значенні 'кульгава'. В такому разі мислиться близька базова сцена: той, що їде нормальним конем, випереджає того, в кого кобила шкутильгає. Але чи ж можна з цієї сцени вивести ідею ошуканства? Хіба сенс обману полягає в тому, щоб не обігнати і навіть не наздогнати інших?

Друге питання пов'язане з першим. Зауважмо, що як сама ідіома *на кривой не объедешь*, так і її тлумачення (семантична інтерпретація) містять заперечення. Знявши його, отримуємо сполучення типу *объедешь на кривой* з семантикою 'обдуриш', 'підманеш'. Чи існує така мовна одиниця або їй подібні? Наскільки нам відомо, це питання не ставилось в жодній роботі. Якщо ж виходити з поданих вище інтерпретацій ідіоми *на кривой не объедешь*, то доведеться визнати, що їзда на хворій чи старій кобилі дає переваги в швидкості. Але це твердження неправильне фактично. М. Міхельсон припустив, що *криві* в ідіомі *на кривой не объедешь* слід розуміти як *криві* голоблі, які ніби дають можливість їхати швидше. Проте і в такій формі відтворена базова ситуація не дає підстав для отримання семантики ошуканства.

Отже, невідповідність гіпотетичних базових сцен і виведених з них імплікацій примушує відкинути всі попередні версії і почати пошуки з чистої сторінки. Аналіз ідіоми вимагає опертя на широке культурно-етнографічне тло, тому нам доведеться декілька підрозділів присвятити розгляду народних обрядів та вірувань.

## 5.2. МОВНІ ОДИНИЦІ З КОМПОНЕНТОМ 'ПЕРЕМІЩЕННЯ В ПРОСТОРІ' І СЕМАНТИКОЮ ОБМАНУ, ОШУКАНСТВА

Значення ошуканства, обману передається декількома образними мовними одиницями з компонентом 'переміщення в просторі'. Крім ідіоми *на кривой не объедешь*, до тої ж групи

належать вирази *колесом не объедешь, на кривых оглоблях не объедешь, на вороных не объедешь* і под., в яких зберігається дієслівний компонент і варіюється іменний.

Те саме значення ошуканства має і сам предикат *об'їхати*, рос. *объехать*. Найдавніша його фіксація в значенні 'підманути' представлена в першому виданні "Словаря Академии Российской", тобто в кінці XVIII ст., див. [САР 6, 982]. Знаходимо це значення в сучасних словниках української та російської мов. Див. [СУМ 5, 509], де для дієслова *об'їжджати* фіксується значення 'обдурювати', та [МАС 2, 579], де п'яте значення дієслова *объехать* тлумачиться як 'обмануть, провести'. Такі вживання представлені у творах української та російської літератури, див. наступні приклади:

(1) — *Знай, ти не об'їдеши — тебе об'їдуть, на те торг, — сказав батько, при звичаюючи сина до свого ремесла, коли той скінчив школу. І він розказав синові про всі ті плутні, які треба часом пустити, щоб збути товар.* Панас Мирний. Повія.

(2) *Расплюев. Наполеон, говорю, Наполеон! великий богатырь, маг и волшебник! Вот объехал так объехал; оболванил человека на веки вечные...* А.Сухово-Кобылин. Свадьба Кречинского.

Появу цього значення можна було би потрактувати як результат спрощення (редукції) російських ідіом з тою ж семантикою (*на кривой не объехать, на кривых оглоблях не объедешь* тощо), адже таке явище трапляється доволі часто. Однак цьому припущенню суперечить той факт, що ідея обману передається не тільки дієсловом з основою *-їхати*, а й іншими дієсловами руху, побудованими за тою ж словотвірною моделлю. Це дієслова *обходити* (*обійти*) та *обводить* (*обвести*). У значенні 'ошукати' частіше вживається перше з них. Так, В.Даль, вказуючи, що *обойти* означає 'обмануть' [Даль 2, 629], використовує це дієслово як еквівалент предиката *плутовать* у реєстровій статті "ПЛУТ". У "Словаре русских народных говоров" для слова *обходить* подано два значення, які стосуються сфери ошуканства: "7. Обворожить. Девка обошла парня. Вят., 1907. 8. Обмануть. Арх." [СРНГ 22, 260]. І хоча відповідні значення не завжди фіксуються словниками, твори

українських та російських письменників ХІХ — поч. ХХ ст. засвідчують, що такі вживання не були рідкісними. Дієслово *обійти / обходити* позначає різні форми навмисного, цілеспрямованого ошуканства, які виявляються в різних сферах соціального буття, див. (3)—(9).

(3) — Були колись гроші, — спокійно одказала Горпина.

— Та що?

— Та в скриню до Івги перейшли. Обі йшла старого, отак кругом і обплутала. Сміється з нього, з молодшими по шинках шляється, а він і не бачить. Панас Мирний. Повія.

(4) Громада загула — та до Лейби.

— Отак ти нас підвів, бісів сину! Так обі йшов?! Через твою греблю нам тепер життя немає... Панас Мирний. За водою.

(5) Іван Андрійович. Добре, добре, Шльома! Перекажеш від мене це Степану. О, ти в мене добрий зух!

Шльома. Жартує пан. А я таки, правду казати, жнаю, як того хлопа обі йти; раз у раз ж ним у корчма гешефти ружні веду; то треба — хитро. М.Старицький. Не судилось.

(6) Аннушка. ...В это время долго ли нас обмануть! Всякому веришь. Вот так другой обойдет девку словами, та думает, что она в раю; а он про неё и думать забудет, да ещё смеется над ней. А.Островский. На бойком месте.

(7) Краснова. Что значит, коли женщина с умом-то! Хоть бы и понравился кто, так она никому виду не подаст. Мужа так обойдет, что он в ней и души не чаёт. А без ума-то и попадёшься сейчас. А.Островский. Грех да беда на кого не живёт.

(8) ...Журчат ручьи, <.> и ласковий голос Осипа утопаєт в их шумі:

— Довко я полицію-то обойёл! Вот как надобно дела делать... М.Горький. Ледоход<sup>60</sup>.

(9) Поморщился Морковников, не ожидал он таких цен... "Хоть бы маленько дшевле купить у Меркулова, —

---

<sup>60</sup> Герой оповідання Осип прикинувся хворим — зробив вигляд, що у нього зламана нога, і таким чином уникнув покарання за те, що переводив групу людей через річку в льодохід.

*думает он. — <..> Парень он, кажется, простой, нетёртый, в переделах, видится, ещё не бывал, кажись бы, можно его обойти и ... Попробую!" П.Мельников. На горах.*

У всіх наведених контекстах предикат *обойти* передає зміст "представити ситуацію не такою, якою вона є насправді; свідомо викривити дійсний стан речей". Як правило, це дієслововживається тоді, коли йдеться не про прямий вербальний обман (брехню), а про складніші форми ошуканства, які виявляються через певну, інколи доволі складну, поведінку суб'єкта.

Семантика ошуканства притаманна і діалектному деривату *обойдуха* 'обманщик, мошенник; обманщица, мошенница, утвореному від дієслова *обойти*': *Ловкий парень, обойдуха, деньги займет и не отдает.* Моск., 1969 [СРНГ 22, 160].

Зрідка в значенні 'ошукати' вживається дієслово *обвести* / *обводити*. Це значення не фіксується жодним словником, однак в художніх творах ХІХ ст. можна виявити його вживання, див. (10):

(10) — *Вот про меня говорят, что я простыня, а я, между прочим, умного-то человека в лучшем виде обвёл.*  
М.Салтыков-Щедрин. Пошехонская старина.

Крім того, на здатність дієслова *обвести* / *обводити* передавати значення ошуканства опосередковано вказують деякі інші мовні одиниці: смоленський іменник *обвод*, який тлумачиться як 'обманщик, плут' [СРНГ 22, 9], і загальновідомий фразеологізм *обвести круг пальця* з опорним предикатом *обвести*.

Отже, коло явищ, які слід залучити до нашого аналізу, розширюється внаслідок включення в нього дієслів *об'їхати*, *обійти* та *обвести*<sup>61</sup>. Цілком зрозуміло, що змістова тотожність всіх одиниць в розглядуваній групі (як ідіом, так і дієслів), для

---

<sup>61</sup> В.Даль фіксує також діалектний предикат (але без вказівки на його територіальне поширення) *обковылить* кого в значенні 'надуть, обмануть, об'їхати на кривых', причому вказує на його мотиваційні зв'язки з предикатами *о(б)ковыливать*, *о(б)ковылят* 'обойти хромая, прихрамывая' [Даль 2, 589].

яких характерний перехід від семантики кругового руху до семантики ошуканства, обману, не може бути випадковою.

### 5.3. РЕФЕРЕНТНІ СИТУАЦІЇ. ОСОБЛИВИЙ ВИД ОБМАНУ. СУБ'ЄКТ ОБМАНУ

Говорячи про обман, частіше за все ми маємо на увазі вище соціального життя, коли одна людина намагається викривити факти в очах іншої. Проте є ще й інакший, специфічний вид обману, який актуалізується на рівні традиційної свідомості. Суб'єктом такого обману виступає не людина, а нечиста сила — передусім, лісовик, чорт чи особливий міфологічний персонаж на ім'я Блуд. Розгляньмо докладніше питання про те, як саме, згідно з народними віруваннями, нечиста сила обманює людей.

У східнослов'янських биличках про зустрічі людини з нечистою силою часто оповідається про те, що людина втрачає орієнтацію в знайомому місці, не може знайти дорогу додому, повертається багато разів у вихідну точку. На позначення дії нечистої сили використовуються дієслова *обвести*, *обійти*. Див.:

*“Его леший о бо ш ё л , по поверью, он заплутался”* [Даль 2, 279].

*“Леший о бо ш ё л . Говорят, когда кто-то заблудился в лесу”* [Трунов 35].

*“О бо й ц і с а . Заблудзіцца, страціць арыентацыю. Як обойдзесса, то перебуўса да полежы, то знацімеш, куды іці”* [ТС 231].

*“Леший (чёрт) о бо ш ё л — 1) заблудились, 2) сбились с толку, потеряли след. Сам чёрт обошёл, потеряли и след”* [СРНГ 22, 260].

*“И теперь можно ещё услышать рассказы о том, что леший о б х о д и т людей, сбивает их с пути, морочит, заводит в труппы”* [Иванов ДЛ 54].

*“Леший, увидев прохожего, заржёт и о бо й д ё т его так, что тот заблудится, а если и сумеет отделаться, то будет защекочен до смерти...”* [Зелен. ОР 802].

“Стоит лешему «о б о й т и» человека, как тот заблудится и проплутается на знакомом месте целую ночь. Иногда леший заводит путника таким образом в непроходимую лесную чащобу, в болото и т. п.” [Балов 87].

“Народ верит, что если человек сбился с известного пути, то значит его о б в е л леший. <.> Он старается лишить путешественника разума и ввести его в заблуждение” [Ефим. 1, 164].

Крім предикатів *обвести*, *обійти*, для позначення впливу нечистої сили на людину вживається також предикат *водити*. Ця номінація мотивується народними уявленнями про те, що лісовик, перекидаючись знайомою людиною чи загубленою твариною (наприклад, конем, ягням) йде попереду людини, скеровуючи тим самим напрямок її руху. Вірування в те, що лісовик водить, поширені на всіх східнослов'янських теренах. Вкажемо на інші їх прояви:

“У Рафайлові є такий ліс, називаєсі Блудньик, то и цілий день буде чоловіка в о д и т и и усе на одну стежку прийде. Чоловіку видитсі, шо тот чьис, шо иде, то за штири мили зробив, а він прийде назад на то місце, де був” [Сокіл 108].

“...Сбив с надлежащего направления, он [леший] заставляет человека бродить лесом по несколько часов, проходит по одному и тому же месту несколько раз, заводит в глубь леса, в лесную труппу...” [Никиф. 52].

На заході української етнічної території традиційні уявлення про демонологічний персонаж, що спричиняє блукання в чужому просторі, персоніфікувалися в образі Блуда: “Блуд не дає пізнати чоловікові місця, на яким той зблудів, і в о д и т ь його навіть на малім просторі, приміром, на пасовиську, довкола стирти, по селі, під селом, довкола бзини, по городі, а навіть на печі” [Гнат. УМ 122].

“Є такі місця, де «хапає» ся («бере» ся) Блуд. «Така Мана буде в о д и т и хрискинина и цалу ніч, а не скимит сі де він є; и сто раз буде коло того місці, шо шукає, — а нетрафит. Таке сі озьме голови, шо чоловік не може сі спізнати»” [Онищ. 96].

Отже, нечиста сила не просто “водить” людину, повертаючи на те саме місце багато разів і заважаючи їй цілеспрямованому рухові, а й заважає людині зорієнтуватися, пізнати знайомі місця, знайти дорогу. Як чітко видно з народних пере-

казів та вірувань, це пов'язане з тим, що лісовик (або Блуд, Мана, Мара) має здатність впливати на свідомість людини, представляючи їй освоєний терен чужим, незнайомим. *"Он будто бы затмевает память"*, — пише про лісовика П.Єфименко. Те саме зауважують українці про Блуд: *"Якас сила <..> відбираи памйить, тай люде їзди кріз ночи"* [Гнат. Зн. 2, 211], про Мару: *"Мара покриває очі в людей невидимою мережею і затемнює свідомість, щоб завести людину в небезпечне місце"* [Чуб. 1, 199]. Ці свідчення дозволяють припускати, що йдеться саме про вплив на свідомість людини, на її когнітивні здібності — правильне сприйняття та інтерпретацію явищ дійсності. Об'єктивна дійсність при цьому не міняється, змінюється лише характер і спосіб інтерпретації цієї дійсності у свідомості людини. Ось характерний приклад. Відносно недавно, у 1988 році, у Вологодській області була записана розповідь про трагічний випадок: батько вбив власного сина, бо йому примарилось, що то не хлопець, а заєць: *"Васька Скородумов сына убил, сын ему зайцем показался. Так он схватил чужое ружье и стрельнул, а это человек, сын. Это ему чёрт глаза отводил. Сын-то с хлебом шёл. <..> А кругом ведь народ. Народу-то сын видится. <..> И ведь не пьяный был — трезвый"* [Череп. 75]. Як бачимо, трагічну помилку приписали впливу чорта, що *отводил глаза*, заважаючи людині адекватно сприймати дійсність.

З першим видом обману, який полягає у деформуванні когнітивних здібностей людини, безпосередньо пов'язаний і другий: сама нечиста сила являється людям не в своєму власному вигляді, а в образі якоїсь тварини, особи (часто знайомої людини, навіть родича) чи предмета. Наприклад, у билічках, записаних в карпатському регіоні, Блуд *"показується у постаті пані, кози, пташків, пса, kota, чоловіка, копиці сіна, світла"* [Гнат. УМ 123]. У повісті Миколи Гоголя *"Зачакловане місце"* нечиста сила показала дїду спочатку цілою валкою чумаків, серед яких були і його знайомі, а потім у вигляді свічки, яка переходила з місця на місце, що, за народними уявленнями, є знаком схованого в землі скарбу.

Мета подібних перетворень нечистої сили часто полягає в тому, щоб завести людину в гущавину лісу, в болото, на

край пропасті або в інше небезпечне місце, де легко загинути. *“Світло мигає в однім місці, а коли чоловік підійде до нього, переноситься на друге місце. Воно заводить чоловіка на болото, на води, в лісі, а в зимі як зажене куди, то чоловік замерзне”* [Гнат. УМ 123]. На півночі Росії зафіксовано чимало переказів про те, що лісовик обертається різними деревами, аби збити мандрівника з відомого йому шляху, або перекидається на дерево, в якого *“мох и короткие ветки растут с южной стороны, тогда как им надлежит быть с северного”* [РС 293]. Загалом віра у здатність нечистої сили являтися в будь-якому вигляді вкорінена в народну свідомість надзвичайно глибоко. Свого часу польський етнограф К.Мошинський зауважив щодо українців Тернопілля: *“Численні оповідання свідчать, що місцеві мешканці ніколи не можуть бути цілком певні, що якесь створіння є справді твариною, а не оберненим чортом, упирем і т. ін.”* [Mosz. 163].

На різних східнослов'янських теренах записано чимало оповідок про випадки, коли нечиста сила перекидалась людиною чи твариною:

*“В прошлом году ходила я в лес по ягоды. Настиг меня мой муженек; собирали мы с ним ягоды в одно место, и пошли домой; вдруг муж мой захохотал, да и прыгнул в лес, а в коробу очутились сосновые шишки”* [Ефим. 1, 170].

*“Мой отец шёл на Павлово. А в ручью, говорили, чудится. А он выпивши. Подкатилась чёрная собака, он её ногой, да ругается на неё. Вдруг она в человека обратилась и кричит: «Эй!» Он-то думал, что человек навстречу идёт, тоже «Эй!» кричит. А голос-то в речку зовёт. Голос-то ему: «Иди сюда». А он говорит: «Я иду» — и идёт. А потом очутился в самой реке, да и остановился, очнулся. Ясно, что чёрт это был”* [Череп. 68].

*“Пошёл свёкор к обедне на Крещение. идёт от обедни, встречается с чёртом. А он совсем как человек был. Чёрт и говорит: «Поди ко мне!» — «Пойдём», — отвечает свекор. Привел он свёкра к кривому месту и говорит: «Полезай на печку!» — «А где же печь?» А он толкает свёкра к реке. Свёкор и ну креститься да молиться, а чёрт и говорит: «А, догадался, старый! Возьми же гостинцев детям». И насовал в рукава и под полу чего-то. Дотащился свёкор домой уже поздно ночью, рассказывает, что*

с ним было, сам плачет и дрожит от холоду: под полой-то и в рукавах снег был. В это время по избе гул пошёл: ву-у-у! Это он сердился, треклятый” [Ляцкий ЛК 253].

Характерно, що нечиста сила не просто водить людину по колу чи збиває з дороги — вона спиритно грає на людських слабкостях: то показується купою золота, ягнятком чи козою, то запрошує людину в шинок або пропонує пограти в карти. Закоханому хлопцеві, що журиться у розлуці, чорт являється в образі любої дівчини; до згорьованої вдови прилітає у вигляді її чоловіка. Чорт любить і просто насміятися з людини: на ранок його подарунки перетворюються на соснові шишки, грудки снігу, кінський гній, череп’я чи вугілля.

Весь цей комплекс уявлень про спроможність нечистої сили до деформування візії навколишнього світу в народі називають вмінням *напускати ману* або, в російській мові, *отводить глаза*. У Даля *мана* — це “приманка, прикормка, привада, чем приманивают; сласть, соблазн; что прельщает, что блазнит, наваждение, обман чувств, отуманение рассудка, ложное, обманчивое явление” [Даль 2, 297]. В словнику Б.Грінченка *мана* перекладається як “призрак, обольщение, иллюзия” [Гр. 2, 403]. Такі значення реконструюються і для іменника \**mana* праслов’янського періоду, див. [ЭССЯ 199-202]. В.Даль відзначає семантичну близькість східнослов’янського *мана* та латинського *mania*: “На него мана находит (*halucinatio*), ему чудится, он бредит (замечательное сходство с лат. *mania*)”. Така близькість не випадкова, адже *мана* та *mania* — споріднені слова, що мають відповідники і в інших індоєвропейських мовах. Зіставлення слів одного генетичного гнізда засвідчує, що корінь *ман-* співвідноситься з такими поняттями, як “видіння”, “марення”, “затемнення зору” [ЕСУМ 3, 382]. Одним з давніх значень східнослов’янського дієслова *манити* є значення ‘ввижатися’, див., зокрема, у В.Даля: “Что-то манит, видится, чудится”, і далі: “сев. манить в знач. блазнить, чудиться. Мне что-то манится, видится мана” [Даль 2, 297]. Отже, лексема *обман* генетично пов’язується саме з візуальним сприйняттям. Первісно *обман* (як процес і результат) — це спотворення істинного, правдивого вигляду речей, це видиво, яке покриває і заміняє собою реальний світ.

Як показує аналіз народних вірувань, здатність деформувати явища в очах людини притаманна нечистій силі, а тому саме нечиста сила і є первинним і основним суб'єктом обману. Від неї цю властивість набувають знахарі та чаклуни, що запродали чорту свою душу: *“Говорят, что черти, в числе их лешие, помогают лишь тому, кто отдаст им свою душу. Поэтому умение ворожить, морочить, отводит глаза, вообще колдовство и знахарство приобретается, по мнению народа, большею частью ценой души. Продав душу лешему, получают способность проделывать все то, что способен делать сам леший, напр., морочить людей, сбивать их с дороги, заставляют возвращаться к одному пункту”* [Иванов ДЛ 57].

Які надзвичайні властивості приписувались в народі чаклунам, що напускали ману, можемо уявити з колоритного опису В.Даля:

*“О колдунах народ верит также, что они отводят глаза, т.е. напускают такую мару или мороку, что никто не видит того, что есть, а все видят то, чего вовсе нет. Например: едут мужики на торг и видят толпу, обступившую цыган, из которых один, как народ уверяет вновь прибывших, пролезает насквозь бревна, во всю длину его, так что бревно трещит, а он лезет! Вновь прибывшие, на которых ещё не было напущено мары, стали смеяться над толпой, уверяя, что цыган лезет подле бревна, а не сквозь него; тогда цыган, оборотившись к ним, сказал: а вы чего не видали тут? Поглядите лучше на возы свои, у вас сено-то горит! Мужики кинулись, сено точно горит; отхватили на скорую руку лошадей, перерезав упряжь, а толпа над ними во все горло хохочет; оглянулись опять — возы стоят, как стояли, и не думали гореть”* [Даль ПС 26-27].

Таким чином, у взаєминах людини та нечистої сили проявляється особливий вид обману — навіювання, коли людині “ввижається”, тобто навколишня дійсність в очах людини деформується, набуває неправдивого вигляду. Суб'єктом такого обману виступає нечиста сила, чорт, а також “спеціалізовані” демонологічні персонажі — Мара, Мана, Блуд. Від неї цю властивість набувають чаклуни, запродавши чорту душу.

#### 5.4. ОБМАН І МАГІЧНЕ КОЛО

В етнографічній літературі майже відсутні відомості про такий важливий аспект обману, як механізм напускання мани, тобто про ті прийоми, до яких вдаються демонологічні персонажі з метою заморочити людину. Тому доводиться використовувати опосередковані дані. Для виявлення архаїчних уявлень про первісні механізми напускання мани варто врахувати два джерела інформації.

По-перше, треба взяти до уваги внутрішню форму номінацій, які служать для позначення ситуації напускання мани чи блукання в лісі. Як зазначила Л.Івлева, “добре відома «архаїзуюча сутність» народної термінології, через що саме назва довше за все зберігає сліди тих значень, які історично були властиві самому явищу” [Івлева 1994: 42]. В нашому випадку такими термінами виступають предикати *обходити* / *обійти* та *обводити* / *обвести*, які позначають рух по колу. Важливо, що ці номінації корелюють з народними переказами, які описують блукання в незнайомому місці і пояснюють його причини.

По-друге, цінну інформацію дає звернення до магічної практики чаклунів і відьом, оскільки вони переймають ті ж способи нанесення шкоди, якими послуговується нечиста сила.

Розгляньмо обидва вказані джерела, що дають можливість виявити механізми затьмарення свідомості людини, до яких вдаються демонологічні персонажі та чаклуни.

Внутрішня форма предикатів *обходити* / *обійти* (наявність в них префікса *об-*) вказує на круговий рух, переміщення по замкненій траєкторії. Справді, нечистий ніби обмежує певне місце замкненою лінією, якоюсь невидимою границею. Саме таке розуміння причин блукання в лісі подає Олександр Афанасьєв: “Ті випадки, коли мандрівник втрачає дорогу, і всі неприємності, які при цьому виникають, народна уява приписує злим витівкам лісовика: він навмисно плутає чи, за народним виразом, обходить тих, хто мандрує по лісі, тобто ніби замикає їх невидимою круговою лінією, з-за якої вже не вибратися людині без сторонньої допомоги” [Афанасьєв 1995: 2, 175]. Не менш виразно виступають ті самі вірування

в діалектних номінаціях *становиться на круг, ставить на круг, попадать на круг, попасть в круг, снимать с круга, вокруг ходитъ, зафіксованих в архангельських та вологодських говорах, див.:*

*“Ходили мы в лес, мужики трое да я, они говорят, туда нать идти да туда нать идти да, а я говорю, да нет, вы в круг ходите, вон бараки-те”* [Березович 2001: 108].

*“Водятся в лесу, на круг попадают; раньше были ворожеи, снимали с круга; Все говорили: в круг попала скотина”* [КСГРС].

Всі ці діалектні вирази цінні тим, що експліцитно вказують на коловий рух людей чи худоби, які блукають в лісі під впливом нечистої сили, передусім лісовика.

Інформанти постійно підкреслюють особливість блукань в лісі — їх кругову, замкнену траєкторію. Жертва нечистої сили довго ходить по колу, повертаючись декілька разів туди, де вже була: *“Есь ещё места в лесе, называют их окаянный кряк. В уме, а все ходишь, ходишь, а опять в то же место придешь, да не один раз, а раза три иль четыре”* [Череп. 48]; *“Назадъ пойду, а к той же сосны приду, у которой я ломала рыжики. Опять уйду, хожу, хожу, хожу — к сосны и приду другой раз. Три раза к сосны пришла на одно место”* [Крин. 26]; *“Вот на днях он [леший] у нас мужичка обошёл: водил, водил его по лесу и всё вокруг одной поляны... Едва-те к свету домой добился”* [И.Тургенев. Бежин луг].

Як правило, коли чари зникають, людина усвідомлює, що блукала зовсім недалеко від села чи знайомого місця.

Чим же зумовлюється коловий рух жертви нечистої сили?

У народній традиції східних слов'ян вкорінене переконання, що у володіннях нечистої сили, передусім в лісі, є особливі, замкнені частини простору, входження в які для людини вкрай небезпечно. Такі локуси обмежені невидимими границями, які утворені стежками лісовиків. Перетнувши таку стежку, людина потрапляє в зону впливу нечистої сили. Це підтверджують численні фіксації народних вірувань з різних східнослов'янських теренів, пор.:

*“Считается, что человек собьется с пути, если <.> наступит на след лешего, приблизится к его любимому дереву, перейдет его любимую тропу (рус.)”* [СД 198].

*“Ня параступнай в леси чараз страмовину, выворот, што вихор поваляе; а то сам будеш кружитца и ўсё к тому дрыву потходить”* [БС 5, 3].

Особливо часто в переказах наголошується на тому, що людина губить дорогу в лісі, якщо її шлях перетнеться з невидимою для ока стежкою лісовика.

*“Ушла девка, Маруськой звали, берёзки копать. Нет и нету её. А её вольный [леший] водил. Она на дедушкин след [след лешего — М.Ж.] ступила. Водил за левую руку, так положено. До чего доводил — оборвалась вся”*. Вологод. обл. 1988 [КСРНГ].

*“Як паройдя дорогу лясун, дак беспраменно заблудисья. Тогда будут приставлятица ласы, болоты, усё страшное...”* [БС 5, 3].

*“В лесах лешие кладут свои тропы: кто вступит на тропу лешего, тот заболает или же заблудится”* [Балов 87].

Пор. оповідь про те саме явище в художньому тексті:

*“Однажды пономариха отправилась было за грибами в дремучий бор. ... Мавра набрала их без малого до верху котомки да идёт на дорогу, чтоб скорее к дому; ан не тут-то было. Леший и перекинсь ей попереёк пути... Ходила, ходила пономариха, плутала, плутала: куда ни ступит, куст да трава, а просёлка-то и не видать, словно сгинул”* [Д.Григорович. Деревня].

Очевидно, що перетин шляху людини і лісовика означає потрапляння у виділений, маркований ним і, що суттєво, замкнений, ізольований простір. Тому, коли людина переходить в цей простір, вона опиняється під владою нечистої сили. В таких випадках їй загрожує не тільки втрата орієнтації. Аналізуючи зміст деяких билічок, доходимо висновку, що в народній традиції перетин шляхів людини та лісовика вважається небезпечним: це може призвести до втрати здоров'я, розумових здібностей і навіть до смерті. Пор.:

*“У меня сестра потонула. А пошла она за лошадью. Идёт лесом и ... выше лесу пошёл кто-то. Идёт он, и колпак медный на голове. И пересёк ей дорогу. И ей уже не живать на свете. Так она и умерла в этом году”* [Череп. 47].

*“Если кто перейдёт след лешего, то заболает болезнью, которую вылечить могут только бабки”* [Колчин 22].

К.Мошинський відзначив, що народні вірування у згубний плив лісовика на здоров'я людини є характерною особливістю

слов'янських міфологічних уявлень: “Якщо хтось пішов в ліс здоровим, а повернувся хворим, то значить, що він перейшов слід лісовика” [Moszynski 1967: 683]. Перетинання сліду лісовика означає не просто контакт людини з невидимим духом лісу, а й перехід у замкнений простір, виокремлений лісовиком. Характерно, що в білоруських замовляннях, призначених для звільнення від мани і віднайдення дороги, використовується предикат *відкрити*:

*“Господу Богу помолюся и матарам божжым поклонюся. Святая матар киявская, почаявская, русалимская, и трырушная! <.> Открийте мне дорогу и покажите путь! И трырушная матарь божжая, открий мне свет и покажи мне путь!”* [БС 5, 3].

Вживання у цьому замовлянні дієслова *открыць* опосередковано вказує на те, що причиною блукання в лісі є замикання, закриття певної частини простору. Закритий внаслідок впливу нечистої сили світ (шлях) відкривають заступники людини, до яких звернене замовляння.

Саме тоді, коли людина потрапляє в межі замкненого лісовиком кола, на неї наводить мана, їй починає вживатися. Ще раз згадаймо пригоди діда із “Зачаклованого місця” Гоголя:

*[Дед] стал проходить мимо того заколдованного места, не вытерпел, чтобы не проворчатъ сквозь зубы: Проклятое место! — взошёл на середину, где не вытанцовалось позавчера, и ударил в сердцах заступом. Глядь, вокруг него опять то же самое поле: с одной стороны торчит голубятня, а с другой гумно.*

Отже, на основі народних переказів можна реконструювати архаїчне вірування в те, що перетин стежки нечистої сили (лісовика) призводить до потрапляння в особливий простір, де нечиста сила напускає на людину ману. Рефлекси цього вірування спостерігаємо й у повсюдно поширеному забобоні, що з людиною трапляється щось лихе, якщо їй перетне шлях чорна кішка.

Інше джерело інформації про механізми напускання мани — магічна практика чаклунів. Обмежимося лише декількома виразними описами, з яких видно, як саме чаклуни вводять людину в оману. Перший взято з матеріалів Пантелеймона Куліша, який записував різні оповідки про козаччину від

старихкозаків. Другий є фрагментом літературного джерела — повісті Григорія Квітки-Оснoв'яненка “Конотопська відьма”, етнографічна достовірність якої не викликає сумніву. В обох випадках йдеться про осіб, які здобули магичні властивості через контакти з нечистою силою.

В одній козацькій легенді оповідається про козака-“характерника” (тобто відуна, чаклуна) на прізвисько Плаха. Цар Петро посадив Плаху до в'язниці за те, що той оповів царю його майбутнє. Коли ж на Петра пішов війною Мазепенко, цар згадав про Плаху і випустив його з в'язниці. Спочатку Плаха гуляв, а тоді пішов воювати. “Бере з собою одинадцять козаків, а сам дванадцятий, та й гайда в степ. Скоро забачив Мазепенкову ватагу, зараз узяв та й об'їхав її крyгом. Як об'їхав, то козаки Мазепенкові мов подуріли і стали один одного колоть да рубать” [Кулиш 117-120]. Козак-характерник, як і нечиста сила, підміняє видимі речі, напускає на ворогів ману. Досягається це шляхом об'їзду, тобто замикання людей в колі<sup>62</sup>.

Г.Квітка-Оснoв'яненко оповідає про подібну магію в епізоді покарання відьми Явдохи. Подаємо текст з мінімальними скороченнями.

“...Де взялись і різки. Скрутили Зубиху Явдоху; тільки що класти її, вона як-то руку випручала та й повела нею кругом по пароду; отже ж слухайте, що з того буде.

От і положили її; по два парубка сіло на руки і на ноги, а два узяло здоровенні пучки різок та й почали чистити: дже-дже! дже-дже! аж заспались! б'ючи, б'ють-б'ють, і вже цурпалки летять... А що Явдоха? Лежачи під різками, казку аже: “Був собі чоловік Сажка, на ньому сіра сірм'яжка, повстяна шапочка, на спині латочка; чи хороша моя казочка?”

— Та бийте окаяннню ханаанку! — аж заревів Пістряк.

---

<sup>62</sup> Друга наведена у П.Куліша легенда оповідає про характерника Палія, який шляхом замикання ворожого війська в невидиме коло міг вводити його в оману і тим домагатися перемоги: “...Палій сів на коня да об'їхав крyгом Мазепине військо, да як поставив оттак ратище, то їм здалось, що то ліс стоїть. От вони і почали їхати через той ліс, схилиючись, а Палієві козаки давай рубать їм голови” [Куліш 116].

Хлопці деруть щомога, а Явдоху своє... <...> б'ють-б'ють бісовську бабу, скільки хлопців перемінилося, скільки різок перебрали: і вербових, і березових, і тернових; а їй не позначилось нічого, неначе тільки що лягла і ні трішечки і не бита...

Отже ж то як сеє діється, і гаспидську, католикову Явдоху б'ють, проліз скрізь народ, що так і обступили Явдоху, та й не надивуються, Демко Швандюра, стар чоловік і непевний, подививсь-подививсь, помотав головою та й каже:

— А що се вам за іграшки далися? Чи то пану сотникові знать скучно стало, так ви його забавляєте, як малу дитину, що різками порете, неначе кого путнього, вербову колоду?

— Як колоду? Що се він каже? Де там колоду б'ють? — загула громада...

— Де колода? Не бачите? Дивіться ж! — сказав Швандюра та й повів рукою по народу навпаки сонця... Так що ж? Удивленіє, та й годі! Тоді усі побачили, що лежить товста вербова колода, поперепутована вірвовками, і сидять на ній чотири хлопця здоровенних і держуть її якомога, щоб не пручалась, а чотири б'ють тую колоду зо всієї сили добрими різками, неначе кого путнього. А біля тієї колоди лежить сама по собі Явдоху Зубиха і не зв'язана, і регочеться, дивлячись, як працюються люди замість її та над колодою. Се вона, як її поклали парити, так вона рукою повела та й напустила на усіх, хто був, мару, а Демко з свіжими очима прийшов і бачив, що твориться, і як децю знав і вмів проти чого що-небудь зробити, то він і відвів мару від людей. От тоді тільки побачили, що били не Явдоху, а вербову колоду..."

З цього докладного опису магічних дій видно, як напускається і як знімається мана. Коли відьма Явдоху "повела [рукою] кругом по народу", вона напустила на всіх присутніх ману і тим самим примусила їх бачити не те, що є насправді. Щоб повернути людям правдиве сприйняття речей (відвести мару), старий козак, обізнаний з чарами, використовує подібну дію — коловий рух руки, але в протилежному напрямку, тобто начебто розриває створену навколо людей границю.

Характерно, що, згідно з народними віруваннями, наслідком замикання людини в коло може бути не лише напускання мани, а й глибокий сон, тобто стан, який характеризується

передусім відключенням сенсорних властивостей. Як відомо, сон трактується в народній традиції як тимчасова смерть.

Таким чином, демонологічні персонажі або чаклуни, *обходячи* людину, утворюють навколо неї невидиму границю, примушуючи свою жертву блукати в її межах, повертаючись багато разів на те саме місце. Замикання людини в колі супроводжується, поряд з блуканням, іншим ефектом: *напусканням мани*, тобто затуманенням свідомості людини, позбавленням її здатності сприймати речі адекватно. Ця границя, як і простір в ній, отримує в народній традиції номінацію "чарівне (магічне) коло". З цією номінацією корелює відповідна міфологема, яка має доволі складне і значною мірою амбівалентне наповнення, що виявляється через систему вірувань, уявлень, культурних практик, на перший погляд, суперечливих, проте, при уважному аналізі, внутрішньо узгоджених і вмотивованих. В наступних підрозділах ми докладніше зупинимось на концептуальних ознаках цієї міфологеми, а також на тих формах ритуалізованої та побутової поведінки, які впливають з її змісту.

## 5.5. ФУНКЦІЇ МАГІЧНОГО КОЛА

Основна, найбільш очевидна роль магічного кола полягає в тому, що воно відділяє внутрішню частину простору від зовнішньої, тобто творить границю, межу між двома частинами простору. Однак у конкретних випадках застосування магічного кола з тою чи іншою метою цю границю наділяють різними властивостями: інколи вона буває непроникною для тих, хто знаходиться всередині; в інших ситуаціях коло може бути непроникним при спробах вторгнення в нього з другого боку, ззовні. Ці особливості границі можуть використовуватися як із захисною, так і з лиходійною метою. Коротко розгляньмо деякі вірування та дії, пов'язані з міфологемою "МАГІЧНЕ КОЛО".

### 5.5.1. Захисна функція магічного кола

Існує декілька основних сфер буття, де людина створює магічне коло з метою захисту від впливів, які несуть їй пряму

загрозу. Це, по-перше, ворожіння та інші форми прямої взаємодії людини з нечистою силою, по-друге, лікування хвороб і захист від них і, нарешті, випас худоби в лісі. В усіх випадках магічне коло служить перешкодою для ворожих, небезпечних сил: демонологічних персонажів, персоніфікованих хвороб, диких тварин. В коло замикається або сама людина чи її майно, або джерело небезпеки, носій руйнівних, деструктивних сил (наприклад, хвороба).

#### **5.5.1.1. Взаємодія людини з нечистою силою**

А. В казках і билічках, в яких відтворюється сюжет, близький до сюжету гоголівського “Вія”, окреслення магічним колом дозволяє людині сховатися від відьми. У Гоголя нечиста сила не лише не спроможна проникнути в коло, де стоїть Хома Брут, а й взагалі його не бачить: *“Все глядели на него, искали и не могли увидеть его [Хому Брута], окружённого таинственным кругом”*. Один тільки Вій має здатність бачити скрізь невидиму стіну, але і він, напевне, виявився би проти неї безсилим, якби сам Хома не схибив:

*“Не гляди!” — шепнул какой-то внутренний голос философу. Не вытерпел он и глянул.*

*— Вот он! — закричал Вий и уставил на него железный палец.*

Коли погляд Хоми зустрівся з поглядом Вія, захисне коло навколо Хоми було зруйноване.

Виразні захисні функції виконує магічне коло при контактах живих і покійників, особливо в час поховального та поминального обрядів. Так, на Російській Півночі, за свідченням Г.Куликовського, навколо покійника, поки він перебував в хаті і становив загрозу для живих, обносили камінь:

*“Иногда хозяйка берёт камень, лежавший на лавке или даже в изголовье покойника, обходит с ним вокруг гроба и кладёт его на лавку или в большой угол под образа, чтобы «достальные живы были»” [Кулик. 53].*

Неможнаназауважити, щовцьомуобрядівикористовується об’єкт, наділений міцністю і твердістю: за допомогою каменя твориться невидимий, але міцний мур, який не може перейти

покійник. З тою ж метою на Поліссі та Волині обсыпають маком могилу нечистого покійника:

*“Если умрёт человек, знахор, тым сватым маком обсыпають [могилу], шчоб он не вылазиў” [МСПЭЛ 412].*

*“В Дубенском уезде повесившегося хоронят во всей одежде, как был, на границе между двумя полями, могилу обсыпают самосевным маком, чтобы покойник не мог делать пакостей” [Зелен. ОР 294].*

Б. Особливо яскраво захисна функція кола виявляється в обрядах ворожіння, під час яких людина вступає в прямий контакт з нечистою силою. Серед “страшних” ворожінь, що практикуються на святках на Російській Півночі, є одне, що вважається надзвичайно небезпечним. Суть його полягає в наступному. Треба взяти шкуру великої тварини, розстелити біля прорубу на річці, на перехресті доріг чи в іншому нечистому місці, сісти на шкуру, окреслити себе колом і чекати появи чортів або знаків від них. Нечиста сила показується переважно у вигляді людини чи залишається невидимою. Як свідчать інформатори, вдатися до такого ворожіння наважуються найсміливіші. В одному з сучасних записів обряду, здійсненому у Новгородській області, добре представлені всі його компоненти: вербальний, акціональний, темпоральний, локативний, предметний, див.:

*“В Святки бегали на росстани слухали. С беседы побезим, зачертяться надо. “Чёрт из черты, а я в черту”. То ухват, то сковородник возьмут, железом надо зачертиться. Не зачертишься — черти уволочь могут. И ещё кожу, шкуру помершую надо. Усядутся на неё да и поедут. Там всех чертей соберут, хто чего прислышится. <..> И расчерчиваться надо: “Я из черты, а чёрт в черту”. А один раз девки очертились, сели на шкуру, а хвост-то за чертой остался. Черти-то за хвост и потащили их, едва в реку не утянули”. Новг. Пест. 1986 [Череп. 100].*

Суттєво, що магічне коло окреслюється в даному обряді предметами звиразними апотропейними функціями (обов’язково береться щось таке, що так чи інакше стосується сфери домашнього вогню). Ця обставина підкреслює захисну роль кола, яке повинно бути непроникним для нечистої сили. В описах обряду завжди акцентується магічна сила проведеної

лінії: “Головнією очерчиваются при гаданиях на расстаньях; черти не могут перейти черты круга” [Ефим. 1, 160]. Інформатори часто вказують на небезпеку, яка загрожує людям, якщо хвіст від шкури тварини виступає поза коло. В такому випадку утворюється розрив, коло стає незамкненим, і тому люди, які ворожать, стають досяжними для нечистої сили.

Один з найцікавіших описів обряду подано в матеріалах Петра Єфименка з Архангельської губернії:

“Слушать на разстанях (местах, где сходятся, или расходятся, ветви дороги). Вот рассказ об этом гадании. Не очень давно собралось несколько девушек послушать в святой вечер на разстани. Взяли они с собой не трусливой руки парня и пошли на разстаню. Тут они зажгли взятую лучину и углем от нее очертили в снегу круг, так около себя, в черте которого все и уселись. Сидели все с трепетом, боясь проговорить одно слово. Кресты с шей у них были сняты и оставлены в доме, где сговаривались идти слушать. Вот подходит полночь, — слышат звук колокольчика, где-то далеко. Едут, сказали, и все переглянулись, подумавши, что будет свадьба, — значит, которая-нибудь из девушек выйдет замуж. Наконец, видят: едет на лошади барин, весь в латах, — за ним катятся коляски и в них народу тьма-тьмуца. Все едущие были вооружены: кто ружьем, кто пистолетом, кто саблей, а кто и штыком. Вот подъехали они к тому месту, где слушательницы, и подняли такой вой и крик, что Боже упаси; все вдруг накинулись на них, но перейти за очертанный круг не могут да и только, оттого, что он сделан со святыми словами, да и оружья занести не могут, как бы в воздухе дьяволенку сделана стена. Долго так беси пугали слушательниц наших и говорили: “вот, вот ту стреляй”, ничего не могли сделать. А девки-то все и трухнули, прижались друг к дружке, и лежат ни живы, ни мертвы, — знать впервой случилось. Под конец всего стала заниматься заря и все черти удрали” [Ефим. 1, 169].

У наведеному описі виразно виступають дві властивості магичної перешкоди: її невидимість і непроникність ззовні. Слова, що супроводжують окреслювання, лише підсилюють його захисний ефект. В одному з недавніх записів обряду знаходимо заклинання, яке прямо вказує на те, що людей в колі має захищати невидима стіна:

*“В Святки я не ходила, а другие ходили, что там было, Бог их знает. Я только раз, 19 января, с Собакиной мы ходили. Вышли на назем, а Собакина круг оцртила, мусор на веник положила, я села на чепурочки, а она начала говорить: «Церти бо черти, по закруги три церти, а в круге нет никого. Стань, гора каменна, от востока до запада, чтобы не пройти, ни проехать злому ворогу. Святоцки-святоцки, окаянные вецерицки, скажите суццую правду!» А дальше говорят, на что гадают. Придѣт ли жених или что другое”. Арханг. Карг. 1989 [Череп. 97].*

Зауважимо, що наведений матеріал репрезентує доволі пізній стан народних уявлень про функцію магічного кола в обрядах ворожіння. В давніші часи, як можна припускати, його роль була іншою: внутрішній простір кола виступав як локус, в якому відбуваються контакти людини з позалюдським світом. На це вказують наступні обставини: як відомо, ворожіння розглядається в народній культурі як форма прямої взаємодії людини з нечистою силою; для ворожіння обираються місця, що, хоча і знаходяться в межах поселення, проте марковані присутністю нечистої сили (це лазня, клуня, смітник, стайня, порожній дім і т. ін.). Під час ворожіння людина тимчасово ізолює себе від людського світу, що досягається демонстративною відмовою від таких чинників соціалізації, як хрест і пояс: на початку ворожіння потрібно зняти з себе натільний хрест і пояс або підкласти хрест під п'яту. Тимчасова ізоляція від людського світу відкриває людині можливість отримання інформації з потойбічних сфер. Отже, окреслення колом інтерпретується як виключення особи з соціуму і перехід її в чужий простір, у сфери позалюдського (див. про це також нижче, в підрозділі 5.6). Тому правочинно вважати, що в народній культурі окреслення круга навколо людини служить необхідною передумовою контакту з потойбічною сферою. Див. в цьому зв'язку характерний обряд викликання лісовика, поданий О.Афанасьєвим. Людина творить коло і стає в нього: *“Щоб викликати лісовика, треба нарубати молодих березок і скласти їх колом, верхівками до середини; потім зняти з себе хрест і, ставши в колі, крикнути голосно: «Дедушка!» — і лісовик одразу з'явиться”* [ПВСП 2, 177].

