

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний педагогічний університет
імені Г. С. Сковороди

Харківське історико-філологічне товариство

Український СВІТ

у наукових парадигмах

Збірник наукових праць

Випуск 5/2018



РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

- Маленко О. О., д-р філол. наук, проф. (Харків) (головний редактор)
- Голобородько К. Ю., д-р філол. наук, проф. (Харків)
- Єрмоленко С. Я., д-р філол. наук, проф. (Київ)
- Лисиченко Л. А., д-р філол. наук, проф. (Харків)
- Кравець Л. В., д-р філол. наук, проф. (Київ)
- Новиков А. О., д-р філол. наук, проф. (Глухів)
- Юр'єва К. А., д-р. пед. наук, проф. (Харків)
- Борисов В. А., канд. філол. наук, доц. (Харків)
- Нестеренко Н. П., канд. пед. наук, доц. (Харків)
- Терещенко В. М., канд. філол. наук, доц. (Харків)
- Умрихіна Л. В., канд. філол. наук, доц. (Харків) (заступник головного редактора)

РЕЦЕНЗЕНТИ:

- Нелюба А. М., д-р філол. наук, проф., Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.
- Степаненко М. І., д-р філол. наук, професор, ректор Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка.

Ухвалила вчена рада Харківського національного педагогічного університету
імені Г. С. Сковороди
(протокол № 9 від 25 жовтня 2018 року)

У 41 **Український світ у наукових парадигмах: Збірник наукових праць Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди.** — Харків: ХІФТ, 2018. — Вип. 5. — 117, [1] с.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 3281 від 18.09.2008.

Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди,
вул. Валентинівська, 2, м. Харків, Україна, 61168

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА 5

**ГРИГОРІЙ КВІТКА-ОСНОВ'ЯНЕНКО У ВИМІРІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ
Й НАУКИ (ДО 240-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ ПИСЬМЕННИКА) 5**

Лідія Лисиченко, Тетяна Лисиченко
БІЛЯ ДЖЕРЕЛ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ: ГРИГОРІЙ ФЕДОРОВИЧ КВІТКА-ОСНОВ'ЯНЕНКО . . . 6

Ірина Богданова
ВПЛИВ ХАРКІВСЬКИХ ПИСЬМЕННИКІВ 20–40 РОКІВ ХІХ СТ. НА ФОРМУВАННЯ
УКРАЇНСЬКОЇ МОВНО-ЛІТЕРАТУРНОЇ ТРАДИЦІЇ 10

Олена Маленко
УКРАЇНСЬКА «СЕНТИМЕНТАЛЬНА» ЛЮБОВ ЯК ЕСТЕТИЧНИЙ КОНЦЕПТ
І ЛІНГВОМЕНТАЛЬНИЙ ДОСВІД (ЗА ПОВІСТЮ «МАРУСЯ» ГРИГОРІЯ КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА) . . 14

Марцин Світлана, Полозова Олена
ХУДОЖНЬО-МОВНА ВЕРСІЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДНОГО ВБРАННЯ В ТЕКСТАХ
Г.Ф. КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА 21

Наталя Нестеренко
ОСОБЛИВОСТІ ВІДБИТТЯ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ УЯВЛЕНЬ В ОПОВІДАННІ ГРИГОРІЯ
КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА «МЕРТВЕЦЬКИЙ ВЕЛИКДЕНЬ» 30

Анатолій Новиков
Квітка-Оснoв'яненко і театр 38

Анатолій Поповський
НАРОДНОРОЗМОВНА ПРАВОЧИННА ЛЕКСИКА В ОПОВІДАННІ ГРИГОРІЯ КВІТКИ-
ОСНОВ'ЯНЕНКА «ПЕРЕКОТИПОЛЕ» 44

Любов Умрихіна
РЕАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ УКРАЇНЦІВ У КОНСТРУКЦІЯХ ІЗ ФОРМОЮ
ІМПЕРАТИВА (НА МАТЕРІАЛІ ТВОРІВ Г.Ф. КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА) 47

Ангеліна Ганжа
МЕДІАРЕЦЕПЦІЯ ДОЛІ Й ТЕКСТІВ ГРИГОРІЯ КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА: ВІД
МЕДІАПРОДУКТУ ДО МЕДІАКАНОНУ 55

**ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ. ЛІНГВОКОМПАРАТИВІСТИКА.
ЕТНОЛІНГВІСТИКА 61**

Володимир Борисов
НАУКОВА РОЛЬ ДАВНІХ ГРАМАТИК У ФОРМУВАННІ НАЦІОНАЛЬНОГО МОВОЗНАВЧОГО
ДИСКУРСУ 62

4. Петрова Озель Л.П. Лексико-семантичні особливості оповідання Г. Квітки-Основ'яненка «Салдацький патрет»: етноментальний аспект. *Український світ у наукових парадигмах: збірник наукових праць*. Харків: ХІФТ, 2015. Вип. 2. С. 38–44.
5. Черемська О.С. Національно-мовна картина світу у творах Г.Ф. Квітки-Основ'яненка. *Лінгвістичні дослідження: збірник наукових праць / ред. проф. Л. А. Лисиченко*. Харків, 2004. Вип. 11. Ч. I. С. 36–40.
6. Щербина Т. Чи вдягала Онися водночас дві спідниці? (Назви одягу в мові прози Івана Нечуя-Левицького). *Культура слова*. № 79. 2013. С. 60–65.
7. Ярещенко А. Етнокультурні реалії України (темпераційні студії). На допомогу українському словесникові. Монографічне дослідження. Харків: Харківська академія неперервної освіти, 2017. 484 с.

УДК 811.161.2'373.7

Наталія Нестеренко

Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди

ОСОБЛИВОСТІ ВІДБИТТЯ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ УЯВЛЕНЬ В ОПОВІДАННІ ГРИГОРІЯ КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА «МЕРТВЕЦЬКИЙ ВЕЛИКДЕНЬ»

Стаття присвячена дослідженню механізмів реалізації етнокодів: повір'я, міфологічного, етіологічного та демонологічно-антропоморфного в мові персонажів оповідання Г. Квітки-Основ'яненка «Мертвецький великдень» на прикладі фразеологічних одиниць і виявлення етнокультурних особливостей їхнього творення.

Ключові слова: фразеологічні одиниці, етнокод, етнокод повір'я, міфологічний етнокод, етіологічний етнокод, демонологічно-антропоморфний етнокод.

FEATURES OF ETHNOCULTURAL CONCEPTS' PRESENTATION IN STORY OF HRYHORI KVIITKA-OSNOVYANENKO «MERTVETSKYI VELYKDEN»

The article is devoted to the study of mechanisms for the implementation of ethnocods: false beliefs, mythological, etiological, demonological and anthropomorphic characters in the narrative of H. Kvitka-Osnovyanyenko's «Mertvetskyi velykden» on the example of phraseological units and the identification of ethnocultural features of their creation.

Key words: phraseological units, ethnocods, ethnocodus of beliefs, mythological ethnocods, etilogic ethnocods, demonological-anthropomorphic ethnocods.

Г. Квітка-Основ'яненко, як зазначають дослідники, був глибоко національним письменником у своїй творчості, адже основним завданням літератури початку ХІХ століття митці вважали порятунок українського народу, культури, мови від насильницької асиміляції [1].

О. Борзенко, вказуючи на «мовний патріотизм» письменника, зазначає, що «Квітка був просвітником і шукав свій ідеал «тут» і «тепер», а не «десь» і «колись» [1: 70]». На думку дослідника, цей узірець полягав «у простонародній сфері, що підлягає природному ритмові життя. <...> мова — важливий атрибут цього

незіпсованого, природного (власне, українського) середовища» [1: 70]. Г. Квітка-Основ'яненко виступає ідеологом простонародного повсякдення як самодостатнього, справжнього світу.

Сучасна лінгвістика розуміє мову як культурний код нації, а не просто рядка комунікації й пізнання. Культуру можна вважати ієрархічно вибудованою структурою різних за змістом кодів, тобто вторинних знакових систем, що послугуються для кодування того самого змісту різноманітними засобами. В етнолінгвістичних дослідженнях глибинне уявлення про культуру як семіотичну систему можна одержати через поняття культурного коду, оскільки семіотична сутність закладена в природі людини, яка здатна використовувати знаки.

На думку В. Жайворонка, «саме антропоцентричний підхід до вивчення мовних одиниць збуджує зацікавленість до ролі мови як суспільного явища в системі духовних цінностей етносу, до взаємовідношення *народу як творця мови* та власне *мови як значною мірою творця її носія*, адже не лише людина має вплив на мову, але й мова великою мірою формує особистість» [5: 7].

