
УДК 811.161.2'373.7

В'ячеслав Васильченко (м. Київ)

ОБРЯДОВОМОТИВАЦІЙНІ ЗВ'ЯЗКИ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОФРАЗЕМ (на матеріалі поховальних фразеологізмів)

У статті розглянуто фразеологічні одиниці української мови, генеза яких закорінена в традиційній поховальній обрядовості. Внутрішня форма таких одиниць відображає стереотипи сакралізованої поведінки, визначеної обрядовими канонами. У них реалізується специфіка національного світосприймання. Символічна природа обрядової реальності детермінує появу обрядових фразеологізмів, генотипами яких є переважно назви обрядодій.

Ключові слова: архетип, реалема, поховальний обряд, фразеологізм, обрядодія.

Фразеологізми, несучи у собі залишки різних (родинних, календарних) давніх обрядів, разом з рештою стійких мовних одиниць, що відображають стихію народної духовної культури (етнофраземи), утворюють “сакральну народну фразеологію” (М. Толстой). Етнокультурна інтерпретація таких фразеологічних одиниць, на думку В. Ковалю, пов'язана з численними складнощами, адже перед дослідником-лінгвістом у такому разі постає потреба апелювати не тільки до власне мовних, але й до складних (зазвичай архаїчних) позамовних закономірностей, малодоступних відомостей [18: 193]. Водночас взаємоперехрещення фразеології та етнографічної науки має давню дослідницьку практику. Так, у багатьох слов'янських збірниках паремій, укладених протягом XVIII–XIX ст., часто містяться етнографічні коментарі, а в етнографічних працях дослідники використовують фразеологічний матеріал для ілюстрації, увиразнення того чи іншого об'єкта як своєрідну етномовну даність. Останнім часом помічаємо посилення цього “взаємодисциплінарного” тяжіння, яке в етнографів зумовлене загальною зацікавленістю етнолінгвістикою та пошуком нових, точніших методів опису, а у фразеологів — потребою

© В.М. ВАСИЛЬЧЕНКО, 2009

використання екстралінгвістичного матеріалу для коментування багатьох мовних фактів, з одного боку, і відкриттям унаслідок цього загальнометодологічних перспектив, з іншого [26: 379].

Загалом же, справедливість ідеї комплексного підходу до вивчення багатьох історичних об'єктів, у тому числі — й історії мови [63: 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 виступають об'єктом вивчення етнолінгвістики — міждисциплінарної науки, яка розглядає мову як творчий продукт її носія (певного етносоціуму), як ключовий компонент і водночас рушій етнокультури [13: 8]. Етнолінгвістика, отже, — це наука про національно-мовне життя [20: 47].

Етнолінгвістичні студії останнім часом набирають в україністиці усе нових обертів, оскільки сучасний світ характеризується намаганням народів “визначити власне обличчя, глибше пізнати національний дух, менталітет, культуру, мову” [34: 55]. Саме “наявність” власного національного обличчя дає шанс Людині бути у вічному; та й сенс існування будь-якої нації (народу), як вважають дослідники, полягає у її культуроносності [62: 327]; саме через національну індивідуальність людина входить у людство [6: 63]. Водночас для того щоб певний соціум зрозуміти цілком, потрібне розкодування хоча б деяких фрагментів його родової пам'яті, уміння зчитувати інформацію про нього, яка у різних формах продовжує жити з нами [9: 8]. Однією з таких “інформаційних форм” є, звичайно, мова. У тріаді “етнос — мова — культура” мові належить особливе місце: саме мова є “водночас і знаряддям, і продуктом духовної діяльності людей, і матеріальним носієм міжсуб'єктної інформації, що інтегрує духовну діяльність людини в поле духовної діяльності етносу, лежить в основі цього нерозривного взаємозв'язку” [27: 29]. Аналізуючи зв'язок мови і культури, Е. Сепір вважав, що культура — це те, *що* робить і думає певне суспільство, а мова — це те, *як* воно думає [42: 193]. Займаючи провідне місце серед національно-специфічних компонентів культури, мова виступає одним з найвиразніших засобів репрезентації національної самобутності. Вважаючи мову душею народу, дослідники душею мови справедливо визначають її фразеологію, адже фразеологічний склад є яскравим і своєрідним носієм національно-культурних особливостей мовної системи, оскільки фразеологія виступає тією сферою мовної діяльності, “де, з одного боку, в мовних фактах яскраво відбиваються етнопсихологічні особливості соціуму, а з другого, — чітко простежується вплив мови на формування його менталітету” [13: 33].

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю етнолінгвістичних розробок у сфері відображення мовними одиницями етнокультурного (обрядового) фону.

Метою дослідження є з'ясування аспектів відображення українськими поховальнообрядовими фраземами етнокультурної семантики.

Об'єктом дослідження обрано українські поховальнообрядові фраземи.