На архаїчну роль замкненого кола як локусу, де відбуваються контакти з нечистою силою, виразно вказують і цінні матеріали етнографа Василя Смирнова з Костромської губернії, зібрані на початку ХХ ст. У його записах дуже чітко вказано на те, що особи, які збирались ворожити на святках, обов'язково починали цю дію зі встановлення контакту з нечистою силою. Для цього призначені спеціальні формули самопрокльонів та викликання нечистої сили. Особливе значення надавалось і окресленню магічним колом. Так, перед початком ворожіння дівчата мали тричі обскакати обране місце на лівій нозі проти сонця, тобто тричі замкнути коло, і зайти в нього. При цьому промовлялися такі слова: *“Бес в кругу, Бог по-за кругу!”* [Смирнов 41], *“Он со мной”* (мається на увазі чорт) або *“Чёртово место — чёрт с тобой!”* [Смирнов 45]. Особа, що ворожила, могла цілком експліцитно прикликати на допомогу нечисту силу, вигукуючи: *“Васильевские черти, идите к нам!”* [Смирнов 68]. Пор. також формули закликів нечистої сили з інших північних губерній Росії: *“Черти чертитесь, бесы беситесь, сам сотона иди сюда!”*, *“...Сам сотона подымайся со дна!”* [Сев. Бел. 69], *“Черти — к нам, чертёнки — к нам!”* [Виноградова 329]. Отже, акціональна частина обряду — виокремлення частини простору в певному нечистому локусі (найчастіше коло води або на перехресті доріг) і перехід людини в цей простір — доповнювалася промовлянням вербальної формули, в якій чітко проявлялась мета суб'єкта ворожіння: встановити контакт з нечистою силою.

Варто звернути увагу і на таку важливу деталь: в обряді ворожіння в нечистому місці могло відбуватися як *“самоокреслення”* колом (коли його творила та сама особа, що залишалася в колі), так і окреслення, виконане іншою особою. Так, Смирнов зафіксував обряд ворожіння *“на ростанях”*, в якому одна дівчина ставала на певне місце, а інша скакала навколо неї на лівій нозі, тричі замикаючи коло і примовляючи: *“Чёртово место — чёрт с тобой!”* [Смирнов 65]. Подібним чином ворожили не тільки в нечистих місцях поза домом, а й у хаті: одна дівчина сідала на пічний заслін, а інша тричі ножем проводила навколо неї коло, а ніж затикала у стелю над її головою. В цьому обряді замикання дівчини в

коло супроводжувалося прокльоном *“Будь проклята Машина [ім'я дівчини — М.Ж.] душа!”*, після чого дівчину залишали в хаті саму [Смирнов 66]. Отже, в таких обрядах спостерігається певний розподіл ролей: одна особа окреслює коло, а інша замикається в ньому. Той, хто очікує появи знаків з майбутнього, тимчасово виключається з людського колективу і опиняється в локусі нечистої сили. Таким чином, для контактів з нечистою силою ставала відкритою лише та особа, яку замикали в коло. Повернути її до людської сфери (*“расчертить”*), очевидно, міг хтось з членів колективу, хто не переступав межі. Можна припускати, що такий варіант окреслення колом більш архаїчний, аніж *“самоокреслення”*.

Отже, в даних обрядах ворожіння чітко виступає ізолювання людини від соціуму, тимчасове виключення її з людського світу та перехід до позалюдського, нечистого.

Важливо відзначити і таку обставину. Перебуваючи в межах магічного кола, люди можуть бачити і чути щось таке, чого вони не бачать і не чують поза колом, як дід із *“Зачаклованого місця”*. Див. також характерне свідчення нашого часу: *“Ходили мы слушать в святки, против Рождества. Вышли к гумнам и зачертили круг — как по деревне визг! Мы вышли из черты — тихо. Вошли опять в круг — опять визг”* [ЛПБ 239], запис зроблено в Карелії. У збірнику М.Ончукова вміщено оповідь про жінку, яка була вкрадена лісовиком і прожила у нього декілька років; вона твердила, що могла бачити інших людей, проте її, поки вона була під владою лісовика, ніхто не бачив [Онч. 2, 286].

Як правило, завершувало ворожіння *“розмикання”* кола (*“расчерчивание”*), тобто рух в протилежному напрямку, за сонцем. При цьому промовлялися інші формули, в яких наголошувалося на переході з *“чортового”* простору до *“Божого”*, наприклад: *“Богово место — Бог с тобой”*, *“Васильевские черти, уходите от нас!”*. Розмикання кола забезпечувало вихід людини з нечистого простору та переривання контакту між людиною та нечистою силою.

Разом з тим можна припускати, що окреслення частини простору наприкінці ворожіння мало й іншу функцію: таким чином в колі замикали нечисту силу, позбавляючи

її можливості шкодити людині. Про це свідчать деякі вірування, що регламентують поведінку людей під час ворожіння: наприклад, якщо людина піде з місця ворожіння, не окресливши кола на тому місці, де стояла, за нею буде гнатися нечиста сила, прибравши вигляд людини на трійці коней або якогось чудовиська, вогненної печі, палаючої копиці сіна. В такому разі людина обов'язково загине [Смирнов 70, 75]. Див. також пряму вказівку на цю функцію кола: "После окончанія гаданія водящий снова очерчивал круг, теперь уже вокрут «нечистой силы»" [ОП 124]. В деяких місцевостях наприкінці "страшного" ворожіння замість розмикання кола використовували символічне накреслення хреста, що мало ту саму відгонну функцію: "И обратно чертились — делают в воздухе рукой или ножом крест: «Чёрту полно! Чёрту полно!»" [Сев. Бел. 70]. Таким чином, наприкінці ворожіння на перший план виходить захисна роль кола, яке повинне служити для розмежування людського та нелюдського простору та ізолювання людини від нечисті.

Отже, на основі аналізу уявлень, пов'язаних з ворожіннями на святки в північних російських губерніях, можна припускати, що одна з архаїчних функцій замикання людини в коло полягала у забезпеченні її переходу до нелюдського світу<sup>63</sup>. Очевидно, такий перехід вважався необхідною передумовою отримання інформації про майбутнє, оскільки таку інформацію могла надавати лише нечиста сила. Однак з плином часу функція границі, яку людина творить навколо себе в обрядах ворожіння, була переосмислена. Якщо первісно вважалось, що замикання в колі виводило людину з людського світу і включало в простір нечистої сили, що і забезпечувало успіх у передбаченні майбутнього, то пізніше

---

<sup>63</sup> Пор. вірування в те, що покійника, який перебуває серед живих під час поминок, можна побачити, якщо дивитися на нього через крутий предмет: "Верят, что покойника можно увидеть [на 40 день после смерти, во время поминок], если забраться предварительно на печь и смотреть или сквозь хомут или сквозь решето" [Кулик. 57]. Погляд, скерований скрізь решето, проходить у простір, що належить іншому світові, подібно до того, як людина, замикаючи себе в магічному колі, опиняється у сфері нечистої сили.

границю почали інтерпретувати як захисний засіб, що ізолює людину від демонологічних персонажів і гарантує їй певну недоторканність під час виконання магічних дій. Так, за даними 1970-х років ХХ ст. (Пермська область), на початку ворожіння дівчата обводили себе обгорілою палкою, якою перевертають дрова в лазні, і тричі проспівували такі слова: *“Мы в кругу, черти за кругом!”*. При завершенні ворожіння треба було ще раз окреслити коло, співаючи при цьому: *“Мы по-за кругу, а черти в кругу. Оставайтесь, черти, ждите себе смерти!”* [ОП 124]. Отже, хоча входження в коло ще продовжувало розглядатися як перехід в інший простір, що було необхідно для отримання інформації про майбутнє, відбулося очевидне переосмислення самого факту розмежування простору: границя вже не відокремлює людину від соціуму, а забезпечує їй захист від нечистої сили.

Захисна функція межі добре прослідковується в оповідах і биличках про взаємодію людини і нечистої сили. Наприклад, магічне коло може захистити людину при добуванні квітки папороті в Івановуніч. Пастухи, мисливці та чумаки, яким доводилося ночувати в лісі чи в степу, окреслювали себе колом для захисту від усяких небезпек. За даними етнографа Ф.Потушняка, коли в закарпатському селі починалась пожежа, цілком гола дівчина з розпущеним волоссям мала тричі оббігти навколо свого обійстя, щоб на нього не перекинувся вогонь [Потуш. НВ 114]. У Новгородській губернії перед весіллям молодих оперізували рибальськими сітками по голому тілу, *“чтобы не могла на них действовать порча”* [Зелен. ОР 869]. В усіх цих ситуаціях виразно проявляється апотропейна функція магічного кола. Проте ще раз наголосимо, що замикання людини в колі в народній традиції могло осмислюватись і як засіб виключення її з соціуму, з людського світу, і одночасно як засіб входження до сфери позалюдського.

#### 5.5.1.2. Захист від хвороб. Лікувальна магія

Апотропейну роль магічного кола можна виявити і в обрядах, скерованих на ізоляцію людини чи її простору, вбереження її від лиходійних впливів. Тут відзначимо дві важливі

ситуації: захист поселення від епідемії та лікування деяких хвороб.

Відомо, що під час епідемій та епізоотій повсюдно практикувалось оборювання поселення. Це робилось як з профілактичною метою, коли випадків захворювання ще не було виявлено, так і під час масового зараження.

Щоб в село не потрапила холера, білоруси вдавалися до такого обряду. Три дівчини і хлопець йшли до лісу і зрубували там дерево. Дівчата “впрягалися” в нього і волочили до села, а хлопець їх поганяв. Потім обходили село навколо, а в тому місці, де коло замикалося, ставили хрест, зроблений з притягнутого дерева [Szuk. 443]. В інших місцевостях з тою ж метою коло прокреслювали за допомогою дерев'яної палиці, обпаленої з обох кінців:

*“Каб халера не прабралася на вёску, трэба ўзяць апалены з двух канцоў ожах паміж ног да и аб'ехаць на ем кругом вёскі так, каб абчарціць на зямлі цэлы круг. Такі круг перасцерагае не толькі ад халеры, але и ад усялякае пошасці і ад паморку ці упадку гаўяда”* [Сержп. КА 292].

Селяни Нижегородської губернії під час епідемії холери обносили навколо села тіло померлої дівчини [Островский 1999: 89]. Опис та аналіз українських захисних обрядів, дієвість яких забезпечується творенням магічного кола, подано у роботі етнографа Д.Щербаківського [Щерб. 546-553].

Проте найчастіше захисне коло проорювалося навколо села за допомогою сохи чи плуга. В цьому обряді багато важило і те, хто був його виконавцем: це мали бути істоти, яким приписувалися особливі властивості. Наприклад, часто для цього використовувалися два бички-близнюки, а поганяли їх двоє хлопців-близнюків. Інколи цей обряд здійснювали самі лише жінки, які роздягалися догола і розпускали волосся. Як повідомляє О.Сержпутовський, *“каб халера не прабралася у вёску, трэ яе абараць. А для гэтага трэба, каб маладыя дзяўчаты, паскідаўшы з сябе сарочки, запрагліся ў соху да и абаралі вёску кругом”* [Сержп. КА 292]. Подібним чином в російських селах виганяли так звану коров'ячу смерть. Її уявляли як стару жінку чи якусь тварину, що пробралася в село і спричинила масову гибель худоби. Щоб її позбутись, декілька жінок збира-

лися вночі, так, щоб ніхто про це не знав, впрягалися в соху і проводили борозну навколо села [Журавлев 1994: 102]. Якщо хтось (людина чи тварина) траплявся їм на шляху, то його приймали за коров'ячу смерть і нещадно били.

В Пензенській губернії подібний обряд практикували під час зведення дому. Щоб забезпечити мешканців майбутнього житла від хвороб, господар запрягав свою жінку в соху і проводив борозну навколо місця, де будується оселя [Журавлев 1994: 110].

Обряд оборювання міг захищати і від проникнення в село нечистої сили. Так, в одній карпатській биличці оповідається, що коли в околицях з'явилась кішка-перевертень, мешканці села, щоб запобігти вторгненню нечисті на їх територію, оборали село двома бичками-близнюками, і кішка не змогла перетнути борозни [Сокіл 112].

Долучимо сюди опис обряду превентивного захисту обійстя від хвороб та лиходійних впливів, який зафіксовано в Костромській губернії (1920-і роки ХХ ст.): “При переході на нове місце мешкання господар о 12 годині ночі йде на цвинтар, бере черепок від горщика, з якого обмивають покійників, насилає в нього землі зі свіжої могили, йде додому і обсилає цією землею навколо обійстя (двору) без молитви, щоб велася худоба, а черепок відносить знов на цвинтар” [Журавлев 1994: 24]. В цьому обряді для творення магічного кола використовується і особливий час, і особливі предмети, які належать світу мертвих, — горщик та земля з цвинтаря. Ці елементи обряду, виразно апелюючи до позалюдської сфери, призначені для підсилення кордону і забезпечення надійного захисту нового обійстя.

Використання магічних властивостей кола спостерігається і в лікувальній магії. Так, часто практикується обведення хворого місця на шкірі пальцем або магічним предметом. Метою цієї дії є локалізація хвороби, запобігання її поширенню. Так виводять ячмінь на оці, чиряк та різні види висипки на шкірі, лікують грижу та деякі інші хвороби. Замикання в коло може доповнюватися діями, спрямованими на залякування чи відгін тої істоти, яка вважається причиною хвороби. Так, в Новгородській губернії під час обходу навколо хворого

тримали в руках запалене осикове поліно, див. [Зелен. ОР 867].

Якбачимо, в обох типах ситуацій — лікування хвороб людей та захисту від епідемії худоби — актуалізується ізоляційна функція кола, його здатність локалізувати небезпечні явища, не давати їм поширюватися. Цю властивість магічного кола неодноразово відзначали етнографи. Як пише Василь Смирнов, “магічне коло часто трапляється в лікувальній практиці простолюду, наприклад, при лікуванні так званих «кругів», коли хворому вугликом обводять на тілі коло, за яке не має поширюватися хвороба. Разом з тим окреслення кола нагадує оборювання під час епідемічних хвороб. В обох випадках коло відіграє роль заборонної границі, за яку не можна переступати” [Смирнов 27].

Апотропейна функція кола чи його субститутів проявляється і в багатьох інших ситуаціях, коли людині загрожує небезпека від нечистої сили чи негативний, небажаний вплив неосвоєного простору.

### **5.5.1.3. Випас худоби**

Випас худоби (передусім корів) в лісовій зоні, де практично нема відкритих локусів, вимагає особливих застережних заходів, які повинні уберегти тварин від диких звірів і примусити триматися разом. Цій меті служить спеціальний обряд, що активно практикується і дотепер, зокрема, на Російській Півночі. Його виконують навесні або на початку літа, в той день, коли худобу перший раз виганяють пастися в лісі. Найпоширенішою назвою обряду є російське слово “отпуск”, яке вказує на ситуацію “відпускання” худоби в чужий, небезпечний простір. Центральним елементом, стрижнем обряду є обхід навколо стада, зібраного на околиці села. Пастух обходить корів і при цьому промовляє заклинання, яке також має назву “отпуск”.

Форму, функції та семіотику цього обряду докладно дослідив російський етнограф Андрій Мороз. Він зазначає, що “отпуск”, який має “яскраво виражену семантику обгородження чи об’єднання, призначено для того, щоб побудувати навколо худоби нездоланну ані для хижаків і лихих впливів

(«порчи»), ані для самих тварин границю, так що корови не можуть вийти за неї, а ворог проникнути досередини” [Мороз 2001: 234]. Мотив границі часто вводиться в замовляння (у текст “отпуска”) через образ залізного тину, яким сакральний заступник огороджує худобу, див. типове замовляння з теренів Білорусі:

*“...Выганяям мы свою скотину на поля на долину, выязжая к нам Господь Бог на белом коне и у белом платьтю загораживать нашу скотину зязельными тынама, замыкая золотыми ключами, понясе золотыя ключи на синяя мора, подложя под латара камяня...”* [БС 5, 43-44].

Подібні замовляння промовляються синхронно з обходом навколо стада. Інколи в акціональний код обряду включається обнесення навколо стада якогось апотропейного предмета (найчастіше сокири) або ж замка, який по завершенні обходу закривається на ключ, а ключ кидається в воду. Всі ці дії виразно скеровані за замикання худоби в магічній границі, яка залишається невидимою і пересувається разом зі стадом.

Треба відзначити один вельми важливий аспект уявлень, пов’язаних з цією границею: худоба, яка в ній замкнена, стає невидимою для хижаків. Цей аспект добре усвідомлюють самі носії традиції, про що свідчать сучасні етнографічні записи:

*“Некоторые пастухи и с лесным зналися. Отпуска брали, что он вот такой отпуск возьмёт ... у нас вот тут Васька нас — медведь будет ходить в стаде, а коровы ему будут казаться — как пеньки. Он не видит коров, что пеньки”; “...как отпуск хороший, так медведь не видит коров... как закрыты, ну, невидимые”* [Мороз 2001: 245, 247].

У Каргопольському районі Архангельської області 1989 року було зафіксоване таке свідчення:

*“Мария у нас пастухом была, так у ней отпуск был. Однажды прибегаю в деревню, говорят, пошли смотреть, в стаде волк ходит, среди коров. А Мария нас не пустила, говорит, не ходите, ён ходит, ён и не видит их”* [Череп. 80].

Отже, об’єктом впливу магічних дії стає не лише худоба, а й хижаки. Вовк чи ведмідь або зовсім не бачать худоби, або замість тварин бачать якісь неживі предмети, тобто сприймають дійсність неадекватно. Пор. також повідомлення білорусь-

кого етнографа В.Добровольського про випадок, коли пастух, досвідчений у способах магічної охорони стада, кинув вовкові палицю, і той потягнув палицю до лісу, прийнявши її за вівцю [Добр. 136].

Уявлення про невидимість худоби для диких звірів становлять центральний мотив особливого сакрального тексту — заклинання, яке, за народними уявленнями, пастух дістає від лісовика. В заклинанні наголошується, що худоба має стати невидимою і недосяжною для хижаків. Ефект невидимості домашніх тварин досягається тим, що вони стають подібними до природного оточення, втрачають свій звичний вигляд. Так, в одному заклинанні, записаному в другій половині ХІХ ст. в Архангельській губернії, пастух просить, аби його корови здавалися тими предметами, коло яких ходять, тобто не відрізнялись від оточення:

*“...И кажись он милый мой живот, крестьянский скот [диким звірам — М.Ж.]: при водах — водою, при дворах — воротми, при огородах — огородом, при людях — людьми, при щепе — щепою, при песках — песком, при пенъи — пенъём, при колодые — колодыём, при коренье — кореньём, при листу — листом, при пещерах — пищерами...”* [Ефим. 1, 168].

Пор. той самий мотив в білоруських пастуших заклинаннях:

*“Каб воўк карову не чапаў: «Мая карова чорнай і белай шэрсцы здаецца ў полі жоўтым цветам, а ў бару гарэлым пнём, а ў лугу гнілою калодаю, а ля вады жоўтым пяском»”* [Замовы 72].

*“Прашу Госпада Бога: калі конь мой — скінься зялёным яварам, а карова — зялёнаю ракітаю, а свіння — чорнаю махныткаю (галаўнёю), а авечка — махаваю кочкаю”* [Замовы 72].

Отже, пастух, який в народній традиції вважається особою, що знається з нечистою силою (лісовиком), шляхом магічних дій робить худобу невидимою для диких звірів, перетворює її на елементи навколишнього світу. Це не що інше, як напускання мани на очі хижаків. Як було зазначено вище, те саме явище відбувається з людьми, які заблукали в лісі. В обох випадках основним, первісним суб'єктом обману (напускання мани) виступає нечиста сила.

В тому, що саме лісовик є суб'єктом обману, переконує і аналіз іншого вірування, пов'язаного з випасом худоби. В північних регіонах Росії вважають, що коли тварина губиться в лісі, то це значить, що лісовик просто "закриває" її від людських очей [Тихман. 288]. "Закривання" худоби виявляється в тому, що люди бачать не корову, а пеньок, колоду, кущ чи інший об'єкт. Пастух може знаходитися поряд з твариною, не усвідомлюючи цього. Бачити корів у справжньому вигляді може лісовик чи знахарі. Тому у випадку пропажі худоби господарі звертаються саме до знахаря і просять визначити, чи справді тварина "закрита", чи її вже роздерли дикі звірі. Якщо тварина жива, знахар може вказати господарю, де її шукати. З цього моменту вона стає видимою. Як зазначає А.Мороз, слова знахаря "знищують певну границю, яка відділяє тварину від людей" [Мороз 2001: 247]. Проте "закривання" худоби не обмежується лише тим, що вона стає невидимою для людей. Така худоба опиняється в закритому просторі і не може вийти за його межі. "Тварина <...> продовжує жити своїм життям, але не може вийти з відведеного їй місця і стати видимою, аж поки її не відкриють, а тому може вмерти з голоду" [Мороз 2001: 246]. Див. також: *"Бывает, колдун стадо оленей закроет. Хозяин смотрит и не видит. <...> А в Кузреке Яшка был колдун. Он знал. Даёт расстояние оленю бегать. Олень никуда не ходит, а бегаёт в этом участке"* [Влас. 170-171].

Наведений матеріал дозволяє дійти висновку, що магічне коло, в яке включають тварин при випасі в лісі, може мати різні функції залежно від того, хто саме виступає суб'єктом створення кола. Якщо коло твориться людиною (найчастіше пастухом, обізнаним з магічною практикою) в обряді першого вигону худоби в ліс, його функція полягає у захисті тварин від диких звірів. Таке коло переміщується в просторі разом зі стадом і робить його невидимим і неприступним для хижаків. Натомість замкнена границя, що її окреслює навколо стада чи окремої тварини лісовик, ізолює цю тварину від інших, не дає їй змоги вільно пересуватися і "закриває" її від людей. В обох випадках границя виступає непроникною для зовнішніх впливів, а те, що знаходиться всередині, не може

бути адекватно сприйнято органами відчуттів (чи людини, чи диких звірів).

Таким чином, в народній традиції часто використовуються властивості магічного кола з апотропейною метою — захисту від нечистої сили чи від загроз чужого, неосвоєного світу. Крім обрядів, де коло окреслюється по землі чи іншій поверхні, твориться слідами чи просто рухом руки в повітрі, в народній культурі східних слов'ян відомо чимало випадків, коли круг, обведений навколо частини простору, заступається його субститутами, такими як шапка, пасок (пояс), зав'язана мотузка чи горщик, яким приписується така сама магічна роль границі. Приміром, в биличці, записаній на Вологодщині, лісовик дає пастухові особливий пасок, який треба зранку розпустити, а ввечері затягнути, і тоді корови самі зранку підуть пасти, а ввечері зберуться в одне місце [Череп. 49]. Подібне вірування зафіксоване в Ленінградській області: одному пастуху знахар “наговорив” на ремінь спеціальний заговор, після чого цей ремінь отримав магічні властивості. “Скажет, бывало, свекровушка: *«Сашка, который ты чёрт сидишь-то! Темно, а коров-то ещё нету!»* — *«Тетушка Пелагея, а я сейчас. Сейчас колокола услышишь, ремень на дырочку только подтяну»*” [Щепанская 1986: 169]. Отже, затягнутий пасок служить тій самій меті, що і невидима границя навколо стада, — перешкоджає коровам розходитися по лісі, примушує їх триматися разом і навіть сприяє їх поверненню додому.

Подібну роль у захисних обрядах, пов'язаних з домашньою худобою, відігравав і горщик. Так, за даними М.Нікіфоровського, коли якась тварина не поверталась ввечері з лісу, білоруси втикали в поріг ніж і прикривали його перевернутим горщиком, “каб Бог прыкрыл ад небяспекі згубленую жывёліну” [ЗСПС 360].

### 5.5.2. Лиходійна функція магічного кола

Творячи магічне коло, людина може використовувати його властивості і для іншої мети — спричинення комусь шкоди. Як механізм, так і мета магічних дій залишаються тими самими: людина чи тварина, яку обведено колом, потрапляє під владу суб'єкта магічних дій. Іншими є ціннісні

орієнтації того, хто творить коло: в такий спосіб він прагне спричинити своїй жертві різного роду нещастя або підкорити її своїй волі.

Замикання людини в магічне коло, яке досягається обходом, обводом чи іншою фізичною дією, знаходимо передусім в описах відьомської та чаклунської практики. Наслідком таких дій стають хвороби чи інші види шкоди. Так, на Російській Півночі відьми об'їжджають навколо стада корів на палиці, обходять чи оповзають їх, щоб відняти молоко або викликати їх хворобу [Череп. 85, 88]. Відьма може обійти хату і тим спричинити якусь шкоду її мешканцям: *“Видели, как Маша Гешиха три раза обошла кругом избы, во всем чёрном платье. После, в два часа ночи, хозяин пошёл в уборную, да из уборной едва притенулся”* [Влас. 175]. Пор. той самий мотив спричинення шкоди внаслідок обходу в оповіданні “Русалка” Ореста Сомова, письменника-романтика першої половини ХІХ ст., який часто змальовував надприродні явища: *“Что же милая Горпинка ... стала вдруг томна и задумчива? ... Отчего рассеянно глядит она на все вокруг себя и невпопад отвечает на вопросы? Не дурной ли ветер подул на неё, не злой ли глаз поглядел, не колдуньи ли обошли?..”*

Надзвичайна сила магічного кола використовується і в прийомах обертання людини на вовка. Сама процедура обертання виразно пов'язана з переходом з одного світу до іншого, а тому способи перетворення так чи інакше імітують долання границі між людським та нелюдським світами. Роль границі відіграє пліт, колода, встромлені в землю ножі, через які перекидається чаклун, щоб перетворитися на вовкулака [СД 1: 418-419]. В цих обрядах границя представлена експліцитно і є елементом обрядового простору. Не менш цікавими є випадки, коли чаклун сам творить границю між двома світами в процесі обрядових дій, причому замикання людини в обмеженому просторі забезпечує перетворення людини на вовка. За матеріалами П. Чубинського, в деяких регіонах України були поширені вірування в те, що чарівник повинен накинути на шию своєї жертви мотузок і зав'язати його вузлом. Якщо мотузок випадково обірветься, вовкулака знов стане людиною [Чуб. 1, 221]. Функцію границі, яка відділяє вовку-

лака від людського світу, відіграє і зав'язаний на ньому пасок. На Слобожанщині записані перекази про те, що деякі вовки мають на собі пасок: це знак їх людської природи. Якби хто розв'язав цей пасок, то вовк став би людиною [Іванов ВУ 493]. *“Вовкулака живе в лісі до тих пір, поки на ньому не перегне пояс. А якщо хто раніше заманить його в сіни і сам перерве на ньому пояс, то і тоді вовкулака зробиться знов людиною”* [Іванов ВУ 476].

У любовній магії, що генетично пов'язана з лиходійною (докладніше про це див. в нашій роботі [Жуйкова 2006а]), також практикуються обходи навколо особи, в якій прагнуть викликати любовну пристрасть. Сила чарів може збільшуватися від промовляння магічних слів чи наявності магічних предметів:

*“Вот когда мужчину обходят, то тоже говорят: «Кротость царя Давыда, кротость царя Соломона, как были кротки царь Давыд, царь Соломон, так будь кроток раб Божий Иван, люби меня и суди по мне». Кругом его надо обойти и сказать. И делать ничего не надо”* [РЗК 35].

*“Каб хто нас палюбіў, трэа яго трэіко абнесці трыма свечкамі, што ўзяты ў цэркві, да тья свечкі зноў занесці ў цэркаў”* [Сержп. КА 195].

При обходах, скерованих на різноманітні лиходійні цілі, часто використовується і якийсь предмет, що був в контакті з покійником. Це може бути свічка, яка горіла в руці мерця, мотузка, якою зв'язували його ноги, або земля з могили:

*“Руки и ноги белым шнурочком связываюць [умершему]. Потим развязываюць з ног и з боку ў гроб ложаць. З рук этот шнурочек беруць жинки для знахорства — шоб приворожиць — обводили им вокруг парня”* [МСПЭЛ 402].

У східних слов'ян вважалося, що затемнити свідомість жертви можна шляхом замикання її в коло за допомогою якого-небудь магічного предмету, що має стосунок до сфери нелюдського, потойбічного. Таким предметом часто виступали рука чи палець мерця. Цим прийомом активно користувалися злодії, щоб підманути господарів, навіяти на них сон: *“Злодії використовували руку покійника, щоб приспати господарів хати, коли хотіли їх обкрасти”* [Кост. 156]; *“Глибоким сном*

засинає людина, яку обвели довкола рукою мерця” [Якуш. 11]. Знаходимо відбиття цих вірувань у творах письменників:

*Опять ещё какой-то о мертвых заговорил: я, рассказывает, мертвую кость имею, кого, говорит, этой костью обведу, тот сейчас мертвым сном заснет и не подыметься.* Н.Лесков. Воительница.

Обхід хати зі свічкою, яка стояла на цвинтарі, також може уподібнити мешканців хати до покійників:

*“Йик злодій хоче чоловіка обмертвити, бере мертву свѣчку з домовини из цвинтарѣи; тоту свѣчку зажигає и обходит три рази довкола хати за сонцем; у тій хаті стають люде такі, йик мертві; аби шо з ними робив, вони того не чуют. Тогда заходит злодій у хату и набирає чого хоче; йик вїде, обходит хату три рази на зістрїть сонцьи, тоти люде назад оживають”* [Шух. 5, 224].

Уявлення про те, що рука мерця має особливу здатність навіювати сон, часто спонукало злодіїв до розривання могил. Про один такий випадок, що стався на початку ХХ ст. у Костромській губернії, повідомив етнограф Василь Смирнов: “...хтось розрив могилу селянина села Горлова, щоб відрізати праву руку”. Ці блюзнірські дії пояснювалися тим, що права рука мерця сприяє злодієві. “Треба обійти з нею дїм, який хочуть пограбувати: ані господар не прокинеться, ані собака не загавкає” (цит. за [Байбурин 1993: 108]). Крім руки (кістки) мерця, з подібною метою могло використовуватися і кільце, що належало померлому, див. дані з Овруцького Полісся, збережені в архіві Російського географічного товариства: “Для успеха в краже снимают с покойника кольцо и надевают себе” [Зелен. ОР 294]. Кільце виступає тут прямим субститутом кола і забезпечує злодієві невидимість.

В розглянутих обрядах жертвам обходу (замикання в коло) передавалася відсутність перцепції — ознака, характерна для покійника. В Білорусі зафіксовані вірування в те, що злодії користуються й іншим засобом приспати людину — запалюють свічку, зроблену з жиру мерця, і обносять її навколо жертви: “Кажуць, што разбойнікі ўмеюць усяляк чараваць: запаліць свечку з тлустасці чалавечай ды абнясе ёю або адцятаю рукою мярца, — то чалавек таді так засне, што каб і

*рэзаў, то не працхнецца*" [Feder. 100]. На Бойківщині обходу з мертвою кісткою надавався інший зміст, але віра у негативний вплив зберігалася: *"Вони мі з мертвов кістков обійшли. Вірять, що коли хто обійде когось з мертвою кісткою, то обійденому нічого не пощастить"* [Фр. 2, 389]. Обхід з мертвою кісткою міг трактуватися і як помічний засіб, якщо треба було передати людині таку властивість мертвого, яка розцінювалась як позитивна. Так, коли у когось боліла голова, він обводив голову рукою покійника і говорив: *"Как твоя рука замерла, так пусть замрёт моя голова"* [Попов 1903: 214]. Таким чином, різноманітні обходи, що практикувалися в народній магії, орієнтовані на засадничу міфологему "МАГІЧНЕ КОЛО" як на дієвий засіб впливу. Ці вірування і позначились на семантиці предиката *обвести* та сталого виразу *обвести мёртвой рукой*.

Як свідчать розглянутий етнографічний матеріал, замиканню в магічному колі в традиційній культурі слов'ян може надаватися різний зміст в залежності від того, хто виступає об'єктом замикання і з якою метою воно відбувається. Однак в усіх випадках окреслення кола означає виділення певного локусу та його протиставлення усьому іншому простору.

## 5.6. ЗАБОРОНИ НА ЗАМИКАННЯ В КОЛО

Поряд з використанням магічного кола в обрядах різних спрямувань в народній культурі спостерігаються і заборони на обходи (як і коловий рух взагалі). Найчастіше ці заборони стосуються повсякденної побутової поведінки. Так, повсюдною є заборона на обмітання віником людини, що стоїть чи сидить:

*"Если подметают пол и кто-нибудь не сойдёт со своего места, а его обметут вокруг, то после того человека будут обходить люди (т. е. чуждаться, презирать)"* [Ефим. 1, 184].

В. Даль зафіксував у росіян заборону обходити стіл після їди, що пов'язують з небезпекою заблукати в лісі:

*"Не ходи от стола кругом (т. е. в противную сторону, а назад, откуда зашёл), а то заблудишься в лесу"* [ПРН 2, 273].

Подібна мотивація відома і серед українського народу: *"Потоївши, не облазь кругом стола — блудитимеш і вдень"* [Грін. УН 31].

У Заонежжі в ХІХ ст. зафіксовано вірування, згідно з яким людина, яка обійшла стіл під час трапези чи після неї, буде мати в шлюбі багато дітей. Оскільки в цій місцевості переважали малі сім'ї (де було лише 2-3 дітей) і народження великої кількості дітей вважалось небажаним, старші пильно слідкували, щоб діти не обходили стіл навколо. З тої ж причини молодим було заборонено обходити столи під час весілля [Догоинов 1993: 16—17].

У Білорусі забороняється обходити людину навколо, наприклад, якщо на когось приміряють одяг [за повідомленням Т.Володіної]. Не прийнято обходити і немовля в колисці або обмітати малу дитину, що сидить на підлозі. Часто такі заборони мотивуються тим, що інакше дитина не почне вчасно ходити або взагалі стане “сидуном” [РД 2006: 262].

Деякі заборони на обходи прив'язані до сакрального часу і простору (це стосується, зокрема, церкви і певних свят). Наприклад, на Слобожанщині (Куп'янськ) забороняли обходити навколо церкви перед одним з богослужінь на страсному тижні, тоді як в інші святкові дні пасхального циклу така дія вважалась необхідною: “Як на страсті йти<sup>64</sup>, то ни слід кругом церкви ходити, бо яка-небудь причина случиться: грїх, і старі люди не велять” [П.И. 92].

Очевидно, що замиканню людини в коло надається негативний сенс: йдеться про загрозу, яку несе людині немотивоване замикання в ізолюваному просторі. Цю дію осмислюють передусім як механізм видлучення людини з соціуму, внаслідок чого вона втрачає підтримку інших членів колективу і стає вразливою до негативних впливів.

Народна інтерпретація замикання людини в коло як ізолювання її від соціуму чітко виявляється в деяких російських обрядах, прямо чи опосередковано пов'язаних із заміжжям дівчат. На початку ХХ ст. у Шенкурському повіті Архангельської губернії було зафіксовано рідкісний лиходійний обряд під

---

<sup>64</sup> Слово *страсті* означає тут богослуження у Великий Четвер, коли читають 12 страсних Євангелій і запалюють так звані “четвергові” свічки.

назвою “девок засаживать”. Його мета полягає в тому, щоб закрити сватам доступ в певний дім, де є дівчина, а також відвернути від неї молодих людей — потенційних наречених. Для цього тричі обходять дім, де мешкає така дівчина, тримаючи в руках три сухі гілки (беруться гілки від мітли, віника). При цьому прагнуть, щоб сама дія залишалась непоміченою. При обході промовляють такі магічні слова:

*“Еду я на клюке, еду я на помеле, еду я на винике, ставлю залезной тын от земли до неба, от востока до запада, штобы в этот тын люди не заходили, добры молодцы не заезжали, собаки лаяли, люди граяли, в этом тыну девица казаласе хужэ песьей шишки, собачьяго г-а. От веку по-веки, от ныне до-веки”* [Манс. 132].

Відповідно, існували і обряди, спрямовані на цілеспрямоване розривання, руйнацію кола, якщо саме в ньому вбачали причину певних життєвих негараздів. Так, на Російській Півночі вже в ХХ ст. зафіксовано обряд, який має сприяти виданню заміж дівчини, що засиділася в дівках. У час зимових свят (на Новий рік, Святий вечір, Різдво) хтось із дорослих членів сім'ї бере косу, якою користується на покосі старша в цій сім'ї людина, і обходить дім кругом, починаючи від порогу, імітуючи при цьому косіння трави. Магічна дія супроводжується таким приговором:

*“Рублю — не перерубаю все пороги, все дороги, все косые огороды, все заставы во все четыре стороны, все пороги полы<sup>65</sup>, все косые огороды полы, все заставы полы, во все четыре стороны пройти и проехать всем сватухам и всем женихам, паче своему жениху богосуженому приехать скорее всех”* [РЗЗ 31].

З даного тексту видно, що засиджування в дівках пов'язується із закритістю будинку для сторонніх людей, і передусім сватів та нареченого. Дії, що виконують в обряді (“косити”) або згадують в його вербальному супроводі (“рубати”), мусять забезпечити знищення межі і відкриття вільного проходу. Обхід повторюється тричі, після чого коса кладеться надворотами так, щоб її ніхто там не бачив. Очевидно,

---

<sup>65</sup> Прикметник *полый* вжито тут в його основному значенні ‘відкритий’.

призначення цього гострого предмета — перешкодити тому, хто б намірився знов “зав’язати” двір і дім, тобто відновити замкнене коло навколо дівчини.

Отже, якщо замикання людини в колі набуває в народній культурі сенсу виключеності з соціуму, то сам факт зменшення соціальних контактів, ізолювання якоїсь людини в тій ситуації, коли нормою є відкритість, підтримування контактів, може в неявній формі трактуватися як її замкненість в колі. В таких випадках магичний обряд може сприяти досягненню відкритості, виходу людини за межі уявної границі.

Таким чином, замикання в коло розглядається в народній традиції як семіотично маркована дія, яка дозволяється тільки в певних, визначених нормами ситуаціях. Поза ними обхід людини чи іншим способом створене коло є для неї небезпечним, і тому його намагаються уникати.

### 5.7. СПОСОБИ РУЙНАЦІЇ МАГІЧНОГО КОЛА

В тих випадках, коли людина опиняється всередині магичного кола проти своєї волі, вона прагне з нього вийти. Передусім це трапляється в ситуаціях, коли хтось заблукав в дорозі і не може знайти правильний шлях. В тривіальному випадку чари зникають з настанням ранку або з третім (інколи першим) співом півня. Проте людина може заблукати й у світлу пору дня, тому існує чимало порад щодо того, як можна звільнитися від блуду, див. докладніше про це в [СД 1: 198-199].

Зокрема, у східних слов’ян повсюдно вважається, що знайти дорогу допомагає перевзування і перевдягання: треба перевернути одяг навиворіт або принаймні запахнути його на другий бік, а взуття поміняти на ногах місцями. В Білорусі радять вдягнути взуття так, щоб п’ятка була на пальцях: *“Коли заблудисься, надо лапти пяткой на пальцы, а пальцами на пятку надеть; майтки перавярнуть, сорочку, свитку, шапку”* [БС 5, 3]. Взування взуття п’ятками наперед створює ефект зворотних слідів: виглядає, що людина йде назад і, таким чином, покидає межі зачаклованого місця. У росіян зафіксоване таке вірування: щоб знайти дорогу, треба хрест перекинути на спину [РС 294]. Цікаво, що неправильне вдягання одягу (навиворіт, задом

наперед) саме по собі може бути причиною втрати орієнтації в лісі, про що свідчить сучасний запис, зроблений в Каргопольському районі Архангельської області:

*"...Взяли, разделись до... нага, перебрели, вот, и ф темноте оделса я неправильно. И вот, поверьте: на следуце утро пошол — не могу выйти на болото и фсё. Вот Татьяна может поттвердить: вокруг болота кружим, какэ... выдем сюда — нас обратно в деревню тянет. И до того докружили, в... это само... пока, знаш, пооправляцца не захотелось. Оправляцца захотелось — смотрю: трусы не на ту сторону одеты. Я зашол за кусты, переоделса — моментом вышли. Это вот честное слово, Татьяна може поттвердить.* [Если наизнанку наденешь одежду, дорогу потеряешь, или ещё что-то может произойти? — вопрос собирателя.] *Можот быть"* [ФиП. Архив].

Трансформацію зовнішнього вигляду (перевзування, перевдягання) можна трактувати як намагання особи, на яку напущено ману, зробитися ніби іншою людиною, що не зазнала впливу нечистої сили і тому має "свіжі очі", які адекватно бачать і сприймають світ. Загалом процедури перевдягання та перевзування виступають засобом і знаком переходу до іншої сутності, в деяких ситуаціях (при контактах з нечистою силою або в ритуалах переходу) — знаком переходу з людського світу до світу потойбічного або позалюдського.

Допомагають знайти дорогу й деякі форми антиповедінки. Так, українці вважають, що Блуд відчепиться, якщо людина нахилиться (тобто переверне своє тіло) і погляне собі між ніг. При цьому треба сказати: *"Мені туди дорога!"* [Гнат. УМ 123]. Подекуди, щоб знайти дорогу, на якийсь час лягали на землю ничма, що в нормі робити заборонялося (такий спосіб було зафіксовано, зокрема, в Гомельській губернії, див. [БС 5, 3]).

Використовуються і такі дії, що безпосередньо орієнтовані на розмикання кола: *"Хто їде волами, повинен поскидати з них усяке мотуззя, і зараз спам'ятається"* [Гнат. УМ 123; Гнат. Зн. 2, 209-210]. Тут зав'язані на волах мотузки виступають аналогом магічного кола, а знищення вузлів сприяє відкриванню очей і пам'яті (людина спам'ятається). Останній прийом, на відміну від інших, більш експліцитно пов'язує блукання в лісі та втрату пам'яті з потраплянням людини в межі замкненого кола.

Інша група порад стосується пригадування певних культурно-значимих ситуацій, в яких перебувала людина в минулому. Наприклад, щоб знайти дорогу, треба пригадати, на який день тижня припав останній Святий Вечір, з чим тоді був святковий пиріг; в який день родився той, хто заблукав, коли його хрещено, в який день він останнього разу причащався і т.п. В подібних порадах легко прочитується апеляція до тих сил, які протистоять демонологічним персонажам, мисляться сильнішими за них і тому можуть допомогти нейтралізувати шкоду, спричинену нечистою силою. Зрозуміло, що найкращий ефект дає християнська молитва та звернення до Бога і святих.

Попри обмеженість етнографічного матеріалу, можна припускати, що чаклунам та відьмам приписувалося володіння специфічними способами руйнації магічного кола. Зокрема, з тексту “Конотопської відьми” бачимо, що козак-характерник використовує для зняття мани, напущеної відьмою Явдохю, рух рукою в напрямку, протилежному до того, яким напускалася мана: “...повів рукою по народу навпаки сонця... Так що ж? Удивленіє, та й годі! Тоді усі побачили, що лежить товста вербова колода, поперепутована вірвовками...”. Подібним чином вовкулаки здійснюють перехід до людського стану — вони перекидаються через пень чи встромлені в землю ножі у зворотному напрямку.

Розмикання магічного кола наприкінці обряду “страшного” ворожіння на шкурі коло води також відбувається шляхом колового руху, здійсненого у зворотному напрямку. Учасники обряду обов’язково повинні оббігти чи обскакати на одній нозі те місце, де вони ворожили. На це вказують інформанти. Якщо зараз обряд часто завершується лише промовлянням сакральної фрази: “*И расчерчивается надо: «Я из черты, а чёрт в черту»*” [Череп. 100], то в минулому, очевидно, виконувалася дія — розмикання границі шляхом колового руху. На це вказує номінація процедури розмикання кола — дієслово *расчерчивается*.

Зауважимо, що етнографічній літературі дані щодо прийнятих в народній магічній практиці способів руйнації кола зустрічаються спорадично і кількісно поступаються інфор-

мації про ті ситуації, в яких магичне коло створюється. Цей факт може бути пояснено вищою релевантністю процедур творення кола, зокрема таких, що здійснюються з охоронною метою.

### **5.8. ДЕЯКІ ВИСНОВКИ: КОНЦЕПТ “МАГІЧНЕ КОЛО” В НАРОДНІЙ КУЛЬТУРІ**

Як показує аналіз етнографічного матеріалу, міфологема “МАГІЧНЕ КОЛО” в народній культурі східних слов’ян виступає явищем складним і амбівалентним.