Актуальність дослідження зумовлена загальним спрямуванням сучасних лінгвістичних студій на з'ясування питання взаємозв'язку мови й культури через вивчення кодів культури, а також на виявлення етнокультурної специфіки мовних одиниць.

Мовні одиниці в процесі вивчення розглядаємо з погляду антропоцентризму: вивчаємо як творчий продукт їхнього носія, етносоціому, що породив мовний феномен як ключовий елемент національної культури. На думку Л. Савченко, у галузі фразеології тема національно-культурної специфіки є досить традиційною для досліджень, а через культурно марковані етнофразеологізми колективна пам'ять етносу зберігає зв'язок із культурним кодом [11].

Метою студії є вивчення механізмів реалізації етнокодів: повір'я, міфологічного, етіологічного та демонологічно-антропоморфного в мові персонажів оповідання Г. Квітки-Основ'яненка «Мертвецький великдень» на прикладі фразеологічних одиниць і виявлення етнокультурних особливостей їхнього творення.

Із найдавніших часів людина вдавалася до шифрування навколишнього світу. Спадкову трансляцію культурної інформації національно-культурна спільність здійснює за допомогою різних знаків. Специфічним елементом кодування культурного простору є знак, концепт, символ.

У науковій концепції О. Потебні про функцію мови як ланку між світом речей і людиною визначаються й поєднуються ментальні й лінгвальні сутності мови, суб'єктне й об'єктне в ній: найближче етимологічне значення слова й інші змісти [10]. На думку Л. Лисиченко, сучасне тлумачення мовної картини світу за О. Потебнею полягає в тому, що перший зміст співвідноситься з лексичним значенням і його поняттєвою основою, а другий — із концептом як ментальним явищем. У концепті міститься можливість вибору мовцем певних ознак при сприйманні й розумінні змісту слова [8].

Головною ланкою в лінгвокультурному й етнолінгвістичному аналізах фразеологізмів обираються *коди культури*. Цей термін суміжний із такими поняттями, як простір культури, культурні знаки, культурні сенси, тезаурус культури, культурно значимий концепт, культурно маркований компонент або культурно маркована одиниця мови. Поняття *код культури*, що виступає як знакова реалізація архетипів свідомості, розглядалося в працях багатьох науковців: Е. Бартмінського, С. Толстої, В. Телія, С. Нікітіної, Т. Банкової, В. Красних, Л. Савченко [12].

Процес культурної інтерпретації фразеологізмів має багатоаспектний характер: їх сприйняття здійснюється через призму «базового культурного знання людини», що містить архетипні форми уявлення й моделювання світу; давні міфологічні уявлення, зокрема анімізм, фетишизм, тотемізм; міфопоетичні уявлення; установки культури, зокрема ритуал, етикет, табу.

У сучасній лінгвокультурології й етнолінгвістиці, на думку О. Селіванової, існує «нагальна потреба впорядкування системи культурних кодів шляхом їхньої систематизації та ґрунтовного аналізу міжкодових метафоричних переходів» [12].

Л. Савченко пропонує системну класифікацію кодів і субкодів культури, трансформовану на фразеологічний пласт, що складається з етномакрокоду духовної культури, макросистеми етнокодів, субсистеми етнокодів, мікросистеми етномікрокодів [11: 83]. Дослідниця вважає, що «у фразеології етнокод духовної культури співвідноситься з образною основою (внутрішньою формою) первинного словосполучення фразеологічної одиниці, яка сформувалася під впливом складових етноелементів у системі духовної культури певного етносу, і є індикатором генези ФО» [11: 86]. Етномакрокод духовної культури трансформується через такі зрізи: ментальний (вірування, уявлення), акціональний (традиції, обряди), вербальний (фразеологія, пареміологія). Л. Савченко в межах ментального зрізу виділяє міфологічний ЕК, етіологічний ЕК, демонологічно-антропоморфний ЕК, ЕК повір'я (прикмет), релігійний ЕК [11: 87].

