
УДК 811.161.2'373.7

В'ячеслав Васильченко (м. Київ)

ВІДОБРАЖЕННЯ УКРАЇНСЬКИМИ ОБРЯДОВИМИ ФРАЗЕОЛОГІЗМАМИ СТАТУСНОЇ ЗМІНИ ЗОВНІШНОСТІ ЛЮДИНИ

У статті розглянуто фразеологічні одиниці української мови, що відображають факти статусної зміни зовнішності людини, що виступала або як обрядове переодягання/одягання, або як додавання (вилучення) до зовнішності якихось елементів. В обох випадках ідеться про ритуальні дії, що мають сакральну символіку. Водночас вони виступали для інших свідченням відповідної статусної позиції носія такої зовнішньої ознаки. Складені обрядові номінації, викристалізовані у процесі розвитку мови з вербального плану обряду в одиниці вторинного семіозису – обрядові фразеологізми, маніфестують архетипи обрядової (архаїчної) свідомості.

Ключові слова: статусна позиція, ритуальні дії, обрядова номінація, обрядовий фразеологізм, архетип, сакральна символіка.

Для всіх етноутворень у всі періоди їх історичного розвитку архетипним залишається уявлення про зовнішнє відображення певного статусу людини. Український етнос також не виняток: якщо брати, скажімо, верхній одяг, то він ніс інформацію про національну, регіональну, статеву, віковоградаційну, сімейностанову, соціальну, обрядову тощо інформацію про людину. Статусно-семіотичне навантаження мали також головні убори, зачіски, способи стрижки та гоління. Ці архетипні уявлення, що виступають компонентами етнокультури, знайшли своє відображення в українських фразеологізмах. Загалом же, проблематиці “фразеологізм і національна культура” присвячені роботи багатьох дослідників. Зокрема, це праці Л. Скрипник [46], Ф. Медведєва [30], С. Єрмоленко [13], В. Ужченка [Ужченко 50, 51, 52, 53, 54, 55], Д. Ужченка [56], В. Мокієнка [Мокієнко 32, 33, 34, 35, 36], В. Жайворонка [14, 15, 16], Л. Даниленко [9], О. Селіванової [44], В. Ковалю [Коваль 19, 20, 21], О. Назаренко [37], Л. Мельник [31], Т. Григоренко [7, 8], М. Філіпчук [59] та інших. Водночас існує

© В.М. ВАСИЛЬЧЕНКО, 2009

ISSN 1682-3540. Українська мова, 2010, № 1

67

потреба у з'ясуванні того, як українські обрядові фразеологізми відображають статусну зміну зовнішності людини. Отже, *актуальність* запропонованої розвідки зумовлена необхідністю етнолінгвістичних розробок у сфері відображення мовними одиницями етнокультурного фону. *Мета дослідження* – визначити, як форма вираження українських обрядових фразеологізмів відображає факти зміни зовнішності людини, пов'язані зі зміною її статусу. *Об'єктом дослідження* обрано українські фразеологізми, що відображають архетипне уявлення “зміна зовнішності людини – зміна її статусу”.

Загальновідомо, що в основі сучасних досліджень лінгвоодиниць лежить широке залучення факторів позамовного життя, що перебувають у зв'язках з багатими культурними здобутками народу [59: 1]. Як закономірність серед дослідників сприймається той факт, що останні роки позначені зростанням зацікавленості проблематикою взаємодії таких двох феноменів життєдіяльності людини, якими є мова і культура; до того ж, перша виступає одним з проявів другої. Розуміння мови не як самодостатньої структури, а як складника людської свідомості, що акумулює всі аспекти і прояви перебігу людського життя, сприяло розширенню меж мовознавчих пошуків, які стали здійснюватися у взаємодії з суміжними науковими галузями – філософією, психологією, етнологією, культурологією, при цьому відбулося зміщення акценту з констатаційних тенденцій у вивченні різних мовних явищ і процесів, розгляду їх у статичні на виявлення і дослідження причиново-наслідкових зв'язків між ними, а також на простеження динаміки розвитку мовної системи в цілому [7: 1]. Таке наукове суміжжя відкриває нові горизонти для якомога всебічнішого препарування тих незвіданих інформаційних просторів, куди ще не сягало прискіпливе око дослідника. Справедливість ідеї комплексного підходу до вивчення багатьох історичних об'єктів, у тому числі – й історії мови [62: 18–19], підтверджується очевидною проекцією мовного феномена на культуру етносу, його філософію, історію, психологію, побут, релігію, звичаї, менталітет, художню творчість, етнографію, етнопедагогіку. Ці багатопланові зв'язки лежать у колі дослідницьких інтересів **етнолінгвістики** (від грецьк. *έθνος* – народ, плем'я) – міждисциплінарної науки, яка розглядає мову як творчий продукт її носія (певного етносоціуму), як ключовий компонент і водночас рушій етнокультури [15: 8]. У найзагальнішому розумінні основними проблемами етнолінгвістики виступають пошуки дослідників у когнітивній сфері мовної реалізації (цей напрямок за американською традицією має ще назву “антропологічна лінгвістика”), де розглядаються способи, засоби і форми відображення культурних уявлень носія певної мови про навколишній світ і людину в цьому світі, та комунікативній сфері (“лінгвістична антропологія”), де вивчаються специфічні для певної етноодиниці форми і засоби мовної комунікації.

Друге народження етнолінгвістики має глибоко системний характер у парадигмі розвитку різних сфер сучасних наукових знань.

Останнім часом дослідницька діяльність позначена появою нових напрямків вивчення довколишнього світу: “етногерменевтика”, “етнориторика”, “етноконотація”, “когнітивна етнопсихолінгвістика” “етнічна конфліктологія”, “етнічна бібліопсихологія”, “етнічна психолінгвістика”, “етнографія спілкування”, “етнотранслятологія” тощо.