Розглядаючи фразеологізм як "текст у тексті", "мікротекст", варто пам'ятати, що в системі мови він виступає репрезентантом "макротексту", того вербального етнокультурного утворення, у процесі згортання якого і виник обрядовий фразеологізм (далі — ОФ). У такому разі міжкатегоріальний мотиваційний вектор у діалектичній діаді "культура ↔ мова" спрямовується від культури до мови, засвідчуючи факт вторинної семіотизації, яка констатує наявність подвійного знакового відбору, що у свою чергу робить вищим ступінь аксіологічності відібраних у процесі вторинної семіотизації смислів [3: 20]. Про те, що свої епічні перекази (resp. культурні тексти) народ зберігає в окремих висловах (загадках, коротких замовляннях, прислів'ях, приказках), говорив ще відомий український етнограф Г. Булашев, стверджуючи, що "поема скорочується до загадки; прислів'я народжується з легенди" [24: 16]. На думку О. Потебні, "певна частина байки стає прислів'ям завдяки тому, що інша частина її міститься в думці й готова з'явитися на нашу першу вимогу для пояснення цього вислову; але перша частина байки наявна, залишається без будь-якої зміни" [31: 97].

Намагаючись "розгорнути" текст фразеологічної "згортки", слід пам'ятати, що фразеологія — перш за все історична дисципліна і що дані історичної фразеології для загальної теорії фразеології мають більш важливе значення, ніж для інших дисциплін [43: 82]. Пов'язане це з тим фактом, що історія формування національної фразеосистеми перебуває у діалектичній єдності з формуванням світоглядних засад етнічного розуміння макрокосму в онтологічному його осягненні, оскільки відбір ментальних образів, їх вербальне втілення — це "результат культурної інтерпретації самих фрагментів дійсності з метою виразити ставлення до них — ціннісне чи емоційно значуще" [Там само].

Як відомо, антропологічна парадигма гуманітарного циклу наукових досліджень щодо лінгвістики центральним об'єктом визначає людський фактор у мові. Крізь призму фразеосистеми цей постулат набирає особливо актуального звучання, оскільки у фразеологічному корпусі мови "концептуалізовано не тільки знання про власне людську, наївну картину світу і всі типи відношень суб'єкта до її фрагментів, але й начебто запрограмовано участь цих мовних сутностей разом з їх вживанням у міжпоколінній трансляції еталонів і стереотипів національної культури" [43: 9]. Справедливо визначена дослідниками здатність фразеології до "історичної акумуляції" (тобто збереження у своєму складі застарілих слів, архаїчних форм і синтаксичних конструкцій) особливо яскравий вияв знаходить у змістовому спектрі [25: 5].

Фразеологізми, на думку О. Конової, — це "універсальний банк даних", який утримує в собі інформацію про навколишню дійсність

певного етнічного хронотопу, про особливості виникнення у свідомості сучасника цієї дійсності (який творив її, пізнавав і відображав вербальними засобами) образів, що стали основою фразеологічної номінації [21: 35].

Поряд з народженням та одруженням смерть є головним, “пороговим” етапом життя людини [22: 197]. Людина обрядової (міфологічної) свідомості смерть ніколи не сприймала як акт природний і неминучий: для її примітивних поглядів і вірувань це — результат дії якоїсь злої сили, ворогів чи іноплеменників. Розуміння природності смерті приходить пізніше, коли свідомість розвивається до рівня “реалізму думки” [7: 145]. В екзистенціальній системі українського народного світогляду вона мала неабияке значення: з одного боку, смерть усвідомлювали як не виправне і невимовне горе, а з іншого — як невідворотний і — тому — закономірний фінал будь-якого існування, як природне явище [30: 11]: *Як народишся, то треба й померти; Як не живеш, а все ж труни не минеш; Сей світ позичений; Уродився, оженився та й вмер; Від смерті у в печі не заховаєшся; Від смерті а ні відхреститися, а ні відмолитися* [76: 369 – 370]; *Боятися смерті — на світі не жить; Нехай мруть, та дорогу труть, а ми сухарів насушимо, та й собі рушимо* [1: 215].

Смерть людини супроводжували відповідними (похоронним і поминальним) обрядами, звичаями щодо яких визначалась модель сакралізованої поведінки соціуму, реалізація якої мала на меті забезпечити здійснення переходу “на той світ”, де буде продовжуватися життя померлого члена роду. Похоронний обряд належить до *les rites de passage* (А. Геннеп) — обрядів переходу, — адже у процесі його відправи здійснюється перехід людини з одного стану до іншого, який ритуально закріплює зміну її статусу, що осмислюється “у просторових категоріях — як в и х і д з одного локусу... та в х і д до іншого” [33: 31]. Особливістю похоронного обряду було те, що він повинен був забезпечити правильний перехід душі померлого в інший (той) світ, світ померлих предків. Водночас поховальна обрядовість мала на меті охорону живих від небезпечного пливу духу небіжчика. Цей факт і зумовив поділ похоронної обрядовості на дві основні частини — похорон і поминки [29: 179]. Покійник в обряді лімінальна істота: він втратив ознаки попередньої сутності, але ще не набув наступної, він наблизився до межі, яку за допомогою обряду перейде.