Художня проза Г. Квітки-Основ'яненка поділяється на дві основні групи: бурлескно-реалістичні оповідання й повість; сентиментально-реалістичні повісті. Головний стильовий принцип бурлескно-реалістичних творів письменника — комічно-бурлескне, гротескне змалювання персонажів фольклорного походження, насиченість уснопоетичними мотивами й прийомами. Так, до першої групи належать, зокрема гумористичні оповідання «Салдатський патрет» (1833), «Мертвецький великдень» (1833), «От тобі й скарб» (1834), «Пархімове снідання» (1841), «Підбрехач» (1843), гумористично-сатирична повість «Конотопська відьма» (1833) [6].

Г. Квітка виробив свій специфічний жанр оповідання переважно шляхом олітературення фольклорних оповідних жанрів, створив нову жанрову структуру на межі двох художньо-естетичних систем — фольклорної й літературної [6]. Фантастичне оповідання «Мертвецький великдень», написане за поширеним народнопоетичним сюжетом про відзначення померлими свята воскресіння, визначається жанровою ознакою фантастичних легенд і переказів про надприродній світ демонологічних істот, до яких відносили й мерців.

Щодо популярності народного сюжету про те, як померлі справляють Великдень («є такі дні, в яких устають усі мерці з гробів і сходяться до церкви на богослужіння. До таких днів належать страсті. Тоді мерлець священник править службу Богу, сповідає інших мерців і причащає; ...Пхатися в такий день кудись, де можна зіткнутися з мерцями, дуже небезпечно, бо хоч би як чоловік сховався, вони зачують по запаху присутність його і умертвлять або розірвуть на кавалки» [3: 400]), свідчить оповідка, записана В. Милорадовичем, від Наталії Кедевої, жительки с. Литвяки Лубенського уїзду про чоловіка, «який їв вареника з вечора на Масляне пущення і задержав сир у роті до 12 години, а коли вийшов із хати, то побачив, що світиться в церкві. Чоловік пішов подивитися, що там відбувається, і застав повний храм мерців, які вимагали від нього уділити їм того, що має. Він запросив їх на кладовище, де почав розсаджувати померлих: малі до малих великі до великих. Доки він їх ділив, заспівав півень, мертвяки щезли» [9: 408].

Етнокод повір'я мотивується в низці фразеологізмів української мови, внутрішня форма яких акумулює певні уявлення про усвідомлення наявності зв'язку людини й природи. Повір'я та прикмети є залишками первісних уявлень про світобудову і природу, спроби перших наївних пояснень, явищ, що віддавна мали важливе значення для етнічних спільнот [2].

Характерною особливістю традиційних уявлень наших пращурів було одухотворення явищ природи, віра в наявність духа, душі в кожній речі. Вірування, якими давні люди намагались пояснити природу й довкілля, породили різноманітні культу, що стали для них своєрідною первісною релігією. Культ (від лат. cultus — вшанування) — інститут ушанування й поклоніння речам, явищам, істотам, божествам.

З уявленнями про існування душі в кожній речі та предметів був пов'язаний культ предків. Уважалося, що душі померлих не покидають землю, а поселяються в лісах чи галях (де вони можуть перевтілюватись у тварин) і приходять до живих [2]. При цьому предки можуть сприяти або шкодити, тому при похоронних обрядах використовувались ритуали, щоб їх задобрити. За давніми віруванням «мерці мали три дні на рік, коли відбувалися їхні сходини (Чистий четвер перед Великоднем або Навський Великдень, — весняний збір; «коли жито цвіте» — літній збір; на Спаса — осінній збір), під час яких вони нібито відвідували свої хати під Різдво, на Великдень» [4: 378].

Герой Г. Квітки-Основ'яненка в «Мертвецькому великодні» Нечипір, потрапивши на службу до церкви, повної померлих односельців, напередодні посту, злякався до смерті: *«А то не страшно, скажете, щоб живому чоловікові потрапити до мерців? Чого тут доброго ждати? Зовсім видюща смерть!»* [7: 93]. Сполуку «видюща смерть» теж саме, що «смерть заглядає в очі», варто розглядати в контексті уявлень українців про той світ, який виступає в опозиції до цього, людського, «де душі померлих праведників живуть у раю, а душі померлих грішників у пеклі» [4: 475].