Таким чином, етнолінгвістика як маргінальна галузь мовознавства межує з етнологією, культурологією та психолінгвістикою і спрямована на з'ясування того, як у мові та мовленнєвій діяльності (етнотекстах) відображені етнічна свідомість, менталітет, національний характер, матеріальна та духовна культура народу [45: 148]. З етнолінгвістичного погляду продуктивним моментом у мовознавчих дослідженнях є проєкція мовних одиниць на етнокультурне поле. Етнолінгвістика, отже, — це наука про національно-мовне життя [24: 47], це складник українознавства, утвердження якого як філософії національного буття має непересічне значення [12: 14] для стратегій націєтворення та націєствердження.

“Особливість” місця фразеології у процесі виявлення в мові етнічної історично-культурної пам'яті визначається її чітко вираженим антропологічним характером, адже своєю специфічною номінацією фразеологічні одиниці здебільшого охоплюють ті фрагменти дійсності, “які безпосередньо пов'язані з психічними процесами, діяльністю людини, її індивідуально-психологічними особливостями” [40: 7]. Народна фразеологія виступає важливим фрагментом етномовної картини світу [7: 14]. У ній захована вся багатогранність історичного буття народу, його життя, побут, звичаї, мораль, сила духу, біль і гнів, страждання і надія [26: 1]. Вивчення етносимволіки народних афоризмів можливе шляхом реконструкції глибинного значення, занурення в їхній культурний зміст [59: 15], тому цілком природним є той факт, що багато вчених різних напрямків (етнографи, фольклористи, історики, мовознавці) у своїх дослідженнях апелюють до історико-етимологічного плану фразеологічних одиниць, вбачаючи в ньому цінне фактографічне джерело [33: 5].

Специфіку фразеологічної номінації як процесу вторинного семіосису складає так зване “переназивання”: фразеологічна одиниця постає в результаті образного семантичного переосмислення, що приводить до перенесення відомої вже назви певної реалії на об'єкт семантичного переосмислення. У процесі виникнення ОФ його генотип, що як одиниця первинного семіосису функціонує у складі обрядового дискурсу, проходить шлях до нової назви семантично переосмисленого денотата, у якого колективна мовна свідомість виявила аналогічні до генотипного денотата образні ознаки, з одного боку, а з іншого, — еволюція мовної свідомості підвела мовну систему до потреби такого вторинного семіосису. Символьний план певного об'єкта переноситься на зовсім інший об'єкт, у результаті чого цей об'єкт стає символом первинного об'єкта: символіка реалії переноситься на символіку її назви. “Оскільки образність закладена в самій

мові (пор. персоніфіковані вирази: *дощ іде, вода прибуває, роса впа-ла, сльози котяться*), то при кожному новому слововживанні відбу-вається взаємодія внутрішнього образу і значення як реалізації пер-шого” [59: 12].

Загальновідомо, що основою величезної кількості вірувань і об-рядів, що їх знає історія людства, є фізіологічні стадії людського жит-тя, найперше — пов’язані з його переломними моментами: зачаттям, вагітністю, пологами, настанням статевої зрілості, шлюбом та смертю [28: 39]. Неважко помітити, що згадані переломні моменти марковані певними критичними змінами в житті індивіда: для нього закінчуєть-ся один етап і розпочинається новий, він втрачає одні ознаки і набу-ває нових, здійснює перехід з одного статусу до іншого. Обряди, що оформлюють і супроводжують такі статусні переходи, називаються *les rites de passage* (обрядами переходу): у процесі відправи обрядів такого типу “ритуально закріплюється зміна статусу людини, осмис-лювана у просторових категоріях — як в и х і д з одного локусу... та в х і д до іншого” [43: 31]. Як свідчить О. Івановська, відповідно до українських звичаєвих норм, факти вступу сина або доньки до громади чи перехід їх до нового соціально-вікового стану батьками урочисто відзначалися. Відповідно проводили обряд ініціального характеру, у ході якого парубків в особливий спосіб підстригали, “а дівчатам заплітали косу, щоб їх впізнавали і відповідним чином ставилися до них” [17: 313]. Отже, у процесі відправи обрядів переходу дуже часто набуття нового статусу, що закріплює собою відповідний ритуал (обрядодія), супро-воджувалося певними змінами, які відбувалися і в плані зовнішнього вигляду людей, щодо яких такі ритуали відбувалися. Ці зміни поля-гали в обрядовому: а) переодяганні/одяганні; б) додаванні (вилученні) до зовнішності якихось елементів.

Акт перевдягання, зміни зовнішності в семіотичній системі риту-алу має сакральну символіку: переодягтися означало набуті іншого статусу, іншої сутності. Вияви травестування, ритуального перевдя-гання часто демонструє казковий дискурс. Так, у казці “Летючий ко-рабель” “*А дурень такий став, що його й не впізнаєш: одяга на ньому так і сяє — шапочка золота, а сам такий гарний, що й не сказати*” [11: 100]. Пробувши рік у риб’ячому череві, одягає нову і чисту одягу Іван Голик (“Казка про Івана Голика і його брата” [11: 103]). Те ж саме має-мо і в казці “Гайгай”: виконавши умови Гайгая (“ні митися, ні стригти-ся, ні голитися”) протягом трьох років, після трьох купелей казковий герой “як убрався у парадне плаття, всі почали казати, що такого хлоп-ця пошукати треба” [57: 183 — 185]). Коли герой повертається після викрадення відьмою, батьки “*взяли ... тоді Івасика в хату, зодягли ёго, обмили і погодували*” (“Ивасикъ и Вѣдьма” [10: 355]). У цих ритуаль-них реліктах, відображених казкою, можна вбачати відгомін рекурент-ного переродження: стара сутність зникає, а нова з’являється. Таке ж саме значення перевдягання мало і в ініціаційному обряді: коли ініці-ант ритуально народжувався знову, цей факт виражався “в зміні імені,

одягу, в ритуальній стрижці й голінні, тобто в формах реальної зміни зовнішності, що є загальною закономірністю всіх обрядів переходу” [2: 183 — 184]. Отже, у зовнішності учасника обряду з’являвся знак, що свідчив про здобуття нового статусу. Як констатує В. Войтович, травестування (зміна статусу шляхом переодягання чи з використанням інших засобів маскуванню) ще з епохи первісного родового суспільства використовувалося в найрізноманітніших церемоніях релігійно-магічного характеру; воно виступало суттєвим моментом шлюбно-обрядового комплексу та обрядів перехідного циклу [4: 541]. (Пор. щодо цього українську паремію: “*Прибери пня, дай ёму имня — и з него буде чоловік*” [58: 493].