З одного боку, колу приписуються апотропейні властивості, воно використовується для захисту людини чи домашніх тварин від несприятливих впливів, що досягається відгороджуванням частини простору, створенням непроникної границі (пор. в замовляннях мотив кам’яного мура, зведеного навколо худоби). Особливо яскраво ця функція виявляється в обрядах оборювання села при епідеміях чи епізоотіях, обходів полів, обходів худоби в обряді першого випасу, обведення людини колом при контактах з нечистою силою, творення кола в лікувальній магії і т. п., а також у апотропейному використанні круглих за формою, замкнених предметів, таких як пасок, вінок, кільце (обручка), решето тощо, які носяться на тілі постійно або вживаються в оказіональних обрядах<sup>66</sup>.

З іншого боку, замикання людини в коло може інтерпретуватися як небезпечне, лиходійне явище, оскільки воно означає виокремлення, ізолювання її від інших членів колективу, виключення її з соціуму, а іноді, в особливих локальних умовах, — як потрапляння в простір нечистої сили. Ізоляція людини робить її незахищеною і вразливою, позбавляє досягнутого в колективному житті становища, зменшує рівень соціалізації. Крім того, замикання людини чи тварини в коло призводить до втрати свободи (передусім свободи пересування, див. вірування щодо загубленої в лісі

---

<sup>66</sup> Див., наприклад, щодо апотропейної ролі решета: “Новорожденного младенца некоторые бабки принимают в решето” [Зелен. ОР 61].

домашньої худоби, яка не може вийти з-за меж кола). З усвідомленням тої небезпеки, яка виникає внаслідок ізоляції когось від колективу при замиканні в коло, пов'язані заборони на обходи навколо людини (і особливо дітей). Отже, окресленню колом може надаватися в традиційній культурі, поряд з позитивною, і негативна роль.

Крім двох основних функцій магічного кола можна виділити і третю, яка актуалізується при взаємодії людини з нечистою силою. Щоб уможливити сам контакт з нею, наприклад, під час ворожіння, людина замикає сама себе в магічне коло, переходячи тим самим за межу, яка розділяє людський та демонічний світи. Це відбувається у спеціальних локусах, які традиційно розглядаються як чужі або "нечисті".

Дві основні функції кола — апотропейна та лиходійна — об'єднує ідея творення границі між двома частинами простору, відокремлення якогось його фрагменту від інших. Ця границя мислиться як міцна і непроникна. Так, людина чи худоба, що окреслені колом, стають недосяжними для нечистої сили чи диких звірів; хвороба не поширюється на терени обореного села тощо. Проте її непроникність часто однобічна, адже творець кола здатний його і зруйнувати. Це означає, що той, хто замикає границю, стає в певному сенсі господарем ситуації і отримує владу над тим, хто опиняється всередині кола. Тому виникає важлива для кожної ситуації окреслення магічного кола опозиція суб'єкта і об'єкта цієї дії. Якщо узагальнити більшість випадків окреслення кола в різних його функціях (за винятком тих ситуацій, коли замикання в коло означає перехід у простір нечистої сили), можна дійти висновку, що ця опозиція лягає на культурнозначиму вісь "свій — чужий". В залежності від конкретної реалізації цієї опозиції в обрядах по один бік кола (границі) опиняються представники людського світу, а по другий бік — представники світу позалюдського (демонологічні персонажі, покійники, персоніфіковані хвороби, хижі звірі тощо). Це спостерігається у більшості обрядів, в яких суб'єктом замикання в коло виступає людина. В таких ситуаціях коло має виразно апотропейні властивості.

В інших випадках, наприклад, у лиходійній магії, людина стає вже не суб'єктом, а об'єктом замикання в коло. Людині

протистоїть тут певна лиходійна сила (наприклад, в іпостасі відьми), яка намагається спричинити їй шкоду. Окреслення колом означає відключення людини від сфери звичних соціальних зв'язків, припинення контактів з іншими людьми, що, очевидно, інтерпретується як вкрай небезпечне явище. Те саме відбувається, коли людина потрапляє в межі кола, окресленого демонологічним персонажем: людина покидає звичний, освоєний світ і переноситься в чужий простір, де панує нечиста сила.

Зауважмо ще одну відмінність між магічними колами, що творить людина та нечиста сила. Людина робить границю переважно видиму (оборює село, обходить та обсіпає худобу, обводить хворе місце, оперізується паском тощо), тоді як нечиста сила — невидиму. Взагалі невидимість (і пов'язана з нею здатність міняти зовнішній вигляд) є одною з найважливіших концептуальних ознак нечистої сили. Разом з тим демонологічні персонажі бачать те, що приховане від людського ока. А людина, щоб побачити нечисту силу, має вдаватися до спеціальних прийомів.

Зупинимось на питанні про те, як пов'язане замикання людини в коло з ідеєю обману.

Як ми зазначали, одним з проявів влади нечистої сили над людиною є напускання мани, тобто такий вплив, який виявляється у втраті здатності адекватно сприймати світ, правильно інтерпретувати зорові та слухові враження<sup>67</sup>. Напускання мани, тобто специфічний обман, здійснюваний нечистою силою або чаклунами, найчастіше досягається шляхом обходу чи обведення, коли людина потрапляє в межі замкненого кола. Як ми бачили на численному етнографічному матеріалі, сутність напускання мани полягає в тому, що істинний, справжній стан речей підміняється іншим, фальшивим, фантомним: замість

---

<sup>67</sup> Цікаво, що це стосується не лише сприйняття чужого, віддаленого простору, а й добре відомих, освоєних фрагментів світу. В.Гнатюк пише, наприклад, що Блуд може водити людину і на печі [Гнат. 122]. У фіналі "Конотопської відьми" відьма Явдоха ховає від Забрьохи та Пістряка двері та вікна в хаті, і герої у вирішальний момент (перед вінчанням) не можуть вийти з хати.

малих дерев людина бачить великі, замість свого війська — вороже; знайомі місця перетворюються на незнайомі, нечиста сила показується у вигляді людей чи тварин; людині ввижається, що вона отримує гостинці і подарунки, які насправді виявляються непотрібом, і таке інше.

Опиняючись у замкненому колі, під владою нечистої сили, людина не просто губить орієнтацію у просторі — вона втрачає знайомий, освоєний і тому безпечний світ, потрапляючи у світ чужий і ворожий. Така підміна світів не проходить для людини безслідно: той, хто опинився у просторі нечистої сили, може захворіти і втратити розум. Так, росіяни вважають, що людина, яку обійшов лісовик, може збожеволіти. За інформацією І.П.Сахарова, в деяких регіонах Росії таких людей називали *каженник* (тобто “скажений”). Ось що він пише про *каженника*: “Он не то делает, что видит, и не то говорит, что слышит”; “в его речи нет ни смысла, ни толку” [Сах. 8]. В народній медицині існують спеціальні прийоми лікування таких людей. І в наш час на Російській Півночі побутують билички про те, що люди після блукань у лісі втрачали розум і навіть вмирали, див. [Череп. 47]. На цей аспект впливу на людей лісовика свого часу звернув увагу і П.Єфименко, описуючи народну традицію мешканців Архангельської губернії: “Він [лісовик] намагається позбавити мандрівника розуму” [Ефим. 1, 164]. На небезпеку збожеволіти внаслідок перебування в просторі нечистої сили вказують і суворі вимоги щодо “розкреслення” кола після ворожіння на святки: треба обов’язково обскакати чи оббігти місце ворожіння, але в протилежному напрямку. Якщо цього не зробити, “то можна назавжди залишитися під владою нечистої сили чи втратити розум” [Виноградова 2000: 331].

Отже, замикання в колі, об’єктом якого є людина, а суб’єктом — демонологічний персонаж, виявляється для людини надзвичайно загрозливим і може призводити навіть до фатальних результатів. Однак найчастіше внаслідок окреслення людини колом виникає ефект напускання мани, коли людина перестає адекватно інтерпретувати все, що вона бачить і чує, іншими словами, людина стикається з зоровим і слуховим обманом.

Не підлягає сумніву той факт, що концепт “МАГІЧНЕ КОЛО” в його різноманітних виявах належить до високозначимих концептів традиційної народної культури слов’ян, навіть незважаючи на те, що деякі його прояви в обрядах, віруваннях та фольклорних текстах слабо виражені чи фактично приховані і можуть бути виявлені лише шляхом системного аналізу широкого матеріалу. На основі цього концепту будуватиметься не лише магічна практика, система народних вірувань та уявлень про світ, а й побутова поведінка людей: міфологема “МАГІЧНЕ КОЛО” забезпечує осмислення багатьох життєвих ситуацій і допомагає знайти з них вихід.

Деякі фрагменти концепту “МАГІЧНЕ КОЛО” знайшли специфічне відбиття в мові східних слов’ян. Як ми вже зазначали, це одиниці, що корелюють з потраплянням людини в межі магічного кола, створеного нечистою силою, зокрема лісовиком. Зупинимось на розвиткові семантики цих одиниць докладніше.

### 5.9. РОЗВИТОК СЕМАНТИКИ МОВНИХ ОДИНИЦЬ, ЩО РЕПРЕЗЕНТУЮТЬ КОНЦЕПТ “МАГІЧНЕ КОЛО”

Переносне значення ‘ошукати, обманути’ набули в східнослов’янських мовах три дієслова, тісно пов’язані з ідеєю колового руху. Це предикати *обійти*, *об’їхати* та *обвести*, префікс яких вказує на охоплення рухом певного простору. Характерно, що дієслово *обманути*, базовий предикат концептуального поля “ОБМАН”, також містить той самий префікс *об-*, отже, можна припускати, що у внутрішній формі цього дієслова закладено ідею кола, повного охоплення простору навколо якогось центру. Як ми бачили, в народній традиції коловий рух трактується передусім як засіб утворення магічного кола. Згідно з народними уявленнями, суб’єктом окреслення магічного кола часто виступає демонологічний персонаж — лісовик чи домовик. Лісовик в такий спосіб не лише встановлює границі переміщення своєї жертви, не дає їй вільно рухатися, а й спотворює її сприйняття дійсності, через що людина не впізнає знайомі місця і не може знайти дорогу додому. Остання концептуальна ознака — затемнення

свідомості людини, яка потрапила в замкнений локус, — виявляється найбільш релевантною і стійкою в комплексі традиційних уявлень про магічне коло. Про це свідчить, зокрема, семантика кореня дієслова *обманути*, пов'язаного з ідеєю марення, видіння, тобто неадекватного зорового сприйняття дійсності.

Розгляньмо дієслова колового руху *обійти*, *об'їхати* та *обвести*, які розвинули ту саму семантику ошуканства, що і слово *обманути*. Всі ці дієслова так чи інакше можна пов'язувати з ситуацією потрапляння людини в магічне коло, створене нечистою силою.

Предикат *обійти*, як ми показали вище, в народному мовленні часто позначає ситуації втрати орієнтації в лісі. Це стосується передусім сполучень цього дієслова з номінацією нечистої сили (*лісовик обійшов, леший обоїл* і под.). Оскільки потрапляння людини в коло, створене нечистою силою (або відьмою) має наслідком викривлене, неадекватне сприйняття дійсності, дієслово *обійти* розвинуло вторинне значення 'підмінити реальність, показати речі іншими'. Див. наведений фрагмент української казки, записаної на Покутті в другій половині XIX ст. відомим польським етнографом та фольклористом Оскаром Кольбергом. Герой казки відчуває, що читає не той текст листа, який сам написав, і вбачає причину викривлення змісту в тому, що його "щось обійшло":

(11) *Вона пішла та й принесла йому письмо.*

*Він прочитав та й так здивувався, що йому з дива не могло зійти, як то так зробитися могло, що він написав інакше, і тепер інакше знов і сам читає, та й каже:*

— *Агій, чи мене щось обійшло, чи що?* [Кольб. 56].

Вираз "щось обійшло" означає не що інше, як замикання в магічне коло, внаслідок чого, на думку казкового персонажа, і спотворюється зміст написаного.

Віншій українській казці, записаній в тому ж регіоні, знаходимо й дієслово *обійтися*, вжите у значенні "помилитися, обізнатися":

(12) *А стара чортиця прибігла до моря й до хреста та й дивиться, що вже дальше нічого не видно, та й сама обійшлася, ніби не пізнала, що море — то її донька, а*

*хрест — то він, того короля син, та й вернулася додому [Кольб. 34].*

Ці контексти, в яких відбите українське діалектне мовлення, дають уявлення про те, як розвивалась семантика предикатів *обійти* та *обійтися*.

Цілком певно, що значення 'ощукати' у дієслова *обійти* виникло на основі імплікації з ситуації кругового руху, обходу, замикання в коло, здійснюване демонологічним персонажем чи чаклуном (відьмою). Оскільки обхід асоціювався з напусканням мани на особу, яка потрапляла в замкнений простір, основний предикат, який називає замикання в коло, тобто дієслово *обійти*, набув значення 'показати дійсність іншою, неправдивою, викривити справжній стан речей'. Референтними ситуаціями, з якими співвідносився цей предикат, були, очевидно, ситуації блукання людини в лісі чи в якомусь незнайомому місці. З часом відбулося розширення референції дієслова *обійти* і воно стало назвою ситуацій свідомого, навмисного обману, ошуканства, яке практикується поміж людьми, див. вище приклади (3)–(10). Це і призвело до закріплення за цим словом значення 'підманути, ошукати'.

У тексті прозового твору В.Даля, прекрасного знавця російського народного мовлення і народних вірувань, знаходимо пряму відсилку до базової ситуації обходу людини лісовиком як прототипу ситуації обману в людському соціумі:

(13) *Уменье это было, может статься, не последнею причиною, почему все тугаринское общество было без ума от близнецов. Они обворожили, обошли всех, как леший обходит путника, и никто не мог выпутаться из непосредственного их влияния.* В.Даль. Гофманская капля.

Очевидно, що в даному контексті предикат *обойти* актуалізує змісти 'заплутати когось', 'представити явища не такими, якими вони є насправді', тобто саме ті змісти, які в народних віруваннях корелюють з діями лісовика, скерованими на людину.

Характерно, що предикат *обійти* в своєму переносному значенні 'підманути' в мовленні інколи сполучається з прислівником *кругом*, тобто зберігає саме ту сполучуваність, яка притаманна йому в прямому значенні, тобто в значенні

переміщення в просторі, яке співвідноситься із ситуацією замикання магічного кола. Попри те, що такі вживання слабо відбиті в художніх текстах, можна припускати, що вони були поширені в живому народному мовленні. На це, зокрема, вказують деякі характерні записи усного мовлення. Див. наведений нижче фрагмент реальної розмови, відтвореної у статті етнографа Євгена Ляцького. Розмову провадили знаменитий співець билин Іван Рябінін, концерти якого мали величезний успіх у Петербурзі на початку ХХ ст., та один петербурзький ділоць, який прагнув стати антрепренером Рябініна, обіцяючи йому високі прибутки:

(14) — *Известно, человек я темный, неученый, значит... Долго ли обо йти?... Опять же и город, словно лес густой...*

— *Да, брат, обошли, кругом обошли тебя. Думают, мужик неграмотный, глупый, — где ему понять? Человека при нем верного, думают, нету, заступиться некому: отчего не покорыстовать?* [Ляцк. 122].

Зауважимо, що прислівник *кругом* може сполучатися і з іншими предикатом ошуканства, наприклад, з дієсловом *обилутати*, див. контекст (3). У таких вживаннях зберігаються рефлексії старої сполучуваності, що, в свою чергу, можна трактувати як відсилку до базової ситуації (замикання людини в магічне коло).

Подібним чином відбувався розвиток семантики дієслова *об'їхати*, пов'язаного з тим самим колом вірувань. Однак, оскільки корінь цього дієслова вказує на їзду, тобто на рух за допомогою якогось транспортного засобу, для цього значення можна реконструювати іншу базову сцену. Ймовірно, що основою для подальшої семантичної модифікації предиката *об'їхати* послужив образ чорта (лісовика), що їде верхи на коні. Такий образ незрідка зустрічаємо в народних легендах та биличках: чорт їде на вороному коні або править трійкою вороних коней. Наше припущення про те, що нечиста сила з метою напускання мани об'їжджає людей на коні, добре узгоджується з народними уявленнями про надприродні швидкості, з якими переміщується нечиста сила; згадаймо казкові сюжети, в яких герой їде верхи на чорті і губить свою шапку, яка одразу опиняється за багато верст позаду.

Характерно, що, поряд з поступальним рухом, нечистій силі приписується і стрімкий обертальний, круговий рух: повсюдно вірять, що вихор — це чорт, що крутиться на одному місці. Актуалізація семи 'швидкості', тобто якості, яка вважається особливістю переміщення нечистої сили, могла призвести до активного використання для передачі значення 'підманути', поряд з дієсловом *обійти*, і дієслова *об'їхати*.

Трете з названих дієслів, *обвести*, вживається у значенні 'підманути' рідше за інші дієслова руху. На його зв'язок з тою ж сферою народних уявлень вказують деякі російські діалектні деривати, наприклад, відомі за фіксацією середини XIX ст. іменники *о'бвод* (з *обвод*) 'зачакловане місце' [СРНГ 22, 153] та *обвод* 'шахрай' [СРНГ 22, 9]. Внутрішня форма цих слів (корінь *вод-*) вказує на ситуацію, коли агент дії, що рухається, каузує переміщення іншого предмета. Справді, як ми бачили, в народній традиції часто практикується не лише обхід чи об'їзд як такий, а обведення певного місця, тобто творення кола за допомогою якогось засобу (ножа, сохи, борони, коцюби тощо). Круговий рух без якогось предмета (рух рукою або навіть погляд) також позначається дієсловом *обвести*.

Знаходимо в літературі деякі непрямі свідчення того, що дії нечистої сили полягали не лише в обході навколо жертви, а й і обведенні її, тобто в окресленні навколо неї замкнутої межі. Зокрема, це вірування відбито у художніх творах, див. (15):

(15) — *Ходит тут ко мне одна девка... Хорошая девка... и не то, чтобы для баловства, а замуж хочу ее взять. А она твердит свое: покамест в церковь не сведешь, ничего не получишь...*

— *Посылай к чёрту... По нынешним временам это...*

— *Сам знаю... Новот поди, словно домовою обвёл!*

*На других глядеть не хочу, а эту, как увижу — с бугра с оглядочкой от сарая идёт, — ну прямо сил никаких нет. А насчёт бога — не могу.* Ю.Романов. У парома.

Таким чином, у трьох різних дієсловах з семантикою колового руху: *обійти*, *об'їхати* та *обвести* — відбито традиційні вірування східних слов'ян в те, що внаслідок замикання в

магічне коло людина втрачає здатність адекватно сприймати навколишній світ.

Тепер перейдімо до основного предмету нашого аналізу — російської ідіоми *на кривой не объедешь* із семантикою ошуканства. Яким саме шляхом виникла ця мовна одиниця? Чи є підстави пов'язувати її генезу з магічним колом?

Перш за все звернімо увагу на те, що в паремійному фонді українців та росіян є декілька типів формально близьких виразів з компонентом *не об'їдеш (не объедешь)*. По-перше, це ідіоми із значенням 'не підманеш', які є предметом нашого дослідження. По-друге, це численні паремії типу *Долі (судженого, біди, смерті і т.п.) на коні (конем) не об'їдеш*. І нарешті, російські приказки типу *Загнёт, так загнёт, что на добром коне не объедешь* [ФГС 76], *Бабья вранья и на свинье не объедешь* [Даль 4, 149], *Женское збойство и на свинье не объехать* [Сим. 101] (остання приказка докладно аналізується в Розділі 7). Однак формальна близькість цих паремій не забезпечує близькості семантичної, оскільки в кожній групі виразів дієслівний компонент виконує свою, особливу функцію. Відмінності в семантиці цих паремій спричинені, зокрема, полісемією дієслова *об'їхати*. Як відомо, ще в праслов'янську добу активно функціонувало два префікси *об-* (варіант *о-*): один із значенням 'довкола, кругом', що в дієсловах руху означає повне охоплення частини простору при переміщенні; другий із значенням, близьким до семантики заперечної частки *не* (пор. з рос. *ослушаться*). Цей другий префікс вносить в дієслова руху значення переміщення мимо чого-небудь, як в *обминути*. Тому дієслова *об'їхати, обійти, обнести* і под. можуть означати як рух по замкненій кривій, так і переміщення повз предмет (в останньому випадку траєкторія буває і прямою, і викривленою, але не замкненою). Отже, при інтерпретації контекстів з дієсловами руху, особливо контекстів не цілком зрозумілих, важливо враховувати полісемію цих дієслів.

У приказках типу *Долі на коні не об'їдеш* предикат вжито у сенсі 'не зможеш уникнути', який розвинувся з буквального значення дієслова *об'їхати*, — '(не) обминеш, (не) розминешся', пор.: *Що кому написано на роду, то й конем не об'їдеш* [Номис, № 8951]; *Судженого конем не об'їдеш* [Фр. 3, 185] (останнє з таким

коментарем Івана Франка: “Кому судило ся з ким бути в парі, ті сходять ся звичайно помимо всяких перешкод”).

В пареміях третього типу компонент *на коне (свинье) не объедешь* актуалізує ідею великого розміру (кількості, об’єму і под.) того об’єкта чи явища, яке виступає предметом оцінки. Дієслово *объехать* має в них значення кругового руху, повного охоплення частини простору. Ці паремії, хоча і містять дієслово *об’їхати* з семантикою руху по колу, однак ніяк не пов’язані з ідеєю обману.

Що стосується ідіоми *на кривой не объедешь*, то, на нашу думку, вона прямо мотивована народними уявленнями про магічне коло, оскільки саме ці уявлення містять як домінанту ідею втрати адекватного сприйняття дійсності. Первісним, вихідним значенням предиката *об’їхати*, яке послужило основою для семантичної трансформації, було значення кругового руху. Ідіома *на кривой не объедешь* виникла внаслідок осмислення обходів та об’їздів як причини втрати орієнтації. Дієслівний компонент ідіоми *не объедешь* і в складі ідіоми, і при самостійному вживанні корелює з концептом “ОБМАН”. Тому природно припускати, що іменний компонент *на кривой* лише підсилює ідею обману, ошуканства Який же сенс мав іменний компонент *на кривой*? Як ми бачили, саме він легко варіюється, в нього вводяться різноманітні “транспортні засоби” (*на кривой кобыле, на козе, на кривых* і под.), що підвищує міру експресивності ідіоми, а разом з тим робить її ще менш вмотивованою.

На нашу думку, первісно іменний компонент мав форму не *на кривой*, а *по кривой*, що могло означати “по замкненій, круговій траєкторії”. Таке припущення ґрунтується, поперше, на світоглядних основах, на яких побудовано традиційні уявлення про магічне коло: в народній культурі воно імплікує зміст ‘підманути’. По-друге, семантично іменна група *по кривой* дублює ідею замкненого руху, яка вже представлена у префіксі дієслова. Крім того, *по кривой* рівнозначно прислівнику *кругом*, пор. сталий вираз *обойти кругом* в контексті (14) із значенням ‘обманути’, де так само актуалізована ідея замкненого руху. Важливо також і те, що в деяких російських пареміях вживається вираз *по кривой*, де він

позначає круговий шлях, їзду в об'їзд, напр.: *Прямым путём по кривой не ездят* [Даль 2, 193]. Тут звертає на себе увагу не лише приєменник *по*, а й відсутність імені при прикметнику (очевидно, тут опущене ім'я *дорога* із значенням “маршрут, траєкторія”). Той самий сенс має і приказка *Околоицей прямо не ездят*, де слово *околоицей* означає круговий рух; пор. у Даля синонімічні вирази “*ходить кругом, околоицей, окружностью*” [Даль 2, 629]. В тому ж значенні вживався в українській та російській мовах і прислівник *колесом*: напр.: “*Колесить, делать объезд или обход; ездить околоицей, объездом, колесом, кругом; плутать, блуждать*” [Даль 2, 137]. І хоча тут не йдеться про обман, як у виразі *на кривой не объедешь*, для нас важливо підкреслити, що *по кривой* в російському пареміологічному фонді пов'язується саме з ідеєю колового руху. У цьому зв'язку виглядає вельми знаменно й такий варіант ідіоми *на кривой не объедешь*, в якому замість іменного компонента *на кривой* вжито іменник *колесом*: *колесом не объедешь* [Фед. 2, 51] — з тим самим значенням ‘не піддуриш, не ошукаєш’. Це дає підстави інтерпретувати вираз *на кривой* у значенні кругового руху.

Потребує з'ясування і факт заміни приєменника *по* іншим, а саме приєменником *на*. На нашу думку, ця заміна відбулась під впливом інших приказок, які також містять у своєму складі дієслівний компонент *не объедешь*. Це паремії типу *Долі на коні не об'їдеш*, *Судженого і конем не об'їхати*, популярні у всіх східних слов'ян. Очевидно, що саме їхня висока поширеність, частотність спричинилась до того, що в ідіомі *по кривой не объедешь* іменний компонент набув вигляду *на кривой*, імітуючи тим самим семантику транспортного засобу (*на кривой як на коне, на вороньих, на кобыле і под.*). Пор. наведену у Даля контаміновану форму приказки: *Суженого (или: Беду) и на кривых оглоблях не объедешь* [ПРН 1, 45], де в усталену форму паремії в позицію транспортного засобу включено явно чужі криві голоблі.

Типологічно заміна *по кривой* на *на кривой* виглядає цілком можливою, про що свідчать інший подібний випадок, хоч і не пов'язаний з ідеєю ошуканства. Так, у словнику фразеології Гроденщини М.Даніловича наведено діалектну ідіому у *казе*

сядзець, яка означає “заставацца ў школе пасля ўрокаў на дадатковыя заняткі па прычыне кепскай падрыхтованасці”:  
*Ні хацеў вучыцца, у казе часта сядзеў, вот і застаўся на другі гот у першум класі. Бывучыш урокі, то будзьяш ў казе сядзець.* З часом ця ідіома трансформувалась у більш модерний вираз *на казе сядзець*, див. [Даніл. 186-187]. Іменник *каза* зберіг тут своє старе метафоричне значення “приміщення, де тримають за провини” (пор. давній білор. іменник *каза* “гарадская застава, куды садзілі пад каравул парушальнікаў парадку”). Оскільки ця вторинна семантика імені *каза* давно втратила свою актуальність, мовці перетворили локативну синтаксему *у казе* на більш вмотивовану, зрозумілу синтаксему *на казе*. Стара мотивація фраземи була втрачена, проте її експресивність, очевидно, підвищилась.

Для верифікації нашої гіпотези щодо походження ідіоми *на кривой не объедешь* важливо також взяти до уваги деякі чинники змістового плану, а саме традиційні уявлення про прямий та кривий шлях, “спроєктовані” на соціальну сферу. Добре відомо, що для позначення життя активно використовуються метафори, що ґрунтуються на концепті “ДОРОГА”. При цьому прямий шлях асоціюється з правильним (праведним, справедливим) життям, тоді як кривий (обхідний) шлях — з життям неправильним, суб’єкт якого порушує певні життєві норми і принципи. Цікаво, що переносні значення сталих виразів з компонентами *пряма дорога* та *крива дорога*, *прямой путь* (*прямий шлях*) та *кривой путь* (*шлях*) прямо чи опосередковано пов’язані з понятійним компонентом ‘обман’. Пор. тлумачення ідіоми *идти прямою дорогою* в “Словаре Академии Российской”: “поступать справедливо, без обмана, без происков, следуя правилам честности, не имея покровительства” [САР 2, 732]. Див. вживання ідіоми *идти прямой дорогой* в художньому тексті:

(16) Борис

*Кто может осудить*

*Меня теперь, что не прямой дорогой*

*Я к цели шёл? Кто упрекнёт меня,*

*Что чистотой души не усумнился*

Я за Руси величье заплатить? А.К.Толстой. Царь Борис.

Пор. також сталий вираз *йти просто* у шевченковій “Долі”:

(17) *Ми не лукавили з тобою,  
Ми просто йшли; у нас нема  
Зерна неправди за собою.* Т.Шевченко.

Тут вираз *йти просто* вписане в контекст опозиції правди — обману і також репрезентує ідею прямого (тобто чесного) життєвого шляху.

Обговорюючи походження виразу *на кривой не объедешь*, не можна обійти увагою і той знаменний факт, що всі російські ідіоми з компонентом *не объедешь* (*на кривой не объедешь, на козе не объедешь, на кривых оглоблях не объедешь* тощо) вживаються переважно в контексті ірреальної модальності і позначають ситуації, в яких одна особа виявляється хитрішою, спритнішою за іншу, яка й прагне її підманути, обдурити, однак не може досягнути своєї мети. Для позначення ситуації реалізованого обману в російській мові існує багато інших мовних одиниць, в тому числі й ідіом (пор. *провести, обвести, надуть, обдуть, обойти, объехать, оплести, одурачить, обдурить, оболванить, околпачить, обморочить, обжулить, нагреть, объегорить, облапошить, обставить, обмишулить, охмурить, подковать, обштопать, обути на обе ноги, обути в лапти, обвести вокруг пальца*), які не мають обмежень, пов’язаних з модальністю. І тільки ідіоми з предикатом *не объедешь* тяжіють до контекстів ірреальної модальності, позначаючи неможливість або складність введення когось в оману. За допомогою цього виразу мовець може підкреслити хитрість, спритність та потужність інтелекту певної особи, яка здатна розпізнати хитрощі і не дати себе підманути. Див. вельми показовий контекст (18), в якому описано дві цілком еквівалентних ситуації обману, що відрізняються своїми вислідами: один з героїв піддався на уловку, повірив фальшивому повідомленню, а інший — ні. Саме для характеристики другого героя мовець використовує вираз *на кривой не объедешь*:

(18) ...Рядом, за тонкой переборкой, рассказывали:

— *И было ему [Гришуку] тридцать шесть годов о ту пору, как отец послал его в Питер с партией сала, и надумал он отца о б о й т и , прибыл в Питер-то да депеш отцу и пошли: тятенька-де, цены на сало нет никакой! Получил старый-то Аржанов депеш, взял медный таз, вышел в прихожую горницу, встал на колени да, наклоня голову-то над тазом, — чирк себя ножиком по горлу, тут и помер. ... Ну, так вот. Депеш, конечно, фальшивый; продал Гришук товар по цене, воротился домой и — зажил по своей воле.*

*Вырос у Гришука сын, этот самый Василей, и — пошло всё, как при деде: послал его Гришук с овчиной да кожами на ярмарку к Макарию, а Василей ему такую же депеш и пошли. Рассчитывал, значит, что и отец, как дедушка, — зарежется, получив эдакую весть. Ну, Гришука на кривой не объедешь! Отвечает: продай за что дают и возвращайся. М.Горький. Жизнь Матвея Кожемякина.*

Отже, на нашу думку, вихідною формою російської ідіоми *на кривой не объедешь* є форма *по кривой (траєкторії) не объедешь* (кого) з буквальним значенням предиката 'не створиш навколо кого-небудь замкненого кола, не закриєш його в обмеженому границями просторі' і з переносним значенням — 'не обдуриш, не обманеш'. Семантика ідіоми заснована саме на переносному значенні предиката. Вихідна помилка дослідників, які докладали зусиль до інтерпретації цієї цікавої ідіоми, полягала в тому, що дієслову (*не*) *объедешь* приписувалося значення '(не) обминеш'. Наш аналіз культурного підґрунтя, на якому виникла ця ідіома, дозволяє з високою мірою вірогідності твердити, що дієслово *не объедешь* співвідноситься в ній з круговим рухом.

Базова ситуація замикання чарівного кола (незалежно від того, реальна вона чи уявна) породила такі несхожі між собою за формою та семантикою ідіоми, як укр. *напускати ману, звести на манівці* та блукати манівцями, рос. *отводит глаза, на кривой не объедешь*. Остання, що, як ми припускаємо, мала при виникненні форму *по кривой не объедешь*, в народній свідомості пройшла певний шлях мовної "обкатки". Зазнавши впливу паремій типу *Долі на коні не об'їдеш*, де іменний компонент вказує на засіб пересування, вона набула форми

*на кривой не объедешь*. На цій підставі іменний компонент *на кривой* мовці почали інтерпретувати як назву транспортного засобу. А це, своєю чергою, відкрило шлях усіляким доповненням та варіаціям на “транспортну” тему: так в ідіомі з’явилися і криві голоблі, і вороні коні, і коза, і ряба кобила, і крива кобила, і навіть “лапоть”. Всі ці заміни сприяли підвищенню експресивності виразу, але разом з тим заплутувало фразеологів, тобто *напускало* на них *ману* в повній відповідності до базової ситуації та семантики ідіоми.

## РОЗДІЛ 6. ІСТОРІЯ РОСІЙСЬКОГО ФРАЗЕОЛОГІЗМУ РАЗБИТЬ В ПУХ И ПРАХ

### 6.1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

З першої половини ХІХ ст. у російській мові функціонує сталий вираз *разбить в пух и <в> прах*, який первісно вживався лише у “воєнному” значенні “отримати повну перемогу над ворогом”. Пізніше зі складу цього сталого виразу виокремилась самостійна фразема *в пух и <в> прах*, яка може сполучатися з різноманітними предикатами. У сучасному фразеологічному словнику російської мови фразема *в пух и <в> прах* має таке тлумачення: “совершенно, окончательно, полностью, совсем” [ФСМ 372]. Окрім того, в тому ж значенні можуть використовуватися й окремі компоненти ідіоми *в пух* та *в прах*. В деяких словниках виділяється також друге значення сталого виразу *в пух и <в> прах* — “очень нарядно, пышно, роскошно” [ФРР 556]. Воно реалізується у сполученні з предикатами, які позначають спосіб чи манеру вдягатися (*нарядиться, одеваться, разодеться, вырядяться* і под.)<sup>68</sup>.

У сучасній російській мові ідіома *в пух и <в> прах* в її першому значенні сполучається з широким колом предикатів, доволі різноманітних за своєю семантикою. Серед всіх вживань домінують предикати трьох тематичних груп. По-перше, це дієслова, що позначають успіх у воєнних діях (*разбить,*

---

<sup>68</sup> На думку авторів даного словника А.Мелерович та В.Мокієнка, зворот *разодеться в пух и прах* виник внаслідок мовленнєвої “актуалізації” слова *пух*: розпушені пташині пера жартівливо асоціюються з підкреслено нарядним одягом” [ФРР 556]. Отже, не виникає сумніву в тому, що вказане значення виразу *в пух и прах* є вторинним і розвинулося на основі основного, первинного.

*рассеять, разнести в пух и прах*); до цієї групи можна залучити також дієслова, які мають значення інтенсивного фізичного впливу на суб'єкт (*побить, расколотить, раздолбать в пух и прах*). Другу групу складають дієслова, які співвідносяться з тяжким фінансовим чи матеріальним становищем (*проиграться, продуться в пух, разориться в пух, обокрали в пух и прах*). До третьої групи входять дієслова із значенням інтенсивного вербального впливу на когось: *разбранить, распечь, разнести, раскритиковать в пух и прах*. Вживання цього виразу з іншими предикатами трапляються значно рідше і, як правило, належать до індивідуально-авторських, мовленневих явищ<sup>69</sup>. Отже, в сучасній російській мові вираз *в пух и <в> прах* означає максимальну міру прояву дії, стану чи впливу на об'єкт.

Предметом обговорення у цьому розділі є історія семантичного розвитку ідіоми *разбить в пух и прах*<sup>70</sup>. У зв'язку з цим ми маємо намір прослідкувати за виникненням та еволюцією цього виразу, виявити ті реальні прототипові ситуації, на основі яких він утворився. Найцікавішим питанням, яке потрібно розв'язати, пов'язане з причинами та механізмами появи у складі даної ідіоми компонента *пух*. Справді, у виразі *разбить в пух и прах* поєдналися стилістично різнорідні одиниці: "високий" церковнослов'янським *прах* і розмовне, далеке від книжного і тим більше урочистого стилю слово *пух*. Останнє викликає уявлення про цілком побутові речі. Подібні комбінації різностильових компонентів, як правило, служать для вираження іронічного, насмішкуватого ставлення мовця до об'єкта чи адресата мовлення<sup>71</sup>, надають мовній одиниці підвищеної експресивності. Однак даний випадок виявляється особливим: в XIX столітті вираз *в пух и прах* у

<sup>69</sup> Див., наприклад, вираз *расторговался в пух* (що значить "торгівля пішла добре і принесла великі прибутки") у байці І.Крилова:

*Вон бывший, например, того хозяин дому*

*Пошел счастливо торговать;*

*Расторговался в пух.* І.Крылов. Фортуна и Нищий.

<sup>70</sup> Ми обираємо як основну форму саме з предикатом *разбить*, виходячи з того, що такою була ідіома при своєму виникненні.

<sup>71</sup> За приклад можуть правити хоча б імена гоголівських персонажів з повісті "Вій": богослов Халаява, філософ Тиберій Горобець та ритор Хома Брут.

комбінації з різними предикатами вживався без будь-якого зниженого чи комічного навантаження, більше того, з ним пов'язувалось позитивне оцінне значення (див. приклади нижче). Ця обставина також потребує свого роз'яснення.

## 6.2. “ВОЄННЕ” ВЖИВАННЯ ІДИОМИ *РАЗБИТЬ В ПУХ И ПРАХ*

Вихідним зворотом, в якому вперше з'явився сталий компонент *в пух и прах*, на нашу думку, слід вважати сполучення *разбить в пух и прах*. У творах письменників ХІХ та ХХ ст. воно використовується при описі воєнної перемоги (чи поразки, залежно від точки зору носія свідомості), повного розгрому військ чи укріплень ворога. Див. (1), (2):

(1) Воейков (опускаясь на колени):

*Великий царь! Господь тебя услышал:*

*Твои враги разбиты в пух и прах!* А.К.Толстой.

Царь Борис.

(2) Румянцев ... командирским, слегка осипшим басом с горячностью сказал:

— *Мой сказ короток, ваше сиятельство. Нам надлежит немедленно идти врагу навстречу, принудить дать баталию и разбить его в пух и в прах.* В.Шишков. Емельян Пугачев.

Важливо відзначити, що в текстах ХVІІІ та першої половини ХІХ ст. для передачі того ж сенсу — повної перемоги над військовими силами супротивника — використовувався і вираз *разбить в прах* (без компонента *в пух*). Так, у матеріалах, зібраних О.Пушкінін до “Історії Пугачова”, знаходимо:

(3) *Междутем яицкиiebунтовщики, видя, что вовсех местах удачи им больше не было: как ни повстречаются с войсками, от оных всегда и в прах были разбиваемы ...*

Таке саме вживання виразу *разбить в прах* характерне й для мемуарної та історичної літератури при описі воєнних дій:

(4) *100 человек 3(-й) роты и сотня запорожских казаков, отправившись 29 августа вечером, ночевали не очень далеко от Вулана, 30-го числа в 3 часа утра по дороге к Адлеру заметили они турецкое судно на реке Гамитухадж, и так как видно было*

много черкес, то десанту не сделали, а разбили судно в прах ядрами (500 ядер было выпущено)... Н.В.Симановский. Дневник 2 апреля — 3 октября 1837 г., Кавказ // “Звезда”, 1837. [НКРЯ].

(5) Казаки расправились с татарами удачнее шляхты. Когда вслед за баворовской победой татары шли, раздробившись загонами, казаки один загон разбили в прах. Н.Костомаров. Южная Русь в конце XVI века.

(6) Однако же, отдохнув несколько времени, с остатками войск пошёл он против собравшейся новой, сильной, ободренной турецкой армии и 26 августа (многократными событиями памятный для России день) разбил её в прах при селении Ватине. Ф.Ф.Вигель. Записки (1850-1860) [НКРЯ].

Тут вирази *разбить судно в прах*, *разбить армию в прах* позначають повне знищення війського об'єкта.

Таким чином, можна припускати, що фразема *разбить в пух и прах* виникла на основі більш давнього виразу *разбить в прах*, зберігши його семантику і референцію. Образний зворот *разбить в прах* (як і фраземи *рассеять в прах*, *рассеять как прах*, *обратить в прах*) за своєю мотивацією є цілком прозорим: *разбить в прах*, *обратить в прах* — перетворити якийсь предмет на порох, порошок, знищити його як цілісність; *рассеять как прах* — розвіяти за вітром, так щоб не лишилося ані найменшого сліду, часточки чогось<sup>72</sup>. Пор. також синонімічну фразему *столочь (стереть) в порошок* з тим самим значенням — знищення, руйнації цілого, усталеного. Див. вживання, які характеризують стан російської мови у кінці XVIII — в першій половині XIX ст.:

---

<sup>72</sup> Ці образи є вельми давніми і характерні для багатьох культур. Так, у російському перекладі Старого Заповіту читаємо: “У Иоахаза оставалось войска только пятьдесят всадников, десять колесниц и десять тысяч пеших, оттого, что истребил их царь Сирийский и обратил их в прах на поприще” [4-я кн. Царств 13, 7]; “И разрушили пред лицом его жертвенники Ваалов и статуи возвышавшиеся над ними; и посвященные деревья он срубил, и резные и литые кумиры изломал и разбил в прах, и рассыпал на гробах тех, которые приносили им жертвы...” [2-я кн. Паралипоменон 34, 4]. Цитуємо за синодальним перекладом (СПб., издание Св. Синода, 1876).

(7) Семира.

...Благополучие, в котором я росла,

Которое, как прах, судьбина разнесла,

Когда в моем уме себе воображает,

Бесчисленны мои напасти умножает. А.Сумароков.

Семира.

(8) Некоторые из знатнейших честолюбивых бояр восстали против законной власти юного государя, но скоро гнев божеский наказал мятежников — рассеялись, как прах, многочисленные их сообщники, и кровь главных бунтовщиков пролилась на лобном месте. Н.Карамзин. Наталья, боярская дочь.

(9) Он бросил на Ивана Никифоровича взгляд — и какой взгляд! Если бы этому взгляду придана была власть исполнительная, то он обратил бы в прах Ивана Никифоровича. Н.Гоголь. Повесть о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем.

Однак незважаючи на поширеність виразів *разбить в прах*, *рассеять*, *как прах* та ін., вже на початку ХІХ ст. у сполученні з дієсловом *разбить* усталено вживається не лише іменник *прах*, а й іменник *пух*, причому якщо обидва іменні компоненти об'єднуються в одному виразі, то на першому місці завжди опиняється слово *пух*. Чим же пояснюється його включення до складу звороту з “воєнним” значенням?

Відповідь на це питання потребує звернення до іншої концептуальної сфери, далекої від військових дій.

### 6.3. ТЕРМІНОЛОГІЧНІ ВЖИВАННЯ ДІЄСЛОВА *РАЗБИТЬ* ТА ЇХ РОЛЬ В УТВОРЕННІ ІДІОМИ

В російській мові предикат *разбить* обслуговував декілька технологічних сфер, оскільки його основне значення — ‘розділяти, розчленовувати щось ціле за допомогою ударів’ — співвідносилось з деякими конкретними діями. Саме такі дії становили основу декількох суспільно важливих виробничих процесів.

Першою такою технологічною сферою є ручне виготовлення пороху. на першому етапі цього процесу необхідно

було роздрібнити, розтерти на порошок декілька твердих компонентів: сірку, деревне вугілля та калійну селітру. Ці речовини ретельно подрібнювали в металевих ступах за допомогою товкача, а потім просіювали через решето і з'єднували. Цілком можливо, що саме процес подрібнення твердих компонентів, з яких виготовляли порох, стимулював виникнення ідіоми *разбить в прах* в її воєнному значенні. Дана ситуація послужила також прототиповою основою для сталого виразу з дієсловом *стереть* (укр. *стерти*): *стереть в порошок*<sup>73</sup>.

Іншою технологічною сферою, для номінації якої використовували предикат *разбить*, було виробництво паперу. На цьому ми зупинимося докладніше.

Дієсловом *разбить* позначали в минулому важливий процес, необхідний при обробці сировини для паперу, а саме розривання ганчір'я, знищення його грубих рослинних волокон. Як відомо, виробництво паперу довгий час було цілком засновано на ручній праці. Папір робили зі старого ганчір'я — переважно лляного та бавовняного, а зрідка й з конопляних ганчірок. На першому етапі сировину треба було подрібнити таким чином, щоб вона перетворилася на однорідну масу. Потім цю масу варили, виливали тонким шаром на спеціальні прямокутні форми, сушили і проклеювали. Процес був довгим і вимагав багато зусиль. Для подрібнення ганчір'я клали в спеціальні дерев'яні ступи (рос. *толчеи*) доволі великого розміру, інколи для міцності окуті зсередини металом, і за допомогою товкача, в який було засторомлено багато гострих цвяхів, розривали на волокна. Процедура тривала доти, поки не утворювався пух — легка, насичена повітрям однорідна маса. Пор. визначення лексеми “бумага” у першому виданні “Словаря Академии Российской”: “*Состав, сделанный из старого тряпья, измолотого в нарочных мельницах, наподобие суляя, которой спустил с клеєм, черпают устроенными к тому проволочными формами, для приве-*

---

<sup>73</sup> Той самий технологічний процес позначався і словом *толочь* (укр. *товкти*), яке увійшло у сталий вираз *столочь в порошок* із значенням “знищити”.