Для етнолінгвістики (як і для етнології) похоронна обрядовість виступає необхідним і багатим матеріалом, за допомогою якого можна інтерпретувати багато інших традиційних обрядів як життєвого, так і календарного циклів (шлюбний обрядок комплекс, зимові святки); водночас поховальна обрядовість перебуває у зв'язках з багатьма найдавнішими фольклорними мотивами та метафорами: вона може як пояснювати їх, так і сама пояснюватись багатьма жанрами усної народної поезії (особливо — її малими формами: загадкою, замовлянням, прокльонами) [33: 18 – 19].

Парадигму похоронного обряду складали обрядодії та форми ритуальної поведінки, функціональним призначенням яких було сповістити про смерть члена соціуму, підготувати його до проведення самого похорону, саме поховання, а також прощання соціуму з небіжчиком.

Услід за С. Толстою вважаємо цілком виправданим підхід О. Седакової до вивчення похоронного обряду, який полягає у розгляді змістовної єдності трьох його планів: ментального (народні уявлення про смерть та загробне існування), ритуального (геср. акціонального. — В.В.) (традиційний комплекс поховально-поминальних обрядодій) і вербального плану (мовні способи їх позначення та вираження) [48: 8].

Коли людина помирала, її хоронили відповідно до обрядових норм соціуму — “як належить”: “Умерла старуха; ее *как следует* (виділення наше. — В.В.) похоронили” [16: 345]. Такі космологічні уявлення знайшли своє відображення у білоруському сталому вислові *люцка смерть и похова* — “правильно здійснений поховальний обряд” [33: 223]. Порівняймо щодо цього українські паремії, які вміщують ідею тяглості споконвічних народних традицій і звичаїв: *Так за батьків було, так и нам треба; Як діди и батьки наші робили, так и ми будемо* [76: 70].

Невиконання поховального обряду (і поминальних ритуалів) вносить хаос у життя, що є деструктивним станом екзистенції, оскільки в її результаті відбувається руйнація космосу (впорядкованого, узвичаєного, відлагодженого життя) певної родини (роду). У відомій роботі Дж. Фрезера наводиться картина передбачення пророка Єремії про спустошення Юдеї: “Народ буде вмирати і нікому буде ховати покійників і здійснювати за ними звичайні траурні обряди. І умруть великі і малі на землі сій; і не будуть поховані, і не будуть оплакувати їх, ні терзати себе, ні стригтися ради них” (Єр., 16,6) [61: 442]. Як бачимо, згідно зі звичаєвими канонами багатьох етносів смерть неодмінно повинна супроводжуватись відповідними обрядодіями. Порівняємо українське: *Умер козак та й лежить, та й нікому затужить; Голосить, наче по мертвому* [76: 75, 139].

Водночас відправа поховального обряду за всіма канонами (він, до речі, виявився найконсервативнішим елементом культури через стійкість уявлень, що лягли в основу його формування), “з усякою увагою, щоб не порушити інтересів покійника, не образити його і не зіставити в потребі по щось вертатись до старого житла і до покиненої родини” [7: 146], гарантувала “дружні стосунки” з померлим, страх перед яким для живих переважив архетипне почуття вшанування предків: за народними уявленнями, порушення обрядових канонів (скажімо, невиконання ритуалу принесення обов’язкової жертви померлому) призведе до того, що покійник “не пробачить, а своє візьме” [11: 41].

Про регулятивну функцію поховального обряду щодо наведення балансу в універсумі родини після внесення в нього хаосу смертю

свідчать факти захоронення труни без померлого (це стосувалося випадків, коли людина гинула десь далеко чи пропадала без вісті) з дотриманням усіх визначених звичаєм обрядових норм, як це робиться при справжньому похованні.

Будучи багатоплановим структурним утворенням, обряд залишив свої глибокі сліди (поряд з іншими царинами діяльності соціуму) також і в мові. Тому залучення обрядового дискурсу до етнолінгвістичних розробок у сфері відображення мовними одиницями етнокультурного фону видається нам цілком закономірним та перспективним. Цікавим у цьому контексті виступає з'ясування аспектів відображення українськими поховальнообрядовими фразами етнокультурної семантики. Як показують наші спостереження, багато поховальнообрядових номінацій виступили генотипами відповідних обрядових фразеологізмів. Розглянемо деякі з них.