Зовнішній вигляд (зокрема характер одягу) вказували і на соціальний чи становий статус людини. Зокрема, дослідниця функціонально-образної системи статусності в українському фольклорі О. Івановська констатує, що для кожного ремісничого цеху були характерні “свої відмінності в одязі, правах та привілеях” [18: 124].

Відповідні зміни у зовнішності можуть свідчити про певні наміри людини щодо зміни свого статусу. Так, скажімо, в українців удова, яка має намір повторно одружитися, надіває червоний очіпок [16: 413]. Словник Грінчека фіксує той факт, що дівчину, яка уже дійшла літ, коли можна виходити заміж (*на стану стати* ”достичь совершеннолѣтія” [47 IV: 196], називали *дівка у заплітках, дівка в бовтицях* ”взрослая дѣвушка, могущая уже выходит замуж” [47 I: 387]. Наявність бовтиць і запліток у зовнішності дівчини символізували її готовність до вступу до шлюбу. Як стверджує О. Івановська, “вплетені в коси стрічки виконували знакову функцію: засвідчували соціальний статус неодруженої дівчини і, таким чином, мали привертати увагу неодружених парубків” [18: 151].

Однією з зовнішніх ознак, що свідчила про певний статус людини, була борода. Бороди носили, зокрема, представники духовного сану. Цей факт відображає фразеологізм *борода як у владики, а сумління як у шибеника у кого* — “про людину з оманливою зовнішністю” [64: 18]. Однак у народному уявленні тільки зовнішні зміни без внутрішньої відповідності не приводять до зміни статусу: *Борода не робить людину мудрою, борода велика, а розуму мало, в бороді гречка цвіте, а в голові на зуб не орано* [16: 50]. (Пор.: латинське *Barba non facit philosophum* — “Борода не робить філософом” [1: 7].

Обрядовий фразеологізм *вирядитися на той світ* — “померти” (“*Ну що ж, пане доне Луїсе, іншої ради нема — наберіть ся терпіння та вертайтесь мерцій додому, як не хочете вашмость, аби татко ваш, а мій пан, на той світ не вирядився*”) [61: 389] — відображає один з поховальнообрядових канонів, відповідно до якого померлого обмивали та одягали у речі, приготовлені на смерть [48: 206]. Про ці факти знаходимо інформацію в матеріалах П. Чубинського: “*Умершего обмывают и потом одевают в лучшую праздничную одежду*” [63: 191]. Пор. і уривок з історичного роману: *У корсті — князь Добромир, споряджений у*

далеку дорогу. На ньому — біла сорочка з вишивкою, широкий князівський пояс, оздоблений золотими бляшками, такі ж білі, як і сорочка, штани, заправлені в м'які юхтові чоботи" [27: 124]. Отже, "вирядитися на той світ" — первісно означало одягти спеціальний наряд, одяг, спеціально визначений для проведення поховального обряду — "на смерть". Ще й дотепер люди літнього віку (особливо жінки) зберігають "комплект" відповідного одягу для останнього на цьому світі обряду, який продовжують називати "на смерть".

Близькою за походженням виступає ФО **соро лапті сплетуть, скоро будуть лапті** "соро хтось помре" [55: 161], внутрішня форма яких відображає ритуал взування померлого (Пор. "Як умре чоловік, то його обмивають и кладуть на його все те, в чим ходив. На ноги надивають йому постолы, а на голову шапку" [63: 197]).

Пришивати / пришити квітку (кому). Цей фразеологізм має значення "давати клички кому-небудь, ображати кого-небудь в'їдливими репліками, дошкульними словами". — *Колісник, червоний як стиглий кавун або печений рак, знай пришивав квітки то тому, то другому, перекидаючи чарку за чаркою* (Мирний) [60: 702]. Своєю появою ця фразема, на думку відомого українського фразеолога Л. Скрипник, завдячує весільному обряду [46: 176]. У системі шлюбного обрядок-комплексу ритуал "пришивати квітку" символізував перехід парубка до пошлюбленого стану: "Ой дай, мати, голку / И ниточку шовку / Пришити квіточку / К зеленому барвіночку, / И к квітци, и к китайци, И к Ивановий шапци" [63: 114]. У пісенній партії молодого наводяться ознаки, що з'являються в зовнішньому вигляді нареченої і нареченого, які свідчать про набуття нового статусу: "Пиду з села, зараз оженюся; / Мени, дивко, та прышыють квітку, — / Тебе, дивко, завертять в намітку" [38: 15]; "Мені ж, парню, та й пришиють квітку, / Тобі ж бабську надінуть намітку" [16: 280].

Відповідно до "Словаря..." Б. Грінченка, квітка виступає як багатофункціональна реалема. Зокрема це: "2) мн. Вѣнокъ изъ искусственныхъ цвѣтовъ, который носить дѣвушка, преимущественно просватанная. 3) Цвѣтной бантъ, пришиваемый къ шапкѣ на свадьбѣ жениху и боярам (підкреслення наше. — В.В.). Беруть шапки у бояр і пришивають квітки, співають так само, як і тоді, коли пришивають квітку молодому... Переносно: **квітку пришити (кому)**. Осмѣять кого острымъ словомъ, мѣткимъ отвѣтом и пр. *Се така, що кожному квітку пришиє*. Эта каждого осмеѣтъ. (Уміла) *квітку хоть кому пришити, хитро насміяться*. 4) Букетикъ изъ калины или цвѣтовъ, подносимый на крестинахъ повивальной бабкой гостямъ [47 (II): 233].