*деня его в тонкие листы, на коих пишут и печатают*" [САР 1, 381-382]. Саме першу операцію цього процесу і називали словосполученням *разбить тряпье в пух*. Див. у словнику В.Далє під заголовним словом "бумага": "*бумага писчая, разбитое в пух тряпье (льняное и пеньковое), распластанное листами*" [Даль 1, 141]<sup>74</sup>. Таким чином, вираз *разбить в пух* в його буквальному сенсі використовували у сфері ручного (а пізніше і мануфактурного) виробництва паперу<sup>75</sup>.

Зауважимо, що перший етап виробництва паперу потребував найбільше фізичних зусиль і часу: на роздрібнення та промивання трьох пудів ганчір'я витрачалося коло трьох годин. Сировину попередньо складали у купи, намочували водою і заливали вапном, щоб ганчір'я легше можна було роздрібнити на окремі волокна, перетворити на однорідну легку масу, тобто на пух, див. докладніше про технологію ручного виготовлення паперу в [Участкина 1972: 201].

Отже, процеси подрібнення сировини для виготовлення паперу та порошу практично мало чим відрізнялися, а для їх номінації вживалося те саме дієслово *разбить*. Це сприяло тому, що ментальні образи двох вихідних ситуацій у свідомості мовців зближувалися. В обох випадках результатом процесу розбивання була повна руйнація первісної структури об'єктів (вугілля, мінералів, ганчір'я).

Виробництво паперу почало розвиватися в Росії наприкінці XVII — на початку XVIII ст., коли Петро I стимулював його своїми спеціальними указами і примушував дворянство влаштовувати мануфактури, де ручна праця була частково замінена механічною. На озерах та ставках, що знаходилися в дворянських маєтках, будували так звані

---

<sup>74</sup> Пор. також: "Паклю, для конопатки, надо разбить и перетрепать" [Даль, 3, 92].

<sup>75</sup> Втім, не можна виключати й існування термінологічного сполучення *столочь в пух*, яке могло співвідноситися з процесом розбивання ганчір'я. На це опосередковано вказує вживання цього сполучення у ситуації, де йдеться про повне фізичне знищення об'єкта:

— *Царь-батюшка, дозвожь этого петуха сожегчи, а потом столочь его в пух и прах!* [РСС\_ВЖ 148].

“бумажные мельницы”, де для подрібнення сировини використовували силу води. Активні адміністративні заходи з боку уряду призвели до того, що протягом першої XVIII ст. у порівнянні з попереднім століттям кількість випродукованого в Росії паперу поступово зростала. Про це свідчать такі дані: у 1715 р. було вироблено лише 10 тон, а в 1745 р. — вже 30 тон паперу. Різкий зріст виробництва спостерігається у другій половині XVIII ст.: у 1775 р. на мануфактурах виготовлено вже 280 тон паперу, а на початку XIX ст., у 1805 р., — 850 тон. Отже, за 80 років виробництво паперу в Росії виросло у 85 разів (цю цікаву інформацію взято з книги російського економіста та культуролога Г.А.Гольца, див. [Гольц 2002: 59]). При цьому основний технологічний процес — розмелювання, подрібнення ганчір'я, розбивання його *в пух* — залишився практично без змін, лише людську фізичну силу заступила енергія води. Враховуючи такий значний зріст виробництва паперу та широке запровадження в різних регіонах Російської імперії “бумажных мельниц”, можна припускати, що ситуація розмолу, роздрібнення сировини для паперу стала в XVIII ст. достатньо відомою широким колам людей, так чи інакше причетних до виробництва паперу (не лише робітників мануфактур, а й дворян — власників цих мануфактур, а також постачальників необхідних компонентів для виробництва, зокрема збирачів сировини для паперу, так званих *старьёвщиков*).

Поширеність даного виробничого процесу в російському культурно-економічному просторі, актуалізація його в свідомості різноманітних верств населення призвела до того, що в мовленні актуалізувалися мовні одиниці, які служили для його номінації. Тим самим створилися сприятливі умови для їх використання в якості донорської зони (джерела номінації) для інших сфер життя, зокрема воєнної.

Однак зауважимо, що і в воєнній сфері того часу знаходилося застосування для дієслова *разбить*, причому не в переносному, а в його прямому значенні. Зараз звернімося до цього фрагменту позамовної дійсності.

Як можна припускати на основі мовних даних, у XVIII ст. в російській мові активізувалося використання дієслова

*разбить* для позначення розгрому війська супротивника. Аналізуючи історію воєнної лексики російської мови, важливо звернути увагу на такий промовистий факт: у значенні ‘перемогти, розгромити військо ворога’ у давніші часи, а саме в давньоруській, староукраїнській та старобілоруській мовах, вживалося дієслово *побити*<sup>76</sup>. Цей предикат в давніх текстах часто сполучався з прислівником *наголову*<sup>77</sup>. Спільнокореневі дієслова *побить* та *разбить* в історії російської мови ніби заступають один одного: якщо до ХІХ ст. у значенні ‘розгромити війська’ вживався переважно предикат *побить*, то вже в ХІХ ст. він практично виходить з ужитку і його заміняє дієслово *разбить*, причому останнє спочатку також активно сполучається з прислівником *наголову*<sup>78</sup>. Відзначимо, що у словнику давньоруської мови І.Срезневського значення ‘розгромити війська’ для слова *разбити* не зафіксоване, отже, це значення може вважатися доволі пізнім явищем у семантичному розвитку цього дієслова.

Як ми зазначали вище, семантика дієслова *разбити* пов’язана з ідеєю розчленовування, поділу цілого на частини. Коли це дієслово почали вживати щодо військових дій, в ньому зберігався той же сенс, хоча сучасному носієві мови це може видатися дивним. Справа в тому, що первісно цей предикат позначав не повну перемогу над ворогом (як він вживається у мовленні зараз), а один з тактичних прийомів ведення бою — розділення локативно цілісного війська противника, розчленовування його на окремі підрозділи, загони, між якими утворювались розриви. Тим самим військо ставало

---

<sup>76</sup> Докладніше про це див. у спеціальній статті мінського мовознавця Л.Козирева [Козырев 1987].

<sup>77</sup> Пор. в тексті документа початку ХVІІ ст. — в “Указній грамоті” царя Василя Шуйського: “И божиею милостию и Пречистые Богородицы заступленьем и всех святых молитвами воеводы наши тех воров и литовских людей побити наголову” (1609 р.) [РД, 210].

<sup>78</sup> Див. фрагмент з твору Дениса Давидова “Дневник партизанских действий 1812 года”: “16-го, к вечеру, я получил от генерал-квартирмейстера полковника Толя письмо следующего содержания: «Нужно уведомить вас о взаимном положении обеих армий: Чичагов 9-го числа в Борисове, авангард его под командою графа Ламберта разбил наголову Домбровского»”.

слабшим, втрачало здатність до узгоджених дій, до наступу, а тому його легше було знищити. Наведімо два приклади вживання російського дієслова *разбить* у мовленні військових саме в цьому первісному значенні (обидва контексти належать до початку XIX ст.):

(10) *Так, вместо того, чтобы разбить и уничтожить слабый неприятельский корпус, которому за отдалением не могла армия дать скорой помощи, мы потеряли главное сражение.* Генерал А.П.Ермолов. Записки 1805-1807 гг.

(11) *Маршал Ней сжался и с тремя своими и двумя из 1-го корпуса ... дивизиями, стоимыми иной армии, пошёл теснить и разбивать левое крыло русское...* Ф.Н.Глинка. Очерки Бородинского сражения.

Контекст (10) засвідчує, що дієслово *разбить* не означало на початку XIX ст. “знищити” (адже корпус супротивника треба було спочатку розбити, а вже потім знищити), а вживання дієслова недоконаного виду *разбивать* в (11) показує, що йдеться саме про процес, а не про результат цього процесу (*теснить и разбивать левое крыло русское* значить “позбавляти його цілісності і одночасно відсувати з зайнятих позицій”).

Зрозуміло, що розчленовування військового угруповання ворога часто було кроком до перемоги над ним, призводило до його поразки, а тому у загальнолітературну мову увійшло значення ‘повністю знищити військо противника’, а не вузьке, специфічно воєнне значення ‘розчленувати військо’.

Таким чином, ґрунт для появи виразу *разбить в пух и прах* було підготовлено станом російської мови наприкінці XVIII ст. Дієслово *разбить* активно позначало такі ситуації, в яких певний об’єкт втрачав свою цілісність, зокрема, ситуації розчленовування військового загону, угруповання. Разом з тим дуже важливу роль в утворенні ідіоми відіграв той факт, що деякі носії мови знали й вживали вираз *разбить в пух*, який стосувався виробництва паперу.

Поza сумнівом, на виникнення звороту *разбить в пух и прах* вплинули і деякі вирази формально близького складу, що побутували у високому стилі російської мови. Це, поперше, звороти *в пыль и прах* або *в дым и прах* (частіше за все

вони сполучалися з дієсловами *обратить, превратить*<sup>79</sup>), а по-друге, вираз *разбить в прах*, вживаний у значенні ‘знищити ворога’, див. вище приклади (3)–(6). У розмовному мовленні з предикатом *разбить* вживались вирази, близькі за семантикою та компонентним складом: *разбить что вдребезги, в щепки, в дробь, в пыль*<sup>80</sup>. Всі ці мовні одиниці об’єднані інтегральною семантичною ознакою ‘знищення’, ‘повна руйнація’ (чогось, що існувало як цілісність).

Отже, в російській мові при утворенні виразу *разбить в пух и прах* відбулося об’єднання одразу трьох сталих виразів: *разбить в прах, разбить в пух*, а також двокомпонентного звороту *в пыль (в дым) и прах*, що і породило зрештою стале сполучення *разбить в пух и прах*<sup>81</sup>. Цей зворот вживався первісно в тому ж “воєнному” значенні, що і дієслово *разбить*, тобто його референтом була повна поразка військ противника. Визначальною її рисою, як ми вже зазначали, є висока експресивність, що забезпечується поєднанням різностильових компонентів.

#### 6.4. СЕМАНТИЧНИЙ РОЗВИТОК ІДІОМИ В ПУХ И ПРАХ

В семантичній еволюції виразу *разбить в пух и прах* чітко прослідковується тенденція до відокремлення іменної частини (*в пух и прах*) від дієслівної та перетворення іменної

---

<sup>79</sup> Пор. наступні вживання зворотів *в дым и прах, в прах и пепел* з семантикою знищення:

— ... *Из всего этого мертвого прошлого, изо всех этих — в дым и прах обрат и вшихся — начинаний и надежд, осталось одно живое, нескрушимое: моя любовь к тебе.* И.Тургенев. Дым.

— ... *Ведь ты, — говорю, — сама со всей твоей родней-то да и с целой губернией-то с вашей и сапога его одного отоптанного не стоишь! Он, — говорю, — в прах и в пепел всех вас и все начальство-то ваше истереть одной ногой может.* Н.Лесков. Воительница.

<sup>80</sup> На роль цих конструкцій в утворенні виразу *разбить в пух и прах* звернули увагу А.Мелерович та В.Мокієнко, див. [ФРР 556].

<sup>81</sup> Зауважимо, що іменна група *в пух* посіла місце поряд з предикатом, а *в прах* зберегло свою другу позицію в синтагмі; очевидно, формальною моделлю для їхнього об’єднання в єдине ціле послужило стале сполучення *в пыль и прах*, де *прах* стоїть на другому місці.

у самостійну фразу. Остання, як ми вже зазначали, набула значення 'максимальною мірою', 'остаточно', 'з великою інтенсивністю'. Розширилося і коло предикатів, з якими може сполучатися ця ідіома. Серед них домінують дієслова стану (*проиграться, разориться, разругать* та под.), див. контексти (12-14), і лише невелика група предикатів зберігає значення фізичного впливу на предмет, див. (15).

(12) Венгерович. ... *Какое блаженство растопило бы меня в пух и прах, если бы она показала сейчас между этими деревьями и поманила бы меня своими прозрачными пальцами!..* А.Чехов. Безотцовщина.

(13) — *Могу-с!* — *отвечал с окончательною уже величавостью Василий Иванович.* — *Я представлю вам свидетелей, которые знали меня в детстве, знали отца моего, Тулузова.*

— *И превосходно, отлично!* — *воскликнул частный пристав.* — *Тогда этот донос разлетится в пух и прах!* А.Писемский. Масоны.

(14) ...*Был я в игре не в меру горяч, азартен, долго не мог запомнить, что выигрши с проигрышем в одних санях ездят, жульничать наловчился не сразу и потому продувался в пух и прах.* В.Астафьев. Последний поклон.

(15) *Сердце билось у бедного юноши, щеки пылали, он готов был броситься на шею к Санину ... или идти тотчас вместе с ним расколотить в пух и прах всех этих противных офицеров!* И.Тургенев. Вешние воды.

Зауважимо, що зміст 'з великою інтенсивністю' стосується характеру розгортання дії і описує зусилля суб'єкта дії (наприклад, *расколотить*), а сенс 'проявитися максимальною мірою' характеризує стан об'єкта (*разориться, проиграться*). Зміст 'остаточно' можна виявити в усіх ситуаціях, позначених ідіомою *в пух и прах*. Справді, інтенсивна дія, спрямована на певний предмет, кардинально міняє його стан: *разбить крепость, войско, аргументы оппонентов* і под. Звернімо увагу на те, що в усіх випадках вживання ідіоми *в пух и прах* новий стан предмета виникає внаслідок певної дії (або низки пов'язаних між собою дій суб'єкта — його поведінки). Так, вираз *проиграться в пух и прах* співвідноситься, по-перше, з дією

(поведінкою) 'грати (в карти)', а по-друге, зі станом 'лишитися без грошей, засобів до існування', який є наслідком програшу в карти. Цей стан, очевидно, може проявлятися різною мірою; ідіома *в пух и прах* маркує дуже високу, з точки зору мовця, міру його прояву, а також додає висловлюванню високої експресивності, підкреслює надзвичайність події.

Характерно, що ці самі змісти можна передавати двома самостійними прийменниковими конструкціями *в пух* та *в прах*, які сполучаються з тими самими семантичними типами дієслів, що й ідіома *в пух и прах*. Не виключено, що ці вирази виникли не внаслідок розпадання ідіоми *в пух и прах* на дві, а незалежно від неї, причому перше виділилося зі сталого виразу *разбить в пух*, а друга — з виразу *разбить в прах*. На це вказують факти самостійного вживання зворотів *в пух* та *в прах* у російській мові кінця XVIII — початку XIX ст.

Особливо показові контексти з виразом *в прах* знаходимо у мемуарах А.Т.Болотова ("Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков"), в яких відбите розмовне мовлення кінця XVIII ст. Автор легко приєднує вираз *в прах* до багатьох предикатів дії та стану:

(16) *Постоялый двор — хоть волков мори: так холодно, а мы все в прах перезябли.*

(17) *Они расхвалили в прах меня за выдумку совсем нового рода украшения...*

Знаходимо в мемуарах Болотова і такі несподівані для носіїв сучасної російської мови вирази, як *затанцевался на балу в прах*, *залюбовался гротом в прах*.

Подібні конструкції з підсилювальним компонентом *в прах* у XVIII — XIX ст. були притаманні не лише російській мові. Так, їх активно вживав Іван Котляревський у знаменитій "Енеїді", написаній більше ніж двісті років тому, див. (18):

(18) *А то на легкому дубочку,  
Що роззолочений весь в прах,  
Сидить, розхриставши сорочку,*

*З турецьким чубуком в зубах?* І.Котляревський.  
Енеїда.

З подібним підсилювальним значенням вживався в російській мові ХІХ ст. і зворот в пух, який також приєднувався до предикатів дії та стану, див. (19)–(22):

(19) Скалозуб. *Позвольте, расскажу вам весть:*

*Княгиня Ласова какая-то здесь есть,*

*Наездница, вдова...*

*На днях р а с ш и б л а с ь в п у х , —*

*Жоке не поддержал, считал он, видно, мух.* А.Грибоедов.

Горе от ума.

(20) *Но мы, однако же, совершенно оставили одно значительнолицо...Прежде всегодолгсправедливоститребует сказать, что одно значительное лицо скоро по уходе бедного, р а с п е ч е н н о г о в п у х Акакия Акакиевича почувствовал что-то вроде сожаления.* Н.Гоголь. Шинель.

(21) *Она дважды переделывала завещание. Но Василья, Васеньку, она все же почитала, как старшего в семье, и извиняла его неудачи тем, что счастье не служит. О Сергее Львовиче она думала, что п р о с в и щ е т с я , и очень скоро, в п у х .* Ю.Тынянов. Пушкин.

(22) — *И вы не боитесь ездить на такой злой лошади? —* спросила его *Марья Дмитриевна.*

— *Помилуйте, она пресмирная; а вот, я доложу вам, чего я боюсь: я боюсь играть в преферанс с Сергеем Петровичем; вчера у Беленицыных он обыграл меня в п у х .* И.Тургенев. Дворянское гнездо.

Ці та багато інших випадків вживання фразеологічних применникових груп в пух та в прах свідчать про те, що з їх допомогою в мовленні актуалізуються такі змісти:

1) “вичерпаність, завершеність” (коли дія чи процес мисляться як такі, що досягли внутрішньої границі і не можуть продовжуватися чи розвиватися в тих самих умовах: *разбить, проиграться, обокрасть, сгореть в пух; расшибиться в пух, разориться в прах*);

2) “інтенсивність” (якщо дія чи стан проявляються з великою силою, крайньою напругою: *разбранить, засовеститься, сконфузиться, переязбнуть в прах*).

Обидва змісти можуть бути отримані з ментальних моделей тих прототипових ситуацій, яким відповідають вживання

словосполучень *разбить в пух* та *разбить в порошок* (*порошок*) в їх прямих значеннях, співвіднесених з технологічними процесами минулого. Розгляньмо докладніше ці когнітивні процедури на прикладі ментальної моделі подрібнення ганчір'я для виготовлення паперу. Друга ментальна модель, пов'язана з подрібненням компонентів пороху, є цілком еквівалентною до першої.

### 6.5. РОЛЬ МЕНТАЛЬНОЇ МОДЕЛІ ПРОТОТИПОВОЇ СИТУАЦІЇ В ПРОЦЕСІ ІДІОМОТВОРЕННЯ

Прототипова ситуація розбивання волокон ганчір'я в процесі виготовлення паперу, позначувана предикатом *разбить*, має декількох учасників. По-перше, це активний суб'єкт, людина, яка виконує дію, а по-друге, пасивний об'єкт — ганчір'я. На рівні мовних структур ця ситуація позначається лексико-граматичною групою, в центрі якої знаходиться предикат *разбить*. Один з облігаторних актантів цього предиката є агентом, другий (ганчір'я) — пацієнтом (на нього скерована дія, він зазнає фізичного впливу). Є ще один учасник ситуації, вербалізований в типових конструкціях словом *пух*. Яку ж семантичну роль відіграє в конструкції *разбить в пух* друге ім'я? *Пух* — це, з одного боку, спостережувальний предмет, такий само, як і ганчір'я, на нього також скерована дія *разбить*. Тому можна вважати, що слово *пух* називає об'єкт дії. Однак важливо врахувати, що дана дія як елемент технологічного процесу має свою мету, і цією метою є перетворення чогось твердого в однорідну масу (ганчір'я в пух, а в іншому процесі сірки чи вугілля в порошок). Виходячи з наявності мети дії, доречніше вважати, що в даній ситуації словом *пух* маркується той кінцевий стан об'єкта, який досягається в результаті дії. Отже, дієслово *разбить* є предикатом зміни стану, подібно до дієслів *измельчить*, *раздробить*, *разорвать*, *размолоть*, *сжечь*, *растопить* (лід), а іменна група *в пух* називає кінцевий етап цієї зміни, новий стан, який виникає в результаті дії та є її метою.

Дану семантичну структуру можна витлумачити таким чином:

*Разбить [тряпье] в пух* ~ 'цілеспрямованими діями казувати зміну структури об'єкта, перевести його зі стану А [тряпье] у стан В [пух]'.

Сценарій, що корелює з цією лексико-граматичною структурою, включає такі необхідні слоти: діяч, інструмент для розбивання (ступа і товкач), об'єкт впливу (ганчір'я), результат впливу (пух). Спостерігач слідкує за тим, як розгортається процес, щоб вчасно припинити дію, а тому в фокусі уваги спостерігача знаходиться не сам об'єкт як такий, а динаміка змін, які з ним відбуваються. Акцентування уваги на результаті виявляється дуже важливим як для інтерпретації семантики прототипового словосполучення *разбить в пух*, так і для розуміння шляху розвитку його нового значення. В ментальній моделі розбивання ганчір'я актуалізується не просто факт досягнення нового стану: для суб'єкта свідомості суттєво передусім те, що новий стан об'єкта є менш впорядкованим, неструктурованим і, що головне, незворотнім. Тому можна вважати, що ментальна модель прототипової ситуації містить як високо релевантні такі змісти:

1) новий стан об'єкта, що виникає внаслідок дій агента, є кінцевим і незворотнім; це граничний етап у процесі деструктуризації об'єкта;

2) дія, результатом якої стає новий стан об'єкта, характеризується високою мірою інтенсивності, вимагає від агента багато зусиль.

Саме ці змісти і визначили семантику звороту *разбить в пух* у його переносному, метафоричному вживанні.

Підкреслимо, що дві названі змісти, пов'язані з фраземою *в пух и прах*: 'вичерпаність у розвитку дії' та 'максимальна інтенсивність дії (стану)' — породжені концептуальною інтерпретацією прототипового образу, тобто образу розбивання ганчір'я в пух чи розтирання чогось твердого на порошок. Перший з цих змістів пов'язаний з тим станом об'єкта, який досягається в результаті впливу на нього (це граничний стан, по досягненні якого дія вичерпується, припиняється). Другий зміст виникає з інтерпретації самої дії: для досягнення мети суб'єкт має витратити чимало зусиль, тому в ментальній моделі робиться акцент на інтенсивності дії.

Обидва змісти були отримані як імплікації з ментального образу прототипової ситуації (точніше, двох дуже близьких прототипових ситуацій, які розрізняються лише предметною природою об'єктів впливу). Саме ці домінуючі концептуальні ознаки і перейшли згодом в семантику виразів *в пух і в прах*, відірвавшись від своїх прототипових ментальних моделей.

Отже, на утворення ідіоми *разбить в пух и прах* вплинули як мовні, так і позамовні чинники. Її виникненню сприяли термінологічні, професійні вживання предиката *розбити* одразу в двох сферах: у виробничій та військовій. Суттєво, що у виробничій сфері це дієслово утворювало сталі словосполучення з двома іменними компонентами: *разбить в пух* та *разбить в прах* (*в порох, в порошок*). Цими сполученнями позначалися ситуації, в яких певний предмет втрачав свою структуру, цілісність, а тим самим ніби переставав існувати, незворотно зникав. Це зумовило використання виразів *разбить в прах* та *разбить в пух* для позначення інших ситуацій, передусім — нищівного розгрому ворога, повної перемоги у військових діях. З часом іменні компоненти *в пух* та *в прах* розвинули самостійне значення 'максимальною мірою', 'остаточно', почали активно сполучатися з іншими предикатами і вийшли таким чином за межі сфери військових дій. Експресивність виразу, зумовлена поєднанням "високого" *прах* та "низького" *пух*, забезпечила ідіомі *в пух и прах* активне і довге життя у мові.

## РОЗДІЛ 7. РЕКОНСТРУКЦІЇ ДЕЯКИХ “ТЕМНИХ”

### ПАРЕМІЙ ІЗ ЗІБРАННЯ В.І.ДАЛЯ

#### 7.1. ДО ПРОБЛЕМИ МОВНО-КУЛЬТУРНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ ВИХІДНОГО СЕНСУ АРХАЇЧНИХ ПАРЕМІЙ

Унікальна колекція стійких виразів (фразеологізмів у широкому розумінні цього терміну), зібрана В.Далем, вражає своїм обсягом і повнотою охоплення різноманітних аспектів народного буття. Серед паремій і фразем, що ввійшли в колекцію В.Даля, є чимало таких, які й донині активно використовуються в російському розмовному мовленні, вживаються у творах художньої літератури. Проте знаходимо і такі сталі мовні одиниці та паремії, що практично зникли у мовленні, перейшли в розряд фразеологічних архаїзмів, а тому для свідомості сучасного носія мови вони виявляються незрозумілими, затемненими у змістовому відношенні. Цінність таких паремій та фразеологізмів у культурно-лінгвістичному плані безперечна, оскільки вони виступають реліктами культури минулого, конденсують у собі духовну спадщину народу, містять важливу інформацію про його матеріальну культуру, способи виробництва, ремесла і промисли, а також часто служать джерелом лінгвістичних даних про архаїчні стани мови.

Проте у дослідженнях з історичної фразеології та пареміології часто піддаються аналізу не призабуті, а, навпаки, широко відомі фраземи й паремії, які продовжують існувати у сучасному мовленні. Маловживані і затемнені паремії залишаються, на жаль, без коментарів. Це зумовлене тим, що коментування таких паремій вимагає від дослідника широких, подекуди майже енциклопедичних знань — обізнаності з

матеріальною культурою, побутом, традиціями, фольклором, віруваннями народу, розуміння ментальності, знання його історії, специфіки соціальної організації та економіки, вербальної комунікації та багатьох інших аспектів культурного буття. Пошуки витоків того чи того виразу можуть тривати роками і не завжди завершуються успіхом. Однак кожна з затемнених паремій чи фразем по-своєму цінна й унікальна, а тому їхнє уважне дослідження завжди винагороджується почуттям інтелектуального досягнення.

У цьому розділі буде проаналізовано історію та образну основу деяких паремій, вміщених до словника В.Даля та його збірника "Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа".

Розглядаючи масив цих сталих виразів, вважаємо за доцільне виділити декілька груп архаїчних фразем, що вимагають культурно-історичного коментування. Це, передусім, одиниці наступних типів:

1. Фраземи, що входять до (мікро)обряду як його вербальний компонент.

Наприклад: *По нитке рубеж; Все беды, что бесы, в воду — и пузыри вверх!* (варіанти: *Все бесы в воду, да и пузырья вверх! Все грехи ко дну — и пузыри кверху!*); *Уроди Бог повальный хлеб; На сухой лес будь помянуто; С гуся вода, с тебя худоба, на пустой лес, на большую воду; Суженый богатый, ступи сапогом, суженый бедный, лаптем.*

Аналіз цих сталих одиниць вимагає звернення до обрядів календарного чи сімейного циклів, а також до оказіональних обрядів, які закріплюють досягнення певного рівня соціальних стосунків або служать для формування нового типу відносин. Так, вираз *Суженый богатый, ступи сапогом, суженый бедный, лаптем* вживався під час календарного обряду ворожіння, що відбувався між Новим роком та Різдом (інколи Хрещенням). Це сакралізована формула супроводжує ворожіння, в якому дівчина намагається взнати, за кого — за багатого чи бідного — вийде протягом наступного року заміж. Для цього вона ввечері розсипає на підлозі золу і запрошує свого судженого ступити на неї, залишивши слід. Якщо ранком

дівчина побачить слід чобота, вийде за багатого, а якщо слід личака — то за бідного<sup>82</sup>.

2. Усталені вирази, в яких відбито народні світоглядні вірування, уявлення про світобудову, а також пов'язану з ними обрядову практику.

Наприклад: *Что у волка в зубах, то Егорий дал*<sup>83</sup>; *Чтоб те пристрело!*; *Спит, ровно кто его мертвой рукой обвёл*<sup>84</sup>; *Просит убогий, а подаёшь Богу; И в одной бане, да не одни приметы; За кем долгий конец, тому долго и жить* (“когда ломают вдвоём косточку или пирог” — коментар Даля); *Враг силен, валяет и в синем; Кой бес вомчал, тот и вымчит; На суде Божьем право пойдёт направо, а криво налево; За пахотную черту смерть коровья не ходит.*

Приказка *Просит убогий, а подаешь Богу* пов'язана з особливостями концептуалізації в народній культурі образу старця, перехожого, який наділяється ознаками медіатора між “своїм” (людським) та “чужим” (позалюдським) світом. Тому старець, жебрак сприймається як надзвичайна особа. Вважається, що в образі старців на землі перебувають святі чи сам Бог, а тому подаяння, якими наділяли старців, має статус жертви Богу<sup>85</sup>. З цієї причини народна мораль різко засуджує тих людей, які відмовляють старцям у подаянні, не пускають їх до себе на ночівлю.

3. Вирази, які містять різні правила побутової та соціальної поведінки, життєві приписи і настанови.

Наприклад: *Утопленника на меже хоронят; Ходи с бородой на плече; Разбирають встречи — не слезать с печи; Не божись, кровь носом пойдёт; Плевать на воду — всё равно что матери в глаза; Не оставляй ножа на ночь на столе — лукавый зарежет; Кто не крестится во время зевоты, у того перекосит рот; След следом*

---

<sup>82</sup> Про вербальний супровід обряду ворожіння див. докладніше в [СД 1, 486].

<sup>83</sup> Пор. народні уявлення про вовка, описані в Розділі 2 Частини II.

<sup>84</sup> Пор. з віруваннями в те, що за допомогою “мертвої руки” можна приспати людей, позбавити їх здатності щось чути та бачити; докладніше див. у Розділі 5 Частини II.

<sup>85</sup> Українські народні апокрифічні оповіді про Бога в образі старця зібрані у збірнику “Коли Христос по землі ходив” [ХПЗ].

*кروط; Вор по воре и каблук кроет; Хороша шла, да не поклонилась; Насыть на край мукой, так и горшок твой; Скотину гладь мукой, а не рукой; За своим отъезжим следа не запахивай; Отца на лубке спустил, и сам того же жди.*

Останній вираз відбиває архаїчний звичай, який, вірогідно, побутував у східних слов'ян, — практику ізолювання старих людей у такому місці, де вони мали би швидко померти або стати здобиччю звірів, наприклад, в лісі, глибокому яру чи іншому чужому докусі. Вираз *на лубке спустил* вказує на переміщення згори донизу<sup>86</sup>. Така практика поводження зі старими людьми була вмотивована уявленнями про відміряний кожній людині вік, час земного буття. Ті члени роду, які доживали до глибокої старості, викликали підозру в тому, що вони живуть на землі за рахунок буття іншої людини, вік якої стане через це коротший. Пор. такі російські вирази: *чужой век жить (доживать); чужой век заедать* [ПРН 1, 239]. Самі обряди вираджання старих на той світ у слов'ян не зафіксовані, проте відомі записані фольклористами ХІХ ст. оповіді, в яких описується така практика, а також оповідається про причини, з яких її було припинено. Отже, паремія *Отца на лубке спустил, и сам того же жди* може розглядатися як відгомін архаїчного обряду, який у ХІХ ст. вже вийшов з ужитку.

Паремії даного типу часто не лише вказують на усталені життєві приписи чи заборони ("при зустрічі вітайся", "не залишай ніж на столі на ніч", "не плюй на воду", "не замітай підлогу"), а й подають мотивацію тих чи тих традиційних форм поведінки. Наприклад, заборона вживати божбу, тобто ритуалізовані вербальні формули, в яких мовець закликає у свідки своєї правоти вищі сили<sup>87</sup>, пов'язується з ідеєю фізичного покарання (*кровь пойдёт*).

4. Вирази, що стосуються морально-правової сфери та норм звичаєвого права.

<sup>86</sup> Для переміщення старих використовували луб — внутрішню частину кори липи та інших дерев.

<sup>87</sup> Пор. український вигук *Бігме!*, який виник внаслідок конденсації повної формули божби: *Бог мені свідок*.

Наприклад: *Эта беда денежная; Выкупить руку; Где равный бой (два брата), там все (наследье) пополам; Не прямо, да право* (“и виноват, да оправдан” — коментар В.Даля); *С переднего крыльця отказ, а с заднего — милости просим!*; *Святья ходит собачьей тропой; Соломенный мир лучше железной драки; И пере-кати-поле на виноватого доносчик; Не люби друга потаковщика (поноровщика), люби встречника.*

В таких пареміях часто міститься суспільна оцінка певного явища, вказується на ставлення членів колективу до типових життєвих колізій. Так, у лаконічному виразі *Не прямо, да право*, де в конструкції протиставлення парадоксально зіткнуто два синоніми *прямо* та *право* (у прямому значенні обидва слова стосуються траєкторії переміщення в просторі — без відхилень вліво або вправо, а у переносному значенні спів-відносяться з юридичною чи моральною правотою людини, з відповідністю чиеїсь поведінки людським чи вищим, божественним, законам). Вираз може бути витлумачений як реакція на несправедливий суд: порушника закону не покарали, а виправдали, що суперечить народним уявленням про справедливість, а тому отримує негативну оцінку.

Виділяючи групи паремій за їх загальною семантикою та функціональним навантаженням, наголосимо, що ці групи не є чітко розмежованими, непроникними, оскільки включені до них вирази можна класифікувати й інакше, за іншими параметрами. Об’єднує наведені паремії та обставина, що всі вони відбивають специфіку народного світосприйняття, яке значною мірою відійшло в минуле і для сучасної людини втратило актуальність. Проте ці вирази в кондентованій формі кодують інформацію про культурні практики. Саме тому проблема витлумачення подібних паремій, розкриття закодованої в них інформації зберігає свою актуальність і важливість.

Усвідомлюючи труднощі, які виникають при інтерпретації маловживаних, архаїчних вже на середину XIX ст. паремій, В.Даль подає до деяких з них свої власні мінімальні коментарі, що дозволяє краще зрозуміти їх первісний сенс та мотивацію, а подекуди також і мовні особливості паремій. Так, коментуючи вираз *Ходи с бородой на плече*, Даль пише: “оглядывайся” [ПРН

2, 145], що можна розуміти наступним чином: "слідкуй за тим, що робиться у тебе за спиною", "будь уважним та обережним (в дорозі, у незнайомому місці)". Вираз *Эта беда денежная* доповнено таким поясненням: "можно откупиться" [ПРН 1, 123], тобто йдеться про такі життєві проблеми, які можна розв'язати за допомогою грошей, хабара.

Однак коментарі В.Даля не завжди виявляються достатніми для розуміння "темних" фразем. Вичерпна інтерпретація паремій вимагає залучення історико-культурних даних, мовного, фольклорного та етнографічного матеріалу.

Розгляньмо докладніше деякі сталі випадки, сенс яких може прояснити культурно-лінгвістичне коментування.

### 7.1.1. *Выкупить руку*

Фразеологізм *выкупить руку* в збірнику Даля вміщено поряд з виразом *заложить правую руку* [ПРН 2, 131]. Останній Даль коментує так: "дать слово". Такий лаконічний коментар не дає можливості точно інтерпретувати обидва вирази. Очевидно, фразема *заложить правую руку* прямо співвідноситься з ситуацією так званого рукобиття. Це архаїчний обряд, поширений у багатьох народів, яким завершувалось і закріплювалось укладання будь-якої угоди. Двоє осіб, які дійшли згоди в якомусь важливому для обох сторін питанні, закріплювали свою домовленість потиском правих рук, що було еквівалентно присязі чи клятві. Отже, вираз *заложить правую руку* набув значення "дати обіцянку", "дати слово". В обряді був також і третій учасник, свідок, який мав "розбити" руки (тобто роз'єднати їх ударом своєї руки). Свідок приймав на себе роль поручителя, гаранта того, що угода буде дотримана обома сторонами. Щодо дієслова *заложить* (пор. також рос. *заклад, закладная, биться об заклад, укр. закладатися, заклад*), яке входить у цю фразему, то воно представляє релікт тих архаїчних правових стосунків, в яких за недотримання угоди чи порушення клятви людину карали відсіканням руки. Пор. поширені формули клятви з компонентом *рука (лікоть)*: *Даю руку свою на отсечение. Хоть правую руку отрубить. Хоть руку прочь по локоть* [ПРН 2, 134].

Вираз *выкупить руку* Даль коментує таким чином: “исполнить слово, в чём били по рукам; обыкновенно говорится в смысле: отдать просватанную дочь”. Таким чином, обидві наведені в збірнику фраземи відбивають правову практику, яка була поширена у східних слов’ян. Характерно, що ідіома *выкупить руку*, яка первісно була призначена для передачі загальної ідеї виконання обіцянки, в російській мові закріпилась лише за ситуаціями, які стосувалися заміжжя дочки. Крім всього іншого, цей зворот передає інформацію про безправне положення дівчини в патріархальній російській сім’ї.

### 7.1.2. *Враг силен, валяет и в синем*

Ще одна паремія, яка привернула нашу увагу своєю формою та змістом, — це приказка *Враг силен, валяет и в синем*. Вона супроводжується в словнику таким коментарем: “т. е. в синем кафтане, и богача” [Даль 4, 186]. Це надто лаконічне пояснення не допомагає зрозуміти зміст паремії. Можна також припускати, що у другій половині XIX ст. вона не була в числі популярних. Спробуємо інтерпретувати її сенс.

Певно можна твердити, що під словом *враг* в ній розуміється чорт, нечиста сила. Див. у словнику Даля: “Враг — дьявол, сатана” [Даль 1, 259]. Приписувана йому у паремії властивість бути сильним також цілком вмотивована як народно-міфологічними, так і християнськими уявленнями про могутність нечистої сили. Вираз *враг силен* входив до деяких прислів’їв, наприклад, *Враг силен, и горами качает*<sup>88</sup>. Крім того, він міг використовуватися в мовленні як стандартне кліше, особливо в протиставних конструкціях (*человек слаб, а враг силен*). Див.:

(1) — *Ежели оставишь мне капитал, так я живо игуменьей буду, — говорила Агния Ефимовна, поддакивая мужу. — В скиту деньги-то понужнее, чем на миру...*

---

<sup>88</sup> Пор. цікаве пояснення цієї паремії, подане в збірнику І.Франка: “*Враг силен, и горами трясет*. Говорив п’яний дяк, коли йому допікали, що не твердо держить ся на ногах, мовляв: гори не такі тверді, тай ті іноді трясуть ся від ворожої сили” [Фр. 1, 259].

— Отлично, Агнюшка... Все на тебя отпишу... Было бы за што мои грехи отмаливать... Ох, много грехов!.. Слаб человек, а враг силен... Д.Мамин-Сибиряк. Пир горой.

(2) Случалось, что читалка после келейных молитв с Макаром Тихоным куда-то ночью в его карете ездил, но что ж тут поделаешь? — враг силен, крепких молитвенников всегда наводит на грех, а брэнному человеку как устоять против демонского стреляния? П.Мельников. В лесах.

Що ж до прикметника синій (в синем) з колористичною семантикою, то у мікротексті *Враг силен, валяет и в синем* він служить не просто для маркування одного з кольорів. Очевидно, що названа прикметником ознака використовується для характеристики якогось предмета. Відновити його в тексті допомагають інші паремії, також наведені у словнику Даля, зокрема приказка *Пуст карман, да синь кафтан* [ПРН 2, 75]. На цій підставі можна припускати, що у приказці *Враг силен, валяет и в синем* задля художньої виразності пропущено іменний компонент *кафтан: в синем (кафтани)*. Лексема *синий* набуває тут ширшого сенсу, ніж просто назва кольору; вона вказує на колір, який був характерним для верхнього одягу багатих людей. Як зазначають дослідники матеріальної культури, "в Росії до кінця XVII ст. одяг служив точним етнічним та соціальним маркером" [Котлярчук 2001: 111]. Кольори одягу часто корелювали з його приналежністю, походженням та призначенням. Оскільки синє, тобто пофарбоване сукно, виробляли з високоякісної сировини, для його виготовлення використовували дорогі барвники природного походження (рослинні чи мінеральні), ткали сукно широкою смугою, що дозволяло кроїти з нього широкий одяг, — таке сукно було значно дорожче за домоткане, яке виробляли в селянському господарстві з шерсті домашніх овець. Часто кольорове сукно привозили з-за кордону, що становило особливий предмет гордості власника пошитого з нього одягу.

Селяни носили верхній одяг (*кафтан, армяк*) з нефарбованого, тобто сірого сукна<sup>89</sup>, яке виготовлялося в домашніх

---

<sup>89</sup> Інколи сукно відбілювали на сонці.

умовах доволі примітивним способом. Знаходимо опис такого домашнього сукна у словнику Даля: “Сукно *русак*, из русской шерсти, серое, крестьянское, узкое, в 5 вершков”. Пор. також українське найменування верхнього одягу *сіряк*, внутрішня форма якого вказує саме на колір, а семіотичне навантаження — на бідність, низький соціальний статус<sup>90</sup>. В.Даль наводить характерну паремію *На мужике кафтан хоть сер, да ум у него не чёрт (не волк) съел* [Даль 4, 381], де “сірий” виступає ознакою бідності, низького соціального становища. Одяг з домотканого сірого сукна зазвичай носили в Росії і міщухи — ремісники, торговий люд, що ззовні зближувало їх з селянами. Як зазначають дослідники, у XVII ст. “повсякденний одяг і зовнішній вигляд широких прошарків міського населення (кафтан сірого сукна, ковпак, борода, коротка стрижка) до реформи Петра I практично не відрізнялись від одягу селянського населення” [Котлярчук 2001: 138]. Деякі іноземні мандрівники, які відвідували Московщину, зазначали, що не можуть розрізнити міщуха і селянина, бо вони вбираються практично однаково.

Очевидно, що кафтан чи інший верхній одяг представників багатих кіл суспільства міг бути не лише синього кольору. “Синій” виступає у пареміях як вербально-культурний знак, що вказує на певні соціальні прошарки російського суспільства, а саме на ті, що були протиставлені за правовим та майновим станом селянству як найбіднішому стану. Сірий колір верхнього одягу стійко характеризував людину з соціальних низів. Пор. російську приказку *По одёжке (по платью) встречают, а по уму провожают*, де наголошується

---

<sup>90</sup> Пор., наприклад, фрагмент з повісті І.Нечуя-Левицького “Причепа”, де показано, що *сіряк* виступає одною з ознак стереотипу селянина (мужика) у свідомості представників пануючих класів:

*Паннам, котрі зроду і не бачили польського мужика, і в голову не приходило, що на світі є поляки не пани, а просто-таки мужики, в сіряках, в простих чоботях, котрі так само роблять і бідують, як і наші українські селяни. Дурненьким паннам здавалось, що сам Бог споконвіку призначив полякам панство, держави, розкіш, просвіту, а українцям мужицтво, нужду, сіру свиту, мазані дьогтем чоботи та неписьменність. І.Нечуй-Левицький.*

на тому, що одяг є визначальним маркером соціального стану людини. Прикметники *сірий* та *синій* набули статусу семіотичних номінацій. *Синій* став у російських пареміях знаком багатства, заможності, високого соціального статусу, а часом і невинуватих претензій особи на вище соціальне положення, ніж вона фактично мала. Пор. наступні паремії: *Пуст карман, да синь кафтан; Каков ни есть, а в синем* [ПРН 2, 75]. В багатьох приказах зіставлено мовні знаки *синій* та *сірий*, що вказує на антагонізм відповідних соціальних прошарків. Пор.: *У серого армяка казна толста (а синий армяк мот)* [ПРН 2, 172], *У меня хоть кафтан сер, да я за пазухой смел; а у тебя хоть кафтан синь, да люди говорят: его скинь*<sup>91</sup> [ПРН 2, 187].

Для розуміння сенсу приказки *Враг силен, валяет и в синем* не суттєво знати, про кого в ній йдеться: про купця, чиновника, дворянина чи багатого селянина. Важливо те, що в народній свідомості ці особи були об'єднані приналежністю до заможних прошарків, ознакою чого служив "синій" (тобто "несірий") колір одягу, і протиставлені бідним, "сірим" верствам населення. Таким чином, приказка *Враг силен, валяет и в синем* містить думку про те, що нечиста сила збиткується ("валяет") не лише з бідних, а й з багатих людей, і що багатство не рятує людину від життєвих труднощів.

### 7.1.3. *Разбирають встречи — не слезать с печи*

Важлива культурно-національна та світоглядна інформація міститься у такій російській паремії, як *Разбирають встречи — не слезать с печи* [Даль 3, 108]. Вона також потребує текстологічного аналізу на широкому культурному тлі, із залученням фольклорного, мовного та етнографічного матеріалу. Наведена паремія має варіант *Разбирають встречи да приметы — с печи не слезать* [Даль 3, 428]. Сенс обох приказок тісно пов'язаний з поширеними в народній слов'янській культурі уявленнями про те, що дорожні зустрічі можуть вплинути на людину і навіть змінити хід її життя.

Ці уявлення реалізовані у великій кількості народних прикмет, приписів, правил поведінки, а також в етикетних та

---

<sup>91</sup> З приміткою В.Даля: "т.е. я богаче, а ты продувной".