Обрядовий етап підготовки людини до останнього на цьому світі ритуалу відображає фразеологічна одиниця (далі — ФО) **дбати про ладан і домовину** — “готуватися до смерті” [60: 161]. Опис цієї обрядодії зафіксовано в етнологічних записах: *“Тодив за десять до смерти покійний панотець (царство их души!..) зробили собі домовину; горбатой не хотили, а таку — з дошкою, з лисковими колками, та й латку вкинули в рижку (щоб души полегкість була виходити на страшний суд); дубову та просторну, та й лягли в ню, та й попробовали, чи не буде коротка або вузька. “Гарна, — кажуть нам, — хата, буде вична!” Потім поставили ии у комори, та й насипали повну самои кращои пшеници, та ту пшеницю кожен год старцям и роздавали, а новою насипали упъять”* [75: 202]. Очевидно, ритуал підготовки домовини ще за життя — явище хронологічно раніше, оскільки в записах Чубинського повідомляється, що виготовлення домовини задовго до смерті трапляється доволі рідко [Там само], а нерегулярність обрядодії свідчить про її відмирання.

Про наближення кінця чийогось життя народна свідомість робить висновок, апелюючи до обрядової концептосфери. Порівняємо щодо цього фразеологізм **скоро вже коржики будуть** “про наближення чиєїсь смерті”, який М. Номис етимологізує так: “Се б то, вмре зато. Коржики роздають за душу, під церквою або в хаті, найпаче дітям [76: 369]. У тій же збірці М. Номиса натрапляємо на сталі вислови, що передають ритуал поминального дарування: *“На вареника та помъяни чоловіка Каленика!”* — *“Чорт би твого батька з Калеником, попік руки вареником!”*; *“На, дідусю, панпушку, та помъяни дочку Марушку!”* — *“Бодай чорти твого батька з Марушкою, попік руки панпушкою!”* [76: 527]. У записах поховального обряду П. Чубинським повідомляється про роздавання солодоців під час руху жалобної процесії: *“...кто-нибудь из пожилых, идя за гробом до могилы, раздает “коржики з медом и бублики”* [75: 203]. Про чийось скору смерть сигналізує також семантика ФО **сорочка цвинтаром смердить**, до складу якої входить реалема “цвинтар”, що функціонує у

фразеологізованому контексті сталого вислову *Сорочка цвінтаром смердить, а ще б танцювалось* [76: 547]. Близьку семантику мають ФО *скоро лапті сплетуть, скоро будуть лапті* “скоро хтось помере” [60: 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*” [75: 197]).

Спосіб подолання відстані до сакрального місця переходу померлого до іншого світу відображає цілий ряд українських фразеологізмів. Серед них — ФО *посадовити на санки (на саночки)* репрезентує зв'язки з реліктовим обрядовим способом поховання, який дослідниця поетики поховального обряду О. Седакова називає “легендарним давнім обрядом убивання старих” і кваліфікує як український [33: 230]. За свідченням відомого фразеолога В. Ужченка, “на Русі раніше покійників *ховали на санях*, навіть улітку. Волоком тягли їх на горб, обкладали хмизом, оббризкували півнячою кров'ю і запалювали” [58: 56]. У літописах знаходимо описи згаданих обрядодій: “В літо 1015... загорнули Володимира в килим... Потім, *поклавши його на сани*, відвезли й поставили у десятинній церкві, яку він сам збудував”; “В літо 1078. Тіло ж убитого Ізяслава взяли і повезли в човні, і вийшов назустріч йому весь Київ. *Поклали його на сани* і з печальними співом *повезли в місто*” [Там само]. Порівняємо щодо цього білоруський діалектний вислів *глядзець на паповы сани* — “погано себе почувати, готуватися до смерті”. Етнокультурний фон аналізованого фразеологізму підтримується фразеологізованими формулами, вміщеними у збірці М. Номиса: *Не в свої сани вліз та Сання ізда — ангельська ізда, але дідчий виворот* [76: 427, 504]. Отже, в системі одного з різновидів поховального обряду реалема “сани” виступала своєрідним “засобом транспортування” небіжчика до місця переходу до іншого світу. Ця обрядова особливість відображена українським фразеологізмом *посадовити на санки (на саночки)*.

Фразеологізм *вирядитися на той світ* — “померти” (“*Ну що ж, пане доне Луїсе, іншої ради нема — наберіться терпіння та вертайтесь мерщій додому, як не хочете вашмость, аби татко ваш, а мій пан, на той світ не вирядився*”) [71: 389] відображає один з поховальнообрядових канонів, відповідно до якого померлого одягали у найкращу (як колись казали на Україні, “празничну”, одягу), про що знаходимо інформацію у матеріалах П. Чубинського: “*Померлого обмивають і потім одягають в кращу святкову одягу*” [75: 191]. Смерть — це дорога, а в дорогу українці завжди одягаються у найкраще.