Отже, *весільна квітка* являє собою червону стрічку з барвінком; її в супроводі весільних пісень пришивають до шапки молодому і боярам. Ця обрядодія виступила тим мотиваційним тлом, на основі якого з'явився усталений вислів **пришити квітку** — "висміяти кого-небудь гострим слівцем, влучною відповіддю і т. ін." [16: 280]. Іронічний компонент значення згаданого вислову пов'язаний з особливістю прове-

дення цього “пришивального” ритуалу: оскільки наречений був представником чужого роду (зазвичай він приходив “з-за Дунаю” (так називали будь-яку ріку, що в уявленні архаїчної спільноти виступала архетипною межею між двома світами), з чужої землі, ворожої, неосвоєної території, де усе, за віруваннями, не так, інакше, ніж у роді молоді), у процесі відправи ритуалу пришивання квітки наречена разом зі своїм почтом глузували, насміхалися з прибулих.

Фразеологізми *пов’язати хустку, подавати хустки* мають значення “давати згоду на одруження (при сватанні)” [16: 627]. У системі українського народного світогляду хустка (хустина) символізувала прихильність, любов; перехід до іншого соціального стану; вірність у коханні; прощання, скорботу; матір; квітучу душу українки [48: 234]. У межах шлюбного обрядоккомплексу вона виступає “атрибутом весільної обрядодії заручин; а в самому весільному ритуалі — ознакою заміжньої жінки” [16: 627]. У процесі відправи ритуалу сватання дівчина перев’язує руку парубкові хусткою, що символізувало її згоду стати його дружиною. Про це йдеться в народній пісні: “*Ой, маю я одну хустку та їй нема року, А то буде миленькому на осінь до боку*” [5: 501 — 502]. Матеріали П. Чубинського засвідчують обрядове обдарування хустками усіх представників роду молодого: “*Мать невесты (иногда сама невеста) дает хустки отцу и матери жениха, его крестному отцу, тетке, братовой жене, одним словом, всем его (молодого — В.В.) наличным родным по родовому старшенству*” [63: 92]. Хустка (як і рушник) виступає обрядовим засобом єднання молоді і молодого, яке відбувається у процесі благословення: “*Дружко берет платок (хустку) и велит молодому и молодой взяться за него руками. В одну руку он берет палку и поднимая ее вверх говорит: — Боже, господару домовий, просимо благословення раз, и в другой раз, и в третий*” [63: 90].

Виникнення фразеологізму *покривати/покрити голову (косу), етн., заст.* — “Одружуватися з ким-небудь (про дівчину, жінку)” (*Ховайся, ховайся, дівчино! Час тобі скидати квітки та покривати голову хусткою* (Н.-Лев.) [60: 667] пов’язане з найдраматичнішим шлюбним ритуалом — розплітанням коси та покриванням голови молоді наміткою і очіпком¹, що символізувало „перехід нареченої у стан заміжньої

¹ Намітка і очіпок — це зовнішні символи одруженої жінки. Намітка — головний атрибут ритуалу покривання голови молоді під час весілля. Її приносять з комори мати молоді. Дівчина, демонструючи небажання покриватися, плаче та тричі ритуально скидає намітку з голови. І лише потім підкоряється своїй долі. Намітка являє собою біле полотнище, вишите з обох кінців червоними нитками. Очіпок — головний убір заміжньої жінки, під який вона ховала своє волосся. Він “має форму циліндричної шапочки з плескатим дном, а на задній частині, що приходиться на потилицю, має розтин на шнурівці. Одягнувши на голову очіпок, жінка стягає його ззаду шнурком і зав’язує, а тому він щільно прилягає до голови і волосся з-під нього не випадає” [5: 504 — 506]. (Пор.: *завивання, завивайло, завивало* — “бѣлая намітка или вообще кисея, которой повязывают новобрачную поверхъ очіпка” *Ой білее завивайло да вічнее покривайло* [47 (II): 15]); *завивати* 3) То же, что и *покривати, покрити* ново-

жінки” [22: 50], “певною мірою — у підлегле становище” [39: 198], адже дівчина назавжди прощається з попереднім своїм (неодруженим) станом і переходить до іншого: „*Ой приданче-коханче, / Да познай свою дочку; / Вчора була у виночку, / А тепер в серпаночку*” [63: 179]. А це означало автоматичний перехід до чужого (ворожого) роду — великі зміни у житті: нове місце мешкання, нові звичаї-порядки, нове оточення. Практично відбувалось знищення попередньої особистості і народження нової — у цьому відчувається відгомін ідей ініціаційного обрядоккомплексу. Факт розриву нареченої з її попереднім життям (статусом) засвідчує один зі шлюбних ритуалів: забираючи молоду до себе, молодий тричі обходить віз і кожного разу легенько б’є її по спині батоном чи палицею і примовляє: “*Кидай батькови норови та бери мої*” [63: 174]. Ці шлюбнообрядові ремінісценції вміщує казковий дискурс: “*От тоді вже вона покинула свої змійські норови та й почала хороше жити з чоловіком*” (“Казка про Івана Голика і його брата” [11: 114]).

Як відомо, шлюбні обряди відповідно до народних звичаїв відправлялися в чітко визначений час. Одним з таких періодів була Покрова². Вона розпочинала сезон сватань та весіль. Тому дівчата, що прагнули вийти заміж, зверталися до покровительки шлюбу зі своєрідною молитвою: “*Свята мати, Покровонько, накрий мою головоньку, хоч ганчіркою, аби не зісталася дівкою*” [5: 456], *Святая Покрівонько, покрий мені голівоньку, Святая Покрівонько, покрий землю листочком, а голівоньку платочком, Святая Покрівонько, покрий мені голівоньку: не стѣнжкою, не квіткою, а чесною наміткою, Святая Покрівонько, покрий мені голівоньку: хоч ганчіркою, аби я була жінкою, Покрів моя, Покровонько, покрий мою головоньку* [58: 62]. Це ж самі інтенції знаходимо у весільних піснях, де дівчина просить: “*Свято Покровонько! Покрий головоньку*” [25: 48], *Покровонько, Покровонько! Покрий мені головоньку, Щоб я жінкою була, Щоб мені весело жилось з чоловіком молоденьким, з дитятком веселеньким...*” [65: 136]. Відповідно до матеріалів “Словаря...” Б. Грінченка, **покривати молоду** — “въ свадебномъ обрядѣ: надѣвають на голову новобрачной уборъ замужней женщины, — это происходитъ въ воскресеньѣ; въ понедѣльникъ иногда еще покрываетъ новобрачную въ церкви священникъ” “поэтому покривати косу значить виходить за мужъ”: *Я ж не буду, козаченьку, коси покривать* [47 III: 277] (пор.: “**Накривати...** 2) обычай: покривать, покрыть голову новобрачной или утратившей дѣвство”: *Вже ж Тетяна не дівочка, вже накрита голівочка* [47 (II): 496].