оберегових формулах. У збірнику В.Даля знаходимо чимало паремій, які стосуються тих чи інших дорожніх зустрічей та витлумачують їх сенс:

*Встретил попа — нехорош выход. Поп — недобрая встреча.*

*Поп, человек соборованный, вдовец, холостяк, вдова, девка — недобрая встреча.*

*Встреча бабы с пустыми ведрами — к неудаче, с полными — к удаче.*

*Всякая встреча из дому на пороге, на крыльце, на мосту не хороша.*

*Покойника встретить — к счастью.*

*Встреча нищего с полной сумой — к счастью.*

*Девка с полными ведрами, жид, волк, медведь — добрая встреча.*

*Пустые ведра, поп, монах, лиса, заяц, белка — к худу.*

*Свинья навстречу — к счастью.*

*Заяц дорогу перебежит — к несчастью.*

*Волк дорогу перебежит — к счастью.*

Легко зауважити, що багато таких прикмет інтерпретують зустріч в негативному ключі. Цей факт пояснюється тим, що в народній культурі випадкова дорожня зустріч сприймається як подія радше несприятлива, ніж позитивна. Дорожня зустріч завжди випадкова, вона не прогнозується, її не можна проконтролювати, спланувати наперед, а тому людині слід бути готовим до будь-якого повороту подій. Відправляючись у дорогу, мандрівник покидав межі знайомого, обжитого, безпечного простору і опинявся в чужому просторі, повному несподіванок і небезпек. Тому свідомість носія традиційної культури була налаштована на очікування найгіршого — зустрічі з хижим звіром, з грабіжниками чи втіленням нечистої сили. У східних слов'ян побутували і особливі замовляння, метою яких було унеможливити зустрічі з нечистою силою чи лихою людиною, докладніше див. в [Черепанова 1983: 123].

Крім того, зустрічі як явища, що не залежать від бажання чи прагнень людини, легко набувають характеру виявів надлюдської свідомості, і тому в них вбачають знаки, відправлені людині носієм цієї свідомості. З цими уявленнями пов'я-

зані численні ворожіння, засновані на витлумаченні зустрічей, відомі не тільки з практики народного життя, а й з текстів повчань проти поганства. Наприклад, на Святки дівчата намагалися довідатися ім'я майбутнього чоловіка, питаючи ім'я у першого зустрічного чоловіка<sup>92</sup>. Варто згадати й таке важливе соціально-побутове явище минулого, як *стрічені куми*: якщо в сім'ї вмирили діти, батьки новонародженої дитини мали взяти за кумів перших людей, на яких випадково натрапляли на дорозі. Докладніше про традиційні вірування щодо дорожніх зустрічей див. у [СД 1, 452-455] та [Жуйкова 1999].

Стійкі народні переконання, пов'язані з вірою у семіотичне навантаження дорожніх зустрічей, передусім випадкових, не могли не позначитися і на семантиці та формі мовних знаків. В різних слов'янських мовах знаходимо чимало одиниць, які тою чи іншою мірою пов'язані з концептом "ЗУСТРІЧ". Серед них домінують такі, що мають негативну аксіологічну спрямованість.

Так, уявленнями про загрозливість зустрічей мотивується семантика рос. *пристрет*, укр. *пристріт*, які позначають хворобливий стан людини з лихоманкою, підвищеною температурою, болями в кістках. Цей стан приписують впливу людини, яка має лихе око і тому може навмисно чи мимохіть спричинити комусь хворобу чи нещастя. Пор. у В.Далі пояснення до семантики предиката *пристрелось*: "*Ему пристрелось, с пристрету сталось, от худого глаза, от порчи; пристрет, сглаз, уроки, порча, озёв*". Про негативну оцінку зустрічі свідчать і прокльони з компонентом *пристрело*: *Чтоб ты (т'е) пристрело!* [Даль 3, 447]. Б.Грінченко у своєму словнику визначає *пристріт* як "хворобу, що спричиняється,

---

<sup>92</sup> Для дівочого ворожіння за першою зустрічю часто використовували якусь страву, частіше за все виріб з тіста. Так, в Поліссі дівчата визнавали, чи вийдуть протягом року заміж, "вибігаючи на вулицю з першим спеченим перед Новим роком млинцем під пахвою, якщо першим зустрічали чоловіка, то це передвіщало заміжжя" [Виноградова 1981: 16]. В Архангельській області дівчина на Хрещення брала спечений пиріжок з сиром ("сочень"), виходила з ним на вулицю і питала ім'я у першого зустрічного чоловіка, щоб взнати ім'я майбутнього нареченого [Сев. Бел. 68].

за народними віруваннями, лихою зустрічю: лихоманковий і гарячковий стан, з нудотою, ломотою, кольками" [Гр. 3, 442]. Ті самі вірування у негативні наслідки зустрічей репрезентує і наведена Далем приказка *Счастье разминчиво, беда встречлива* [Даль 4, 36], де зближені концепти "ЗУСТРІЧ" та "БІДА".

Народну віру в негативний вплив зустрічей на людське життя відбиває низка інших слов'янських номінацій з коренем *стре-*: рос. діалектне *встретище* 'параліч', *встречник* 'хвороба коней', ст.-слов. *сърѣтеник*, *сърѣца* 'зараза, зараження' [СД 1, 452]. Пор. також фразему *перебігти дорогу* з виразно негативними конотаціями, яка генетично пов'язана з ситуацією зустрічі; докладніше про неї див. нашу статтю [Жуйкова, Бондар 2000]. На сприйняття зустрічі як явища негативного плану вказує існування в російській мові слів з коренем *стре-*, що позначають персонажів народної демонології: "*Встречный или стрешный, род нечистого, как леший, полевой и пр., который шалит по дорогам и перекресткам, сбивает проезжих и портит лошадей*" [Даль I, 271]. О.Черепанова у своїй монографії, присвяченій міфологічним персонажам Російської Півночі, зазначає: "Травма, нещасний випадок можуть розглядатись як наслідок зустрічі зі *стрешником*. «*Шла я по дороге, коровушка от меня отворотилась, я упала, а нога-то поворотилась. Лежу, а посмотрела, кровь-то идёт. Это стрешник встретил*»" [Черепанова 1983: 43]. Пор. також північноросійський безособовий предикат *встретилось* 'приключилось что-то плохое под влиянием нечистой силы' [СД 1, 452].

З тими ж уявленнями про небезпеку випадкової зустрічі пов'язана і семантика сталого виразу *йти назустріч* кому. В сучасних російській та українській мовах цей вираз маркує ситуації сприяння певним інтересам людини, що передбачає позитивне ставлення до особи (пор.: *йому пішли назустріч і надали відпустку*). Однак ще в ХІХ ст. вираз *йти назустріч* мав інший зміст і референцію: його використовували з іменниками на позначення чогось небезпечного, загрозливого. Див. у М.Салтикова-Щедрина в "Господах Головлёвых", де цей вираз позначає наближення хвороби, біди:

(3) *Сверх того, она начала подозрительно кашлять: на встречу ей, видимо, шёл какой-то загадочный недуг; Иудушка со страхом прислушивался к этим раздирающим звукам и угадывал, что и к нему тоже и дёт на встречу беда, которая окончательно раздавит его.*

Віра у загрози, які несе з собою випадкова дорожня зустріч, породила безліч приписів відносно того, як, коли, за яких умов можна відправлятися в дорогу, а коли не можна, чого слід очікувати після зустрічі і як можна запобігти її негативним впливам. Зрозуміло, що для деяких людей, які були особливо схильні до віри у прикмети, будь-які випадкові події могли набувати особливого сенсу і впливати на спосіб життя. У російській приказці *Разбирають встречи — не слезать с печи* зіткнуто дві життєві позиції: одна орієнтована на беззастережну віру у прикмети, а друга виявляє до них скептичне, насмішкувате ставлення. В цій паремії виразно проглядає думка про те, що людина, яка обмежила себе забобонами, надає великого значення прикметам та віруванням, просто не може нормально жити. Пор. діалог, в якому зіткнуто позиції носіїв різних поглядів на зустрічі:

(4) *Турусина. Зачем напрасно подвергать себя опасности, когда можно избежать её?*

*Машенька. Но почему же нам непременно угрожала опасность?*

*Турусина. <..> Ты сама видела: в самых воротах нам перешла дорогу какая-то женщина. Я хотела приказать остановиться, но так уж, скрепя сердце, поехала дальше, и вдруг встреча...*

*Машенька. Да что же такое, что встреча?*

*Турусина. Да, если бы с левой стороны, а то с правой...*

*Машенька. Да и с правой, и с левой все равно. А.Островский.*

На всякого мудреца довольно простоты.

Таким чином, приказка *Разбирать встречи — не слезать с печи*, як і близька до неї *Встречи да приметы до добра не доведут*, містить прагматичну пораду поменше звертати увагу на різні забобони і займатися корисною справою.

## 7.2. ПОХОДЖЕННЯ ПАРЕМІЇ *ВСЕ БЕСЫ В ВОДУ, ДА И ПУЗЫРЬЯ ВВЕРХ*

У словнику В.Даля під заголовним словом “бес” вміщено приказку *Все бесы в воду, да и пузырья вверх*, яка доповнюється лаконічною приміткою: “о ссоре” [Даль 1, 158]. На іншу схожу за формою приказку: *Все беды, что бесы, в воду — и пузыри вверх!* — натрапляємо у словниковій статті “пузырь”, проте вона подана без жодних коментарів. Там само знаходимо і паремію *Все грехи ко дну — и пузыри кверху!* [Даль 3, 537]. Всі ці приказки давно вийшли з ужитку і залишаються для сучасного носія мови абсолютно незрозумілими.

На рідкісну, маловживану паремію *Все бесы (беси) в воду, да и пузырья вверх* звернув увагу О.Фьодоров, вивчаючи російську фразеоматику XVIII ст. Він навів єдиний відомий випадок її вживання — фрагмент тексту комедії письменника XVIII ст. М.Матинського “Санктпетербургский гостинный двор” — і зауважив при цьому, що цей контекст не підтверджує того пояснення, яке подав до цієї приказки Даль: “о ссоре”. Крім того, дослідник виявив у п’єсі Івана Крилова вираз *так и беси в воду!*<sup>93</sup> і припустив, що це частина паремії *Все бесы в воду, да и пузырья вверх*. О.Фьодоров зазначає, що “в даному разі ми маємо справу із засталірим прислів’ям, сенс якого ... не зрозумілий” [Федоров 1973: 164]. Ця паремія потрапила у словник фразеологізмів XVIII ст. М.Палевської, де наведено той самий фрагмент з комедії М.Матинського [Пал. 115].

Справді, перед нами цікава пареміологічна загадка. Що ж означає приказка *Все бесы в воду, да и пузырья вверх*? На якій образній основі вона виникла? Яких змін у формі та семантиці зазнала під час функціонування? Спробуємо знайти відповіді на ці питання.

Звернімося до єдиного контексту, в якому представлена паремія *Все бесы в воду, да и пузырья вверх*, тобто до твору М.Матинського:

---

<sup>93</sup> “Ванька. ... Остается только налгать барину, так и беси в воду!” И.Крылов. Пирог. (Ця п’єса написана у 1802 році). Варіант іменника *беси*, очевидно, є церковнослов’янізмом.

(5) Крючкодей: *Ну, смотри же. Поручительство-то от векселя отрежь, как будто закладу у тебе не бывало; а я вексель Крепышкиной на обороте поскоблю, так вот все беси в воду и пузырьря вверх.*

Яку інформацію про зміст паремії може дати цей контекст?

Приказку тут вжито в ситуації, в якій герой комедії (*Крючкодей*) хоче шляхом махінації (підробки грошового документа — векселя) досягнути успіху у фінансових справах. Якщо на векселі зникне запис про позику грошей, то шахрайство не можна буде викрити, а шахрая не притягнуть до відповідальності. Саме цей бажаний для себе результат герой маркує в тексті приказкою *Все беси в воду и пузырьря вверх*. Її контекстний сенс можна зрозуміти таким чином: "все сховано, доказів злочину нема, повернутися до вихідної ситуації неможливо". Пор. тлумачення цього ж уживання паремії, яке подає у своєму словнику М.Палевська: "Прост[оречное]. О благополучном завершении какого-либо предприятия" [Пал. 115]. Справді, якщо *Крючкодей* зможе реалізувати свій план, він привласнить чужі гроші і його задум завершиться для нього успішно. Той зміст, який реконструювала для даної паремії М.Палевська, не суперечить тому, що пропонуємо ми ("все сховано, доказів злочину нема"), вони доповнюють один одного. Проте залишається відкритим питання про те, як пов'язані ці змісти з тим образом, який лежить в основі паремії: біси (чорти) плигають у воду, а з води нагору підіймаються повітряні бульки.

Редуковану форму приказки (*Все бесы в воду*), від якої залишилася лише перша частина, крім п'єси І.Крилова, вжито також у сатиричному романі Василя Наріжного "Российский Жилбаз, или Похождения князя Гаврилы Симоновича Чистякова", який було надруковано у 1814 році. У цьому творі вираз *Все бесы в воду* також позначає благополучний кінець справи, розв'язання складної, заплутаної ситуації:

(6) 1-й десятский. *Это мнение ни к чёрту не годится. Земский суд предоставил одному себе право обирать до нитки преступников и за сие более взбесится, чем за отнятие возможности грешить.*

Староста. *Да коего ж беса мы с ним делать будем?*

3-й десятский. *Ну, когда уж так, пусть, собака, окрестится и мы за него выдадим шинкарку. Тут все бесы в воду, а он нас хорошенько за то попотчует да даст на кушаки, а бабам на повойники.* В.Нарежный. Российский Жилблаз.

Ще один варіант приказки, в якому лексема *бесы* заступається лексемою *чорт* — *Чорт в воду — и пузырья вверх*, зафіксовано у XVIII ст. у так званому збірнику А.Богданова, див. [ППЗ 116].

Пізніші вживання приказки *Все бесы в воду, да и пузырья вверх* в її повній чи редукованій формі (у вигляді першої частини) нам невідомі. Можна припускати, що вже на початку XIX ст. вона сприймалася як архаїчна і виходила з ужитку. Цей процес теоретично можна пояснити двома причинами: або зміст, який виражався з її допомогою, став неактуальним, або ж замість сталого виразу *Все бесы в воду, да и пузырья вверх* почав вживатися інший, семантично еквівалентний. Ми схилиємося до другого варіанту. Подальший виклад в цьому підрозділі буде скеровано на те, щоб обґрунтувати цю думку.

Зауважимо, що той самий зміст, який передано паремією *Все бесы в воду, да и пузырья вверх*, можна позначити іншою російською фраземою, а саме ідіомою *и концы в воду*, яка, на відміну від паремії, нині активно вживається в мові. Згідно зі словником російської фразеології, вона означає “не осталось (или чтобы не осталось) никаких следов, улик чего-либо” [ФСМ 204]<sup>94</sup>. Ідіому можна використати для заміни паремії у наведених вище текстах, при цьому зміст висловлювань не зміниться.

Чи є якийсь семантичний чи генетичний зв'язок між паремією *Все бесы в воду, да и пузырья вверх* та фразеологізмом *и концы в воду*? Передусім звертає на себе увагу збіг іменного компонента *в воду* в обох фраземах, що може сигналізувати про їхню спорідненість. По-друге, особливо промовистим

---

<sup>94</sup> Зауважимо, що словник враховує лише частину вживань цієї ідіоми. Контексти засвідчують, що вона може також маркувати благополучне завершення якоїсь справи (досягнене чи бажане для мовця).

виглядає той факт, що в російському пареміологічному фонді є рідкісна паремія з тим самим другим компонентом, який приєднується протиставним сполучником *а*: *Концы в воду, а пузыри на верх* [Снегир. 486]. У Далья ця ж паремія зафіксована двічі і має такі варіативні форми: *Концы в воду — и пузыри вверх. Концы в воду — и пузыри в гору* [ПРН 1, 170]. В її структурі на місці іменного компонента *все бесы* опинився іменник *концы*. Що це, випадкова заміна компонентів, що часом трапляється у мовленні, контамінація двох паремій (*Все бесы в воду, да и пузырья вверх* та *концы в воду*) чи самостійна одиниця із своїм значенням та внутрішньою формою? На це питання ми не маємо однозначної відповіді.

Включення у першу частину паремії лексеми *концы*, на нашу думку, виглядає вельми промовисто, адже цей факт, можливо, проливає світло на походження виразу *и концы в воду*, яке досі не отримало у фразеологів задовільного пояснення. У словнику-довіднику з російської фразеології, де зібрано версії походження цієї ідіоми, подано шість різних гіпотез (див. [БМС 293-294], [РФ 331-332]), причому деякі з них явно фантастичні і не витримують наукової критики. Ми не будемо зараз спеціально зупинятися на розгляді походження сталого виразу *концы в воду*, оскільки плануємо присвятити цій важливій проблемі спеціальну статтю. Повернімося до паремії *Все бесы в воду, да и пузырья вверх*.

Найбільш плідний, на нашу думку, шлях пошуків тих мотиваційних основ, на яких виникла паремія *Все бесы в воду, да и пузырья вверх*, має починатися з аналізу концептуального співвідношення "чорт" — "вода", який вводиться в паремії візуальним образом переміщення чорта у воду. Можна припускати, що саме іменний компонент *в воду*, який зближує різні варіанти фразем і паремій, вносить в їх семантику спільні змісти "завершеність", "незворотність", "відсутність жодних слідів", які виявляються при аналізі контекстів, де використано ці сталі одиниці.

В деяких старовинних пареміях також знаходимо образ чорта, який переміщується в воду. Див., наприклад, такі приказки з російських збірників XVII-XVIII ст.: *Дошол чорт броду кинулся в воду* [Сим. 96], *Дал чётр моду, а сам ушёл в воду* [Аник.

72], *Ты чорта крести, а чорт в воду глядит*<sup>95</sup> [ППЗ 113]. Пор. також записану І.Франком українську примівку, яку промовляють діти, коли йдуть перший раз купатися: *Дідько з води, а я в воду!* [Фр. 1, 588]. З образами, що служать основою для цих паремій, корелюють і поширені народні вірування, згідно з якими постійним місцем перебування чортів є вода, тобто різноманітні водоймища — річки, озера, болота, особливо вири та ями у річках.

Ці мовні та етнографічні дані виводять нас на більш глибоке осмислення концептуальної кореляції “ЧОРТ” — “ВОДА”, втіленої у різних формах народної культури.

Передусім наголосимо на такій важливій для нашого аналізу обставині, що, згідно з віруваннями східних слов'ян, нечиста сила може регулярно, в певні календарні періоди, переходити з води на землю, суходіл, а потім знов зникати у воді. Це стосується передусім русалок, які виходять на землю влітку, після Трійці, і перебувають на ній приблизно до Купала (або до Петра і Павла, 12 липня), а потім знов повертаються у воду<sup>96</sup>. Другим часовим інтервалом, коли нечиста сила знаходиться на землі, є Святки, тобто проміжок часу від Різдва до Хрещення. Саме тому Святки вважаються в народній традиційній найбільш придатним часом для ворожіння — таких магічних дій, які спрямовані на отримання інформації про майбутнє. Деякі ворожіння, а особливо “страшні”, в яких людина має вступити в безпосередній контакт з нечистою силою, відбуваються коло

---

<sup>95</sup> Тобто прагне опинитися у звичному для нього середовищі — у воді.

<sup>96</sup> Не вдаючись спеціально в повір'я про русалок, зауважимо, що в поліських віруваннях, зафіксованих вже наприкінці ХХ ст., часто наголошується на тому, що постійним місцем перебування русалок є вода і саме звідти вони з'являються на землі на Русальний тиждень: “Зимой русаўки на дне <водоемов> сидят”; “Русаўки на Трійцю выходят з воды”; “Як Сёмаха... вылазят з вады русаўки да и ходят по полю” [Виноградова 2000б: 374-377]. Після періоду перебування на землі русалки знов повертаються у воду: “Русалки из воды вылазят... ходют по житу, потом в море уходят”; “До Спаса на дереве сидит, на яблоне. Посветят — она в воду уходит”; “Коли Русальна неділя проходить, то русалки уходят у воду, або на той свет” [Виноградова 2000б: 155].

води, на річці (про це див. докладніше у Розділі 5 Частини II). З зимовим обрядовим циклом, що завершується Святками, на Російській Півночі пов'язується особлива демонічна істота під назвою *шулікун* (*шулікан*, *чулікун* та ін). Це нечистий дух маленьких розмірів, схожий на чорта, що займається в основному дрібним шкідництвом, але інколи помагає людям при ворожіннях. Як правило, шулікуні згадуються у биличках та міфологічних оповідях у множині; іноді підкреслюється, що вони "живуть артілями" [РС 564]. М.Толстой, який докладно дослідив міфологему та номінацію цього демонічного персонажу, зазначає, що "шулікун, як правило, не живе сам, шулікуні живуть групами, ватагами. Вони малі на зріст, інколи як кулачок, інколи побільше" [Толстой 1995б: 272]. З'являються шулікуні з води, живуть під час перебування на землі поблизу води чи в інших нечистих місцях. Див. сучасні записи з Архангельської області: *"Детей пугали, говорили в Игнатьев день, что чиликуны из проруби вышли. Приедут, спустят в прорубь"* (мається на увазі — неслухняних дітей, яких мають забрати шулікуні) [Череп. 62]. Після закінчення періоду Святків шулікуні знов зникають у воді. За народними уявленнями, це буває тоді, коли священик на Хрещення занурює у воду хрест: *"На Святки на реку с крестным ходом ходят, а потом говорят, теперь всех шуликунов в речке, в Ердане потопили, некого бояться"* [Череп. 62].

Сезонні переходи нечистої сили з води на землю та навпаки зафіксовані і в білоруській народній традиції. Так, П.Шейн змістив у своїй етнографічній праці такі дані: *"...Чорт від 6 січня до Вербної неділі сидить на вербі, а під час водосвяття він вибігає з води. Потім від Вербної неділі знов йде у воду"* [Шейн 3, 310]. В етнографічних матеріалах М.Довнар-Запольського повідомляється про зміну місця перебування водяника: *"Водяник ... не весь час живе у воді, оскільки його ганяє Бог: до Хрещення водяник сидить у воді, а потім переходить у лозу, від чого і отримав назву «лозовик», потім переходить на суходіл, у прибережну траву, і тільки після Спаса знов потрапляє у воду"* [Довнар-Запольский 1909: 283]. Є.Романов повідомляє, що чорти взимку живуть у воді, а

після її освячення “в Єрдані”, тобто на Хрещення, переходять у лозняк [БС 8, 292]<sup>97</sup>.

У зв'язку з цим зауважимо, що міфологема "ВОДА" в народній культурі займає надзвичайно важливе місце. Одним з аспектів, в якому осмислюється вода (і не лише вода як речовина, а й у вигляді водоймища — моря, озера, ріки, болота, колодязя тощо), є її інтерпретація як частини всесвіту, протиставленого людському, видимому світові. Вода разом з підземними докусами утворює так званий “нижній світ” у моделі ARBOR MUNDI (це коріння світового дерева), про що вже згадувалося в Розділі 3. “Нижній світ” сакралізується у всіх культурних традиціях. Саме в нього відходять люди по смерті, в ньому перебувають боги та демонічні істоти (чорти, лісовик, водяник та ін.), він забезпечує врожайність тощо.

Вихід нечистої сили з води сприймається в народній традиції як порушення розміреного порядку світобудови, як небезпечне для людини вторгнення в її світ чужих, хаотичних сил, що може призвести до хаотизації та краху як природного, так і людського буття. Тому такої великої ваги набувають в народній культурі обряди, скеровані на відновлення порушеного устрою світу. Дуже виразно представлені в народній традиції східних та південних слов'ян літні календарні обряди, які спрямовуються на відпровадження русалок у ті місця, з яких вони прийшли. Докладно цей аспект народної обрядовості розглянуто у монографічних дослідженнях Л.Виноградової та Т.Агапкиної, див. [Виноградова 2000: 141-194], [Агапкина 2002: 340-372]. У східно-

---

<sup>97</sup> У записках народних вірувань про сезонні (зимові) переміщення нечистої сили можна виявити одну суперечність, пов'язану з Хрещенням. З одного боку, повідомляється, що до моменту водосвяття нечиста сила перебуває на землі, а після Хрещення йде у воду (див. вище про шулікунів). З іншого — вважається, що занурення в воду хреста призводить до того, що чорти, які бояться хреста, вискакують з води і живуть на землі. Можна припускати, що останнє вірування було привнесене в народну традицію християнством і наклалося на більш давнє поганське уявлення про “нечистий” час зимового циклу, коли демонологічні персонажі перебувають серед людей (пор. назву святочного періоду “*кривые вечера*”, яка вказує на його “нелюдський”, демонічний характер).

слов'янській традиції ці обряди мають характерну назву "проводи", як, наприклад, "проводи русалок" в Поліссі<sup>98</sup>. Ця назва підкреслює, що в процесі обряду відбувається розмежування представників двох світів, звільнення людського світу від чужорідних, зайвих для нього елементів. Місця, куди в обряді відпроваджували русалок та інших демонологічних персонажів, відповідають народним уявленням про локуси нечистої сили та про ті канали, які забезпечують зв'язок між цим і тим світом. "Відомо, — пише з цього приводу Л.Виноградова, — що універсальними способами переходу на «той» світ було занурення у воду, провалювання під землю чи рух (по мотузках, драбинах, деревах) по вертикалі вгору" [Виноградова 1996: 175].

Пов'язані з Хрещенням обряди "проводів", в ході яких люди відпроваджували демонічних персонажів у місця їх постійного перебування, в народній традиції практично не збереглися, що може бути пояснене активними діями, запровадженими Церквою, з метою витіснення поганської обрядовості та вірувань. Однак доречно припускати, що у зимовому циклі в минулому існували спеціальні обряди, скеровані на звільнення людського світу від нечистої сили, тобто зимові "проводи". Залишки їх можна вбачати у відомому на Російській Півночі звичаї очищення водою, коли люди, що на Святки перевдягалися "нечистиками", тобто імітували нечисту силу в різноманітних обрядах та іграх, обов'язково мали зануритися у воду на Хрещення, коли її освячував священник. Див. про це докладно в монографії Л.Івлевої [Ивлева 1994].

Відомо, що більшість обрядів календарного та сімейного циклів, а також різні оказіональні обряди супроводжуються вербальними текстами, які коментують обрядову дію або називають її мету. Таким вербальними текстам приписується надзвичайна сила перетворення уявної, бажаної ситуації на реальну, дійсну, тобто в народній культурі ці формули сакралізуються. За функцією їх поділяють на декілька типів. Особли-

---

<sup>98</sup> Терміном "проводи" позначаються також ті календарні свята, які завершують час перебування серед живих душ предків.

ве місце серед них посідають так звані апотропейні формули, які служать для того, щоб нейтралізувати можливий чи реальний негативний вплив, під який підпадає людина при контакті з небезпечними силами (зокрема, людиною, що має лихе око, хижими тваринами, нечистою силою тощо)<sup>99</sup>. Віра в сакральну силу слова спричиняється до того, що в народній культурі апотропейні формули виконують комунікативну роль декларативів — висловлювань, які дорівнюють дії і можуть міняти соціальні ролі, статус учасників комунікативного процесу, їхню взаємну орієнтацію.

Виходячи з цих міркувань, можна припускати, що і формула *Все бесы в воду, да и пузырья вверх* служила апотропеєм в сезонному обряді “проводів” нечистої сили, швидше за все — в зимовому календарному обряді, яким завершувався святочний цикл. Ці “проводи” могли відбуватися на Хрещення, коли, за традиційними народними повір’ями, нечиста сила пересувається з землі у воду. Очевидно, що сам обряд відбувався біля води. Можливо, що для підсилення ефекту в воду кидали якийсь предмет (швидше за все — камінь), і слідували за тим, як він з шумом опускається на дно, а нагору піднімаються бульки повітря (*пузыря, пузыри*).

В етнографічній літературі існує лише одне джерело, в якому згадується магічний обряд з використанням формули *Все бесы в воду, да и пузырья вверх*. Це праця одного з перших дослідників слов’янської народної культури Михайла Макарова під назвою “Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские”, яка з’явилась у 1828 році. В ній зазначено, що ще на початку XIX в. російські селяни практикували закріплення досягнутої угоди коло води, кидаючи в неї камінь: “И поныне простолудин, заключаая мировую, если находится близ воды, иногда, подняв камень, бросает его в воду и говорит: “*Быть так; все бесы в воду, да и пузырья вверх!*” (русская пословица)” [Макаров, 190]. Не виключено, що В.Даль виписав цей вираз саме із статті Макарова, адже він в точності відтворив його

---

<sup>99</sup> Аналізу апотропейних формул присвячено монографічне дослідження О.Левкієвської “Слов’янський оберіг. Семантика та структура” [Левкиевская 2002].

форму; тоді стає зрозумілою та приписка-коментар, яка супроводжує паремію в колекції Далея, — "о соре".

На жаль, свідчення Макарова щодо ритуального використання фраземи *Все бесы в воду, да и пузырья вверх* є єдиним і ніде більше не підтверджується, однак наведена ним інформація свідчить саме про ритуальну роль фраземи, про її зв'язок з обрядовими діями. І хоча описаний Макаровим обряд стосується не "проводів" нечистої сили, а укладання угоди, ми припускаємо, що первісно паремія промовлялася саме тоді, коли закінчувався період розгулу нечистої сили, і служила для відпровадження чортів у воду. Для порівняння нагадаємо вербальні формули, які супроводжували "страшне ворожіння" коло води, що відбувалося на Святки (див. докладніше Розділ 5 Частини II). Перед початком ворожіння окреслювали коло і тричі промовляли слова, що мали прикликати нечисту силу та задекларувати перехід людини у позалюдський світ: "Чёртово место — чёрт с тобой!", "Черти — к нам, чертёнки — к нам!", "Черти-биси с нами вмисти!". Після завершення ворожіння належало окреслити коло в протилежному напрямку і промовити інші слова, які засвідчують вихід людини з позалюдського простору і перехід до свого, Божого світу: "Богово место — Бог с тобой", "Васильевские черти, уходите от нас!", "Стоят девицы на Боговом месте. Господи Боже, не отступи от нас" [Смирн. 68]. З тою ж метою рукою чи ножем накреслювали хрест в повітрі і кричали: "Чёрту полно! Чёрту полно!" [Сев. Бел. 70]. Таким чином, за допомогою дії та слова здійснювалися переходи людини з людського світу в простір нечистої сили і навпаки.

На особливу увагу заслуговує і акціональна частина того обряду замирення, що його описав М.Макаров. Йдеться про кидання каменя у воду. Ця дія відіграла у народній культурі роль акціонального стереотипу, в якому акцентуються компоненти "незворотність", "відсутність жодних слідів". Про стереотипізацію цієї дії свідчать мовні одиниці та паремії, побудовані на образі каменя, який падає у воду. Див., наприклад, такі східнослов'янські приказки: укр. *Не вийдеш з біди, як камінь з води* [ПГУР 302], *Най сліпий камінь у воду верже, то й видючий не найде* [ПГУР 297], *Як камінь у воду, так жеби з твого дому*

не вийшло нічого непотрібного [Номис № 5939], рос. псков. канул как камень в воду “о бесследно исчезнувшем человеке или предмете” [ППП 98], білор. Камень не выплыве з вады, а бедны — з бяды [Слова 25]. Наведені одиниці актуалізують у своїй образній основі ідею про те, що камінь, який впав у воду, ніхто не зможе знайти і підняти на поверхню, зробити його видимим. Пор. також усталені вирази *піти під воду каменем, пойти на дно как камень* [СУС 237], де підкреслено швидкість, з якою камінь падає у воду.

Використання образу каменя, вкинутого у воду (в море), знаходимо і в інших жанрах фольклору, а саме в замовляннях. До цього образу звертаються в тих випадках, коли шляхом магічної практики людина хоче досягнути незворотного результату. Див. наступний фрагмент замовляння проти нічного крику дитини (записано в Єнісейській губернії):

*“Три зори-зорниці, три красны девицы! <..> Выйдете, выступите из ясных очей, из чёрных бровей, пойдите во чисто поле, в сине море, лежит там бел-Латарь камень. Как камень не всплыват, так бы скорби и болезни не всплывали, не вставали ни под день, ни под ночь, ни под глухую полночь”* [Макар. НМ 97].

Той самий образ використано і в білоруському замовлянні проти зурочення: *“...сонейка ў вачах, месяц ў плячах, зоры на рабрах, ангалы на небях, камень в моры. Как таго камна никто не може с море падняць, так рабе Божай Валі в пары никто не може паддаць”* [Замовы 376]. Інакше кажучи, ніхто не зробить нічого поганого об’єкту замовляння, подібно до того, як не зможе витягнути камінь з дна моря. Фольклорний стереотип каменя, що швидко падає у воду і зникає, використав в одній зі своїх казок Л.М.Толстой:

(7) *Запросился опять чертёнок.*

— *Пусти, — говорит, — теперь меня, я в землю проскочу — больше ходитъ не буду.*

— *Ну что же, — говорит, — Бог с тобой!*

*И как только сказал Иван про Бога — юркнул чертёнок под землю, как камень в воду, только дыра осталась.*

У згаданому в статті Макарова обряді замирення у води камінь символізує чвари, конфлікти, які потрібно усунути з

людських взаємин. Це досягається вкиданням каменя у воду. Отже, в даному обряді представлені, з одного боку, вербальний код (промовляння вербальної формули), а з другого — акціональний (кидання) та предметний коди (камінь).

Можна припускати, що подібну семіотичну структуру мав і обряд "проводів" нечистої сили коло води, в якому вербальний, локативний (спеціально обране місце), акціональний та предметний аспекти доповнювали та підсилювали один одного.

Таким чином, є всі підстави вважати, що сакральна формула *Все бесы в воду, да и пузырья вверх* в обряді "проводів" нечистої сили в воду була супроводом дії — вкидання туди каменя. По-перше, на цю думку наводить вся логіка народної обрядової практики, в якій нероздільні та взаємозумовлені вербальна частина (слово або ритуальне мовчання), предмет, дія, час, місце та виконавці. Можна наводити безліч прикладів, які підтверджують цю закономірність. Її порушення пов'язане передусім з процесом деградації обряду, втратитрадиції. Обряд "проводів", особливо з огляду на його архаїчність, напевно містив усі необхідні складові, в тому числі й акціональний. По-друге, є важлива інформація про інший обряд, в якому використовується той самий акціональний та предметний коди, що і в обряді "проводів"<sup>100</sup>. У Мозирському районі Гомельської обл. (Східне Полісся) зафіксоване вірування, що для зцілення від "чорнай балезни" (епілепсії) треба кинути камінь у старий колодязь. При цьому камінь має бути знайдено "ў старым полі, дзе не сеюць" [БЭЛА]. Легко провести певні паралелі між цим обрядом, обрядом замиренням у води та сезонними "проводами" нечистої сили. В усіх обрядах фігурує вода та камінь, виконується та сама дія. Локус, як цілком очевидно, обирається з огляду на "потойбічність", інфернальність водяної стихії, а камінь виступає семіотичним заміником нечистої сили (або хвороби). Зауважимо, що в народній медицині походження різних захворювань часто пояснюється впливом демонологічних істот, які можуть вселятися в людину. Це в першу чергу стосується тих хвороб, які

---

<sup>100</sup> За надану інформацію ми щиро вдячні Т.Володіній.

супроводжуються неконтрольованими рухами тіла людини або судомами (лихоманка, епілепсія). В поліському обряді лікування епілепсії через локативно-предметний код двічі підкреслюється позалюдська, демонологічна сутність цієї хвороби: по-перше, камінь потрібно знайти на полі, де вже давно не сіють (отже, воно тим самим вилучене з культурного простору), а по-друге, його викидають у старий колодязь, тобто такий, що також перестали використовувати. У всіх розглянутих обрядах шляхом викидання каменя у воду (річку, колодязь) досягається видалення з людського світу чужих, небезпечних об'єктів, що має призвести до відновлення порушеного ладу.

Відзначимо, що при контактах людини з нечистою силою вербальним компонентам поведінки людини завжди надавалась особлива роль (як і спеціальним обереговим діям — накладанню знака хреста, плюванню в бік нечистої сили). Важлива роль слова в обряді пояснюється, поза всім іншим, ще й чинником невидимості нечистої сили (або ж перевтіленням її у якусь тварину чи предмет). Вербальні оберегові формули служили не менш дієвим компонентом обряду, ніж його акціональні складові. Забуття скерованих на нечисту силу відгонних формул, що вживалися взимку, було пов'язане, як можна припускати, з тим, що на Хрещення, коли завершувався зимовий цикл розгулу на землі нечистої сили, на річках та озерах відбувалося урочисте водосвяття. Воно супроводжувалося канонічними християнськими молитвами та співами. Несумісність християнської та поганської обрядовості в той самий час і в тому ж локусі спричинилася до того, що обряд “проводів” нечистої сили було витіснено з циклу традиційних народних зимових свят і забуто. Разом з ним зникли і спеціальні сакральні формули, яких, можливо, функціонувало багато (особливо з огляду на велику територію, де могла бути поширена традиція календарних “проводів” нечистої сили). Одна з них, за нашим припущенням, і збереглась у вигляді паремії *Все бесы в воду, да и пузырья вверх*.

Важливим, хоча і непрямим доказом на користь нашої версії щодо витоків паремії *Все бесы в воду, да и пузырья вверх*, може служити її модифікований варіант, записаний на початку XVIII ст. німцем Йоганом Вільгельмом Паусом. Він

почув її у такому висловлюванні: *Гори кабак и с ярыжным, вси беси в воду, а чёрт на берег* [ППЗ 44]<sup>101</sup>. Очевидно, мовець надав їй іронічного забарвлення, підкреслюючи, що бажаний результат не досягнуто, справу не завершено (бо один чорт таки вискочив на берег попри виконання обряду відпровадження чортів у воду). Можливо, що образ чорта тут акцентує змісти "конфлікт", "сварка", адже загальний контекст висловлювання вказує на конфлікт, який розгортається у шинку ("кабаку").

Подальший розвиток сакральної фраземи *Все бесы в воду, да и пузырья вверх* був пов'язаний з її виходом за межі обряду. Оскільки ця формула була осмислена як результативна, завершальна), то на перший план в ній вийшов компонент 'кінець, завершення важливої справи'. Саме з таким змістом ця паремія (як і редукований варіант *Все бесы в воду*) включалась у мовлення, що зафіксовано нечисленними випадками її вживання в художніх текстах XVIII-XIX ст., див. приклади (5) та (6).

Таким чином, приказка *Все бесы в воду, да и пузырья вверх* може розглядатися як складова частина календарного обряду (ймовірно, зимового), в ході якого відбувалося ритуальне відпровадження нечистої сили в її простір — у воду. Тим самим людський колектив позбувався небезпечного для себе сусідства з нечистою силою. Як і інші апотропейні формули, вираз *Все бесы в воду, да и пузырья вверх* первісно виконував у народній культурі функцію перформатива — висловлювання, яке дорівнює дії і змінює стан речей у світі. Десакралізація даного виразу, відрив від календарного обряду спричинилися до переходу його у статус приказки, яка означала "справа завершилася / завершиться благополучно".

---

<sup>101</sup> До вислову по-латинськи подано такий коментар самого Пауса: "Презрительное замечание: Чтоб им провалиться. Каждому свое" [ППЗ 256]. Забуте зараз слово *ярыги* (*ярыжки*) могло позначати тут п'яниць, постійних відвідувачів шинка. Див. пояснення до цього слова М.Костомарова: "Кабацкие ярыги. Особый род пьяниц из дворян и боярских детей, которые пропивали свои поместья. Готовые на всякое злодеяние, они составляли при случае шайку воров и разбойников" [Кост. 111].

### 7.3. ПРО ОДНУ ЗАБУТУ ПРИКАЗКУ: ЖЕНСКОЕ ЗБОЙСТВО НА СВИНЬЕ НЕ ОБЪЕДЕШЬ

Даний підрозділ ми присвятимо аналізу старовинної російської приказки, яку В.Даль вмістив у рубриці “Баба — женщина” свого зібрання “Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа”. Паремія представлена там в наступній формі: *Женское свойство (норов) и на свинье не объедешь* [ПРН 1, 291]. Як можна припускати, слово “норов”, подане в дужках, є тут не варіативним компонентом приказки, а коментарем самого Даля, що служить для уточнення сенсу приказки. Отже, на думку Даля, ця приказка стосується жіночого характеру, описує типові для жінки форми поведінки. Справді, в російській пареміології є чимало приказок, які характеризують жіночий характер (часто в протилежність чоловічому): *Бабе хоть кол на голове теши; Ещё тот и не родился, кто бы бабий норов узнал; На женский норов нет угадчика; В чём деду стыд, в том бабе смех; Девичьи (женские) думы изменчивы; Добрая кума живет и без ума; Женских прихотей не перечесть; На женские прихоти (причуды) на напасёшься* і т.д. В них йдеться про такі характерні для жінки поведінкові риси, як непослідовність у словах, думках та діях, примхливість, вередливість, непрогнозованість, відсутність розсудливості. На такому доволі прозорому концептуальному тлі приказка *Женское свойство (норов) и на свинье не объедешь* виглядає незрозумілою, загадковою, навіть якщо замінити слово *свойство* словом *норов*.

Яким же був вихідний сенс приказки? Яку рису жіночого характеру вона описує?

Для відповіді на це питання треба передусім відновити первісний вигляд приказки, оскільки, як буде видно з подальшого викладу, В.Даль у своєму словнику передав її неточно. Для відновлення вихідної форми паремії звернімося до інших, давніших її фіксацій. Важливо, що ця приказка відома нам не лише за пареміологічним зібранням Даля. Знаходимо її, наприклад, у великому збірнику І.Снегирьова, що вийшов друком у 1848 р., в надрукованих П.Симоні збірниках російських прислів'їв та приказок XVII та XVIII ст., в рукописному збірнику псковських приказок XVIII ст. Як

засвідчують ці джерела, паремія про жіночий характер мала в минулому такі близькі форми: *Женское збойство на свинье не объедешь* [Снегир. 120], *Женское збойство и на свинье не объехать* [Сим. 101; 183]; [ППП 139]. Як бачимо, в минулому ця приказка записувалася не раз, що може бути свідченням її високої популярності. Отже, слову *свойство*, яке фігурує в даній паремії у Далья, відповідає давніше *збойство*<sup>102</sup>.

В чому причина заміни іменника у паремії, поданої у словнику Далья? Очевидно, що до середини ХІХ ст. старовинний іменник *збойство* вийшов з широкого вжитку, став архаїзмом, а його значення поступово забувалось. Сам Даль розумів *сбойство* як слово, близьке за змістом до дієслова *сбойничать*, і залучив його до гнізда лексеми *сбивать*. Для *сбойничать* Даль вказав два значення: перше "расстраивать чужие дела вмешательством своим, отговаривая кого-либо от участия или согласия" та друге "буянить, буйно самовольничать" (без ілюстрацій!). В тій самій словниковій статті Даль подає і своє тлумачення слова *сбойство*: для нього це "буйство" [Даль 4, 141]. Отже, при такому розумінні компонента *сбойство* паремія мала би характеризувати жіночу натуру як схильну до буйства, тобто до розгулу, бійок, п'янства та інших порушень поведінкових норм, прийнятих у суспільстві. Однак ці риси характеру притаманні зараз( і тим більше були притаманні в минулому) швидше чоловікам, аніж жінкам. Можливо, саме через невідповідність такого сенсу паремії до соціального поведінкового стереотипу жінки Даль і замінив у ній *збойство* на *свойство*, яке витлумачив як "норов", тобто "характер" (передусім, звичайно, характер поганий, сварливий, схильний до конфліктів, пор. рос. прикметник *норовистый* 'упрямый, своевольный'). Таким чином виникла нова приказка про жінку і жіночий характер, не зафіксована в жодному пареміологічному джерелі, крім словника самого Далья.

Перейдімо до аналізу плану змісту паремії *Женское збойство на свинье не объедешь*. Виділімо в ній дві частини,

---

<sup>102</sup> За сучасною російською орфографією цей іменник треба подавати у формі *сбойство*, однак ми будемо зберігати старе написання з префіксом з-.

які відповідають логічному суб'єкту та предикату: *женское збойство* як предмет предикації та його характеристика *на свинье не объедешь*.

### 7.3.1. “Збойство”

Ключовим словом першого компонента є, безперечно, іменник *збойство*. Від його інтерпретації залежить розуміння всієї паремії. Внутрішня форма і мотиваційні зв'язки цього слова з іншими лексемами гнізда виявляються затемненими. У сучасній російській мові найближче до нього за формою стоять дієслова *сбивать*, *сбить* та іменник *сбой*, однак врахування їх актуальних значень не дає підстав для розуміння застарілого слова *збойство* (*сбойство*) та споріднених з ним лексем з основою *збой-*. Історичні словники також дають не вельми багату інформацію. Так, хоча старовинне *збойство* (записане як *сьбойство*) потрапило до словника давньоруської мови І.Срезневського, проте воно ілюструється в ньому лише одним контекстом. Автор словника визначив *сьбойство* як “пограбування” (рос. *грабёж*), а іменник *сьбой* — як “грабіжник”<sup>103</sup> [Срезн. ДЯ 3, 645].

Малочисельні вживання лексеми *збойство* у давніх текстах, зокрема й у складі паремій, також не прояснюють ситуацію, хоча і заслуговують на уважний розгляд. І.Снегирьов, передруковуючи приказки зі старовинних збірників, включив у свою колекцію приказку *Продают товар с збойством, а купят назойством* [Снегир. 344]<sup>104</sup>. Очевидно, що тут іменник *збойство* позначає якусь ознаку поведінки, причому, як можна припускати, притаманну чоловікам (бо саме чоловіки в минулому переважно займалися торгівлею), але яку саме, одразу визначити важко. Для сучасного читача так само незрозуміло вживання слова *збойство* у тексті лубочного листа XVIII ст. під назвою “Реестр о мушках”, в якому пояснюється

<sup>103</sup> Сам Срезневський мав сумнів щодо правильності такого тлумачення слів *сьбойство* та *сьбой*, про що свідчать його позначки у словникових статтях.