У давніх українців було уявлення про потойбіччя як існування паралельного світу. Узагалі простір (та й світ) за архаїчними віруваннями поділявся на своїх і чужих та живих і мертвих (які теж були своїми чи чужими): таким чином, були свої та чужі живі, свої та чужі мертві. Своєрідною межею між світами вважались річка (звідси вірування, що покійник повинен переплисти річку, щоб потрапити на той світ; часом під час похорону човен з мерцем пускали за водою [2]. Перебування людини між двома світами можна пов'язати з побутуванням фразеологізму *ні живий ні мертвий*, що семантично сполучений із *як скупаний у мертвій воді* (відомий казковий сюжет про живу й мертву воду, як джерело життя чи смерті [4:107]), *сам не свій, не при собі* [14].

Нечипір, повернувшись із шинку, втрачає відчуття реальності: він нібито вже й не живий, бо не може говорити й почувати, але ще й не мертвий: *«Насилу вже гульк! — лізе додому у пізній вечір ні живий ні мертвий і слова не промовить: язик одубів і сам себе не тямить, і де він, і що він таке на світі»* [7: 91].

Для різних культур доля є насамперед символом найвищої, незбагненої сили, яка впливає не лише на людину протягом її життя, але має владу й над богами, і над представниками потойбічного світу. За українськими повір'ями, Доля призначена людині Богом за допомогою 12 ангелів-судців, пізніше вона поділилася на добру й злу — Долю й Недолю [4: 193]. За іншими уявленнями Доля — це добрий дух, який захищає людину, приносить щастя й багатство, однак якщо особа лінива або погана, то доля її покидає [2: 160]. Зафіксовані повір'я не тільки про щасливу / нещасливу долю, але й щасливі / нещасливі години чи добрі / лихі.

Дружина Нечипора Пріська журиться втратою долі в нещасливому заміжжі: «... я меж людьми була таки як треба, а тепер тільки за старцями йти; була і хорошого, чесного роду, а як утопила свою голову за тебе прирощеного п'яницю, та по тобі і я стала послідніша усіх на селі» [7: 90]. Використання письменником фразеологізму *втопити голову (долю)* пов'язане зі значенням: *занапастити собі життя нещасливим шлюбом* [13].

Образи низки українських фразеологізмів із компонентом-темпоронімом година відображають мотив повір'я та співвідносяться з відповідним етнокодом: *побила лиха година, побила нещаслива година*: «*Побила мене лиха година та нещаслива,— зараз гукнула на нього Пріська,— от із сим дурнем, п'яницею, волоцюгою!*» [7: 91].

Як відомо, фразеологізм *нитка життя* використовується в мовленні багатьох індоєвропейських народів. Зазначимо, що нині мотив «відрізання долі» актуальний як для германських, так і для слов'янських етносів, а мотив «прядіння долі» — більшою мірою для германських [11]. В українській мові фразеологізм із семантикою прядіння та обрізання нитки мають зовсім інші значення, наприклад, *прясти нитку* пов'язано з уявленням про долю, що її тче *слов'янська* богиня Мокоша, *увірвати нитку* означало померти. Так, в оповіданні «Мертвецький великдень», коли Нечипір хоче дізнатися в померлого приятеля, чим відрізняється світ живих [наш] від світу померлих [ваш], Радько відкажує, що «*тут [на тім світі] уже увірвалася нитка*» [7: 96].

Етнокод повір'я у творі Г. Квітки-Основ'яненка, пов'язаний із уявленнями українців про те, що мерці продовжують існувати в матеріальному світі, перебуваючи в постійному контакті з близькими, однак у більш-менш зміненому вигляді [2: 297], вербалізований у розповіді Радька Похиленка про відвідини родини (дружини чи дівчини), єднає його з віруваннями про те, що неспокійні мерці блукають по землі й завдають людям шкоди [4: 378]: «*Почухаєшся та й засядеш під плотом, поки йтиме з вечорниць, та тут її [дівчині] пустиш яку-небудь мару, щоб з ляку трясця схопила*» [7: 97].

Можемо констатувати, що фразеологізм «*пустити мару*», сполучений із світоглядними повір'ями про Мару — міфічну істоту в образі злої чарівниці, дохристиянське уособлення нечистої сили [4: 353], означає «заворожувати когось, напускати чари на кого-небудь» [14].