брачну, а также дѣвушку, имѣющую ребенка. Переносно: покривати дівчину “обольстить дѣвушку” [47 II: 15 — 16]; **завиватися** 3) То-же, что **покриватися** (новобрачной), а покриватися з ким “быть обольщенной кѣмъ (о дѣвушкѣ)” [47 II: 16].

² Свято Покрови Пресвятої Богородиці (Покрови, Святої Покрови) відзначається чотирнадцятого жовтня.

Як вінок був статусною ознакою в зовнішності неодруженої дівчини, так чеpecь, кибалка, очіпок, серпанок тощо свідчили про перебування їх власниць у шлюбі. (Пор. вербалізовані концепти народного світогляду “Дівки вінки погубили, молодиці – кибалиці” [16: 281]. У словнику Грінченка лексема *вінок* подається як “дѣвство, дѣвственность” [47 (I): 239]. Відповідне смислове спрямування мають фразеологізми *збавити, розвиги вінець* “лишить дѣвственности” [47 (I): 238] та *загубити вінок* “потерять дѣвственность” (*Удівонька свою дочку била: де ти, дочко, вінок загубила?* [47 I: 239]).

Тексти пісенного фольклору вмещують цілий “арсенал” засобів обрядового покривання голови нареченої: “*Он глянь на поріг, діво, несуть твоє діло: чпчичок, кибалочку на твою головочку*” [47 II: 236] “*Да розплелы кисоньку мени. / Як розплиталы – порвалы, / Під очіпок клалы – помялы / И під серпанок сховалы*” [29: 145] “*Русю косоньку под чеpecь. / Под чеpecь клала-зломала, / Под серпанок сховала*” [63: 175].

Як свідчать перші дослідження шлюбного обряду, прощання з дівоцтвом мало дві основні форми, що були властиві не тільки східнослов’янській, але й спільнослов’янській шлюбній традиції. Зокрема, це: прощання нареченої з її дівочим головним убором (вінком) і розплетення коси. Обидві обрядодії добре відомі обрядовій практиці, а також фольклору росіян, українців, чехів, поляків [23: 112]. Про прощання нареченої з вінком йдеться у весільній пісні: “*Носы, носы, дятя мое, / Сей виночок да до вечора; / Увечери дружкам оддасы: / Вони твій виночок розивьють, / Вони тобі, дитя мое, жалю завдадуть*” [38: 138].

Реалемі “коса” в системі української етносимволіки відповідає значення “дівоча краса і честь”, тому вислови “розплести дівочу косу” або “зав’язати косу” одержують значення “позбавити/позбавитися дівоцтва, стати заміжною” [7: 12]: “*Ой крикнула гусенька на мори, / Заспівала сванечка у поли, / Почула Маруся у комори. / – Ой батеньку ридний, висти йдут, / Уже мою кисоньку розплетут*” [63: 134], “*Да розплелы кисоньку мени. / Як розплиталы – порвалы, / Під очіпок клалы – помялы / И під серпанок сховалы*” [29: 145]. У Закарпатті косу нареченої не розплітають, а відтинають (відрубують) [63: 165]: “*Приїхали паничи, / Взяли косу під мечи; / Посікли, порубали, / Під рубойку³ сховали*” [25: 155].

Після ритуалів розплетення (відтинання) коси та покривання нареченої вона набувала статусу жінки, відповідно до якого починала жити за належними нормами поведінки, про що свідчило, зокрема, і її вбрання: волосся одруженої жінки повинне було бути зібраним у жмут, а голова – запнута хусткою або одягнена в очіпок. З’являтися

³ Слово “рубойка” – зменшене від “рубка” – “тонкий полотняний платок” [25: 173]. Відповідно до українських міфологічних уявлень “хустка позначала перехід дівчини під владу чоловіка” [4: 573].

на людях без них вважалося непристойним [39: 176]. Згідно з народними віруваннями, жінка не повинна “світити волоссям проти праведного сонця”, тому навіть пізніше (вже у християнські часи) у церкві вона завжди стояла з покритою головою [14: 49 – 51]. Цінні свідчення щодо цього наводить Т. Рильський: “Дело в том, что замужней женщине не подобает *свитыть волосьям*. Я помню случай, когда семилетний мальчик, играя, сбросил *очипок* замужней женщины в общество. Женщина расплакалась от огорчения, что он заставил ее, честную женщину, *«свитыть волосьям»*. Я помню, как напрасны были когда-то мои заботы утешить гнев одной женщины на другую ввиду главным образом того, что эта последняя ее *розчипчыла*. В цикле песен, насмехающихся над разнузданностью жены и покорностью по отношению к ней мужа, есть такая:

Ой, пыла, пыла, чипця згубыла,

Прыйшла додому, ще й мужа была [42: 34 – 35].

Глибока символіка покривання голови відобразилась і в народних віруваннях-прикметах: “*Як приснитись жинци, що очипка загубила, чоловік умре*” [63: 190].

Таке ж саме значення має і фразеологізм *зав’язати голову* — “видти замужь”: *Зав’язала головоньку, — не розв’яжу довіку* [47 II: 23].