<sup>104</sup> У збірнику І.Ілюстрова зафіксована дещо інша форма даної паремії: *Продают товар сбойством, а купят назойством* [Илл. 336].

символічний сенс розташування "мушок" (тобто штучних родимок) на обличчі світської дами<sup>105</sup>:

... посреди носа — збоиство

по конец носа — одному отказ

подносом — вертопрашество

на правом усу — сердечная жалость... [Ровин. 457].

На жаль, подібні вживання не наближують нас до розв'язання проблеми, оскільки в них залишається незрозумілою референція іменника *збойство*.

Для виявлення архаїчного значення слова *збойство* (*сьбойство*) важливо звернути увагу на те, що в минулому воно існувало не ізольовано: в російській мові вживалися спільнокореневі слова *збойливый* та *збойливо*, які також дійшли до нашого часу завдяки фіксаціям у текстах паремій. У Далья, Снегирьова і Симоні вміщено приказки, які містять ці лексеми: *Мужик, хоть серо, да збойливо*; *Кр(е)стьянин серо да збойливо*; *И смур (сер) мужичок, да сбойлив*; *Збойливой, не зажмурясь, спит*. Всі ці паремії залишаються для носіїв сучасної мови "темними", незрозумілими, однак можна припускати, що слова *збойливый* та *збойливо* стосуються тої самої риси характеру, що й іменник *збойство*.

Однак ситуація прояснюється, якщо звернутися до першого видання "Словаря Академии Российской", що виходив з 1789 р. У першій частині цього цінного лексикографічного джерела вміщено й витлумачено гніздо слів, близьких до слова *збойство*: *збойливый, збойливість, збойничание, збой, збойник*. Ось що можна довідатися з цього словника: "**Збой**. простонар. Пронырливость, ухищрение. **Збойник, збойчак**. простонар. Лукавец, хитрец, выдумщик, вымышленник, человек употребляющий различные хитрости, умыслы. **Збойливый**. Пронырливый, увёртливый. **Збойливість**. Склонность, способность к пронырству, увёртливости, лукавству. **Збойничание**. Пронырство, лукавство, коварство" [САР 1, 190]. Знаходимо у словнику не лише окремі лексеми, а й мікротекст — паремію зі словом *збойливо*: *Серо да збойливо*. Ця

<sup>105</sup> Частково зберігаємо правопис джерела.

приказка прокоментована наступним чином: “Род присловицы, относительные к черни, которою означаетя, что и в сером зипуне, т.е. в подлом платье, бывают иногда хитрые и пронырливые люди; и для того не должно по простоте платья судить о уме”.

Таким чином, за даними “Словаря Академии Российской”, у другій половині XVIII ст. у російській мові ще активно вживалися слова з основою збой- (збойливый, збойливість, збойливо, збойник та ін.), об’єднувані змістовим компонентом ‘хитрість, обман, підступність’. Це дозволяє припускати, що старовинне російське слово збойство, що не потрапило у “Словарь Академии Российской”, семантично близьке до цих слів. Очевидно, воно означало схильність до обману, лукавства, хитрування, крутійства, відсутність в характері людини прямоти, щирості та чесності<sup>106</sup>. Виходячи з такого трактування іменника збойство, ми можемо вважати, що російська приказка *Женское збойство и на свинье не объедешь* характеризує жінку як істоту хитру, криводушну, спроможну вивернутися зі скрутної ситуації, а можливо, й підступну.

Завдяки інформації зі “Словаря Академии Российской” щодо семантики гнізда слів з основою збой — прояснюється і сенс двох наведених Снегирьовим “темних” старовинних приказок з лексемою збойство: *Продают товар с збойством, а купят назойством* та *Збойливой, не зажмурысь, спит*. Можна припускати, що в першій приказці йдеться про обман покупця. Для кращого її розуміння варто також порівняти її з іншою приказкою, близькою за змістом та формою: *Хвалой продать, а хулой купить*. Ця рідкісна паремія була зафіксована у Вологодській губернії в 1857 р., див. [Попов НП 188] і пізніше передрукована у збірнику І.Ілюстрова [Илл. 336]. В обох приказках йдеться про те, що часто якийсь товар продають, обдурюючи покупця, тобто видаючи поганий товар за добротний, що і називається *продать со збойством* або *хвалой*. Пор. приказку *Копил, копил, да*

<sup>106</sup> Пор. також давньоруський прикметник збойчатый, наведений у словнику Г.Кочина, де зібрана давньоруська термінологічна лексика XI-XV ст.: “збойчатый и лукавый человек — смутьян” [Кочин 125]. Відзначимо характерне для старих текстів вживання в одній синтагмі двох прикметників з близьким значенням: збойчатый та лукавый.

*чёрта и купил*, тобто купив негодящий, поганий товар. З іншого боку, покупець, бажаючи придбати щось за менші гроші, намагається збити ціну, знайти у товарі якісь недоліки (поросійськи це називається *хулить*), чим надокучає продавцю (в першій паремії це позначено словом *назойство*, пор. рос. *назойливый* 'докучливий'). Паремія *Збойливой, не зажмурясь, спит* іронічно характеризує крутія, який запевняє, що може робити надзвичайні речі: начебто навіть спить з відкритими очима.

Наскільки правомірне наше прочитання загального змісту приказки *Женское збойство и на свинье не объедешь?* Як ми вже зазначали, її сенс визначається семантикою ключового слова *збойство*. Відтворення його семантики спирається як на дані словника російської мови XVIII ст., в якому подано гніздо споріднених слів, так і на паремії, що містять близькі за формою та змістом лексеми. Суттєво і те, що в російському пареміологічному фонді існує приказка *Бабья вранья и на свинье не объедешь* [Снегир. 7], яка відрізняється від досліджуваної паремії лише одним компонентом. Доречно вважати, що в ній йдеться про ту саму або суміжну рису жіночого характеру. Пор. також іншу приказку, що продовжує тему "збойства": *Бабьи семьдесят две увёртки в день* [Снегир. 7]<sup>107</sup>. Отже, всі факти вказують на те, що в приказці схарактеризовано саме жіночі хитрощі, лицемірство, лукавство.

---

<sup>107</sup> Зауважимо, що тема "жіночого збойства", тобто вміння жінки хитростю вивернутися з будь-якої скрутної ситуації, яскраво розроблена у деяких російських казках. Зокрема, цей мотив є центральним в сюжетах про невірну дружину, яка зраджує свого чоловіка з коханцем. Незважаючи на, здавалося б, неминуче викриття її зради, жінка знаходить вихід з ситуації, придумуючи неправдоподібне виправдання. Див., наприклад, казку "Жена слепого" із "Заветных сказок" О.Афанасьєва. Про популярність сюжетних мотивів, пов'язаних з любовними пригодами, саме у XVIII ст., коли була поширена і приказка про жіноче "збойство", свідчить поширення подібних сюжетів через так звані лубочні листи чи картинки. На них часто друкувалися історії, занесені в Росію з Європи, зокрема, деякі сюжети з "Декамерону" Бокаччо. Так, на одній з лубочних картинок під назвою "Старый муж и молодая жена", про яку ми

Звернімося до розгляду другої, предикатної, частини приказки *Женское збойство на свинье не объедешь*. У ній можна виділити два значеннєвих компоненти: *не объедешь* і *на свинье*, що, на нашу думку, потребують окремої інтерпретації.

### 7.3.2. “Не объедешь”

Дієслово *объехать*, яке ми докладно розглядали у зв’язку з ідіомою *на кривой не объедешь* у Розділі 5, може мати декілька значень, що зумовлюється багатозначністю префікса *об-*. Серед них значення переміщення повз предмет (*объехать яму*), переміщення навколо предмета (*объехать замок вокруг*), а також рух, послідовно скерований на багато однорідних об’єктів в якомусь просторі (*объехать всех знакомых в городе*), див. [ГСРЛЯ 1970: 263], [Кошелев 2004: 74]. Яке саме значення реалізоване у розглядуваній приказці? Для визначення контекстної семантики дієслова потрібно врахувати, що воно вжите у паремії з заперечною часткою *не*: *не объедешь*. Звернімося до інших стійких виразів, які також містять предикат руху з префіксом *об-*, включений у конструкцію заперечення.

У російських говірках Сибіру вживається наступне стійке порівняння: *Загнёт, так загнёт, что на добром коне не объедешь*, яке має варіант *что семерым не обхватишь*. Цей вираз означає “много наврёт, наврёт с три короба” [ФСРГС 76]. Там само знаходимо і фразему *Рожа на семерых не объедешь* — “о мясистом, очень полном лице” [ФСРГС 167]. У говірках білоруської мови відомий вираз *на кані не аб’ехаць* із значенням “багато”, див.: *Лёну насеіна — ны кані н і*

---

вже згадували в Розділі 4, подано історію про старого чоловіка, який запліднив свою жінку у подружній зраді. Тому він вирішив прилюдно її викрити та зганьбити. Коли жінка вночі подалася до свого коханця, чоловік замкнув вхідні двері будинку, щоб вона не могла таємно проникнути в дім. Повернувшись і побачивши, що двері зачинені, жінка зробила вигляд, що з відчаю топиться у колодязі на подвір’ї, а сама вкинула туди великий камінь. Коли ж чоловік вибіг у двір, жінка спритно заскочила всередину дому, наробила крику і повернула справу так, що нібито її чоловік ціду ніч провів у своєї коханки. Малюнки та текст цієї лубочної картинки вміщено й описано у книзі Д.Ровинського “Русские народные картинки”, див. [Ровин. 250].

*аб'ехыць, грібануць грошы* [Юр. СП 118]. В українській мові зафіксована фразема з компонентом *обійти* (без заперечення), що використовується для експресивного позначення товстої, грубої людини: *Там така, що бублика ззіси, поки навкруги обійдеш* [Номис № 8630].

Очевидно, що дієслова з запереченням *не об'їдеш, не обхопиш, не обійдеш* служать для посилення змістів "великий розмір", "велика кількість", виражених у наведених фраземах.

Даний зіставний матеріал дозволяє припускати, що і в паремії *Женское збойство и на свинье не объедешь* предикат з часткою *не* актуалізує ідею великої величини чи кількості того явища, яке виступає об'єктом оцінки, в даному разі — "женського збойства".

Про активність конструкцій типу *не объедешь, не обхватишь, не обійдеш* з указаною семантикою свідчить їх поширення як у фольклорних, так і в авторських художніх текстах, стилізованих під фольклор. Наведімо деякі приклади таких вживань у східнослов'янському фольклорі та художній літературі:

(8) *Была репа важная, дивилась старуха кажная, о д н и м д н ё м к р у г о м н е о б о й д е ш ь ; у т о й р е п ы п о л о в и н у м ы с с е м ь е й ц е л у ю н е д е л ю е л и , а д р у г у ю п о л о в и н у д р у г у ю н е д е л ю* [НРС 3, 218].

(9) *Наша постаць* [ділянка, на якій сіють жито — М.Ж.] *шырокая,*

*Гэ-эй, наша воласць вялікая —*

*Сівым канём не аб'едзіш,*

*Гэ-эй, белым сырам не абдзеліш* [Зянько 43].

(10) *Царь ... говорил не останавливаясь, вздергивая головой:*

*— Никому против свата не ухвастать: купец наш души доброй, силы сильной, казны у него не считано, куниц да соболей не перевозит, не переносит, вотчина — что и глазом не окинуть, рухлядишка — что и конем не объехать...*  
Ю.Герман. Россия молодая.

(11) *Ах ты гой еси, правда-матушка!*

*Велика ты, правда, широка стоишь! ...*

*Не объехать кругом тебя во сто лет,*

*Посмотреть на тебя — шапка валится!* А.К.Толстой.

Правда.

Пор. також семантично та формально близький вираз *на велосипеде не объедешь* (про товсте обличчя):

(12) Федя. Кто о чём, а наш беспощадный стрелок-радист Вася главным образом насчёт пожевать. Слышь, Вася, можно подумать, что тебя здесь не кормят. Смотри, какое личико отъел! За три дня на велосипеде не объедешь!  
В.Катаев. Синий платочек.

(13) Облокотясь на мусорную урну, стоял маленький, но необычно толстый человек с физиономией, о которой в народе говорят, что ее за день на велосипеде не объедешь.  
А.Зиновьев. Катастрожка.

Як бачимо, в подібних вживаннях дієслова руху з заперечною часткою *не* сполучаються або з назвою засобу пересування (на коні, сучасне на велосипеді), або з назвою часового проміжку (за день, одним днём, во сто лет). Обидва типи конкретизаторів служать для гіперболізації, підкреслення надзвичайно великого розміру певного предмета (явища). Якщо розуміти вираз *не объедешь* у паремії *Женское збойство и на свинье не объедешь* у тому ж сенсі, то ця приказка може означати наступне: у жінки в запасі величезна кількість різних хитрощів і вивертів, вона дуже винахідлива у брехні.

Крім того, як нам здається, у дієслівній формі *не объедешь*, ужитій в даній приказці, можна знайти і друге значення, яке створює другий змістовий план приказки. Ця ж дієслівна конструкція позначає неможливість уникнути чого-небудь, розминуться з ким- чи чим-небудь при переміщенні в просторі. Пор. широко відомі східнослов'янські приказки типу *Судженого конем не об'їдеш, Своєї долі не об'їдеш, не об'їдеш*. Якщо прийняти таке потрактування словоформи *не объедешь*, у паремії виникне другий сенс: жіноча підступність, крутість, хитрощі неминучі, вони складають невід'ємну частку жіночої натури, без них жінка — не жінка. Обидва способи інтерпретації словоформи *не объедешь* та паремії в цілому не суперечать одна одній і можуть бути поєднані. Пор. вживання приказки *Бабья вранья и на свинье не объедешь* у романі

П.Мельникова "В лесах", яке допускає обидва потрактування предиката *не объедешь*:

(14) — *Замолола!.. Пошла без передышки в пересытку! — хмураь и зевая, перебил жену Патап Максимыч. — Будет ли конец вранью-то? Аль и в самом деле ба бьего вранья на свиные не объедешь?*

### 7.3.3. "На свиные"

Найбільш невмотивованим у приказці виглядає компонент *на свиные*. Якщо вирази *конем*, *на коне* при дієслові *не объедешь* можна розуміти буквально, як номінацію загальноприйнятого, поширеного способу пересування, то словоформа *на свиные*, звичайно, такого розуміння не допускає, адже компонент *на свиные* навряд чи співвідноситься з типовою реальною ситуацією. Чому ж він опинився у складі паремії про жіноче крутіство? У пошуках відповіді звернімося до східнослов'янського пареміологічного фонду.

Вираз *на свиные* є компонентом декількох російських приказок. Примітно, що в деяких з них він вживається не ізольовано, а в опозиції до виразу *на коне*. Найбільш показовими є декілька приказок з опозицією *на коне* — *на свиные*: *Займщик на коне ездит, плательщик на свиные* [ПРН 2, 36]; *Сват на коне, а рассват на свиные* [ПРН 2, 321]. Протиставлення *на коне* — *на свиные* в цих приказках, на нашу думку, має різний сенс.

В першій паремії воно маркує швидкість переміщення: *на коне* — значить "швидко", *на свиные* — "повільно". Ця паремія описує поведінку особи, яка щось позичає і потім повинна віддати борг; готовність позичити чужі гроші маркується через образ швидкого переміщення на коні (імпліцитною тут залишається інформація про мету та кінцеву точку переміщення, до якої прямує особа, що просить гроші), а неготовність, небажання віддавати борг — через образ повільного переміщення, їзди на тварині, яка для цього не пристосована. Пор. білоруську приказку з тим самим протиставленням "кінь" — "свиня", що має семантику "швидко" — "повільно": *Добрая слава едзе на кані, а дурная — на свінні і то абганяе добрую* [Слова: 104].

У другій паремії — *Сват на коне, а рассват на свинье* — та сама опозиція “кінь” — “свиня” набуває іншого семантичного навантаження. Тут протиставлені не повільна та швидка їзда (хоча у даному разі неповноту речення створює опущене дієслово руху — *едет*), а позитивна та негативна оцінка деяких соціальних ролей, а також людей, що виконують ці ролі. В даному випадку йдеться про роль свата і “розлучника” — того, хто руйнує шлюбний зговір, намагається розірвати, скасувати досягнуту угоду, по-російськи — *рассвата*. У паремії виразно представлений оцінний компонент: *на коне* — з пошаною, достойно, *на свинье* — з ганьбою, безславно (те саме протиставлення міститься й у основній частині наведених вище білоруській приказки *Добрая слава едзе на кані, а дурная — на свінні*). У збірнику білоруських приказок М.Федеровського зафіксовано й інший варіант тої ж паремії: *Сват едзе на кані, а чорт на свінні* [Feder. 4, 294], де протиставлені людина та демонічний персонаж, що підкреслює аксіологічне навантаження опозиції *на кані — на свінні*.

Зауважимо, що у східнослов'янських пареміях з образом коня може бути пов'язана як позитивна, так і негативна оцінка, тоді як з образом свині — виключно негативна. Наведімо деякі приклади, що ілюструють використання негативних конотацій концепту “СВИНЯ” для характеристики людини: *Свету видал: со свиньями корм едал* [Даль 4, 157]; *Сегодня в чести, а завтра — свиней пасти*; *Сердит, да бессилен — свинье брат*; *Велик боярин, свинья на болоте! В людях Илья, а дома свинья*; *Свиная рожа везде вхожа* [Даль 4, 149]; *Свинья в золотом ошейнике все свинья* [Даль 2, 778]. Пор. українські та білоруські паремії з компонентом *свиня*: укр. бойківські *Такі сини по два на свини* (з коментарем Івана Франка: “кепкують із збиточних, пустих хлопців, коли ними хвалить ся батько або мати” [Франко 3, 94]; *свиньичов стежков пішов* — “говорять про такого, що засвинив ся, змарнував ся” [Франко 3, 64]; буковинське *змашкарити на свински корито* “грубо вилаяти, змішати з грязюкою” [СБГ 169]; білор. *як на (рабой) свінні праехаў (пераехаў)* “дуже погано, невдало (прожив)”: *А Божа мой, пражыла век як на сьвінні праехала, і ўспомніць німа чаго. Гора зьведала шмат, працавала да ночы. Што і гаварыць,*

пражыла як на сьвінні праехала [Даніл. 237]; свіная пошта, несхвал. "пліткарка": *Отужоэта сьвінная пошта, так прыложыць, так дабавіць, што й ні падумаеш. Ой, любіць паляпаць языком, нідарма яе клічуць сьвіной почтай* [Даніл. 169].

Не можна не зауважити, що в деяких пареміях, що містять компонент *свиня*, змальовано образ людини, яка їде на свині або сидить на ній верхи (*Такі сини по два на свини, Як на свінні праехаў*). Цей образ виглядає радше фантастичним, ніж реальним, і зараз здається чимось екзотичним, проте в культурній традиції минулого він посідав значне місце і використовувався з чіткою семіотичною метою. Візуальне втілення образу "вершника" на свині знаходимо, зокрема, на російських дубочних картинках ("забавних листах"). Так, на одному з таких листів, що був створений у XVIII ст., зображено Бабу-ягу верхи на свині. В одній руці вона тримає віжки, а в другій — товкач, який слугує їй зброєю. Поряд з Бабою-ягою зображено її супротивника — крокодила. Картинка має наступний супровідний текст: *"Яга-баба едетъ скрокодиломъ дратися на свинь е спестом да унихже подъ кустомъ скляница свином"* [Ровин. 133-134]<sup>108</sup>. Очевидно, що образ Баби-яги на свині різко знижений, сатиричний, спрямований на те, щоб викликати у глядача презирливе ставлення до персонажа. На іншій "забавній" картинці зображено учасників народного свята, як можна припускати — Масляної, які грають на різних музичних інструментах. Двоє музикантів їдуть на свинях. Картинку супроводжує такий текст: *"Переднюю скачут на свиньях верхами с разными музыки и гудками"* [Ровин. 304].

Відомо також й інші випадки в російській образотворчій традиції, коли негативного героя зображували верхи на свині. Так, у XIX ст. в народі була популярною карикатура на Наполеона, на якій він сидів на свині, див. фрагмент з повісті О.Герцена:

---

<sup>108</sup> Фахівці вважають, що це свого роду політична карикатура, де за образами Баби-яги та крокодила стоять конкретні політичні фігури Російської імперії початку XVIII ст. Можливо, що на цій картинці в сатиричній формі відбито погляд старообрядців на Петра I та Катерину I.

(15) *Рассказами о пожаре Москвы меня убаюкивали; сверх того, у меня были карты, где на каждую букву находилась карикатура на Наполеона с острыми двустышиями, например: Широк француз в плечах, ничто его неймет, Авось моя нагайка зашибет, и с ещё более острыми изображениями, например, Наполеон едет на свинье и проч. Мудрено ли, что и я радовался смерти его? А.Герцен. Записки одного молодого человека (1840) [НКРЯ].*

У російському фольклорі, у так званих “скоморошинах”, жартівливих або сатиричних творах — “небувальщинах” — знаходимо мотив “молодця на свині”. Див. фрагмент такого фольклорного твору зі збірника П.Рибникова:

(16) *Из-за печи, печи, из-за кирпичные  
Выезжал-то удалый добрый молодец  
На свинье в седле, вострый штык по боци,  
Кашу с маслом в полон побрал... [Рыбн. Былины 490].*

З деяких історичних джерел випливає, що їзда на свині була не лише віртуальним, уявним явищем, фольклорним мотивом. Вона могла мати місце і в реальному житті. На жаль, в нашому розпорядженні нема надійної інформації, яка би підтверджувала таку практику, проте ми можемо покликатися на деякі опосередковані свідчення. Так, Пантелеймон Куліш включив у текст свого історичного роману “Чорна рада” епізод, в якому присудженого до страти козака Іванця возять по місті, посадивши на свиню:

(17) — ... *Да ото й судили його [Іванця] військовою радою і присудили усікнути голову. Воно б же й сталось так, панове, да Сомко видумав Іванцеві гіршу кару: звелів посадити в е р х и на свиню да й провезти по всьому Гадячу. П.Куліш. Чорна рада.*

Навіть якщо припускати, що цей епізод був не реальністю, а легендою, поширеною у козацькому середовищі, то слід взяти до уваги повну відповідність цієї легенди до народних уявлень про статус свині, зокрема, про різко негативну оцінку, яка входила до концепту “СВИНЯ”.

Крім того, мотив їзди на свині згадується в описах тих пародійних церемоній, які практикував Петро I наприкінці XVII ст. для боротьби з патріархальними звичаями тодішнього

російського суспільства, зокрема, з метою його секуляризації. Так, на святки 1695 року в Москві було влаштовано публічне пародійне весілля царського блазня Якова Тургенева, яке викликало чимало пересудів. Багато його свідків були шоковані тим, як відверто у цьому дійстві зневажалось освячене християнською вірою таїнство шлюбу. В описі пародійної церемонії фігурують і епізоди їзди учасників процесії на биках, свинях, козлах та собаках. Див. свідчення очевидця І.Желябужського: *"Женился шут Яков Федоров сын Тургенев на дьячей жене. А за ним в поезде были бояре и околичие, и думные, и всех чинов палатные люди. А ехали они на быках, на козлах, на свиньях, на собаках. А в платьях были смешных: в кулях мочальных, в шляпах лычных, в крашенинных кафтанах, опушены кошечьими лапами, в серых разноцветных кафтанах, опушены беличьими хвостами, в соломенных сапогах, в мышьих рукавицах, в лубочных шапках"* (цит. за [Котлярчук 2001: 179]).

Отже, їзда верхи на свині різко міняла соціальний статус особи, служила знаком її приналежності до соціальних низів. Як бачимо, до такої дії вдавалися або з метою покарати, зганьбити, принизити супротивника, або для того, щоб публічно виявити негативне ставлення до прийнятих в суспільстві норм і принципів, спародіювати їх і тим самим звести до нуля їхню суспільну значимість.

В одному ряді з наведеними фактами стоять і народні уявлення про те, що верхи на свинях чи козлах їздять відьми та чорти. Крім того, у східних слов'ян вважається, що нечиста сила може перекидатися у свиню або інших нечистих тварин (жабу, собаку, козла) і в такому вигляді возити на собі людей. Пор. фрагмент з оповідання О.Бестужева, герой якого під час ворожіння на святки стикнувся з чортом, що перекинувся на свиню:

(18) — *Хорошо, что Тимоша и сам в чертовщине силу знает: как поехал на ней [свинье] чехардой, да ухватил за уши, она и пошла его мыкать, а сама визжит благим матом; до самых петухов таскала...* А.Бестужев. Страшное гаданье.

Таким чином, в народній культурі сформувався концепт "СВИНЯ", наповнений негативними ознаками. Тому сама згадка про свиню в будь-якому народно-поетичному тексті

могла служити маркером негативної оцінки певного образу чи явища, знаком пародіювання, відкидання чи несприйняття усталених культурних норм.

Цілком можливо, що саме такий узагальнено-семіотичний сенс слід вбачати у компоненті *на свинье* в паремії *Женское збойство и на свинье не объедешь*: образ свині вводиться у текст для підсилення несхвального, зневажливого ставлення до названих у приказці рис жіночого характеру, таких як крутість, брехливість, лицемірство. Звернімо увагу на те, що в деяких пареміях жінка (баба) може співвідноситися і навіть порівнюватися зі свинею, див. рос. *Знай жену злонравну, что свинью приправну* [Снегир. 195]; укр. *Свинка та жінка єдин мають нрав* [Номис № 8090]; *Хоч жінка свинка, так грошей скринька* [Номис № 9040], біл. *І свінка гаспадынька, як мукі скрынка; За добрым гаспадаром і свінка — гаспадынька* [Рабк. 75].

Негативна оцінка жіночого характеру, що виражена в даних пареміях, належить, поза сумнівом, чоловікам як домінуючому началу в традиційному суспільстві.

Всі наведені міркування про семантичне наповнення компонентів приказки *Женское збойство и на свинье не объедешь* дозволяють припускати, що первісно в ролі предиката з функцією характеристики виступало лише дієслово *не объедешь*, яке служить вербальним знаком великого, непомірного розміру (кількості) об'єкта чи явища. Іншими словами, приказка мала семантично вмотивовану форму *Женское збойство не объедешь*. Включення до цієї паремії виразу *на свинье* в ролі синтаксеми з семантикою транспортного засобу можна пояснити як наслідок атракції до дієслова руху *не объедешь*, адже предикат переміщення типу *везти, їхати* вимагає обов'язкового актанта "засіб пересування". Крім того, цей компонент міг з'явитися за аналогією до поширених приказок типу *Судженого на коні не об'їдеш*, які відомі в двох формах: розширеній, з актантом "засіб пересування", і скороченій, без нього (наприклад, *Своєї долі не об'їдеш*). Тому є підстави говорити про вторинність, факультативність складової *на свинье* в тексті паремії *Женское збойство и на свинье не объедешь*. З іншого боку, введення в приказку словоформи *на свинье* можна розглядати і як певну

культурну алюзію, що імпліцитно співвідносить жінку з нечислою силою.

Саме внутрішня нелогічність даної паремії, відсутність очевидних мотиваційних зв'язків між предикатним компонентом *не объедешь* та його формальним актантом *на свинье* підтримували її високу експресивність та популярність в минулому, однак на якомусь етапі ці ознаки спричинили поступове забуття приказки, вихід її на периферію російського пареміологічного фонду.

Таким чином, розкриття сенсу старовинної російської приказки *Женское збойство и на свинье не объедешь* було би неможливим без звертання як до лінгвістичних даних, так і до широкого культурного контексту.

## ПРИКІНЦЕВІ ЗАУВАЖЕННЯ

У другій частині роботи ми представили наші версії реконструкції деяких сталих виразів, які, поза сумнівом, є цікавими і важливими об'єктами для аналізу, особливо в аспекті діахронної фразеології. Розглянуті у роботі фраземи є всі підстави іменувати знаками культури, а переважна більшість проаналізованих сталих виразів (*на кривой не объедешь, пропади пропадом, воюка стрей, до гибелі, туди і дорога, собаку з'їв*) до того ж виступає маніфестантами архаїчних форм свідомості, причому свідомості в багатьох засадничих рисах відмінної від сучасної, носіями якої є також і самі дослідники — культурологи, лінгвісти, фольклористи чи етнологи. Основна ознака архаїчної свідомості, відбитої у багатьох культурно-навантажених ідіомах, — міфологічність. Вона виявляється зокрема в тому, що всі фрагменти освоєного етнічним колективом світу вписуються у достатньо жорстку семіотичну систему, вибудовану на основі певних культурних принципів (світоглядної парадигми). Як зазначили в свій час М. та С. Толстие у передмові до видання "Славянские древности", народна культура "являє собою ієрархічно організовану систему різних кодів, знакових систем, які використовують різні формальні та матеріальні засоби для того ж самого змісту, що зводиться зрештою до «картини світу»". В цю систему кодів органічно вписано і значну частину архаїчного фразеологічного фонду. Саме тому інтерпретація багатьох так званих етнофразем неможлива без розшифровки інших, суміжних культурних кодів, які тільки разом можуть дати повну картину такого складного явища, як традиційна народна культура.

При історико-етимологічному дослідженні фразеології особливу роль відіграє такий чинник, який можна назвати «культурною глибиною» реконструкції: що далі в часі зна-

ходяться витоки якогось сталого виразу, то більше різноманітної інформації треба залучити, щоб побачити в ньому результат складної взаємодії мовних та екстралінгвістичних явищ минулого. Міра архаїчності фразеологічної одиниці може прямо співвідноситися з обширом того культурного тла, на якому вона була сформована. В нашій роботі “культурну глибину” реконструкції репрезентує і кількість екстралінгвістичного матеріалу, використаного для обґрунтування, і навіть кількість сторінок, присвячених тому чи іншому сталому виразу (веде перед, поза сумнівом, російська ідіома *на кривой не объедешь*, яку ми пов’язуємо з надзвичайно вагомим для народної культури концептом “МАГЧНЕ КОЛО”).

У процесі нашого дослідження було проаналізовано джерела трьох типів: мовні (текстові та словникові), фольклорні, етнографічні. Ми намагалися поєднувати в роботі обидва напрямки лінгвокультурологічного аналізу: мовний та культурний (етнографічний), надаючи перевагу тому чи іншому в залежності від того, чого вимагав фразеологічний матеріал. У деяких розділах виявився домінуючим не мовний, а культурологічний напрямок аналізу, проте його відправною точкою був не окремий етнографічний факт, а ціла низка взаємоузгоджених етнографічних фактів, підкріплених фольклорним та мовним матеріалом. Це цілком виправдано в тих випадках, коли власне мовний матеріал настільки обмежений, що не може бути надійною підставою для реконструкції фрази (як, наприклад, у випадку ідіоми *воўка стрей*). Поділяємо погляд білоруського етнолінгвіста В.Коваля, який твердить, що “при реконструкції внутрішньої форми етнофразем ... значно зростає роль відомостей етнокультурного характеру, що на практиці виявляється в домінуванні позамовних даних над власне мовними” [Коваль 2001: 117]. Принципове питання, на нашу думку, полягає не в тому, скільки має бути залучено позамовних даних по відношенню до мовних, а в тому, як відібрати з етнографічних фактів такі, що мають пояснювальну силу і спроможні стати ґрунтом для переконливих і несуперечливих висновків щодо генези фразеологічних (і ширше — мовних) одиниць. З іншого боку, тільки комплексний аналіз лінгвістичних і культурних явищ

дозволяє пролити світло на роль мови у формуванні й відтворенні народного менталітету, народної самосвідомості.

Наше дослідження позводить нас до деяких важливих узагальнень, які стосуються фразеологічної системи мови як її особної, автономної складової.

Перший висновок є доволі очевидним: фразеологічна система мови надзвичайно динамічна і легко відгукується на номінативні потреби суспільства і окремих мовців. Другий — її розвиток підкоряється певним законам, які діють в ній з достатньою регулярністю і піддаються науковому опису. У першій частині роботи ми показали, як у відповідь на запит мовного колективу в акті номінації одномоментно виникає нова фразеологічна одиниця, для якої характерна висока образність та цілісність семантики. Цей прийом ідіомотворення в наш час, очевидно, є найпродуктивнішим і активно діє у таких динамічних формах мовлення, як міське просторіччя, соціальні діалекти, субстандарт. Значна частина ідіом виникла внаслідок дії метафоризації, специфіка якої виявлена вже достатньо повно.

Третій висновок стосується характеру дії тих закономірностей, що призводять до утворення нових фразем. Ці закономірності діють нежорстко, недерміновано, а це означає, що ми не можемо з якоюсь мірою ймовірності прогнозувати появу тої чи іншої ідіоми, навіть якщо відомі ті концептуальні лакуни, які могли би бути заповнені номінативними одиницями фразеологічного рівня мови. Отже, третя характерна ознака фразеологічної системи полягає в тому, що закономірності утворення ідіом працюють в ній подібно до тих законів, що визначають поведінку динамічних систем екстралінгвістичної природи, наприклад, соціуму. Ці закони допускають появу багатьох точок розгалужень, в яких розвиток може йти за різними моделями і призводити до різних кінцевих результатів. Доречно було би розглядати фразеологічну систему мови як один з типів динамічних систем, що дозволило би ширше застосовувати до неї ті методики і пройоми дослідження, як вже вироблені й апробовані в інших галузях науки.

# БІБЛІОГРАФІЯ

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Авксентьев 1983 — Авксентьев Л.Г. Сучасна українська мова: Фразеологія. — Харків, 1983. — 137 с.

Агапкина 2002 — Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. — М.: Индрик, 2002. — 816 с.

Ажнюк 1989 — Ажнюк Б.М. Англійська фразеологія у культурно-етнічному висвітленні. — К.: Наукова думка, 1989. — 134 с.

Аксамітаў 2001 — Аксамітаў А.С. Роля літоўскага лексічнага кампанента ў беларускай фразеалогіі // Славянская фразеологія в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах: Материалы международной научной конференции. — Гомель: ГГУ им. Ф.Скорины, 2001. — С. 3—6.

Алефіренко 1982 — Алефіренко Н.Ф. Фразеологическое значение в системе семантических единиц других уровней языка // Теоретические проблемы семантики и ее отражения в одноязычных словарях. — Кишинев: Штиинца, 1982. — С. 176—180.

Алефіренко 1987 — Алефіренко М.Ф. Теоретичні питання фразеології. — Харків, 1987. — 134 с.

Алефіренко 2002 — Алефіренко Н.Ф. Поэтическая энергия слова. Синергетика языка, сознания и культуры. — М.: Academia, 2002. — 394 с.

Алехина 1979 — Алехина А.И. Фразеологическая единица и слово. К исследованию фразеологической системы. — Минск: Из-во БГУ им. В.И.Ленина, 1979. — 152 с.

Арват 2001 — Арват Н.Н. К вопросу о процессе фразеологизации // Славянская фразеологія в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах: Материалы международной

научной конференции. — Гомель: ГГУ им. Ф.Скорины, 2001. — С. 174—177.

Архангельский 1964 — Архангельский В.Л. Устойчивые фразы в современном русском языке. — Ростов-на-Дону, 1964. — 314 с.

Афанасьев 1995 — Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу / В 3-х томах. — М.: Современный писатель, 1995.

Бабич 1970-1971 — Бабич Н.Д. Фразеологія української мови: Навчальний посібник. Ч. 1-2. — Чернівці, 1970-1971.

Бабкин 1970 — Бабкин А.М. Русская фразеология, ее развитие и источники. — Л.: Наука, 1970. — 264 с.

Байбурин 1990 — Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. — Л.: Наука, 1990. — С. 3—17.

Байбурин 1992 — Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. Сб. музея антропологии и этнографии. XLV. — СПб.: Наука, 1992. — С. 5—13.

Байбурин 1993 — Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб.: Наука, 1993. — 270 с.

Байбурин, Беловинский, Конт 2004 — Байбурин А., Беловинский Л., Конт Ф. Полузабытые слова и значения: Словарь русской культуры XVIII-XIX вв. — СПб.: Европейский дом; М.: Знак, 2004. — 680 с.

Балушок 1994 — Балушок В. Парубочі ініціації в українському традиційному селі // Родовід. — 1994. — № 7. — С. 29—37.

Балушок 1998 — Балушок В.Г. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян. — Львів — Нью-Йорк, 1998. — 232 с.

Бедненко — Бедненко Г. Образ волка у індоевропейців // Електронний ресурс <http://nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html>.

Беларуская міфалогія 2004 — Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. — Мн.: Беларусь, 2004. — 592 с.

Беляева 1990 — Беляева Е.В. Проблемы определения границ фразеологических единиц // Фразеология в Машинном фонде русского языка. — М.: Наука, 1990. — С. 67—72.

Березович 2001 — Березович Е. О некоторых аспектах концепта *чуда* в языковой и фольклорной традиции Русского Севера // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей. — М., 2001. — С. 95—115.

Березович 2003 — К специфике «культурной этимологии» (на материале русской лексики, означающей отказ при сватовстве) // *Studia Etymologica Brunensia* — 2. — Praha: “Lidové poviny”, 2003. — С. 307—323.

Бернштам 2000 — Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. — 400 с.

Бирих 1995 — Бирих А. К диахроническому анализу фразеологических полей // Вопросы языкознания. — 1995. — № 4. — С. 14—24.

Бирих, Матешич 2002 — Бирих А., Матешич Й. Фразеология в русском и хорватском субстандарте // *Słowo. Tekst. Czas. VI. Nowa frazeologia w nowej Europie*. — Szczecin — Greifswald, 2002. — S. 34—46.

Богатырев 1971 — Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. — М.: Искусство, 1971. — 544 с.

Богданович 1895 — Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк А.Е.Богдановича. — Гродна, 1895. — 186 с.

Брей, Трамп 1990 — Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. — М.: Прогресс, 1990. — 368 с.

Будагов 1971 — Будагов Р.А. История слов в истории общества. — М.: Просвещение, 1971. — 270 с.

Булгаковский 1890 — Булгаковский Д. Пинчуки // Записки ИРГО по отделению этнографии. — Т. XIII. — Вып. 3. — СПб., 1890. — 200 с.

Бурмистрович 1971 — Бурмистрович Ю.Я. Образование фразеологизмов как процесс, осуществляемый по моделям (к постановке проблемы) // Вопросы семантики фразеологических единиц (на материале русского языка). — Часть 1. — Новгород, 1971. — С. 9—12.

Бурмистрович 1989 — Бурмистрович Ю.Я. Основные моменты образования фразеологизмов // Системные связи и отношения фразеологизмов: Сборник научных трудов. —

Свердловск: Свердловский гос. педаг. институт и Курганский гос. педаг. институт, 1989. — С. 114—122.

Бурмистрович 2002 — Бурмистрович Ю.Я. Основные вопросы русского фразеобразования // Актуальные проблемы изучения языка и литературы: Материалы Всероссийской научной конференции, 25-27 ноября 2002 г., Абакан. — Абакан, 2002. — С. 31—35.

Валодзіна 1999 — Валодзіна Т.В. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. — Мінск: Тэхналогія, 1999. — 167 с.

Варбот 1969 — Варбот Ж.Ж. Древнерусское именное словообразование. — М.: Наука, 1969. — 231 с.

Вельмезова 2004 — Вельмезова Е.В. Чешские заговоры: Исследования и тексты. — М., 2004. — 288 с.

Вендина 1998 — Вендина Т.И. Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования (макрокосм). — М.: Индрик, 1998. — 240 с.

Виноградов 1978 — Виноградов В.В. Основные вопросы и задачи изучения истории русского языка до XVIII в. // Виноградов В. В. Избранные труды. История русского литературного языка. — М.: Наука, 1978. — С. 254—287.

Виноградов 1999 — Виноградов В.В. История слов. — М.: Российская Академия наук, 1999. — 1138 с.

Виноградова 1981 — Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточно-славянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. — М.: Наука, 1981. — С. 13—43.

Виноградова 1996 — Виноградова Л.Н. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // Концепт движения в языке и культуре. — М.: Индрик, 1996. — С. 166—184.

Виноградова 2000 а — Виноградова Л.Н. Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. — М.: Индрик, 2000. — С. 24—51.

Виноградова 2000 б — Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. — М.: Индрик, 2000. — 432 с.

Влад 1992 — Влад М. Стрітенне: Книга гуцульських звичаїв і вірувань. — К.: Український письменник, 1992. — 223 с.

Власова 2001 — Власова М.Н. “Знающие люди” в фольклоре Терского берега Белого моря // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах / Материалы научной конференции 19-21 февр. 2001 г. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 166—177.

ВСФ 1993 — Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. — Минск: Наука і тэхніка, 1993. — 478 с.

ВЭС 2001 — Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. — М.: Индрик, 2001. — 496 с.

Гачев 1998 — Гачев Г.Д. Национальные образы мира. — М.: Академия, 1998. — 432 с.

Гвоздарев 1977 — Гвоздарев Ю.А. Основы русского фразеобразования. — Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского ун-та, 1977. — 184 с.

Гвоздарев 1988 — Гвоздарев Ю.А. Рассказы по русской фразеологии. — М.: Просвещение, 1988. — 192 с.

Гвоздарев 1994 — Гвоздарев Ю.А. Забытые фразы // Русская речь. — 1994. — № 6. — С. 84—87.

Гиздатов 1997 — Гиздатов Г.Г. Когнитивные модели в речевой деятельности. — Алматы, 1997. — 190 с.

Гольц 2002 — Гольц Г.А. Культура и экономика России за три века, XVIII-XX вв. Т. 1. Менталитет, транспорт, информация. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. — 535 с.

ГСРЛЯ 1970 — Грамматика современного русского литературного языка. — М.: Наука, 1970. — 767 с.

Гура 1997 — Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. — М.: Индрик, 1997. — 912 с.

Гусейнов 1978 — Гусейнов Ф.Г. Русская фразеология (Основные тенденции развития в XIX в.). — Баку, 1978. — 118 с.

Демський 1994 — Демський М.Т. Українські фраземи й особливості їх творення. — Львів, 1994. — 62 с.

Диброва 1979 — Диброва Е.И. Вариантность фразеологических единиц в современном русском языке. — Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского ун-та, 1979. — 192 с.

Дзендзеливский 1972 — Дзендзеливский И.А. Фразеология как материал для реконструкции (палеонтологии) утраченных

лексем и их ареалов // Русское и славянское языкознание. — М., 1972. — С. 83—91.

Дзендзелівський 1997 — Дзендзелівський Й. Традиційна лексика говірок села Залісся Кобринського р-ну на Берестейщині // Полісся. Етнікос, традиції, культура. — Луцьк: Вежа, 1997. — С. 200—210.

Добровольский 1990 — Добровольский Д.О. Типология идиом // Фразеогрaфия в Мaшинном фонде русского языка. — М.: Наука, 1990. — С. 48—66.

Добровольский 1996 — Добровольский Д.О. Образная составляющая в семантике идиом // Вопросы языкознания. — 1996. — № 1. — С. 71—93.

Довнар-Запольский 1909 — Довнар-Запольский М.В. Исследования и статьи. Т. 1. — Киев, 1909. — 486 с.

Евгеньева 1963 — Евгеньева А.П. Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII—XX веков. — М.-Л.: Из-во АН СССР, 1963. — 348 с.

Жуйкова 1996 — Жуйкова М. Элементы архаичного поганського світогляду в деяких слов'янських фразеологізмах // Народознавчі зошити. — 1996. — № 5. — С. 283—294.

Жуйкова 1999 — Жуйкова М.В. Семантика зустрічі в традиційних культурах слов'ян // Студії з інтегральної культурології. II. Ритуал. — Львів, 1999. — С. 85—91.

Жуйкова 2002 — Жуйкова М.В. Східнослов'янські сакральні формули з компонентом *пропасти*: образна основа і міфопоетичні витоки // Східні слов'яни. Мова, Історія. Культура. За матеріалами пам'яток писемності XI-XVIII століть. — Вип. 4. — Ніжин, 2002. — С. 41—48.

Жуйкова 2003 — Жуйкова М. Ідіоми й обряд: генеза номінацій пустого говоріння в східнослов'янських мовах // Treści i mechanizmu przenikania kultur na pograniczu polsko-ukraińskim. Tom II. — Рукі, 2003. — S. 203—211.

Жуйкова 2004 — Жуйкова М.В. Типологія ідіом в когнітивно-генетичному аспекті // Мовознавство. — 2004. — № 4. — С. 72—80.

Жуйкова 2006 а — Жуйкова М. Зачем Маринка сожгла следы Добрыни? (Заметки о происхождении любовной магии) // Антропологический форум. — № 4. — 2006. — С. 286—312.

Жуйкова 2006 б — Жуйкова М. До походження українського образного предиката *втяти (втнути)* // Українська мова. — 2006. — № 2. — С. 57—66.

Жуйкова, Бондар 2000 — Жуйкова М., Бондар Т. Механізми ідіомотворення та образні складові ідіом (на прикладі *перебігти дорогу*) // Вісник Харківського університету. Серія “Філологія”. — № 491. — Харків, 2000. — С. 333—338.