Інший фразеологізм «*щоб трясця вхопила*» тісно сполучений з релігійно-містичними уявленнями про хворобу як результат дії різних надприродних сил — духів, нечистої сили, людей, наділених надприродними властивостями. Етіологічний етнокод у фразеології відображає світогляд, що співвідноситься з образною основою первинного словосполучення фразеологічної одиниці, яка сформувалася під впливом анімістичних уявлень про фізичний стан людини в системі духовної культури етносу.

Демонологічно-антропоморфний етнокод культури репрезентує сукупність міфічних уявлень народу, що базуються на вірі в злих духів (демонів), які шкодять або сприяють людині в її справах. Анімістичними віруваннями позначена українська демонологія, оскільки її образи — це фантастичні, зооморфні чи антропоморфні істоти, які наділені людськими властивостями і можуть впливати на живу й неживу природу [11].

Демонологічно-антропоморфний етнокод у фразеології відображає світогляд, який співвідноситься з образною основою первинного словосполучення фразеологізму, що сформувалася під впливом демонологічних уявлень у системі духовної культури етносу. Найпоширеніший в українській демонології образ фантастичних

істот — чорт, гаспид, нечистий, сей та той. У міфології вони уявляються зооморфними й антропоморфними істотами: «Чорт може приймати людську зовнішність, але його чортячу подобу видають різки, рило, ратиці, шерсть, хвіст» [2: 591].

В українській фразеології виявлено низку фразеологізмів, у компонентному складі яких наявна демонологема. Образи цих фразеологізмів базуються на віруваннях у світ демонічних істот і їхній вплив на життя людини. Нечисті сили можуть керувати життєвими ситуаціями: як допомагати тим, хто уклав з ними договір, так і шкодити, зокрема в оповіданні «Мертвецький великдень» вербалізований мотив продажу душі чортові за чарку горілки, оскільки за народними повір'ями вважалося, що саме цей дух вигадав п'ятику, куриво, лайливі слова [2: 591]: «... шляться по шинкам та за чарку горілки чортякам душу віддавати» [7: 91].

Родовим поняттям у демонологічній і ерархічній системі злих духів є чорт, який є центральною істотою слов'янської міфології. В. Гнатюк уважав образ чорта фольклорним за походженням, але дуже потерпілим під впливом християнства, через що він втратив свої первинні ознаки [2: 591]. Про розповсюдженість цього образу у фольклорних творах свідчить факт виявлення продуктивного синонімічного ряду із понад 50 найменувань: крутій, дідько, біс, лихий, куций, кат тощо.

За деякими дослідженнями, чорт — жрець Чорнобога: людина, наділена великою магічною силою, яку дають їй знання, почерпнуті зі стародавніх книг. Чорти водяться в безлюдних, запущених місцях і можуть перевтілюватися в будь-яку тварину, окрім собаки, бо він — найкращий друг людини [2: 591].

У фантастичному оповідання фольклорного походження Г. Квітки-Оснoв'яненка «Мертвецький великдень» уявлення українського народу про демонологічних істот, зокрема про чорта, набули поширення в системі духовної культури етносу на ментальному й вербальному рівні. Проаналізувавши фразеологічні одиниці у творі на позначення злого духа, можемо зазначити, що найпоширенішими найменуваннями є: гаспид, нечистий, басурмен: «А бодай Вас з жінками! На якого гаспида вони вигадали вареники? ...Який нечистий звелів їх по пущенням їсти? Який басурмен вигадав їх п'яному давати? Ох, се усе наші жіночки» [7: 95]. Цікавим видається спостереження щодо використання письменником у оповіданні вказівки-синоніма «той» як табуйованого в народі наймення чорт, оскільки називати його, особливо проти ночі, вважалося небажаним, навіть небезпечним, бо згадування нечистої сили могло викликати її появу, тобто означало її накликання [4: 599]. У «Мертвецькому великодні» Пріська після того як провчила Нечипора, щоб він «узявся за розум», дорікає: «А бодай тебе сей та той, що ти мене до гріха довів і втомив нініщо» [7: 90].

Семантично близькими до фольклорного образу чорта виступають сталі сполуки: *вража, бісова, нечиста, чортова мати* в лайці, прокльоні [14], що вживається в оповіданні: «Що за недобра мати сталася з нашим дяком, паном Степаном?» [7: 93].