Внутрішня форма частини українських поховальнообрядових фразем відбиває особливості обрядового розташування тіла померлого та його органів. До таких ФО належить фразема *руки згорнулися* “хто-небудь помер” (“*Так вік вкоротився... Згорнулися руки, Що й камінь змогли б чарувать*”) [70: 769]. Генотип цього обрядового фразео-

логізму уміщують українські голосіння: *“Мамко моя, зозулько моя,... / Нащо сьте свої ручки навхрест склали”* [7: 154]. Наявний він і в записах похорону П. Чубинським: *“Молчишь, сложивши ручки; идешь на встречу Спасителю, и твои уста уже славословят Его. Ты уже не здесь, а там, там ликуешь со святыми”* [75: 193].

Поховальнообрядовий фразеологізм *витягти (витагнути, простягти, простягнути, протягнути, випростати) / витягати (витагувати, простягати, випростувати) ноги* наділений конотацією зневажливості і має значення “померти (про людину)” (*“Ген скільки дурних, що тягнуться, тягнуться, піт їм очі заливає, вони його злизують, а потім — бац — простягнув ноги, нічого вже йому не треба”*) АБО “здохнути (про тварину)” (*“Візьмеш моїх пару коней, бо і їм тут не солодко. Того й дивись, що ноги простягнуть”*) [70: 110] (пор.: *витагнути ноги* — “гинути, померати” (*“Як фіурер ваш / В кінці дороги / Прийняв пілюлю й витяг ноги”*)) [45: 49]. Генотип цього фразеологізму теж виступає фрагментом опису ритуального розташування органів тіла померлого. Порівняємо щодо цього уривок з голосіння: *“Мамко моя, зозулько моя, / Що сьте свої ніжски зложили”* [7: 154].

Іншим фразеологізмом аналізованого типу є *заплющувати (закривати, замикати і т. ін.) / заплющити (закрити, замкнути і т. ін.) очі*, який означає “умерти” (*“Хіба ти не бачиш, яка я стара? Мені в домовину лягати пора. Як очі закрию, що буде з тобою”*) [70: 316]. Знаходимо його і в словнику Грінченка: *заплющити очі* — “умереть” (*Тоді я тебе забуду, як очі заплющу”*) [44 II: 81]. Як свідчать етнологічні записи, у процесі обрядової підготовки померлого до поховання його *“кто-нибудь из родных следит за тем, чтобы у покойника глаза были плотно закрыты; если же они закрыты не совсем, то значит, что еще кто-то умрет в том доме. Проверь это повсеместное”* [75: 191]. Генотип аналізованого фразеологізму наявний у текстах голосінь: *“Мамко моя, зозулько моя, ... / Нащо сьте свої очка зажмурили”* [7: 154]; *“Отец и мать покинуты тобою, отец и мать проливают горячие потоки слез. Они перестанут плакать, когда очи их высушатся и закроются навеки. Тебе бы следовало схоронить меня. О, лучше бы я не видела божьего света”* [75: 193]. Образну підтримку аналізованому фразеологізму надають народні прикмети та приказки. Так, у роботі М. Номиса зафіксовано одиницю *“Не на вмірущого!”* і дається її тлумачення: *“Як у мерця очі не заплющені — на вмірущого, а заплющені — ні”,* а також приказку *“Умер та й дивиця!”* [69: 51, 372]. Пор.: *Ото вже не люблю, як хто вмере, та ще дивиця* [69: 249].

Генотипом фраземи *лягти вздовж лави (на лаву, на лаві, на столі і т. ін.)* — “померти” (*“З такої страви ляжеш вздовж лави”*) [70: 455], а також синонімічної їй *лежати на лаві (на лавці, на столі)* — “померти, бути покійником” (*“Далі з'являвся голубий ряс, а прадід наказував зірвати його швиденько і топтати... а хто не*

встигне — тому на той рік рясту не топтати, **на лаві лежати**”) [70: 419 – 420] виступає назва однієї з похоронних обрядодій, опис якої знаходимо в матеріалах П. Чубинського: “Покойника, после смерти омытого и одетого в чистое белье, **кладут на лавке**, под тою стеною, где два окна. В головах ставят зажженную свечку, а на окне стаканчик с чистою водою. Крестьяне верят, что душа может возвратиться к телу покойника в продолжение трех дней после смерти — она в это время пьет воду”; “Погребение помолвленной невесты весьма трогательно. Ее одевают в нарядное платье, как под венец, голову убирают цветами и потом **кладут на стол**, подле окна, вокруг зажигают свечи; в головах читают псалтырь”; “При похоронах детей в Каневском уезде отличительная черта от прочих местностей та, что **на столах кладут** только тех детей, которые не достигли еще шестилетнего возраста. Если же ребенку исполнилось шесть лет, то его **кладут на лавках**” [75: 192]. Фольклорний дискурс теж фіксує генотип аналізованого фразеологізму: “Той чоловік як прыгнав додому волив, ввійшов в хату и баче, що жинка его **лыжить мертва на лави**” [28: 367].

У синонімічних зв'язках зі згаданою ФО перебуває фразема з конотацією зневажливості **витягтися (витагнути) вздовж лави**, що означає “померти (про людину)” (“Але я колись таки сплишу твою шкуру вздовж і впоперек! — у жовтих очах густішає злоба. — То й сам **вздовж лави витягнешся!** — стиснув сухий кулак”) [70: 110].