Коли дієслово у фразеологізмі *покривати/покрити косу* виступає у формі тільки доконаного виду, він має значення “стати покритою” (*Прийшли вісті недобрїї — В поход затрубили. Пішов москаль в Туреччину; Катрусю накрили. Незчулася та байдуже, Що коса покрита: За милого, як співати, Любо й потужити* (Шевч.) [60: 667]. Зрозуміло, що походження його стоїть поза системою шлюбного обрядок-комплексу, однак світоглядна ідея “зміна зовнішності — зміна статусу” у ньому реалізується так само, як і в формально і архетипно спорідненому весільному фразеологізмі. Як засвідчено у Словнику Грінченка, “*покривають, скривають* также дѣвушку, лишившуюся невинности” [47 III: 277]. Звідси і назва для такої дівчини — *покритка*: “дѣвушка, лишившаяся невинности, родившая ребенка”. *То покритка попід тинню з байстрям шкандибає* [47 III: 278]. За свідченнями Олекси Воропая, для дівчат усіх слов’янських народів ходити з непокритою головою було ознакою честі. Коли ж якась дівчина втрачала честь, вона мусила покривати голову хусткою (звідси “покритка”). У часи України-Русі існував звичай: коли хлопець накидав на голову дівчині намітку, то вона ставала йому дружиною [5: 484 – 485].

Обидві фраземи відображають факти, які фіксують зміну дівчиною статусної позиції, однак у першому випадку така зміна легалізована соціумом, вона є системним явищем; у другому ж зміна зовнішності дівчини виступає символом осуду з боку соціуму факту порушення нею суспільних традиційних норм, родових звичаєвих канонів. У старому українському селі, як свідчить В. Жайворонок, таких дівчат публічно обстригали, що було покаранням за вчинений переступ, тому їх називали ще *стригами*. Стригам забороняли ходити з

відкритим волоссям, тому вони мусили покривати голови хусткою. Обряд публічного покарання покритки-стриги описує у своєму творі Панас Мирний: “Вона непутня виходила заміж. Пан і люди присудили обстригти її, обмазати дьогтем і обтикати пір’ям, — так і водили голу по селу” [16: 462 — 463]. Отже, архетипна ідея “зміна зовнішності — зміна статусної позиції” лежить в основі обох розглянутих етнофразем. Загалом же, обрядова модель “зміна зовнішності — зміна статусу” також виявлялася і в системі покарань. Вище згадувалося про покарання дівчат-покриток (стриг). Одружених жінок за стрибання в гречку карали шляхом відтинання пелени. Сталий вислів **відтяти пелену** Б. Грінченко тлумачить як “отр’язать подоль — наказаніе женщинъ за прелюбодѣяніе” *А з Марсом чи давно тіймавши, Вулкан її пелену відтяв?* [47 I: 231]. У середовищі українських кобзарів існував покаральний обряд “зламати кобзу”: коли якийсь кобзар опинявся серед зрадників корпоративних інтересів чи законів, над ним ламали кобзу, позбавляючи таким чином кобзи як ознаки належності до кобзарів і, відповідно, кобзарського статусу. Отже, **зламати кобзу** — покарати відлученням від певної організації, спілки, позбавленням статусу її члена.

Жартівливим покаранням для парубків та дівчат, що не одружилися у М’ясниці, було обрядове прив’язування колодки, позбутися якої можна було, лише відкупившись грішми або горілкою. Спочатку така обрядова колодка являла собою “брусся з дірками для рук і ніг, пізніше його замінили стрічками з квітками, які чіпляли і парубками і дівчатам” [16: 301]. З цим обрядом пов’язаний вислів **справляти колодія** (“бенкетувати на одержані гроші за відчеплену колодку”), що, на думку дослідників, дійшов до нас ще з дохристиянських часів. Колодку як символ “неодруженості” парубка *прив’язували, її волочили, водили, качали, тягали, купували, повертали, виправляли, віддавали* у різних регіонах України. Відомий цей звичай і в інших слов’янських народів, що дає підстави В. Ужченку робити висновок про його давність (“дохристиянські часи”), а також і про давність самого вислову [55: 225 — 226].

У фразеологізмах **краяти ремені зі шкіри** — “нещадно бити, жорстоко карати” (*Вислуховував [отаман] мовчки такі речі, такі слова, за одного з котрих давніше ремені би зі шкіри краяв* (Хотк.) [60: 395] та **паси дерти** — “карати, жорстоко бити” (*Верещала (баба коляду) як би з неї хто паси дер* (В. Стефаник) [49: 277], як ми схильні вважати, закодовано інформацію про (лімінальний) етап ініціаційного⁴ обряду.

⁴ Обрядом ініціації (від лат. *initiatio* — “здійснення таїнств, посвячення”) — називають один з видів обрядів переходу; цим же терміном позначають і ритуал, що оформлює цей перехід. За допомогою обрядів цієї групи у первісному соціумі здійснювали закріплення переходу індивіда (групи індивідів) до нової соціальної категорії, а також одержання нового статусу. Вперше обряди переходу (*les rites de passage*) виділені А. ван Геннепом (Див.: [6]). Реконструкцію обряду ініціації на українському ґрунті у загальнослов’янському контексті здійснив етнолог В. Балужок (Див.: [2]).

Як відомо, під час проведення ініціації посвячуваного юнака в сакральному лісі піддавали страшним фізичним тортурам-випробуванням. Це могло бути обрізання, відтинання пальця, вирізання шматків шкіри, інші ушкодження тіла. Посвячуваного морили голодом і спрагою, або ж навпаки — напували напоями наркотичного характеру. Його могли піддавати символічній німоті чи символічному осліпленню. Такі маніпуляції з фізичною сутністю юнака ввергали його у специфічний стан забуття, що для посвячуваного нічим не відрізнявся від смерті. В усякому разі, ініціант був переконаний, що він пережив справжню смерть і народився новою істотою, минулого і рідних для якої не існувало. Відгомін ритуальних випробувань знаходимо у казці (здебільшого чарівній), яка, на думку В. Проппа, “зберегла не тільки сліди уявлень про смерть, але й сліди колись дуже поширеного обряду, тісно пов’язаного з цими уявленнями, а саме обряду посвячення юнацтва при настанні статевої зрілості... Цей обряд настільки тісно пов’язаний з уявленнями про смерть, що одне без іншого не може бути розглянуто” [41: 37]. Український казковий дискурс свідчить на користь цього: “Коли лізе дідок маленький, а борода на сажень волочиться. Як ухопив Вернидуба за чуба та й почепив на гвіздок. А сам усе, що було наварене, вийв, випив, у Вернидуба із спини ремінь шкіри видрав та й подався” [57: 77].