За народними повір'ями, чортові підпорядковані всі інші злі сили — блуд, злидні, вихор, мара, лизень, нужда, біда, лихо. Стихією, сферою перебування різних невидимих демонічних істот є повітря [2: 377]. У дохристиянських віруваннях українців Лихо — персоніфікований злий дух, який згодом стає узагальненим поняттям, що разом з Бідою ходить поміж людей, підстерігаючи на кожному кроці [4: 336]: «Він [Нечипір] і не зна, відкіль йому і біда сталася» [7: 97]. Персоніфікованість усіляких напастей спричинила до появи фразеологізмів: *лихо не спить, а за нами стежить; лиха ковшем хапнути; грати в лихо* [13]: «Прийшлось у лиха грати з сим гаспидським — кромє хліба святого — вареником!» [7: 96].

Утіленнями сил зла виступали в дохристиянському світогляді предків Цур (Чур) і Пек, яких пов'язували з Чорнобогом і Марою, уважаючи їх божествами, війни, кровопролиття та всякої біди [4], тому за народними повір'ями прокльон «Цур тобі, Пек тобі», може наслати біду. За іншою версією І. Огієнка, В. Войтовича, Цур або Чур — хатній дух, охоронець домашнього вогнища й заступник роду, який живе в чурі — деревині, що нею розтоплювали піч. У разі небезпеки варто використовувати закляття: «Чур тобі, пек!» — і тоді хатній Бог вступає в боротьбу з богом-бідою Пеком [2]. У «Мертвецькому великодні» Нечипір, прагнучи себе убезпечити від мерців, звертається до захисного прокльону: «... так цур же вам» [7: 100]; «Цур дурня, та масла грудка» [7: 101].

Г. Квітка-Основ'яненко в оповіданні використав також повір'я про потерчат — немовлят, які померли відразу без хрещення та стали потойбічними істотами. У природі потерчат поєднуються різні уявлення: про духів предків, що виступають охоронцями роду, і про «нечисту силу» [2: 388]. За народними переказами поторочі жили по озерах і болотах, заманювали подорожніх вогниками й залоскочували на смерть: «... давай і нам, дядку вареника; а як не даси, залоскочимо у смерть...» [7: 101]. У «Мертвецькому великодні» головний герой Нечипір зустрічає їх на кладовищі: «Увійшов у цвинтар. Аж дівтори, дівтори ... видимо-невидимо! Манюсінкі. Та усе у білих сорочечках, та бігають круг церкви, та просяться у двері, та щебечуть, як тії циганчата, та ляцять, кричать, пороцять: «Пусти мамо; пусти мамо, і мене на празник! Зачим мене породила, нехрещену схоронили, під порогом положила тай до себе не приймаєш!» [7: 92–93]. За народними уявленнями, поріг як символ початку і закінчення хати (археологічні розкопки свідчать про первісні типи поховань під порогом), з цим, мабуть, і було пов'язане повір'я про те, що душі померлих живуть під порогом, і що, виносячи покійника з хати, треба зупинитись на порозі й тричі стукнути об нього [4: 319]. Уважалося, що топтання порогу може викликати гнів предків, тому молоді після вінчання вносили на руках до хати молодого. Кожен, хто переступив поріг оселі, потрапляв під захист домашнього вогнища.

Під час розподілу вареника на всю мертвецьку громаду Нечипор виключив із неї потерчат, оскільки вони померли нехрещеними: «Чіп звідсіля! Ви не сього приходу. Пожалуй є вас багацько таких, що попід плотами покидані, і у глечиках потоплені; та як мені усіх обділяти, так се в мене не тільки вареника, та й волосся не стане...» [7:101].

Міфологічний етнокод культури, репрезентує сукупність образів архаїчних первісних релігійних уявлень людини, які постають із загальних положень, що покладені в основу теоретичної міфології, слугують своєрідним транслятором світоглядних уявлень людини [11]. В оповіданні «Мертвецький великдень» Г. Квітки-Основ'яненка вербалізований різновид міфологічного етнокоду — астральний етносубкод, пов'язаний із мисленням, що формується навколо небесних світил, їх походження та зв'язку з людиною [11: 153]. Близькі за смисливим навантаженням до астрального міфологічного етнокодування є солярний, селенарний, астрологічний, що відображають давні вірування про сонце, місяць, зірки та їх персоніфікацію. За протиставленнями міфічних символів Сонце наділене позитивними характеристиками, Місяць — негативними. Астрологічний етносубкод співвідноситься з лексемою зірка як знаком неба, визначення порядку небесних тіл, утвердження сонячного божества: «... глянув [Нечипір] на зорі, аж Віз уже докочується геть-геть» [7:100].