Отже, генотипи згаданих фразеологізмів фігурують як назви обрядодій, які вчинено над тілом небіжчика для надання йому статусних ознак: перерахунок зовнішніх характеристик померлого, яких він набув уже як об'єкт обрядового дійства, виступають символами його нового статусу.

Походження фразеологізму **винести/виносити ногами вперед (наперед) кого** — “умерти або поховати кого-небудь” (“Якщо живим не можна вийти звідси — **вперед ногами винесуть мене**”) [70: 96] закорінене у здійсненні ритуалу “прощання” небіжчика з хатою, що був пов'язаний з культом померлих предків і виступав складовою частиною похоронного обряду: померлого виносили ногами вперед, щоб він уже не повернувся [23: 228]: “Покойника из избы **выносят ногами вперед** и при выносе «домовиною» стучают трижды о порог — “семьянин одкланяется послідний раз семьи” [75: 203].

Одним з двох значень фразеологізму **розбити (побити) глек (глека, горщик, горщика, макітру і т. ін.)**, окрім “розірвати, порушити дружні стосунки, посваритися”, є також і “розірвати сімейні узи; розлучитися” [70: 743 – 744]. Це значення пов'язується з обрядодією, яка виконується в системі поховального обряду: “В приднестровских деревнях при выносе мужа из дому жена **бьет** новий **горшок** и по всему двору посыпает овсом” [75: 203]. На думку В.Ужченка, “цим позначається запад господарства після смерті чоловіка” [60: 293].

Фразеологізм *ставити / поставити хрест* має два значення: “1. Переставити покладати надії на когось, щось, думати, згадувати про кого-, що-небудь (*І сей туди ж, докоряє! Я ж йому писала: поставте наді мною хрест! Чого ж йому ще треба?*); 2. Переставити займатися чим-небудь, робити щось” (*Порфірові стало тоскно на душі. Піти б у школу та сказати: — Ось я вернувся й на минулому ставлю хрест!*) [70: 857]. Отже, як видно, обидва цих значення сигналізують про завершення чогось, якоїсь певної дії. Саме таку семантику має однойменна похоронна обрядодія, виконувана після закопування гробу з тілом: “*плач матери ужасен: она кричит и вырывается из рук поддерживающих ее, но вот гроб засыпан уже, тогда в головах покойницы **вкапывают** большой деревянный **крест**”; “гробокопатели остаются на могиле до тех пор, пока не засыплют могилы и не **поставят** на ней деревянного **креста**” [75: 204, 205]. Як видно, обрядодія “закопати/поставити хреста” має семантику закінчення. Назва цієї обрядодії виступила генотипом відповідного фразеологізму.*

Цікавим з погляду своєї внутрішньої форми виступає фразеологізована формула *вистися в човні* (або: в дубі) [69: 576] — “вспишся після смерті”. У матеріалах казкового епосу знаходимо ілюстрації давніх народних вірувань, відповідно до яких смерть уявлялася як сон (“*Два королевича*” [13: 285]; “*Настасья Прекрасная*” [13: 303], “*Іван Богданець*” [14: 162]). На зв'язок смерті і сну вказує Л.Дунаєвська, яка вважає, що “мотив сну — як мотив смерті і відродження — споріднений з давньоміфологічним мотивом вмираючого і воскресяючого божества”, він “сягає генези тотемного покровителя, здатного воскресити посвяченого у світ предків” [10: 387].

Одним з численних архаїчних способів захоронення було поховання у човнах: оскільки, за прадавніми віруваннями, царство мертвих, куди необхідно було відправлятися душі після смерті людини, розташовувалось за морем (океаном), то й дістатися до нього можна було тільки на човні. Звісно, така обрядова функція човна могла виникнути й утрадиційнитися у народів мореплавного способу життя. Звідси — казковий летючий корабель: “*Дурень прокинувся, коли гляне — аж стоїть корабель: сам золотий, щогли срібні, а паруси шовкові так і понадимались — тільки летіти! От він, недовго думавши, сів на корабель, той корабель знявся й полетів... Як полетів та й полетів — нижче неба, вище землі — й оком не зглянеш!*” [14: 94]. Він, як і крилатий кінь, що у міфології та фольклорі теж виступав засобом подолання шляху до царства мертвих (того світу), розвинувся з птаха, можливо, через етап спалювання чи підняття на поміст. До речі, човен теж міг мати форму птаха, як обрядова хатина в обряді ініціації мала форму змія. В. Пропп свідчить про існування форм поховання на деревах та у стволі дерева [32: 176 — 180].

Як свідчать українські історичні лексикографічні джерела, слово “дубь”, окрім прямого, мало також значення “*большая выдолб-*

ленная изъ цѣльнаго дерева лодка“[5: 125]; “большая лодка, выдолбленная изъ дерева“[44 I: 451]. Ці уявлення та архаїчні обрядодії лежать також і в основі внутрішньої форми ФО *до свого берега причалив навіки* (“умеръ”) [44 III: 451].