Отже, в результаті проходження обряду людина одержує новий (інший) статус. Як свідчать проведені спостереження, у фразеологічній системі української мови наявні фразеологічні одиниці, що відображають факти статусної зміни зовнішності людини. Така зміна виступала або як обрядове переодягання/одягання, або як додавання (вилучення) до зовнішності якихось елементів. В обох випадках ідеться про ритуальні дії, що мають сакральну символіку. Водночас вони виступали для інших свідченням відповідної статусної позиції носія такої зовнішньої ознаки. Складені обрядові номінації, викристалізовані у процесі розвитку мови з вербального плану обряду в одиниці вторинного семіозису — обрядові фразеологізми, маніфестують архетипи обрядової (архаїчної) свідомості. Міцний зв’язок етнографізмів (етнофразем) з найголовнішими сферами етнокультури (побутовою та обрядовою) робить значно обсяговішим наукове значення результатів таких досліджень, оскільки вони створюють передумови для більш загальних резюмувань про джерела та багатопланові і багаторівневі характеристики матеріальної і духовної культури, а також етнічного світогляду (світовідчуття, світосприйняття). Наведені факти засвідчують безсумнівну перспективність розроблюваної тематики.

1. 500 крилатих висловів. Тексти. Латино-український словник + англійські, німецькі, французькі, іспанські відповідники / Литвинов В. Д., Скорина Л. П. — К., 1993. — 320 с.
2. *Балушок В.Г.* Обряди ініціації українців та давніх слов’ян. — Львів; Нью-Йорк, 1998. — 216 с.

3. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. — К.; Ірпінь, 2003. — 1440 с.
4. *Войтович В.М.* Українська міфологія. — К., 2002. — 664 с.
5. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. — К., 1993. — 590 с.
6. *Геннеп А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. — М., 1999. — 198 с.
7. *Григоренко Т.В.* Етнографічна лексика і фразеологія у складі української літературної мови: автореф. дис. ...канд. філол. наук. — К., 2005. — 19 с.
8. *Григоренко Т.В.* Етнокультурна реконструкція фразеології // Наука і сучасність. Зб. наук. праць Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. — К., 2004. — С. 197 — 203.
9. *Даниленко Л.І.* Національно-культурні особливості семантики чеських фразеологізмів: автореф. дис. ...канд. філол. наук. — К., 1997. — 18 с.
10. *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы / Свод М. Драгоманова. — К., 1876. — XXV, 436 с.
11. Українські народні казки: Для мол. та серед. шк. віку. — К., 1992. — 415 с.
12. *Єрмоленко С.Я.* Передмова // Історія української мови: Хрестоматія / Упорядники С.Я.Єрмоленко, А.К.Мойсієнко. — К., 1996. — С. 3 — 15.
13. *Єрмоленко С.Я.* Фольклор і літературна мова. — К., 1987. — 245 с.
14. *Жайворонок В.В.* Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень // Мовознавство. — 2001. — № 5. — С. 48-63.
15. *Жайворонок В.В.* Українська етнолінгвістика: Нариси. — К., 2007. — 262 с.
16. *Жайворонок В.* Знаки української етнокультури: Словник-довідник. — К., 2006. — 703 с.
17. *Івановська О.П.* Суб'єктно-образна система фольклору: категоріальний аспект: дис. ...д-ра філол. наук. — К., 2007. — 428 с.
18. *Івановська О.П.* Український фольклор як функціонально-образна система суб'єктності. Монографія. — К., 2005. — 228 с.
19. *Коваль В.И.* Восточнославянская этнофразеология: деривация, семантика, происхождение. — Гомель, 1998. — 213 с.
20. *Коваль В.* Украинская этнофразеология: проблемы интерпретации // Мовознавство: Доп. та повідомл. IV Міжнар. конгр. українців / Відп. ред. В. Німчук. — К., 2002. — С. 193 — 196.
21. *Коваль У.І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. — Гомель, 1995. — 180 с.
22. *Козяр С.* Українська родинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон. — Хмельницький, 2000. — 75 с.
23. *Колесницькая И.М., Телегина Л.М.* Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. — Л., 1977. — С. 112 — 122.
24. *Конюненко В.* Етнологічні засади вивчення української мови // Українська мова в освіті. — Івано-Франківськ, 2000. — С. 43 — 56.
25. *Лозинський Й.І.* Українське весілля. — К., 1992. — 175 с.
26. *Майборода О.А.* Українська фразеологія як джерело народознавства: автореф. дис. ... канд. філол. наук. — Харків, 2002. — 18 с.
27. *Малик В.К.* Князь Кий: Роман. — К., 1982. — 270 с.
28. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. — М., 1998. — 304 с.
29. *Маркевич Н.А.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1992. — С. 52 — 169.
30. *Медведев Ф.П.* Українська фразеологія: Чому ми так говоримо. — Харків, 1978. — 231 с.
31. *Мельник Л.В.* Культурно-національна конотація українських фразеологізмів: автореф. дис. ...канд. філол. наук. — Луганськ, 2001. — 19 с.
32. *Мокиєнко В.М.* Образы русской речи: Историко-этимологические очерки фразеологии. — Изд. 2, испр. — М., 2007. — 464 с.
33. *Мокиєнко В.М.* От автора // Бирих А.К., Мокиєнко В.М., Степанова Л.И. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. — СПб., 1999. — С. 5 — 14.