Жуйкова, Свідзинська 2000 — Жуйкова М.В., Свідзинська О. А. Роль спостерігача у вербалізації результатів когнітивної діяльності // Мовознавство. — 2000. — № 6. — С. 56—62.

Журавлев 1994 — Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. — М.: Индрик, 1994. — 256 с.

Журавлев 2005 — Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н.Афанасьева “Поэтические воззрения славян на природу”. — М.: Индрик, 2005. — 1004 с.

Зеленин 1991 — Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. — М.: Наука, 1991. — 511 с.

Зеленин 1995 — Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. — М.: Индрик, 1995. — 432 с.

Иванов, Топоров 1965 — Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые семиотические моделирующие системы. Древнейший период. — М., 1965. — 246 с.

Иванов В.В. 1975 — Иванов Вяч. Вс. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка / Известия АН СССР. Серия литературы и языка. — 1975. — Т. 34. — №5. — С. 399—408.

Ивашко 1981 — Ивашко Л.А. Очерки русской диалектной фразеологии. — Л.: Из-во Ленинградского ун-та, 1981. — 110 с.

Ивлева 1994 — Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. — СПб., 1994. — 233 с.

Івченко 1996 — Івченко А. Українська народна фразеологія: ареали, етимологія. — Харків: Око, 1996. — 160 с.

ІУМ 1983 — Історія української мови: Лексика і фразеологія. — К.: Наукова думка, 1983. — 743 с.

Кияк 1988 — Кияк Т.Р. Мотивированность лексических единиц. — Львов: Из-во при Львовском государственном университете, 1988. — 161 с.

Коваль 1998 — Коваль В.И. Восточнославянская этнофразаология: деривация, семантика, происхождение. — Гомель, 1998. — 213 с.

Коваль 2001 — Коваль В.И. Славянские этнофраземы как языковой феномен // Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах: Материалы международной научной конференции. — Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2001. — С. 115—120.

Козырев 1987 — Козырев Л.И. *Разбить наголову* // Русская речь. — 1987. — №2. — С. 140—143.

Ковшова 1999 — Ковшова М.Л. *Как с писаной торбой носиться*: принципы когнитивно-культурологического исследования идиом // Фразеология в контексте культуры. — М.: Языки русской культуры, 1999. — С. 164—173.

Колесов 2000 — Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. — СПб., 2000. — 326 с.

Коломиец 1978 — Коломиец Л.И. Фразеология украинского языка второй половины XVI — первой половины XVII в.в. (Генезис и стилистическое использование) — Автореферат диссертации ... д-ра филол. наук. — К., 1978. — 48 с.

Копыленко, Попова 1972 — Копыленко М.М., Попова З. Д. Очерки по общей фразеологии. — Воронеж: Изд-во ВГУ, 1972. — 124 с.

Костючук 1983 — Костючук Л.Я. Псковская фразеология. — Л., 1983. — 82 с.

Котлярчук 2001 — Котлярчук А.С. Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII в.: официальные церемонии и крестьянская обрядность. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. — 240 с.

Кошелев 2004 — Кошелев А.Д. О концептуальных значениях приставки *о-/об-* // Вопросы языкознания. — 2004. — № 4. — С. 68—101.

Кубрякова 1996 — Краткий словарь когнитивных терминов / Под общ. редакцией Е.С.Кубряковой. — М.: Из-во МГУ, 1996. — 245 с.

Кунин 1970 — Кунин А.В. Английская фразеология: теоретический курс. — М.: Высшая школа, 1970. — 344 с.

Лавер 1982 — Лавер В.І. Дослідження діалектної фразеології в лінгвогеографічному аспекті // Дослідження лексики і

фразеології говорів Українських Карпат. — Ужгород, 1982. — С. 110—126.

Лавер 1992 — Лавер В.И. Фраземіка українських діалектів карпатського регіону. Автореферат дисертації ... д-ра філол. наук. — К., 1992. — 50 с.

Лавер 1993 — Лавер В.И. Фраземіка говірок Закарпаття у її зв'язках з іншими українськими говорами карпатського регіону // Українська мова на Закарпатті у минулому і сьогодні. Матеріали науково-практичної конференції (Ужгород, 5-6 травня 1992 року). — Ужгород, 1993. — С. 203—206.

Лаврентьева 1992 — Лаврентьева Л.С. Соль в обрядах и верованиях восточных славян // Из культурного наследия народов Восточной Европы: Сборник музея антропологии и этнографии. XLV. — СПб.: Наука, 1992. — С. 44—55.

Ларин 1977 — Ларин Б.А. История русского языка и общее языкознание (Избранные работы). — М.: Просвещение, 1977. — 244 с.

Левин 2004 — Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России / Перевод с англ. — М.: Индрик, 2004. — 216 с.

Левкиевская 2002 — Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. — М.: Индрик, 2002. — 336 с.

Левченко 2005 — Левченко О.П. Фразеологічна символіка: лінгвокультурологічний аспект: Монографія. — Львів: ЛРІДУ НАДУ, 2005. — 352 с.

Лещенко 2004 — Лещенко В.Ю. Русская семья (XI—XIX вв.). — СПб: СПГУТД, 2004. — 608 с.

Лихачев, Панченко, Поньрко 1984 — Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. — Л.: Наука, 1984. — 295 с.

Логинов 1993 — Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. — Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. — 229 с.

Лукинова 1986 — Лукинова Т.Б. Лексика славянского языка // Этимология 1984. — М.: Наука, 1986. — С. 119—124.

Малински 1992 — Малински Т. Возникновение новых фразеологических единиц // Русистика. — Берлин, 1992. — № 2. — С. 67—76.

Марцинківська 1980 — Марцинківська О.Є. Місце фразеології в семантичній системі мови та відображення її в словнику

української мови // Слово і фразеологізм у словнику. — К.: Наукова думка, 1980. — С. 237—249.

Маслова 2001 — Маслова В.А. Лингвокультурный анализ восточнославянской фразеологии // Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах: Материалы международной научной конференции. — Гомель: ПТУ им. Ф.Скорины, 2001. — С. 136—139.

Мелерович 1971 — Мелерович А.М. О внутренней форме фразеологизма // Вопросы семантики фразеологических единиц (на материале русского языка). — Часть 1. — Новгород, 1971. — С. 58—66.

Мелерович 1983 — Мелерович А.М. Семантическая структура фразеологических единиц в современном русском языке как лингвистическая проблема. Автореферат диссертации ... д-ра филол. наук. — Л., 1983. — 40 с.

Мечковская 1998 — Мечковская Н.Б. Язык и религия. — М.: Агентство "ФАИР", 1998. — 352 с.

Митрополит Іларіон 1991 — Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. — К.: Обереги, 1991. — 424 с.

Мокиенко 1976 — Мокиенко В.М. Историческая фразеология: этнография или лингвистика? // Вопросы языкознания. — 1973. — № 2. — С. 21—32.

Мокиенко 1989 — Мокиенко В.М. Славянская фразеология. — М.: Высшая школа, 1989. — 287 с.

Мокиенко 1990 — Мокиенко В.М. Загадки русской фразеологии. — М.: 1990. — 160 с.

Мокиенко 1995 — Мокиенко В.М. Идеография и историко-этимологический анализ фразеологии // Вопросы языкознания. — 1995. — № 4. — С. 3—13.

Мокиенко 1998 — Мокиенко В.М. От Авося до Ятя: Почему так говорят? Справочник по русской идиоматике. — СПб.: Изво СПбург. унив., 1998. — 492 с.

Мокиенко 1999 — Мокиенко В.М. Образы русской речи: Историко-этимологические очерки фразеологии. — СПб.: Фолио-Пресс, 1999. — 464 с.

Мокиенко 2000 — Мокиенко В.М. Значення української пареміології для історико-етимологічного аналізу слов'янських

прислів'їв і приказок // Мовознавство. — 2000. — № 1. — С. 9—20.

Мокиенко 2006 — Мокиенко В.М. Народная этимология в исторической фразеологии // *Ad fontes verborum: Исследования по этимологии и исторической семантике. К 70-летию Ж.Ж.Варбот.* — М.: Индрик, 2006. — С. 228—244.

Молотков 1986 — Молотков А.И. Фразеологизмы русского языка и принципы их лексикографического описания // *Фразеологический словарь русского языка / Под ред. Молоткова А.И.* — М., 1986. — С. 7—23.

Мороз 2001 — Мороз А.Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // *Восточнославянский этнолингвистический сборник.* — М.: Индрик, 2001. — С. 232—258.

Мошинский 1997 — Мошинский Л. Современные лингвистические методы реконструкции праславянских верований // *Этимология 1994-1996.* — М.: Наука, 1997. — С. 9—20.

Нефедьев 1995 — Нефедьев М.В. Заметки о развитии словообразовательных типов // *Вопросы языкознания.* — 1995. — № 6. — С. 90—95.

Никитина 1993 — Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. — М.: Наука, 1993. — 189 с.

Новик 1994 — Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // *Историко-этнографические исследования по фольклору.* — М., 1994. — С. 110—163.

Островский 1999 — Островский А.Б. Ритуалы бедствия в русской деревне // *Пограничное сознание.* — СПб., 1999. — С. 75—115.

Очерки 1985 — Очерки истории русской культуры XVIII века. — М.: Из-во МГУ, 1985. — 384 с.

Очерки 1996 — Очерки истории культуры славян. — М.: Индрик, 1996. — 464 с.

Палевская 1972 — Палевская М.Ф. Основные модели фразеологических единиц со структурой словосочетания в русском языке XVIII в. — Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1972. — 306 с.

Петрухин 1991 — Петрухин В.Я. Загробный мир // *Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах.* — М.: Советская энциклопедия, 1991. — Т. 1. — С. 452—456.

Подюков 1991 — Подюков И.А. Народная фразеология в зеркале народной культуры. — Пермь, 1991. — 127 с.

Попов Г. 1903 — Попов Г. Русская народная бытовая медицина (По материалам этнографического бюро князя В.Тенишева). — СПб., 1903. — 401 с.

Попов Р. 1976 — Попов Р.Н. Фразеологизмы современного русского языка с архаичными значениями и формами слов. — М., 1976. — 200 с.

Попова, Стернин 2001 — Попова З.Д., Стернин И.А. Очерки по когнитивной лингвистике. — Воронеж, 2001. — 192 с.

Потебня 1905 — Потебня А.А. Из записок по теории словесности. — Харьков, 1905. — 650 с.

Потебня 1914 — Потебня А.А. Из лекций по теории словесности: Басня. Пословица. Поговорка. — Харьков: Типография “Мирный труд”, 1914. — 162 с.

Прадід 1997 — Прадід Ю.Ф. Проблеми фразеологічної ідеографії (на матеріалі української і російської мов): Автореферат дисертації ... д-ра філол. наук. — Дніпропетровськ, 1997. — 48 с.

РД 2006 — Русские дети: Основы народной педагогики. Иллюстрированная энциклопедия. — СПб.: Искусство-СПБ, 2006. — 566 с.

Робинсон 1963 — Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. — М.: Из-во АН СССР, 1963. — 315 с.

Ройзензон 1973 — Ройзензон Л.И. Лекции по общей и русской фразеологии. — Самарканд: Самаркандский гос. университет им. Алишера Навои, 1973. — 223 с.

Савицкий 2006 — Савицкий В.М. Основы общей теории идиоматики. — М.: Гнозис, 2006. — 208 с.

Самарина 1979 — Самарина Г.Н. Отношения между свободными словосочетаниями и фонетически тождественными фразеологизмами // Вопросы структуры и функционирования русского языка. — Томск, 1979. — С. 50—55.

Сандомирская 1999 — Сандомирская И. О своём. Фразеология и коллективная культурная идентичность // Фразеология в контексте культуры. — М.: Языки русской культуры, 1999. — С. 121—130.

Свешникова 1990 — Свешникова Т.Н. Волк в контексте румынского погребального обряда // Исследования в области

балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. — М.: Наука, 1990. — С. 128—134.

Селіванова 2004 — Селіванова О.О. Нариси з української фразеології (психокогнітивний та етнокультурний аспекти). — Київ-Черкаси: Брама, 2004. — 276 с.

Семантика и категоризация 1991 — Семантика и категоризация / Ин-т языкознания; отв. ред. Ю.А.Шрейдер. — М.: Наука, 1991. — 168 с.

СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах / Под ред. Н.И.Толстого. — М.: Международные отношения. — Т. 1. — 1995. Т. 2. — 1999. Т. 3. — 2004.

Сидоренко 1978 — Сидоренко К.П. Фразеологизмы терминологического происхождения // Русская речь. — 1978. — № 3. — С. 84—88.

СМ 2002 — Славянская мифология: Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. — М.: Международные отношения, 2002. — 508 с.

Смирнов 1978 — Смирнов Д.Н. Очерки жизни и быта нижегородцев XVII-XVIII веков. — Горький: Волго-Вятское книжное из-во, 1978. — 343 с.

Скрипник 1973 — Скрипник Л.Г. Фразеологія української мови. — К.: Наукова думка, 1973. — 279 с.

Соболев 1999 — Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. — СПб.: Лань, 1999. — 272 с.

Страхов 1988 — Страхов А.Б. О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. — М., 1988. — С. 92—94.

Сукаленко 1992 — Сукаленко Н.И. Отражение обыденного сознания в образной языковой картине мира. — К.: Наукова думка, 1992. — 164 с.

Сумцов 1896 а — Сумцов Н.Ф. Пожелания и проклятия (преимущественно малорусские). — Харьков, 1896. — 26 с.

Сумцов 1896 б — Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза. — Харьков, 1896. — 20 с.

Сысоў 1997 — Сысоў У.М. З крыніц спрадвечных. — Мінск: Вышэйшая школа, 1997. — 415 с.

Тагиев 1966 — Тагиев М. Глагольная фразеология современного русского языка. — Баку, 1966. — 251 с.

Телия 1981 — Телия В.Н. Типы языковых значений: Связанное значение слова в языке / АН СССР. Ин-т языкознания. — М.: Наука, 1981. — 269 с.

Телия 1986 — Телия В.Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. — М.: Наука, 1986. — 143 с.

Телия 1990 — Телия В.Н. Семантика идиом в функционально-параметрическом отображении // Фразеология в Машинном фонде русского языка. — М.: Наука, 1990. — С. 32—47.

Телия 1996 — Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. — М.: Школа “Языки русской культуры”, 1996. — 288 с.

Телия 1999 — Телия В.Н. От редактора // Фразеология в контексте культуры. — М.: Языки русской культуры, 1999. — С. 8—10.

Теребихин 1993 — Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). — Архангельск: Изд-во Поморского педуниверситета, 1993. — 223 с.

Терновская 1974 — Терновская О.А. Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. — Л.: Наука, 1974. — С. 136—146.

Тихонов 1971 — Тихонов А.Н. Семантическая членимость слова и фразеологизма // Вопросы семантики фразеологических единиц (на материале русского языка). — Ч. 1. — Новгород, 1971. — С. 93—99.

Ткаченко 1979 — Ткаченко О.Б. Сопоставительно-историческая фразеология славянских и финно-угорских языков. — К.: Наукова думка, 1979. — 298 с.

Толстая 1989 — Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древнейшей славянской духовной культуры: источники и методы. — М.: Наука, 1989. — С. 215—230.

Толстая 1995 — Толстая С.М. Стереотипы в этнолингвистике // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии: Тезисы конференции. — М., 1995. — С. 124—127.

Толстая 1997 — Толстая С. Из полесской обрядовой лексики: *нашлось дитя* // Украинський діалектологічний збірник. Кн. 3. — К.: Довіра, 1997. — С. 287—292.

Толстая 1999 — Толстая С.М. *Самарянка*: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянской традиции // *W zwierciadle języka i kultury*. — Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1999. — S. 59—81.

Толстая 2000 — Толстая С.М. Слово в контексте народной культуры // *Язык как средство трансляции культуры*. — М.: Наука, 2000. — С. 101—111.

Толстая 2002 — Толстая С.М. Мотивационные семантические модели и картина мира // *Русский язык в научном освещении*. — 2002. — № 1 (3). — С. 112—127.

Толстой 1982 — Толстой Н.И. Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // *Известия АН СССР. Серия литературы и языка*. — Т. 41. — № 5. — 1982. — С. 397—405.

Толстой 1995 а — Толстой Н.И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Толстой Н.И. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. — М.: Индрик, 1995. — С. 27—40.

Толстой 1995 б — Толстой Н.И. Шуликуны // Толстой Н.И. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. — М.: Индрик, 1995. — С. 270—279.

Толстой 1995 в — Толстой Н.И. *Язык и культура* // Толстой Н.И. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. — М.: Индрик, 1995. — С. 15—26.

Толстой 1997 — Толстой Н.И. Этюды по семантике славянских географических терминов (*дрязга, рудина, раменье*) // Толстой Н.И. *Избранные труды*. Т. 1. *Славянская лексикология и семасиология*. — М.: Языки русской культуры, 1997. — С. 329—356.

Топорков 1990 — Топорков А.Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // *Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в.* — Вып. 2. — М., 1990. — С. 67—135.

Топоров 1960 — Топоров В.Н. О некоторых теоретических основаниях этимологического анализа // Вопросы языкознания. 1960. — №3. — С. 44—59.

Топоров 1990 — Топоров В.Н. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. — М.: Наука, 1990. — С. 47—54.

Топоров 1991 — Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. — М.: Советская энциклопедия, 1991. — Т.1. — С. 398-406.

Топоров 1996 — Топоров В.Н. Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола “стоять”, преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. — М.: Индрик, 1996. — С. 7—88.

Трахова 2007 — Трахова А.Ш. Особенности фразеологической концептуализации морально-нравственной сферы личности (на материале устойчивых оборотов русского и адыгейского языков): Автореферат диссертации ... д-ра филол. наук. — Краснодар, 2007. — 56 с.

Удовиченко 1984 — Удовиченко Г.М. Прогресивна і регресивна деривація в системі фразеологізмів // Мовознавство. — 1984. — № 2. — С. 18—24.

Ужченко, Авксентьев 1990 — Ужченко В.Д., Авксентьев Л.Г. Українська фразеологія. — Харків: Основа, 1990. — 166 с.

Ужченко 1994 — Ужченко В.Д. Історико-лінгвістичний аспект формування історичної фразеології. Автореферат дисертації ... д-ра філол. наук. — Дніпропетровськ, 1994. — 34 с.

Успенский 1982 — Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). — М.: Из-во МГУ, 1982. — 245 с.

Успенский 1996 — Успенский Б. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Антимир русской культуры. Язык, фольклор, литература. — М.: Ладомир, 1996. — С. 9—107.

Участкина 1972 — Участкина З.В. Развитие бумажного производства в России. — М.: Лесная промышленность, 1972. — 256 с.

Українська мова 2000 — Українська мова. Енциклопедія. — К., 2000. — 752 с.

Фёдоров 1973 — Фёдоров А.И. Развитие русской фразеологии в конце XVIII — начале XIX в. — Новосибирск: Наука, 1973. — 171 с.

Фёдоров 1980 — Фёдоров А.И. Сибирская диалектная фразеология. — Новосибирск: Наука, 1980. — 192 с.

Фомина, Бакина 1985 — Фомина Н.Д., Бакина М.А. Фразеология современного русского языка. — М., 1985. — 64 с.

Фрейденберг 1997 — Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. — М.: Лабиринт, 1997. — 448 с.

Химик 2000 — Химик В. Поэтика низкого, или просторечие как культурный феномен. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. — 272 с.

Холявко 2001 — Холявко Е.И. *Чёрта с два!* // Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах: Материалы международной научной конференции. — Гомель: ГГУ им. Ф.Скорины, 2001. — С. 160—162.

Хроленко 1992 — Хроленко А. Т. Семантика фольклорного слова. — Воронеж: Из-во Воронежского ун-та, 1992. — 140 с.

Черданцева 1988 — Черданцева Т. З. Метафора и символ во фразеологических единицах // Метафора в языке и тексте. — М.: Наука, 1988. — С. 78—91.

Черепанова 1983 — Черепанова О.А. Мифологическая лексика русского Севера. — Л.: Из-во ЛГУ, 1983. — 168 с.

Чеховський 2001 — Чеховський І.Г. Демонологічні вірування і народний календар українців карпатського регіону. — Чернівці: Зелена Буковина, 2001. — 303 с.

Царук 1998 — Царук О. Українська мова серед інших слов'янських: етнологічні та граматичні параметри. — Дніпропетровськ: Наука і освіта, 1998. — 323 с.

Шанский 1963 — Шанский Н.М. Фразеология современного русского языка. — М.: Просвещение, 1963. — 160 с.

Шевельов 1998 — Шевельов Ю.В. Традиції і новаторство в лексиці і стилістиці І.П.Котляревського. — Чернівці: Рута, 1998. — 80 с.

Шимчук 1991 — Шимчук Э.Г. Из истории лексики, связанной с духовным миром человека (др.-рус. *тѣска* и его окружение)

// Историко-культурный аспект лексикологического описания русского языка. В 2-х ч. — Ч. 1. — М., 1991. — С. 75—85.

Щепанская 1986 — Щепанская Т.Б. “Знание” пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX — начала XX в.) // Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. — Л.: Наука, 1986. — С. 165—171.

ЭКМ — Энциклопедия Кирилла и Мефодия (CD).

Эмирова 1989 — Эмирова А.М. Русская фразеология в коммуникативно-прагматическом освещении: Автореферат дис. ... д-ра филол. наук. — Ташкент, 1989. — 44 с.

Юрченко 1984 — Юрченко О.С. Формування фразеологічного фонду української літературної мови. Кінець XVIII — початок XIX ст. — Харків: Вища школа, 1984. — 208 с.

Bartmiński 1998 — Bartmiński J. Pocałunek ziemi. Szkic etnolingwistyczny // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. В 2-х ч. — Ч. 2. — М.: Индрик, 1998. — С. 34—43.

Pietkiewicz 1938 — Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. — Warszawa, 1938. — 459 s.

Moszyński 1967 — Moszyński K. Kultura ludowa słowian. Tom II. Kultura duchowa. Cz. 1. — Warszawa: Książka i Wiedza, 1967. — 828 s.

## СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

### СЛОВНИКИ

Акс. — Аксамітаў А. Прыказкі і прымаўкі. Глумачальны слоўнік беларускіх прыказак і прымавак з архіваў, кафедральных збораў, рэдкіх выданняў XIX і XX ст. — Мінск: Беларуская навука, 2000. — 320 с.

Аник. — Русские пословицы и поговорки / Под ред. Аникина В.Н. — М.: Художественная литература, 1988. — 431 с.

Арк. — Аркушин Гр. Сказав, як два зв'язав: Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині. — Люблін-Луцьк, 2003. — 175 с.

БГ — Онишкевич М.Й. Словник бойківських говірок. У 2-х частинах. — К.: Наукова думка, 1984.

БМС — Бирих А., Мокиенко В., Степанова Л. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. — СПб.: Фолио-Пресс, 1998. — 704 с.

БНФ — Мяцельская Е.С., Камароўскі Я.М. Слоўнік беларускай народнай фразеалогіі. — Мінск, 1972. — 320 с.

БТСДК — Большой толковый словарь донского казачества. — М.: Русские словари, Астрель, Из-во "АСТ", 2003. — 608 с.

Бул. ПП — Буслаев Ф. Русские пословицы и поговорки // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. — Кн. 2. — М., 1854. — С. 1—176.

Верхр. ГЛ — Верхратський І. Про говор галицьких лемків // Збірник філологічної секції НТШ. — Т. V. — Львів, 1902. — 489 с.

Верх. ЗП — Верхратський І. Знадоби до пізнання угорсько-руських говорів. Ч. 1 // Записки НТШ. — Т. XXX. — Львів, 1899. — С. 201-276.

ГБ — Емельянович В.М. Да слоўніка фразеалагізмаў гаворак Берасцейшчыны // Жывое наша слова. — Мінск: Беларуская навука, 2001. — С. 301—308.

ГНН — Чабаненко В.А. Словник говірок Нижньої Наддніпряниці. У 3-х т. — Запоріжжя, 1992.

ГСБ — Горбач О. Південнобуковинська гуцульська говірка й діалектний словник с. Бродина, повіту Радівці // Горбач О. Зібрані статті. VIII. — Мюнхен, 1997. — С. 123—275.

Гр. — Словарь української мови / Упор. Б.Грінченко. В 4-х томах. — К., 1908-1909.

Даль — Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка / В 4-х т. — М., 1955.

Даніл. — Данілович М.А. Слоўнік дыялектнай фразеалогіі Гродзеншчыны. — Гродна: ГрДУ, 2000. — 267 с.

ЕСУМ — Етимологічний словник української мови. В 7 т. — Т. 1-5. — К.: Наукова думка, 1982-2006.

Жайв. — Жайворонок В.Г. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. — К.: Довіра, 2006. — 703 с.

Жук. — Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. — М.: Советская энциклопедия, 1967. — 535 с.

Загадки — Загадки / Українська народна творчість. — К.: Вид-во АН УРСР, 1962. — 511 с.

Илл. — Иллюстров И.И. Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках / Изд. 3-е. — СПб., 1915. — 480 с.

Касып. — Касыпярівіч М.І. Віцебскі краёвы слоўнік / Пад рэд. М.Я.Байкова й праф. Б.І.Эпімаха-Шыпілы. — Віцебск, 1927. — 371 с.

Квес. — Квеселевич Д.И. Толковый словарь ненормативной лексики русского языка. — М.: Астрель, 2003. — 1024 с.

Кочин — Кочин Г.Е. Материалы для терминологического словаря Древней России / Под ред. акад. Б.Д.Грекова. — М.-Л.: Из-во Академии Наук СССР, 1937. — 487 с.

КПСОС — Картотека Псковского областного словаря (Санкт-Петербургский государственный университет, Межкафедральный словарный кабинет им. Б.А.Ларина).

КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (Уральский государственный университет, кафедра русского языка и общего языкознания, Екатеринбург).

КСРНГ — Картотека Словаря русских народных говоров (Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург).

Леп. — Лепешаў І.Я. Фразеалагічны слоўнік беларускай мовы. У 2-х тамах. — Мінск: Беларуская Энцыклапедыя імя П.Броўкі, 1993.

ЛКС — Русское культурное пространство: Лингвокультурологический словарь. Вып. 1. — М.: Гнозис, 2004. — 318 с.

Ляцкий ППЗ — Ляцкий Е.А. Материалы для изучения творчества и быта белорусов. 1. Пословицы, поговорки, загадки. — М., 1898. — 85 с.

МАС — Словарь русского языка. В 4-х томах. / Под ред. А.П.Евгеньевой. — М.: Русский язык, 1985—1988.

Михельсон — Михельсон М.И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. В 2-х томах. — М.: Русские словари, 1994.

МСПЭЛ — Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (Опыт компьютерной обработки восточнославянской диалектной лексики) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. — М.: Индрик, 2001. — С. 300—431.

Номис — Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклад М. Номис. — К.: Либідь, 1993. — 768 с.

Нос. БП — Сборник белорусских пословиц, составленный И.И.Носовичем. — СПб., 1874. — 232 с.

Нос. СБН — Словарь белорусского наречия, составленный И.И.Носовичем. — СПб., 1870. — 756 с.

ОВС — Опыт областного великорусского словаря, изданный вторым отделением Императорской АН. — СПб., 1852. — 275 с.

Опыт — Шанский Н.М., Зимин В.И., Филиппов А.В. Опыт этимологического словаря русской фразеологии. — М.: Русский язык, 1987. — 239 с.

ОСВ — Словарь образных слов и выражений народного говора / Под ред. О.И.Блиновой. — Томск: Из-во НТЛ, 1997. — 208 с.

Пал. — Палевская М.Ф. Материалы для фразеологического словаря русского языка XVIII века. — Кишинев: Штиинца, 1980. — 388 с.

ПД — Касько У.К. Палескі дзівасіл: Беларускія народныя прыказкі, прымаўкі, выслов'іса скарбніцы А.К.Сержпутоўскага. — Мінск: Вышэйшая школа, 2005. — 383 с.

ПГУР — Пословицы и поговорки Галицкой и Угорской Руси // Записки императорского РГО по отделению этнографии. Т. 2. — СПб, 1869. — С. 225—362.

Подв. — Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. — СПб., 1885. — 198 с.

ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. — Л.: Из-во ЛГУ, 1967 — . Вып. 1 — .

ППВ — Рукописный сборник пословиц, поговорок и присказок петровского времени // Памятники древней письменности. Вып. IV. — Отд. 2. — СПб., 1880. — С. 76—114.

ППЗ — Пословицы, поговорки и загадки в рукописных сборниках XVIII-XX веков. — М.-Л.: Из-во АН СССР, 1961. — 289 с.

ППП — Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В.М.Мокиенко, Т.Г.Никитина. — СПб.: Норинт, 2001. — 176 с.

ППРН — Зимин В.И., Спирин А.С. Пословицы и поговорки русского народа. Объяснительный словарь. — М.: Скуита, 1996. — 544 с.

ПРН — Даль В.И. Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа. Сборник в 2 томах. — СПб: Литера — “ВИАН”, 1997.

Прок. — Прокошева К.Н. Материалы для фразеологического словаря говоров северного Прикамья. — Пермь, 1972. — 114 с.

ПС — Кучук І.М., Малюк А.К. Палескі слоўнік: Лельчыцкі раён. — Мазыр, 2000. — 156 с.

ПЯ — Топоров В.Н. Прусский язык. Словарь. Е-Н. — М.: Наука, 1979. — 352 с.

Рабк. — Рабкевіч В.[І.] Паслухай, што людзі кажуць: Беларускія народныя прыказкі, прымаўкі, прыкметы, жарты. — Мінск: Мастацкая літаратура, 1985. — 270 с.

РБЕ — Речник на българския език. Т. 3. Г — Деятел. — София: Издателство на Българската академия на науките, 1981. — 770 с.

РФ — Бирих А., Мокиенко В., Степанова Л. Русская фразеология. Историко-этимологический словарь. Изд. 3-е, исправл. и дополн. — М.: Астрель: АСТ: Люкс, 2005. — 926 с.

Санько Зм.Ф. Малы руско-беларускі слоўнік прыказак, прымавак і фразем. — Мн.: Навука і тэхніка, 1991. — 218 с.

САР — Словарь Академии Российской / В 6 частях. — СПб., 1789—1794.

СБГ — Словник буковинських говірок. — Чернівці: Рута, 2005. — 688 с.

СГВ — Сцяшковіч Т.Ф. Матэрыялы да слаўніка Гродзенскай вобласці. — Мінск: Навука і тэхніка, 1972. — 620 с.

СГРС — Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А.К.Матвеева. — Екатеринбург: Из-во Урал. ун-та. — Вып. 1: А-Б. — 2001. Вып. 2: В. — 2002. Вып. 3: Г-Ж. — 2005.

Сержп. БПП — Сержпутовский А.К. Белорусские пословицы и поговорки, записанные в Мозырском уезде // Касько У.К. Святло далёкай зоркі. — Мінск, 1997. — С. 270—296.

Сим. — Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII-XIX столетий. Собрал ... Павел Симони. I-II

// Сб. отд-я рус. языка и словесности Импер. Акад. Наук. — Том LXVI, № 7. — СПб., 1899. — С. 1—216.

Слова — Ліцвінка В.Д., Царанкоў Л.А. Слова міма не ляціць. Беларускія народныя прыказкі і примаўкі. — Мінск: Універсітэцкае, 1985. — 149 с.

Снегир. — Русские народные пословицы и притчи, изданные И.Снегирёвым. — М., 1848. — 504 с.

СОВ — Аристова Т.С., Ковшова М.Л., Рысова Е.А., Телия В.Н., Черкасова И.Н. Словарь образных выражений русского языка / Под ред. Телия В.Н. — М.: Отечество, 1995. — 368 с.

Срезн. ДЯ — Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. — Т. 1-3. — СПб., 1893—1912.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П.Филин. — Л. (СПб.): Наука, 1965 — . Вып. 1 — .

СРЯ XI-XVII — Словарь русского языка XI-XVII вв. — М.: Наука, 1975 — . Вып. 1 — .

ССНП — Юрченко О.С., Івченко А.О. Словник стійких народних порівнянь. — Харків: Основи, 1993. — 176 с.

ССРЯ — Мокиенко В.М. Словарь сравнений русского языка. — СПб.: Норинт, 2003. — 608 с.

Станк. — Станкевіч Я. Беларуска-расійскі (Вялікалітоўска-расійскі) слоўнік. — Нью-Йорк, 1990. — 1305 с.

СУМ — Словник української мови / В 11 т. — К.: Наукова думка, 1970—1980.

СУМ XVI-XVII — Словник української мови XVI — першої половини XVII ст. У 28 вип. — Львів, 1994 — .

СУС — Огольцев В.М. Словарь устойчивых сравнений русского языка (синонимо-антонимический). — М.: Русские словари, Астрель, "Издательство АСТ", 2001. — 800 с.

СФС — Коломієць М.П., Регушевський Є.С. Словник фразеологічних синонімів. — К.: Радянська школа, 1988. — 200 с.

ТС — Тураўскі слоўнік / У 5-ці т. — Т. 3. Л—О. — Мінск: Навука і тэхніка, 1984. — 311 с.

Ужч. ФС — Ужченко В.Д., Ужченко Д.В. Фразеологічний словник української мови. — К.: Освіта, 1998. — 224 с.

Ужч. — Ужченко В.Д., Ужченко Д.В. Фразеологічний словник східнословобанських і степових говірок Донбасу. — Луганськ: Альма матер, 2002. — 263 с.

Уш. — Толковый словарь русского языка под ред. Д.Н.Ушакова / В 4-х т. — М., 1935—1940.

Фасм. — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Под ред. Б.А. Ларина. Перевод с нем. и предисловие О.Н. Трубачева. 2-е изд. — М.: Прогресс, 1986-1987.

Фр. — Франко Іван. Галицько-руські народні приповідки / В 3 томах, 6 випусках // Етнографічний збірник НТШ. — Т. X-XI, XXIII-XXIV, XXVII-XXVIII. — Львів, 1901—1909.

ФРР — Мелерович А.М., Мокиенко В.М. Фразеологизмы в русской речи: Словарь. — М.: Русские словари, 1997. — 864 с.

ФСМ — Фразеологический словарь русского языка / Под ред. Молоткова А.И. — М., 1986. — 543 с.

ФСРГС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. Федорова А.И. — Новосибирск: Наука, 1983. — 232 с.

ФСУМ — Фразеологічний словник української мови. У 2-х кн. — К.: Наукова думка, 1993.

ФСФ — Фразеологический словарь русского языка. В двух томах. Сост. А.И.Федоров. — Новосибирск: Наука, 1995.

Хим. — Химик В.В. Большой словарь русской разговорной экспрессивной речи. — СПб.: Норинт, 2004. — 768 с.

Цых. — Цыхун А.П. Скарбы народнай мовы (з лексічнай спадчыны насельнікаў Гродзенскага раёну). — Гродна, 1993. — 243 с.

ЭСФ — Лепешаў І.Я. Этымалагічны слоўнік фразеалагізмаў. — Мінск: Беларуская энцыклапедыя, 2004. — 448 с.

Юрч. КВ — Юрчанка Г.Ф. І коціцца і валіцца. Устойлівыя словазлученні ў гаворцы Мсціслаўшчыны. — Мінск: Навука і тэхніка, 1972. — 288 с.

Юрч. НМ — Юрчанка Г.Ф. Народнае мудраслоўе. Слоўнік. — Мінск: Беларуская навука, 2002. — 319 с.

Юрч. СНЛ 1996 — Юрчанка Г.Ф. Сучасная народная лексіка: 3 гаворкі Мсціслаўшчыны. Н-П. — Мінск: Беларуская навука, 1996. — 304 с.

Юрч. СЛ 1998 — Юрчанка Г.Ф. Сучасная народная лексіка: 3 гаворкі Мсціслаўшчыны. Р-Я. — Мінск: Беларуская навука, 1998. — 351 с.

Юр. СП — Юрчанка Г.Ф. І сячэ, і паліць. Устойлівыя словазлучэнні ў гаворцы Мсціслаўшчыны. — Мінск: Навука і тэхніка, 1974. — 296 с.

Юр. СС — Юрчанка Г.Ф. Слова за слова. Устойлівыя словазлучэнні ў гаворцы Мсціслаўшчыны. — Мінск: Навука і тэхніка, 1977. — 272 с.

ЭСБМ — Этымалагічны слоўнік беларускай мовы / Рэд. В.Ў.Мартынаў. — Мінск: Навука і тэхніка, 1978 — . Т. 1 — .

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н.Трубачева. — М.: Наука, 1974 — . Вып. 1 — .

ЯСМ — Елистратов В.С. Язык старой Москвы: Лингво-энциклопедический словарь. / 2-ое изд. — М.: АСТ & Астрель & Русские словари & Транзиткнига. — 2004. — 795 с.

Янк. БФ — Янкоўскі Ф. Беларуская фразеалогія. Фразеалагізмы, іх значэнне, ужыванне. — Мінск: Вышэйшая школа, 1968. — 451 с.

Янк. ДС — Янкоўскі Ф.М. Дыялектны слоўнік. Вып. 1. — Мінск: Выд-во АН БССР, 1959. — 229 с. Вып. 2. — Мінск: Выд-во АН БССР, 1960. — 235 с. Вып. 3. — Мінск: Навука і тэхніка, 1970. — 172 с.

BL — Bąba Stanisław, Liberek Jarosław. Słownik frazeologiczny współczesnej polszczyzny. — Warszawa, 2002. — 1096 s.

Brüc. — Brückner Aleksander. Słownik etymologiczny języka polskiego. — Kraków, 1927. — 805 s.

Gł. — Głowińska Katarzyna. Popularny słownik frazeologiczny / Redakcja naukowa prof. Tadeusz Piotrowski. — Warszawa: WILGA, 2000. — 790 s.

KSJP — Komputerowy słownik języka polskiego. — Warszawa: PWN, 1996.

Sc. — Scorupka Stanisław. Słownik frazeologiczny języka polskiego. Т. 1-2. — Warszawa: Wiedza Powszechna, 1999.

SFBP — Aksamitów A., Czurak M. Słownik frazeologiczny białorusko-polski / Беларуская-польскі фразеалагічны слоўнік. — Warszawa: Instytut Sławistyki PAN, 2000. — 260 s.

Sychta — Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. — Wrocław etc., 1967—1976. — Т. I—VII.

Varlyha — Varlyha Adam. Krajovy slownik Lahojscyny. — New York: Vydannie Zaranka, 1970. — 172 s.

## ЕТНОГРАФІЧНІ, ФОЛЬКЛОРНІ ТА РІДКІСНІ ТЕКСТОВІ ДЖЕРЕЛА

АНДЛ — Архіў навукова-даследчай лабараторыі беларускага фальклору Беларускага дзяржаўнага універсітэта. Мінск.

АВол. — Прыватны архіў фалькларысткі Т.В.Валодзінай. Мінск.

Балов — Балов А. Очерки Пошехонья. Верования // Этнографическое обозрение. — 1901. — № 4. — С. 81—134.

БЗ — Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. — Витебск, 1894. — 452 с. Вып. VIII. Быт белоруса. — Вильна, 1912. — 600 с.

Болотов — Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков // Приложение к журналу “Русская старина”. — 1873.

БФ — Беларускі фальклору сучасных запісах: Традыцыйныя жанры. Гомельская вобласць. — Мінск: Універсітэцкае, 1989. — 384 с.

Быт — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н.Тенишева. — СПб.: Из-во Европейского Дома, 1993. — 472 с.

БЭЛА — Беларускі этналінгвістычны атлас. Рукапісныя матэрыялы (асабісты архіў мовазнаўца М.П.Антропава, Мінск).

Вар. — Сборник русских духовных стихов, составленный В.Варенцовым. — СПб., 1860. — 251 с.

Герас. — Герасимов М.К. Обычаи, обряды и поверья в Череповецком уезде // Этнографическое обозрение. — 1900. — № 3. — С. 133—137.

Гильф. — Онежские былины, записанные А.Ф.Гильфердингом летом 1871 года. Т. 1—3. — М.-Л., 1949—1951.

Гнат. УМ — Гнатюк В. Нарис української міфології. — Львів: Інститут Народознавства НАН України, 2000. — 263 с.

Гнат. Зн. — Гнатюк Володимир. Знадобы до української демонології. Т. 1. — Етнографічний збірник НТШ. — Т. 15. — Львів, 1904. Т. 2. Вип. 1. — Етнографічний збірник НТШ. Т. 33. — Львів, 1912. Т. 2. Вип. 2. — Етнографічний збірник НТШ. — Т. 34. — Львів, 1912.

Грин. УН — Гринченко Б.Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. — Чернигов, 1901. — 488 с.

Грин. ЭМ — Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. 1. — Чернигов, 1895. Вып. 2. — Чернигов, 1896. Вып. 3. Песни. — Чернигов, 1899.

Даль ПС — Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. — СПб.: Литера, 1994. — 480 с.

ДБ — Перетц В.Н. Деревня Будогоща и ее предания // Живая старина. — 1894. — Вып. 1. — С. 1—18.

Добр. — Добровольский В.Н. Суеверия относительно волков // Этнографическое обозрение. — 1901. — № 4. — С. 135—136.

ДРП — Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Серия "Литературные памятники". — М.: Наука, 1999. — 496 с.

Духн. — Духнович Олександр. Твори. — Ужгород: Карпати, 1993. — 254 с.

Ефим. МЗ — Сборник малороссийских заклинаний. Составил П.Ефименко / Издание имп. общества истории и древностей российских при Московском университете. — М., 1874. — 70 с.

Ефим. 1 — Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные Ефименко П.С. Часть 1. Описание внешнего и внутреннего быта // Труды импер. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. — Т. XXX. — Труды этнографического отдела. — Кн. V. — М., 1877. — 221 с.

Ефим. 2 — Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С.Ефименком. Часть 2. Народная словесность // Труды этнографического императорского об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. — Т.

XXX. — Труды этнографического отдела. — Кн. V. Вып. 2. — М., 1878. — 276 с.

ЖА — Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Редакция, вступ. статья и комментарий Н.К.Гудзия. — М.: АCADEMIA, 1934. — 499 с.

ЖАЛ — Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. / Уклад. У.Васілевіч. — Мінск: Мастацкая літаратура, 1998. — 607 с.

Забабоны — Забабоны. Запісаў Адам Варлыга на Лагойшчане. — New York, 1972. — 16 с.

Замовы — Замовы / Беларуская народная творчасць. — Мінск: Беларуская навука, 2000. — 597 с.

Зелен. ОР — Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Императорского РГО. Вып. 1. — Петроград, 1914. Вып. 2. — Петроград, 1915. Вып. 3. — Петроград, 1916. — 1279 с.

Зінов. — Климентій Зіновійв. Вірші. Приповісті посполиті. / Підг. тексту І.П.Чепіги. — К.: Наукова думка, 1971. — 385 с.

ЗРН — Садовников Д. Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. — СПб., 1876. — 332 с.

ЗСПС — Зямля стаіць пасярод свету...: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. / Уклад. У.Васілевіч. — Мінск: Мастацкая літаратура, 1996. — 591 с.

Зянько — Зянько У.Б. Спадчына маёй маці: Песні. Загадкі. Казкі. Жартоўныя апавяданні. — Мінск: Мастацкая літаратура, 1993. — 302 с.

Иванов ДЛ — Иванов П. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // СХИФО. — Т. 5. — Вып. 1. — Харьков, 1893. — С. 23—80.

Иванов ВУ — Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К.: Либідь, 1991. — С. 430—497.

Иванов ВМ — Иванов П. Народные представления, относящиеся к внешнему миру (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского

уезда) // Харьковский сборник. — Вып. 2. — Харьков, 1888. — С. 81—99.

Караб. — Исторические рассказы и анекдоты, записанные со слов именитых людей П.Ф.Карабановым // Русская старина. — 1872, январь. — СПб., 1872. — С. 129—149.

КГ — Українські народні казки: Казки Гуцульщини: Кн. 1. / Запис, упорядк. і літ. опрац. М. Зінчук. — Львів: Світ, 2003. — 384 с.

Кир. Яз. — Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Т. 1. — Л.: Наука, 1977. — 328 с.

Кир. Як. — Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина. Т. 2. — Л.: Наука, 1986. — 326 с.

КК — Казки Карпат: Українські народні казки / Упоряд., вступ. ст., прим. та слов. І.В.Хланти. — Ужгород: Карпати, 1990. — 418 с.

Коваль — Коваль У.І. Народня уявленні, павер'ї і прыкметы. Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. — Гомель, 1995. — 180 с.

Колчин — Колчин А. Веравонія крестьян Тульскай губернии // Этнографическое обозрение. — 1899. — № 3. — С. 1—60.

Кольб. — Кольберг Оскар. Казки Покуття. — Ужгород: Карпати, 1991. — 327 с.

Кост. — Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. — СПб., 1906. (Собр. соч., т. 19). — С. 5—175.

Крин. — Криничная Н.А. Лесные наваждения (Мифологические рассказы и поверья о духе—"хозяине" леса). — Петрозаводск, 1993. — 52 с.

КТ — Казки про тварин. — К.: Наукова думка, 1979. — 574 с.

Кулик. — Куликовский Г.И. Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. — 1890. — № 1. — С. 44—60.