У пізніші часи останню свою дорогу небіжчик міг долати у двох варіантах: його або везли на волах, або несли на марах. За свідченням П. Чубинського, “якщо кладовище далеко, то тіло покійника ставлять на віз і везуть на волах; якщо близько, то несуть на марах” [75: 203]. Марами називаються “поховальні ноші” [33: 223]. Цю обрядову форму “транспортування” тіла небіжчика відображає фразеологізм-прокльон **бодай (чи щоб) на марах винесло (винесли) кого**, який “уживається як побажання комусь смерті” (“**Бодай уже на марах винесли або мене, або її, бо ми ніколи не помиримося!**”) [70: 96]. У Словнику Б. Грінченка, крім згаданого, (*Щоб тебе на марах винесло!* “желаю тебѣ смерти (проклятіє)”) [44 II: 406] зафіксовано також сталий вислів **щоб тебе на дрюччі винесли!**, значення якого подається як “пожеланіє смерті” (дрюччя — толстыя палки) [44 I: 450]. Про місце, до якого несуть на марах, говорить в паремії “*як візьмуть на мари та понесуть до ями*” [69: 269]. Форма цих фразеологічних одиниць відображає обрядову дійсність, а в значенні використано обрядову символіку. Порівняємо щодо цього вислів з Номисової збірки “*Жаль батька, та вон несуть*” [69: 185], який уміщує фонову інформацію про спосіб пересування небіжчика до місця вічного спочинку (“несуть”). Образно подає дорогу до могили дискурс української загадки: “*Бігуниці біжять, ревуниці ревають, сухе дерево везуть (мертвяк)*” [69: 651].

Серед побажань смерті комусь у Словнику Грінченка зафіксовано фразеологізовану формулу **щоб тебе очеретиною зміряли** і наведено фонову інформацію, у якій походження вислову виводиться з “обычая мѣрять мертвеца камышиною” [44 III: 81].

Іншим побажанням смерті, походження якого корениться в поховальному обряді, виступає фразеоформула **щоб, бодай подзвонилося!** — “пустъ зазвонять (надъ тобой мертвымъ)” — (*Що не по їх, зараз: “щоб і подзвонилося, щоб і закурилося!*”) [44 III: 240]. Оповіднення церковними дзвонами про смерть якогось члена громади здійснювалось уже в християнські часи. Раніше знаками оповіщення виступали розпалювання вогнища перед двором померлого, вивішування на вікнах білих хусток, звуками трембіти [17: 178]. Факт смерті активував у соціумі відповідні стереотипи соціонормативної культури, призводив до зміни культурно-побутової символіки й атрибутики, перетворюючи хату, де був померлий, на сакралізовану територію: дівчата у такій хаті ходили з розпущеним волоссям, а чоловіки — без головних уборів; віталися тут не звичайним “добрий день”, а ритуальною формулою “здорові будьте” [28: 200].

Обрядовий спосіб оповіщення громади про чиюсь кончину за допомогою дзвону мотивував цілий ряд “дзвонових” фразеологізованих формул: **по душі дзвонити** “звонить по мертвомъ” [44 I: 460];

дзвонять по душі “сповіщають про чиюсь смерть” (*Царство небесне, вічний спокій переставшійся душі* (кажуть, як почують, що **дзвонять по душі**) [69: 372, 55]; *кивати дзвонами* “звонить” (*За шинкаром молоденьким дзвонами кивають, а шинкарку Явдосеньку кінми ростягають*) [44 II: 236]; *дати на дзвони* “заплатить, чтобы звонили по умершемь” (*Дали на дзвони й панахиду*) [44 I: 355]; *давати на подзвіння* [75: 192] “заплатити за оповіщення про смерть”.

В етнологічних записках знаходимо свідчення і коментарі щодо призначення і функцій аналізованої обрядодії: “Если кто долго «конае» и при этом сильно мучится, звонят «по души» и «дают на подзвине». (...) Во времена козачества, и даже в недавнее время, тому назад лет 25, похороны сопровождалась всеми жителями. Если кто умирал, звонили по душе в колокол протяжно и заунывно. (...) Когда умирает кто-нибудь, то родные сейчас бегут к пономарю и просят его **позвонить по душе покойника**” [75: 191 – 192].

У текстах голосінь народна уява образ дзвону перекодовує із засобу сповіщення про смерть на засіб повернення померлого з лімінального стану до світу живих “**Задзвоніть дзвони, задзвоніть, / Та мою мамку збудіть!**” [7: 154].