34. Мокиєнко В.М. Семантическая концепция Б. А. Ларина и историко-этимологическая реконструкция фразеологии // Актуальные проблемы вербальной коммуникации: язык и общество: Сборник научных трудов. — К., 2004. — С. 459 — 470.
35. Мокиєнко В.М. Славянская фразеология. — М., 1989. — 287 с.
36. Мокиєнко В. Українська етнофразеологія в загальнослов'янському висвітленні // Мовознавство: Доп. та повідомл. IV Міжнар. конгр. українців / Відп. ред. В. Німчук. — К., 2002. — С. 379 — 385.
37. Назаренко О.В. Українська фразеологія як вираження національного менталітету : автореф. дис. ...канд. філол. наук. — Дніпропетровськ, 2001. — 18 с.
38. Народные южнорусские песни. Издание Амвросия Метлинского. — К., 1854. — 472 с.
39. Пономарьов А.П. Сімейні звичаї і обряди // Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник / А.П. Пономарьов, Л.Ф. Артюх, Т.В. Косміна та ін. — К., 1993. — С. 166 — 181.
40. Прадід Ю.Ф. Проблеми фразеологічної ідеографії (на матеріалі укр. і рос. мов): автореф. дис. ...д-ра філол. наук. — Дніпропетровськ, 1997. — 50 с.
41. Протт В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — М., 2000. — 336 с.
42. Рьельский Ф.Р. К изучению украинского народного мировоззрения // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1992. — С. 25 — 51.
43. Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. — М., 2004. — 319 с.
44. Селіванова О. Нариси з української фразеології (психологічний та етнокультурний аспекти): Монографія. — К. — Черкаси, 2004. — 376 с.
45. Селіванова О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. — Полтава, 2006. — 716 с.
46. Скрипник Л.Г. Фразеологія української мови. — К., 1973. — 280 с.
47. Словарь української мови. Зібрала ред. журн. "Киевская старина". Упорядкував з додатком власного матеріалу Борис Грінченко: У 4 тт. — К., 1996 — 1997.
48. Словник символів культури України / За загальною редакцією В.П. Коцура, О.І. Погапенка, М.К. Дмитренко. — К., 2002. — 260 с.
49. Словник українських ідіом. Уклад Удовиченко Г. М. — К., 1968. — 464 с.
50. Ужченко В.Д. Весільні фразеологізми // Укр. мова і л-ра в шк. — 1991. — № 5. — С. 86 — 88.
51. Ужченко В.Д. Історико-лінгвістичний аспект формування української фразеології : автореф. дис. ...д-ра філол. наук. — Дніпропетровськ, 1994. — 34 с.
52. Ужченко В.Д. Народження і життя фразеологізму. — К., 1988. — 279 с.
53. Ужченко В.Д. Образи рідної мови. — Луганськ, 1999. — 215 с.
54. Ужченко В.Д. Східноукраїнська фразеологія: Монографія. — Луганськ, 2003. — 262 с.
55. Ужченко В.Д., Ужченко Д.В. Фразеологія сучасної української мови. — Луганськ, 2005. — 400 с.
56. Ужченко Д.В. Семантика українських зоофразеологізмів в етнокультурному висвітленні: автореф. дис. ...канд. філол. наук. — Харків, 2000. — 18 с.
57. Українські народні казки: Для мол. та серед. шк. віку / Упоряд. та передм. Л.Ф. Дунаєвської. — К., 1990. — 271 с.
58. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклад М. Номис / Упоряд., приміт. та вступна ст. М.М. Пазяка. — К., 1993. — 768 с.
59. Філітчук М.В. Етносимволіка мовних одиниць в українському обрядовому дискурсі: автореф. дис. ...канд. філол. наук. — К., 2007. — 20 с.
60. Фразеологічний словник української мови: У 2 кн. — К., 1993. — 980 с.
61. Фразеологія перекладів Миколи Лукаша: Словник-довідник / Уклали О.І. Скопненко, Т.В. Цимбалюк. — К., 2002. — 735 с.
62. Царук О. Українська мова серед інших слов'янських: етнологічні та граматичні параметри: Монографія. — Дніпропетровськ, 1998. — 324 с.
63. Чубинський П. Мудрість віків: українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: У 2 кн. / С.К. Горкавий, Ю.О. Іванченко (упоряд.). — К., 1995. — Кн. 2. — 224 с.

64. Юрченко О.С., Івченко А.О. Словник стійких народних порівнянь. — Харків, 1993. — 176 с.
65. Орел Л. Україна в обрядах на межі тисячоліть. — К., 2001. — 280 с.

Vyacheslav Vasylychenko (Kyiv)

STATUS CHANGING OF HUMAN'S EXTERIOR AND ITS REFLECTION
BY UKRAINIAN CEREMONIAL PHRASEOLOGICAL UNITS

In the article phraseology units of the Ukrainian language which represent the facts of status changing of human's exterior which came forward or as ceremonial changing clothes/dressing, or as adding (exception) to the exterior of some elements. Speech goes in both cases about sacral actions which have sacred symbolism. At the same time they came forward for other the evidence of the proper status position of carrier of such external sign. Ceremonial nominations, which are formed in the process of development of language from the verbal plan of ceremony in units of second semiosis — ceremonial phraseological units, are made, archetype of ceremonial (archaic) consciousness demonstrate.

Key words: status position, sacral actions, ceremonial nomination, ceremonial phraseological unit, archetype, sacral symbolism.

Мовна мозаїка

НАВКОЛО НАС ІНШІ ЧИ ОТОЧУЮЧІ?

Пасажирів застерігають: “Ви можете травмувати оточуючих!” або “Не заважайте оточуючим!”. У рекламі звучить: “Хворих на псоріаз уникають оточуючі”; “Оточуючі уникають спілкування з ними”. Хто ж ці оточуючі? Звичайно ж, люди. У різних контекстах вони мають конкретизовані найменування. У транспорті — це пасажири. Тому згадані застереження повинні звучати так: “Ви можете травмувати **інших** пасажирів!”, “Не заважайте **іншим** пасажирам!”. Контактів із хворими, особливо з інфекційними недугами, уникають здорові люди, які оточують їх. В українській мові цих людей називають оточенням. У рекламі природно б звучало: “Хворих на псоріаз уникає **оточення**”; “**Оточення** уникає спілкування з ними”.

Отже, замість **оточуючі**, що є буквальним перекладом російського **окружающие**, в українській мові правильно вживати **інші** (люди, чоловіки, жінки, пасажири) або **оточення**.

Катерина Городенська