Кулиш — Записки о Южной Руси: Издал П.Кулиш. Т. 1, 2. — К.: Дніпро, 1994.

ЛПБ — Легенды. Предания. Бывальщины / Сост., подгот. текстов, вступ. статья и примеч. Н.А.Криничной. — М.: Современник, 1989. — 298 с.

Ляцкий ЛК — Ляцкий Е.А. К легендам космогонического типа // Этнографическое обозрение. — 1892. — № 2-3. — С. 252—253.

Ляцкий БС — Ляцкий Е. Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. — 1892. — № 2-3. — С. 23—42.

Ляцкий СР — Ляцкий Е. Сказитель И.Т.Рябинин и его былины // Этнографическое обозрение. — 1894. — № 4. — С. 105—151.

Мак. — Макаров М. Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские // Труды и летописи Общества истории и древностей российских. — Ч. IV, кн. 1. — М., 1828. — С. 184—218.

Макар. НМ — Макаренко А.А. Материалы по народной медицине Ужурской волости, Ачинского округа, Енисейской губернии // Живая старина. — 1897. — Вып 1. — С. 57—100.

Макс. — Максимов С.В. Крестная сила. Нечистая сила. Неведомая сила. — М.: ООО "Фирма Издательство АСТ", 1999. — 512 с.

Манж. — Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях И.И.Манжурою // Сборник Харьковского историко-филологического об-ва. — Т. 2. — Вып. 2. — Харьков, 1890. — С. 1—194.

Манс. — Мансикка В. Заговоры Шенкурского уезда // Живая старина. — 1912. — Вып. 1. — С. 125—136.

Мил. НМ — Милорадович В.П. Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губ. // Українські чари / Упоряд. О.М.Таланчук. — К.: Либідь, 1994. — С. 24—31.

Никиф. Н — Никифоровский Н.Я. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. — Витебск, 1995. — 85 с.

Никиф. ППП — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я.Никифоровский. — Витебск, 1897. — 307 с.

Никиф. ПП — Полупословицы и полупоговорки, употребляемые в Витебской губернии, Н.Я.Никифоровского // Записки Северо-Западного отдела Импер. РГО. — Кн. 4. (1913). — Вильна, 1914. — С. 205—210.

НКРЯ — Национальный корпус русского языка. Электронный ресурс: [www.ruscorgo.ru](http://www.ruscorgo.ru).

НРС — Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трех томах / Издание подготовили Л.Г.Бараг, Н.В.Новиков. — М.: Наука, 1984-1986.

Пятир. — Озаровская О.Э. Пятиречие. — СПб: Тропа Троянова, 2000. — 543 с.

Онищ. — Онищук Антін. Матеріяли до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, Надвірнянського повіта, 1907—1908 // Матеріяли до української етнології. Т. XI. — Львів, 1909. — С. 1—139.

Онч. СС — Северные сказки. Сборник Н.Е.Ончукова. В 2 кн. — СПб.: Тропа Троянова, 1998.

Онч. НС — Неизданные сказки из собрания Н.Е.Ончукова (тавдинские, шокшозерские и самарские сказки). — СПб.: Алетейя, 2000. — 488 с.

П.И. а — П.И. [П.Иванов] Из области малороссийских народных легенд (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда). II // Этнографическое обозрение. — 1890. — № 4. — С. 71—94.

П.И. б — П.И. [П.Иванов] Из области малорусских народных легенд (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда). VII // Этнографическое обозрение. — 1895. — № 1. — С. 68—99.

Попов НП — Попов Н. Народные предания жителей Вологодской губернии, Кадниковского уезда // Живая старина. — 1903. — Вып. 1-2. — С. 188—224.

Потуш. НВ — Потушняк Ф. Нагота при ворожіню // Літературна неділя Подкарпатського об-ва наук. — Рочник 2. — Унгвар, 1942. — С. 113—115.

Потуш. ОКП — Потушняк Ф. Останки культу предків // Літературна неділя Подкарпатського об-ва наук. — Рочник 3. — Унгвар, 1943. — С. 193—220.

Потуш. ПД — Потушняк Ф. Подорож душі на другий світ (Сліди о перевізникові) // Літературна неділя Подкарпатського об-ва наук. — Рочник 3. — Унгвар, 1943. — С. 176—177.

Потуш. С — Потушняк Ф. Самоубійці в народнім вірованю // Літературна неділя Подкарпатського об-ва наук. — Рочник 1. — Унгвар, 1941. — С. 21—22, 31—32.

ППГ — Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / Беларуская народная творчасць. — Мн.: Навука і тэхніка, 1986. — 615 с.

Прив. листи — Приватні листи XVIII ст. / Пам'ятки української мови. — К.: Наукова думка, 1987. — 172 с.

ПРЯ\_ФБ — Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия (Из фонда А.И. Безобразова) / Издание подготовили С.И. Котков, Н.И. Тарабасова. — М.: Наука, 1965. — 162 с.

РД — Русский дипломатарий. — Вып. 6. — М.: Памятники исторической мысли, 2000. — 378 с.

РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг. / Под ред. проф. В.П.Аникина. — М.: Из-во МГУ, 1998. — 480 с.

РЗК — Русские заговоры Карелии. — Петрозаводск: Из-во Петрозаводского гос. университета, 2000. — 278 с.

РК Клж — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы “Этнографического бюро” князя В.Н.Тенишева. — Т. 3. Калужская губерния. — СПб.: Деловая полиграфия, 2005. — 648 с.

РК Кстр-Твр — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы “Этнографического бюро” князя В.Н.Тенишева. — Т. 1. Костромская и Тверская губернии. — СПб.: Деловая полиграфия, 2004. — 568 с.

РК Нжгрд — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы “Этнографического бюро” князя В.Н.Тенишева. — Т. 4. Нижегородская губерния. — СПб.: ООО “Навигатор”, 2006. — 412 с.

РК Яр\_1 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы “Этнографического бюро” князя В.Н.Тенишева. — Т. 2. Ярославская губерния. Часть 1. Пошехонский уезд. — СПб.: ООО “Навигатор”, 2006. — 608 с.

РК Яр\_2 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы “Этнографического бюро” князя В.Н.Тенишева. — Т. 2. Ярославская губерния. Часть 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. — СПб.: ООО “Навигатор”, 2006. — 552 с.

Ровин. — Ровинский Д. Русские народные картинки. — Кн. 1. Сказки и забавные листы. — СПб., 1881. — 509 с. + XVI с. (Сб. отд. рус. языка и словесности Импер. Акад. наук. Т. XXIII).

РС — Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. — СПб.: Азбука-классика, 2001. — 672 с.

РСС\_ВЖ — Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Волшебные и о животных. — Новосибирск: Наука, 1993. — 349 с.

РСС\_ЛБ — Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Легендарные и бытовые. — Новосибирск: Наука, 1992. — 304 с.

Рыбн. Был. — Песни, собранные П.Н.Рыбниковым / Под ред. Б.Н.Путилова. В 3-х т. — Т. 1. Былины. — Петрозаводск: Карелия, 1989. — 527 с.

Сахар. — Сказания русского народа, собранные И.П.Сахаровым. Народный дневник. Праздники и обычаи. — СПб., 1885. — 430 с.

СБ — Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. — М.: Индрик, 2000. — 320 с.

СБК — Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю.Соколовых. В 2-х кн. — СПб.: Тропа Троянова, 1999.

Сев. Бел. — Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. — М., 1997. — 432 с.

Сержп. КА — Сержпутоўскі А.К. Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў. — Мінск: Універсітэцкае, 1999. — 191 с.

Сержп. ПЗ — Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. — Мінск: Універсітэцкае, 1998. — 301 с.

Смир. НГ — Смирнов В. Народные гадания в Костромском крае // Четвертый этнографический сборник. Труды Костромского научного об-ва по изучению местного края. Вып. ХLI. — Кострома, 1927. — С. 17—91.

Сокіл — Писана керниця: Топонімічні легенди та перекази українців Карпат / Зібрав і впорядкував Василь Сокіл. — Львів: Ін-т народознавства НАН України, 1994. — 208 с.

СПЗП — Сны, приметы, загадки, поговорки / Составил И.А.Подюков. — Пермь, 1994. — 75 с.

СЭС — Смоленский этнографический сборник / Составил В.Н.Добровольский. Часть 1. — СПб., 1891. — 358 с.

Тихман. — Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А. Этнолингвистическое описание севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. — М.: Индрик, 2001 — С. 259—299.

Трунов — Трунов А.Н. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки Импер. РГО по отделению этнографии. Т. 2. — СПб., 1869. — С. 1—48.

ТЦ — У trzydziątym царстве: Беларускіе народныя казкі / Уклад. У.К.Касько, А.С.Фядосік. — Мінск: Універсітэцкае, 1995. — 431 с.

УЛ XVII — Українська література XVII ст. — К.: Наукова думка, 1987. — 608 с.

УМ — Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник. — К.: Либідь, 1993. — 256 с.

ФА БДПУ — Фальклорны архіў Беларускага дзяржаўнага педагагічнага ўніверсітэта імя Максіма Танка, Мінск.

Фип.Архив — Фольклор и постфольклор. Архив. Электронный ресурс: [www.rutenia.ru/laborfolklore/archiv](http://www.rutenia.ru/laborfolklore/archiv).

ФМОК — Фольклорні матеріали з отчого краю / Зібрали Василь Сокіл та Ганна Сокіл. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 1998. — 614 с.

Хрест. — Хрестоматия по древней русской литературе / Под редакцией Н.И. Прокофьева. — М.: Просвещение, 1973. — 534 с.

ХПЗ — Коли Христос по землі ходив: Народні оповіді. — Ужгород, 1993. — 142 с.

Чач.-Тышк. — Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. — Мінск: Беларуская навука, 1997. — 342 с.

Череп. — Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. — СПб.: Из-во С.-Петербур. университета, 1996. — 211 с.

ЧК — Чарівне кресало. Українські народні казки з Волині і Полісся. / Запис О.Ошуркевича. — Львів: Каменярь, 1995. — 158 с.

Чуб. — Чубинський П. Мудрість віків / У 2 кн. — К.: Мистецтво, 1995.

Шейн — Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Собранные П.В.Шейном. Т. 1—3. — СПб., 1887—1902.

Шухев. — Шухевич Вол. Гуцульщина / Друге видання. Части 1-5. — Верховина: Гуцульщина, 1997—2000.

Щерб. — Щербаківський Д.М. Сторінка з української демонології (вірування про холеру) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К.: Либідь, 1991. — С. 540—555.

Якуш. — Якушкин Е.И. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // Этнографическое обозрение. — 1891. — № 2. — С. 1—19.

Feder. — Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografji słowianskiej zgromadzone w latach 1877—1905. T. 1. — Kraków, 1897. T. 4. — Warszawa, 1935.

Mosz. — Moszyński K. Obrędy, wiara i powieści ludu z okolic Brzeżan // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. — T. XIII. — Kraków, 1914. — S. 152—198.

SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych / koncepcja całości i redakcja: Jerzy Bartmiński. — T. 1. Kosmos. — Lublin: UMCS, 1996—1999.

Szuk. — Szukiewicz W. Wierzenia i praktyki ludowe (zabobony, przesady, wróżby itd.), zebrane w guberni Wileńskiej // Wisła. — 1903. — T. 17. — S. 432—444.

Wer. — Werenko F. Przyczynek do leczenia ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. — T. 1. — Kraków, 1896. — S. 99—228.

# ПОКАЖЧИК ІДІОМ І ПАРЕМІЙ

## УКРАЇНСЬКІ

*А бодай ти дороги не стало!* 205, 208  
*А щоб ти на добру путь не зійшов!* 205  
*бавитися в рибака* 21, 117  
*бити на сполох* 20, 40  
*блуд водить* 206  
*блукати манівцями* 303  
*Бог мені свідок* 325  
*Бодай вони всі пропадуть!* 170  
*Бодай воно пропадом пішло!* 170  
*Бодай ти пропав!* 170  
*брати за душу* 62  
*бублика ззіси, поки навкруги обійдеш* 357  
*бути (стояти) на краю гибелі* 240  
*бути капітаном* 21  
*бути на волосинку від гибелі* 240  
*бути на краю прірви* 27, 120  
*в чужий горох ходити* 52  
*варити воду* 61, 72  
*вбиватися в пера (пір'я)* 59  
*ввести в напасть* 242  
*вести в безодню* 242  
*взяти віжки у свої руки* 38, 39  
*вибитися в пера* 122  
*вивертати кишені* 41  
*вивести в поле* 52  
*вивести на чисту (свіжу) воду* 11, 43-46  
*виводити (виходити) на світло* 58  
*вилетіти (пустити) в трубу* 60, 72, 76, 80  
*випустити віжки з рук* 39  
*вирвати з коренем* 59, 123  
*висіти на вухах* 60  
*вискочив, як Пилип з конопель* 53  
*вискочило з голови* 72

*Високі пороги на наші ноги* 74  
*витрішки продавати* 62, 72, 120  
*витягати з напасті* 242  
*відважити києм <по плечах>* 68  
*відважити кілька буків* 68  
*віддатися за Муравського* 120  
*відкрити (знайти) Америку* 89, 98, 99, 105, 114, 125  
*Вічна пам'ять* 203  
*вмитися юшкою* 69  
*Вовка за вухо не втримаєш* 151  
*вовче лико* 159  
*вовче тіло* 159  
*вовчий зуб* 159  
*водити на мотузці* 57  
*воўк дарогу перейшоу* 148  
*воўк в лісі здох* 157  
*впійматись (попаستися, піти, зловити, впіймати) на гачок* 20, 32, 34, 40, 122, 123  
*впіймати вовка за вухо* 151  
*впасти в кут* 52  
*встати лівою ногою (з лівої ноги, на ліву ногу)* 34, 35, 38, 123  
*втопити в безодню* 242  
*втяти до гапликів* 125  
*вхопити (дістати, взяти, держи) в обидві жмені* 36, 89, 94, 95, 97, 105, 114, 123  
*галушку піднести* 52  
*гибель неминуча* 241  
*Гине, як риба за водою* 51  
*годувати ляцями* 69  
*голити (забрити) лоба* 42, 123  
*гороху найістися* 123  
*готувати рушники (скриню)* 41, 43  
*гризти горіхи* 84, 118  
*дати (піднести, отримати)*

## Покажчик ідіом і паремій

- гарбуза* 20, 36, 57, 123  
*дати залізного бобу* 61  
*дати (заліпити) ляща* 69, 124  
*дати киселя* 69  
*дати (отримати) на горіхи (на калачі, на баранки)* 57, 89, 90, 92, 93, 97, 105, 112-114  
*дати товчеників* 125  
*держати (тримати) віжки в руках* 39  
*дерти носа* 62, 72  
*Деся великий вовк у лісі здох* 157  
*дзеркального коропа зловити* 21, 24  
*дихати на ладан* 62  
*Дідько з води, а я в воду!* 340  
*до біса* 218, 224  
*до бісового батька* 219  
*до гаснида* 219  
*до гибелі (погибелі)* 129, 218, 220-222, 224-226, 228, 244, 246, 366  
*до дідька* 219  
*до лиха* 219  
*до поморка* 219  
*до пропасті* 218, 221, 222, 224, 244-246  
*до прорви* 218, 221, 224  
*до смутку* 219  
*до холери* 219  
*до хріна* 219  
*до чорта* 218, 221, 222, 224, 244, 245  
*до чортової гибелі* 221  
*Доли (судженого, біди, смерті) на коні (конем) не об'їдеш* 298, 300, 303  
*достобіса* 219  
*Дошка на воді, а нігде не погине* 236  
*душа не на місці* 123  
*з довгою рукою під цвинтар (монастир)* 137, 138  
*з рибалки носити копчену рибу* 21, 119  
*за двома зайцями* 125  
*за шваброю не видно* 21  
*заварити кашу* 15  
*завести (зайти) в глухий кут* 58, 120  
*завести в погибель* 240, 241  
*завести під церкву (під монастир)* 138  
*заговорювати зуби* 20  
*заїхати в Лейбові огірки* 21, 117, 124  
*заїхати в Харківську губернію* 120  
*Запав бес си у пропасти!* 170  
*Запала би сі за ним дорога!* 205  
*запросити на солоні паляниці* 67-69  
*захотіти хліба чорного з маслом машинним* 21, 22  
*зачепитись язиком* 21, 23  
*звести на манівці* 303  
*звести на пирик* 125  
*Згинь-пропади* 196  
*з'їсти вовка* 158, 159, 162  
*змашкарити на свински корито* 360  
*змолоти на порох* 123  
*зрихтувати на один бік* 21  
*Йди в погану дорогу* 208  
*йди до біса* 246  
*йти в монастир* 136  
*йти до вінця* 41  
*йти (пустити) з торбами* 138  
*йти назустріч* 334  
*йти (ходити) з довгою рукою* 137  
*йти під шум* 136  
*К чорту помаленьку!* 214  
*красива, як свиня в коралях* 114  
*кусати лікті* 62  
*Куй залізо, поки гаряче* 30  
*лапати зайця возом* 21, 119

Показчик ідіом і паремій

- линків наловити 21, 124  
 лишитися (зостатися) як рак на  
 мілкому 50  
 ловити гав 72  
 любить, як собака палку 113  
 Мабуть, у лісі вовк здох, або  
 ведмідь 157  
 махнути рукою 43  
 Мені туди дорога! 206, 287  
 міцний горішок 118  
 мокреня приснилась 21  
 мотузка (шибениця, палиця)  
 плаче 61, 124  
 мутити воду 45  
 на вербі груші 11  
 на козі під'їжджати 53, 119  
 на один копил зшиті (зроблені,  
 скроєні) 57  
 набір кісток на батарейках 21  
 наварити каші (пива) 52  
 нагнати кози на міст 52  
 нагодувати буханцями 65, 69  
 нагріти руки 62  
 Най сліпий камінь у воду верже,  
 то й видючий не найде 345  
 наловити раків 21  
 намилити шию 69  
 написано на роду 208  
 напускати ману 256, 303  
 напустити гуси-лебеді 21, 23  
 напустити озиро 21  
 наступати на граблі 125  
 наступати на п'яти 20  
 нашому тинові двоюрідний пліт  
 11  
 Не вийдеш з біди, як камінь з води  
 345  
 Не гризи з дідьком горіхів 118  
 носити на руках 43  
 оббивати пороги 72-76  
 обвести круг пальця 251  
 обсипати молодих 41  
 одважити (відважити) солі 60, 68,  
 69, 124  
 опускати (підгортати,  
 піджимати) хвоста 57  
 орати землю 123  
 павука у віз запрягати 21, 22  
 паланиця з пальцями 68  
 пасти задніх 20  
 Певне, вовк у лісі здох! 157  
 пекти раків 25, 60, 62, 64-66, 118  
 перебігти (перейти) дорогу 123,  
 334  
 переливати з пустою в порожню  
 61, 69-71, 119  
 петрові батоги 15  
 пишається, як свиня в болоті 114  
 підвезти візка 52  
 підвезти москаля 52  
 підвернути під корито 52  
 підвести (йти) під монастир 11,  
 125, 129, 130, 133-140, 144-146  
 підвести (йти) під церкву  
 (цвинтар) 140, 146  
 піджимати хвоста 58  
 підібрати віжки 38, 39  
 піднести галушку 145  
 підрізати крила 57  
 підрубати (підкосити) під корінь  
 20, 57  
 піймати на гачок (вудку) 58  
 піти під воду каменем 346  
 піти (попасти) на гачок (вудку) 58  
 піти (пустити) з димом 58  
 піти раків годувати 60  
 плести сухого дуба 61  
 плисти проти течії 20, 43  
 плаває, як сокира 113  
 по рибу ходити 21, 25  
 показати, куди стежка в горох 52  
 полатати ребра 67  
 полізти чортів в зуби 61  
 полоскотати ребра 67

## Покажчик ідіом і паремій

- полотном дорога 101, 205  
помагає, як мертвому припарки 113  
пом'яти боки 69, 124  
попа в решеті возити 23, 61  
попускати віжки 20, 38, 39, 122  
порахувати (полічити) ребра 66, 69, 124  
поростати пір'ям 59  
пороху не вигадєє 124  
посадити на лід 52  
послати до чорта 246  
потрібний, як п'яте колесо до воза 113  
поўний кошик риби наловити 21  
поцілувати клямку (замок) 60  
правий, як дуга (як вір'ювка в мішку) 113  
приміряти кулак до вуха 21  
Про вовка промовка (помовка), а він на поріг (у хату)! 154  
провадити у пропасть 242  
Провал би взяв (візьми)! 197, 198  
Провались ти! 170  
провалитися мені на цьому місці 129, 173  
проковтнути язика 61, 124  
Пропади ти пропадом! 170  
Пся би ти дорога була! 208  
пужар пугасить 21  
пускати кораблики 21, 24  
пускати (пустити) коріння 20, 40, 59  
пустити з довгою рукою 138  
п'ятами накивати 60, 62  
риб налапати 21  
різати пуна 41  
робити з губи халяву 119  
розбити глек 52  
розв'язати руки 31, 120, 122  
розв'язувати кашук 41  
розправляти крила 20  
Розтягали би ти пси кості! 215  
роспустити річку 21  
Свинка та жінка єдин мають нрав 364  
свиньчов стежков пішов 360  
своєї долі не обійдеш, не об'їдеш 129  
сидіти на міліні 50, 51  
сісти на кожух 41  
скакати в гречку 53, 72  
скривився, як середа на п'ятницю 11  
скуштувати березової каші 61  
собака на сні 125  
собаку <на сім> з'їсти 11, 129, 148, 157, 158, 162, 165  
Собаці — собача смерть! 214  
спіймати облизня 120  
ставити рогатки 20, 123  
стати на весільний рушник 41, 123  
стояти з простягнутою рукою 42, 44  
стояти над безоднею 242  
стояти одною ногою в могилі 62  
Судженого конем не об'їдеш 298, 358, 364  
сушити зуби 62  
схожий, як батіг на мотовило 115  
сьома вода на киселі 11  
Такі сини по два на свини 360, 361  
туди <йому> й дорога <була> 129, 168, 200-210, 214, 215  
тягнути kota за хвіст 72, 124  
Тяжко вовка за хвіст уймити 151  
У верхи ти дорога! 207  
У дітей високі пороги, а в родичів бодай ще вищі були 74  
Упокій, Господи, його душу 203  
фарбований лис 125  
Хай пропадуть пропадом! 170  
ходити за плугом 41

- Хоч жінка свинка, так грошей  
скринька 364
- Царство йому небесне! 203, 204
- цілувати хрест 42-44, 123
- червоний як рак 64
- через вулицю бондар 11
- Чумацький шлях 15
- шнурки жувати 21, 119, 124
- шукати вітру в полі 23
- Що кому написано на роду, то й  
конем не об'їдеш 298
- Щоб і не встав! 204, 205
- Щоб він пропав (провалився)! 173
- Щоб мені до завтра пропасти! 199
- Щоб нога не ступила на лихе  
місце! 192
- Щоб тебе на марах винесло! 169
- Щоб тебе поховали на ростаннях!  
169
- Щоб ти зозулі не чув! 169
- Щоб тобі провалитися! 170
- Щоб я кризь землю провалився!  
172
- Щоби тя волами возили! 169
- язик розв'язався 23, 124
- як в дзвони вдарити 59
- Як вовку здихать, так сему  
бувають 157
- Як вовку не здихать, так мені не  
бувають 157
- як камінь у воду 345
- РОСІЙСЬКІ**
- Ад безо дна, век без конца 244
- анютины глазки 15
- Бабе хоть кол на голове теши 350
- Бабьи семьдесят две увёртки в  
день 355
- Бабья вранья и на свинье не  
объедешь 298, 355, 358
- без ножа зарезать 119
- без царя в голове 125
- бить баклуши 11
- бить по карману 60, 62, 118
- биться об заклад 327
- Богатый в пир, убогий в мир 141
- Богово место — Бог с тобой! 270,  
345
- Будешь ты у меня под окном  
стоять! 141
- Будь ты провал 197
- быть близ гибели 240
- в дым (пыль) и <в> прах 314, 315
- В людях Илья, а дома свинья 360
- в подмётки не станет 124
- в пух и <в> прах 305, 306, 316, 317,  
320
- в пыль и прах 314, 315
- В чём деду стыд, в том бабе смех  
350
- в чёрной квашне замесить 72
- вбивать клин 120
- ввергнуть в позибель 240
- Велик боярин, свинья на болоте!  
360
- верёвки вить 61, 62
- взявши кошел да под окны пошел  
141
- вкруг ходит 259
- влечь в позибель 240, 241
- влипнуть в историю 125
- влипнуть, как муха в мёд 125
- возит хвосты 53
- Вор по воре и каблук кроет 325
- Враг силен, валяет и в синем 324,  
328, 329, 331
- Враг силен, и горами качает 328
- Все беды, что бесы, в воду — и  
пузыри вверх! 323, 336
- Все бесы в воду, <да> и пузырьья  
вверх 129, 323, 336-339, 344,  
345, 347-349
- Все грехи ко дну — и пузыри  
кверху! 323, 336

## Покажчик ідіом і паремій

<i>Все добро словно в провал пошло!</i> 197	<i>Держаться (висеть) на честном слове</i> 89, 110
<i>Все столом да скатертью, дорожка скатертью</i> 101	<i>Держи карман &lt;шире&gt;!</i> 89, 94, 96, 97, 105, 112, 114
<i>встать с левой ноги</i> 34	<i>до беса бесовского</i> 218
<i>встречи да приметы до добра не доведут</i> 335	<i>до бесов</i> 218
<i>вывести на чистую воду</i> 47-49	<i>до вихря</i> 218
<i>выкинуть из головы вздор</i> 125	<i>до дуры</i> 220
<i>выкупить руку</i> 327, 328	<i>до зла</i> 218
<i>вылететь в трубу (из трубы)</i> 77-79	<i>до зльдня</i> 218
<i>Где равный бой, там всё пополам</i> 326	<i>до ката</i> 220, 224
<i>Где тревога, туда казаку и дорога</i> 201	<i>до лесного</i> 218
<i>гибель гибельская</i> 224	<i>до лешего</i> 218, 220
<i>гибель гибелящая</i> 224	<i>до омута</i> 218, 220
<i>гибель неминуемая</i> 241	<i>до полчёрта</i> 218
<i>глаз выпал</i> 22	<i>до праха</i> 220
<i>знать гусей</i> 22	<i>до пса</i> 218
<i>Гори кабак и с яржным, вси беси в воду, а чёрт на берег</i> 348	<i>до фига</i> 218
<i>Господь с тобой!</i> 124	<i>до хрена</i> 220
<i>грызть окна</i> 141	<i>до чёмору</i> 218
<i>гущи налить &lt;в сапоги&gt;</i> 38, 123	<i>до чёрта</i> 222
<i>гущу повезти</i> 38	<i>до шута</i> 220
<i>Да провались ты втриземель!</i> 170	<i>Добрая кума живёт и без ума</i> 350
<i>Давно пора и с головой туда!</i> 214	<i>доводить до белого каления</i> 20
<i>Дай Бог легко в земле лежать, в очи Христа видать</i> 203	<i>дожить до короба</i> 142
<i>Дал чёрт моду, а сам ушёл в воду</i> 339	<i>Долги собирать, что по миру идти: бери, что дают, да кланяйся</i> 141
<i>дать наркоз</i> 22, 118, 120	<i>Дошол чорт броду кинулся в воду</i> 339
<i>дать пареницы</i> 69	<i>дуть в ноги</i> 53
<i>дать репу</i> 38, 123	<i>душа в пятки ушла</i> 123
<i>дать солёенького</i> 67, 68	<i>дышать на ладан</i> 60
<i>Даю руку свою на отсечение</i> 327	<i>Ещё тот и не родился, кто бы бабий норов узнал</i> 350
<i>Девичьи (женские) думы изменчивы</i> 350	<i>Ещё чего не хватало</i> 107
<i>держат в узде</i> 39	<i>Жена не рукавица — за пояс не заткнёшь</i> 56, 57
<i>держаться (висеть) на соплях</i> 113	<i>Женских прихотей не перечтёшь</i> 350
	<i>Женское збойство и на свинье не объехать (не объедешь)</i> 298,

- 351, 354-358, 364, 365  
 Женское свойство (норов) и на свиные не объедешь 350  
 Жил собакой, околел псом 205  
 За пахотную черту смерть коровья не ходит 324  
 За своим отъезжим следа не запахивай 325  
 забрить лоб 42-44  
 Загнёт, так загнёт, что на добром коне не объедешь 298, 356  
 Заёмщик на коне ездит, плательщик на свиные 359  
 закусить удила 43  
 закуску получить 67, 68  
 залить радиатор 22  
 заложить правую руку 327  
 заткнуть за пояс 11, 53-57, 62  
 зацепиться на удочку 32  
 Збойливой, не жамурьясь, спит 353-355  
 звёзд с неба не хватает 72  
 звенеть ведром 22  
 змея подколодная 124  
 Знай жену злонравну, что свиною приправну 364  
 Золотые горы — подставляй полы! 97  
 И в одной бане, да не одни приметы 324  
 и концы в воду 11, 338, 339  
 И перекаати-поле на виноватого доносчик 326  
 И смур (сер) мужичок, да сбойлив 353  
 играть на кепке 22  
 играть на пианино 22, 24, 117, 118, 120  
 Иди (ступай) своей дорогой! 205  
 идти в мир 141  
 идти на удочку 32  
 идти прямою дорогою 301  
 испечь булку 65, 66, 117  
 испечь лепёшку 62, 65, 66, 69, 124, 410  
 как рыба без воды 50  
 как с гуся вода 124  
 Каков ни есть, а в синем 331  
 канул как камень в воду 346  
 карманная чахотка 84  
 каши просит 60  
 квадратура круга 23  
 квасной гуци в сани плеснуть 38  
 Кой бес волчал, тот и вымчит 324  
 колесом не объедешь 249, 300  
 Концы в воду, а пузыри на вверх 339  
 Концы в воду — и пузыри в гору (вверх) 339  
 Копил, копил, да чёрта и купил 355  
 кормить завтраками 125  
 кормиться Божьим именем 141  
 кормиться в людях 141  
 кошки скребут на душе 61  
 Крестьянин серо да збойливо 353  
 Лапти плетёт, а концов хоронить не умеет 339  
 Лето пролежишь, зимой с сумой побежишь 141  
 ловить рыбу по сухим берегам 124  
 Лучше подать в окно, чем стоять под окном 141  
 львиный зев 15  
 мерять на свой аршин 123  
 Мир праху, костям упокой! 203  
 Митькой звали 53  
 Мне, хоть слепеньких, только б денежки 81  
 молоть вздор 124  
 морской конёк 15  
 Мужик, хоть серо, да збойливо 353  
 мухи не обидит 72, 124

- мышей не ловит 22  
 на велосипеде не объедешь 358  
 на вороньих не объедешь 249  
 На женские прихоти (причуды) на  
 напасёшься 350  
 На женский норов нет угадчика  
 350  
 на краю пропасти 242  
 на кривой не объедешь (не  
 объехать) 11, 129, 247, 248,  
 298-304, 356, 366, 367  
 на кривых оглоблях (на козе) не  
 объедешь 249, 302  
 На мужике кафтан хоть сер, да ум  
 у него не чёрт (не волк) съел 330  
 На суде Божьем право пойдёт  
 направо, а криво налево 324  
 На сухой лес будь помянуто 323  
 На что вороне большие разговоры,  
 знай ворона своё кра! 163  
 На что за тем гоняться, кто не  
 хочет знаться? 163  
 На что купил? — Надо. — На что  
 продал? — Надо 163  
 На что мать, когда нечего дать 163  
 На что мне приказчик? Я сам  
 указчик 163  
 навешать банок 69  
 налить гуци в голенище 38  
 наломать дров 60  
 Насыть на край мукой, так и  
 горшок твой 325  
 начистить воротник 22, 24  
 Наш талан — с сумой по дворам  
 141  
 Не всё дорога идёт скатертью,  
 бывают иперебоинки  
 (перебежки) 100  
 Не люби друга потаковицика  
 (поноровицика), люби  
 встречника 326  
 не на грядке вырос 22  
 Не прямо, да право 326  
 несолоно хлебавши 35, 41  
 ни Богу свечка, ни чёрту кочерга  
 244  
 ни за какие коврижки 92  
 носиться, как с писаной торбой  
 127  
 нырнуть в стакан 22  
 обвести вокруг пальца 302  
 обвести мёртвой рукой 283  
 обивать пороги 73  
 обойти пропасть 242  
 обойти <свою> гибель 240, 241  
 обратить в прах 308  
 обуть в лапти 302  
 обуть на обе ноги 302  
 Один и в каше загинет 236  
 Околицей прямо не ездят 300  
 Он на это собаку съел 162, 163  
 от жилетки рукава 61, 119, 124  
 отвесить образум 69, 120  
 отводит глаза 256, 303  
 открьть Америку 98, 99  
 Откуда исшёл, туда и провались!  
 170, 185  
 Отойди да пропади! 170  
 Отца на лубке спустил, и сам  
 того же жди 325  
 переть на рожон 20, 120  
 писать мыслете 62  
 плакали денежки 81  
 плевать в потолок 60  
 По нитке рубеж 323  
 По одёжке (по платью)  
 встречают, а по уму  
 провожают 330  
 Поглоти меня земля! 172  
 погонять в хвост и в гриву 125  
 Под одним окном выпросит, под  
 другим съест 141  
 подвести под монастырь 130, 145  
 поддеть на крючок 58

- подметать тротуары 22  
 подметать улицу штанами 22, 23  
 Подставляй карман! 97  
 поехать в Ригу 125  
 поймать на золотую удочку 125  
 поймать на удочку 125  
 пойти меж двор 41, 141  
 пойти на дно как камень 346  
 пойти по миру (под окна) 41, 140-142  
 пойти с сумой (с мешком) 141, 142  
 положить зубы на полку 61  
 получить прописку 20  
 попадать на круг (в круг) 259  
 попасть в историю 125  
 попасть в переплёт 11, 20  
 попасться на крючок (на удочку) 32  
 поставить автограф 22  
 пошёл песок караулить 72, 119  
 Провал тебя возьми! 196  
 Провала на вас нет 197  
 проваливай(те) к чертям (ко всем чертям) 196  
 провалиться в тартарары (в преисподнюю, к чёрту, ко всем чертям) 178  
 Провалиться-сдохнуть! 196  
 Продают товар с збойством, а купят назойством 352, 354  
 продрать с песком (с песочком) 59  
 прокатить на вороних 76  
 Пропади пропадом! 170, 172, 199  
 Пропади пропастью! 170  
 Пропади ты! 170  
 пропасти нет 199  
 пропасть взяла 199  
 пропасть их знает 199  
 пропасть смертная (преисподняя, адова) 198  
 прописать ижицу 60  
 прополоскать мозги 61  
 прорва адская 224  
 Просит убогий, а подаёшь Богу 324  
 протирасть глаза деньгам 80, 83  
 Прямым путём по кривой не ездят 300  
 пудрить мозги 61  
 пудрить нос 22, 120  
 Пуст карман, да синь кафтан 329, 331  
 пустить в мир (по миру) 41, 141  
 пустить с сумой 142  
 Пусть земля ему будет пухом! 203  
 Разбирать встречи — не слезать с печи 324, 331, 335  
 Разбирать встречи да приметы — с печи не слезать 331  
 разбить в прах 125, 307, 308-310, 315, 317, 321  
 разбить в пух и <в> прах 125, 129, 305-308, 311, 314, 315, 317, 319-321  
 разбить вдрызги 315  
 Развезнись земля подо мной! 172  
 раскрасить афишу 22  
 расписать задний фасад 69  
 рассеять в прах (как прах) 308  
 Расступись мать сыра земля подо мной! 172  
 расхлёбывать кашу 43  
 Рожь на семерых не объедешь 356  
 рука не поднимается 124  
 рыбку проглотить 123  
 С гуся вода, с тебя худоба, на пустой лес, на большую воду 323  
 С переднего крыльца отказ, а с заднего — милости просим! 326

- С сумой идти — стыдно, а сидеть  
дома — тошно 141
- С сумой ходить — не хороводы  
водитъ 141
- с три короба намолоть 124
- Сват на коне, а рассват на свинье  
359, 360
- Сватья ходит собачьей тропой  
326
- Свету видал: со свиньями корм  
едал 360
- Свиная рожа везде вхожа 360
- Свинья в золотом ошейнике все  
свинья 360
- сводитъ счёты 20
- Свой ум — царь в голове 125
- Сегодня в чести, а завтра — свиней  
пасти 360
- семь верст до небес, да всё лесом  
11
- Сердит, да бессилен — свинье  
брат 360
- Серо да збойливо 353
- сестъ на иглу 124
- сидеть на колёсах 22, 24
- сидеть на мели 50
- сидеть на стакане 22, 23
- скатертью дорога 89, 100-103,  
105, 114, 125, 205
- Скотину гладь мукой, а не рукой  
325
- скрутить в бараний рог 62
- След следом кроют 324
- слепая мелочь 82
- слепая печать 82
- слепое письмо 82
- слепые деньги 81, 82
- снимать пенки 20
- снимать с круга 259
- Собаке — собачья смерть 202
- собаку съестъ 162-164
- Соломенный мир лучше железной  
драки 326
- Спит, ровно кто его мёртвой  
рукой обвёл 324
- Спорина вам в квашню! 103
- стал (сел), как рак на мели 50
- ставитъ на круг 259
- Станешь лениться, будешь с  
сумой волочиться 141
- становитъся на круг 259
- столочь (стереть) в порошок 308,  
310
- стопить берёзовую баньку 69
- стоять лицом к гибели 240
- стоять одной ногой в могиле 60
- стремиться к погибели 240
- Ступай пропадать! 170
- Суженого (беду) и на кривых  
оглоблях не объедешь 300, 302
- Суженый богатый, ступи сагогом,  
суженый бедный, лаптем 323
- сулить золотые горы 97
- Счастье разминчиво, беда  
встречлива 334
- такая ему и дорога 209
- таскать суму 41, 141
- таскаться с сумой (с мешком) 41,  
44, 141
- Тебе дорога, нам другая! 205
- топтаться на одном месте 60
- точно из погибели выплыть 239
- трепещется, как рыба на мели 50
- тришкин кафтан 125
- Ты чёрта крести, а чёрт в воду  
глядит 340
- тьма провалённая 224
- тянуть канитель 43
- У меня хоть кафтан сер, да я за  
пазухой смел; а у тебя хоть  
кафтан синь, да люди говорят:  
его скинь 331
- У него ума палата, да не покрыта  
104

У серого армяка казна толста <а синій армяк мот> 331  
 Ума — два гумна, да баня без верху 104  
 Ума палата 89, 103-105, 112, 114  
 Ума палата, а спина горбата 104  
 Ума палата, да брошена туду дерьма лопата 104  
 Ума палата, да денег ни гроша (ни полутолы) 104  
 Ума палата, да разума маловато 104  
 Упокой, Господи, душеньку, прими, земля, косточки! 203  
 Уроди Бог повальный хлеб 323  
 ушли сапоги гулять 61  
 Хвалой продать, а хулой купить 354  
 Ходи с бородой на плече 324, 326  
 ходить (бродить) с сумою 142  
 хоронить концы 339  
 Хороша шла, да не поклонилась 325  
 Хоть правую руку отрубить 327  
 Хоть руку прочь по локоть 327  
 чего доброго <ждать> 89, 106-109  
 чёрт не схватит 244  
 чёртова пропасть 224  
 чёртова тьма 224  
 Чёртово место — чёрт с тобой! 269, 345  
 Что за пропасть! 198, 199  
 Что у волка в зубах, то Егорий дал 324  
 Чтоб вам пропасть! 170  
 Чтоб мне сквозь землю в тартарары провалиться! 170  
 Чтоб ты пропал! 170  
 Чтоб ты (те) пристрело! 324, 333  
 чужой век жить (доживать) 325  
 чужой век заедать 325  
 шапками закидать 15

щёлкать как орехи 118  
 Эта беда денежная 327

## БІЛОРУСЬКІ

абіваць парогі 73  
 абціраць вуглы (куткі) 61  
 авеччы хвост пабаўтаўся 60  
 Адзін кіпець завязне — уся птушка загіне 236  
 адзін чорт 125  
 адзін чорт маляваў 125  
 адламаць робры 67  
 адхадзіць ад стала 41  
 апускаць хвост 20, 120  
 бачыцца з шкляным богам 23  
 біцца за пусты мех 52, 117  
 блудзіць на печы 60  
 быка даіць 61  
 Бягучага ваўка добра хоць за хвост хапіць (і след злавіць) 147-149, 151, 157, 159  
 вазіць ваду ў балота 60, 117  
 вазіць дровы ў лес 60  
 воўка стрэў 123, 147-150, 157, 165, 366, 367  
 воўк дарогу перабег 147-150, 157, 165  
 воўк дарогу пэрэйшоў 148  
 глаголы чытаць 125  
 да валá 219  
 да гібелі (пагібелі) 219  
 да ката 220  
 Да прападзі ты прападам! 170  
 да пропасці 219  
 да процьмы 221, 224  
 да прыпадка 219  
 да радзімца 219  
 да чорта і трошкі 219  
 да чортавай гібелі 219  
 Добрая слава едзе на кані, а дурная — на свінні і то абганяе добрую 359

- дошкі зрабіць (сабраць) 41  
 За добрым гаспадаром і свінка  
 — гаспадынька 364  
 заганяць у трубу 78  
 запрэгчы ў хамут 20  
 засыпаць вочы пяском (зямлёю)  
 41, 123  
 затыкаць пальцам дзірку ў небе 23  
 званіць (раззваніцца) у атопак 61,  
 124  
 зваць ваўка з лесу 60  
 Згінеш (згінуў, завяз), як муха ў  
 смале 236  
 Злавіў бягучага ваўка след 149  
 Зямля яго бяры! 170  
 І свінка гаспадынька, як мукі  
 скрынка 364  
 іціць з казырэй (kozyраў) 20  
 Каб ты звонаў не чуў! 169  
 Каб ты наскрозь зямлі  
 правалілася! 170  
 Каб цябе маць-земля не носіла!  
 172  
 Каб я скрозь землі проваліўся! 172  
 Камень не выплыве з вады, а бедны  
 — з бяды 346  
 касцьмі барабانیць 23  
 Лаві бягучага ваўка след! 151  
 лаві вецер ў полі 151  
 матаць слёзы на кулак 23, 119  
 на воўка! 154  
 на казе сядзець 301  
 на кані не аб'ехаць 356  
 на чорта! 154  
 накрыцца хвастом 84  
 налажыць хамут на шыю 20  
 пад касцёл з доўгімі рукамі 138  
 падвадзіць пад манастыр 130, 146  
 падвясці пад касцёл 138  
 пазбіраць крошачкі 61  
 пайсці да Пясоцкага 120, 124  
 памацаць кіем рэбры 67  
 папускаць лейцы 39  
 патрэбны, як зайцу стоп-сігнал  
 115  
 патрэбны, як рыбе парасон 115  
 Праваліцца мне на гэтым месцы!  
 170  
 прыстаць да берагу 20  
 рассыпаць крупы 52  
 рэдзьку есці 52  
 сабакам сена касіць 23, 61, 119  
 Сват едзе на кані, а чорт на свінні  
 360  
 свіная пошта 360  
 скрозь тры дны проваліцца 197,  
 244  
 сядзець як рак на мелі 50  
 Туды яму і дарога 202  
 у вушах коні стаяць 61, 119  
 у гарэлцы мокнуць 72, 124  
 у жываце салаўі спяваюць 61, 119  
 у казе сядзець 300  
 у крапіву пасадзіць 52, 118  
 чортава гібель 238, 246  
 чортава пропасць 238  
 шукаці ветру ў полі 151  
 як на <рабой> свінні праехаў  
 (пераехаў) 360, 361  
 Nie znamem chto z nas staić z bierehu  
 187

## ПОЛЬСЬКІ

- chodzić (iść, pójść) pod kościół 138  
 do cholery <i troche> 218  
 do czorta 218  
 do diabła 218  
 do licha 218  
 dzielić włos na dwoje 24  
 mieć otwartą głowę 23  
 nosić koszulę w zębach 23  
 robić z igły widły 23  
 zapomnieć języka w gębie 23

Наукове видання

**Жуйкова Маргарита Василівна**

**ДИНАМІЧНІ ПРОЦЕСИ У ФРАЗЕОЛОГІЧНІЙ СИСТЕМІ  
СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ МОВ**  
Монографія

Друкується в авторській редакції  
Комп'ютерний набір *Маргарита Жуйкова*  
Макет, верстка *Ольга Свідзинська*

Підписано до друку 16.02.07. Формат 60x84/16.  
Гарнітура *Palatino Linotype*. Папір офс.  
Обл.-вид. арк. 20,5, ум. друк. арк. 24,2. Наклад 300. Зам. 1829

Редакційно-видавничий відділ «Вежа»  
Волинського державного університету ім. Лесі Українки  
(43025 м. Луцьк, пр. Волі, 13)  
Друк — РВВ «Вежа» ВДУ ім. Лесі Українки  
(43025 м. Луцьк, пр. Волі, 13)

Свідоцтво Держкомінформу ДК №590 від 07.09.2001