Великий Віз або Віз Небесний — народні імена сузір'я Великої Ведмедиці. Зникнення цього сузір'я знаменувало частину ночі, що носила назву *треті півні*, пов'язану з часом, коли півень за повір'ями проганяє всіх злих духів, мерців,

відьом, ворожбитів. Фразеологізми з часовим значенням: *до перших півнів, до других півнів, до третіх півнів* за семантикою сполучені з тотемними міфологічними уявленнями про півня — чарівної птиці бога Сонця, яка своїм співом будить його та відбирає силу в нечисті [2: 410]: «*Се він [Нечипір] знарошне їх до третіх півнів і манив, бо чув від старих людей, що тільки самі чортяки від першого півня щезають; а що відьми, мерці, упирі, вовкулаки і усяка нечисть шляються до других, а інші і до третіх півнів. От він тільки їх і дожидав*» [7: 102].

Отже, Г. Квітці-Оснoв'яненкові як глибокому знавцю народного побуту, звичаїв і традицій, у яких викристалізувалася складна система світоглядних уявлень і вірувань української нації, в оповіданні «Мертвецький великдень» шляхом фіксації низки (понад 40 одиниць) фразеологізованих сполук удалося в латентному вигляді репрезентувати цілий комплекс етнокодів, експліцитно репрезентованих у повір'ях, міфах. Особливої актуалізації в оповіданні здобулися уявлення українців про світобудову (*той, сей світ; ні живий ні мертвий*), потойбічних демонічних істот (*чортякам душу віддавати, пустити мару; трясця вхопила; цур дурня та масла грудка; а бодай тебе, сей та той*), повір'я про долю (*втопити долю*), лиху/щасливу годину (*побила лиха година й нещаслива*), життя і смерть (*увірвалася нитка*), астральні вірування (*до третіх півнів*).

ЛІТЕРАТУРА

1. Борзенко О. Григорій Квітка-Оснoв'яненко: правдива недостовірна біографія. Збірник Харківського історико-філологічного товариства / Харківське історико-філологічне товариство. Х., 1998. Т. 7. С. 57–74.
2. Войтович В. Українська міфологія. К.: Либідь, 2012. 664 с.
3. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія [Упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; Вст. ст. А. Пономарьова]. 2-е вид. К.: Либідь, 1991. С. 383–407.
4. Жайворонок В. Знаки української етнокультури: словник-довідник. К.: Довіра, 2006. 703 с.
5. Жайворонок В. Українська етнолінгвістика: Нариси: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. К.: Довіра, 2007. 262 с.
6. Історія української літератури. ХІХ століття: У 3-х кн. Кн. 1: навч. Посібник [За ред. Т. Яценко]. К.: Либідь, 1995. 368 с.
7. Квітка-Оснoв'яненко Г. Мертвецький великдень. Г. Квітка-Оснoв'яненко Зібрання творів у семи томах. Т. 3: Прозові твори. К.: Наукова думка, 1981. С. 88–104
8. Лисиченко Л. Лексико-семантичний вимір мовної картини світу. Х.: Вид. група «Основа», 2009. 191 с.
9. Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія [Упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; Вст. ст. А. Пономарьова]. 2-е вид. К.: Либідь, 1991. С. 407–428
10. Потебня А. Мысль и язык. К.: СИНТО, 1993. 192 с.
11. Савченко Л. Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспект: монографія. Сімферополь: Доля, 2013. 600 с.
12. Селіванова О. Сучасна лінгвістика напрями та проблеми: Підручник. Полтава: Довкілля, 2008. 712 с.
13. Фразеологічний словник української мови / АН України, Ін-т укр. мови; [уклад.: В. М. Білоноженко та ін., редкол.: Л. С. Паламарчук (голова) та ін.]. К.: Наук. думка, 1993. Кн. 1. 528 с.
14. Фразеологічний словник української мови / АН України, Ін-т укр. мови; [уклад.: В. М. Білоноженко та ін., редкол.: Л. С. Паламарчук (голова) та ін.]. К.: Наук. думка, 1993 Кн. 2. С. 529–980.