Походження побажання **тут тобі й хата!** (“туть тебѣ и смерть, тут тебѣ и конець”) Б. Грінченко виводить з обрядової опозиції “хата (могила) — курінь (дім): ”Въ Подоліи **хатою** называють иногда могилу, а домъ тогда **курінем**. **Хати** наші на цвинтарі, а вас просять до **куріня**...” [44 IV: 388]. Іншу опозицію маємо у записках Чубинського, де протиставляється “стара” і “нова” хата. Так, наступного дня після смерті когось із членів родини йдуть до сусідів чи далеких родичів, щоб запросити робити домовину та копати яму: “**Прийдить, будьте ласкави, до нас, та поможете построиць моему батькови (чи матери) нову хату; не схотив у старий жить...**” [75: 202]. Взагалі ж, теза про те, що могила носіями архаїчної (обрядової) свідомості уявлялась як дім (домовина) — житло померлого — досить поширена в археологічній літературі; вона впливає з характеру конструкції та облаштування місця поховання [35: 31]

Залишки поминального обіду, які забиралися духовенством та жебраками, називалися **хавтурами**. Так іноді жартома називали і сам поминальний обід. З цією особливістю обряду поминання Б. Грінченко пов'язує появу ФО **хавтури справляти** “давать поминальный обѣдъ по умершемь” [44 IV: 383]. У словнику П. Білецького-Носенка слово “хавтура (хаптура)” пов'язується з “хабарем”. Ці синоніми мають значення “Взятки. Лихва. Мзда. Лихоимство” [5: 373].

Отже, як свідчать проведені спостереження, у фразеологічній системі української мови наявні фразеологічні одиниці, що перебувають у мотиваційних зв'язках з традиційною похоронною обрядовістю. Внутрішня форма таких ОФ відображає стереотипи сакралізованої поведінки, визначеної обрядовими канонами. У них реалізується специфіка національного світосприймання. Символічна природа

обрядової реальності детермінує появу обрядових фразеологізмів, генотипами яких є переважно назви обрядодій та конструкції з реалемами — обрядовими речами, наділеними сакральною символікою.

У процесі виконання поставлених на початку статті завдань фокус дослідницької уваги зосереджувався на вербальному плані обряду (обрядовому дискурсі), що виступив контекстом (разом з акціональним його планом) викристалізації певних складених обрядових номінацій в одиниці вторинного семіозису — обрядові фразеологізми, які маніфестують архетипи обрядової свідомості. У цьому полягає безсумнівна перспективність розроблюваної тематики.

1. *Багмет А, Дащенко М, Андрущенко К.* Збірка українських приказок та прислів'їв: з репринтного відтворення вид. 1929 р. — К., 2004. — 224 с.
2. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб., 1993. — 238 с.
3. *Байбурин А.К.* Фольклор обрядовый // Свод этнографических понятий и терминов. — М., 1991. — С. 144 — 146.
4. *Березович Е.Л.* К этнолингвистической интерпретации семантических полей // Вопросы языкознания. — 2004. — № 6. — С. 3 — 24.
5. *Білецький-Носенко П.* Словник української мови. Підготував В.В. Німчук. — К., 1966. — 424 с.
6. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. — К., 1993. — 590 с.
7. *Геннеп А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. — М., 1999. — 198 с.
8. *Гнатюк В.* Остатки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1992. — С. 383 — 406.
9. *Грабова І.* Філософія українського буття // Українознавство — 2005. Календарщорічник / Упорядн. В. Пісун, А. Ціпка, О. Щербатюк. — К., 2004. — С. 60 — 68.
10. *Грушевський М.С.* Історія української літератури: В 6 тт. 9 кн. Т. 1. / Упоряд. В.В. Яременко; Авт. передм. П.П. Кононенко; Приміт. Л.Ф. Дунаєвської. — К., 1993. — 392 с.
11. *Давидюк В.Ф.* Крокове колесо: Нариси з історичної семантики українського фольклору / НАН України. Ін-т народознавства. — К., 2002. — 187 с.
12. *Донченко О., Романенко Ю.* Архетипи соціального життя і політика (глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія. — К., 2001. — 334 с.
13. *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы / Свод М. Драгоманова. — К., 1876. — XXV. — 436 с.
14. *Дунаєвська Л.Ф.* Українська народна проза (легенда, казка): Еволюція епічних традицій / Київськ. ун-т ім. Тараса Шевченка. — К., 1997. — 410 с.
15. *Еремич В.И.* Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — 206 с.
16. Етнічна історія давньої України / П.П.Толочко, Д.Н.Козак, О.П.Моця та ін. — К., 2000. — 276 с.
17. *Жайворонок В.В.* Українська етнолінгвістика: Нариси: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. — К., 2007. — 262 с.
18. *Зварич І.М.* Архетип і основа художньої традиції: Конспект лекції. — Чернівці, 2005. — 47 с.
19. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. — М., 1991. — 507 с.
20. *Иванов П.В.* Народные рассказы о доле // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1992. — С. 342 — 374.
21. *Івановська О.П.* Український фольклор як функціонально-образна система суб'єктності. Монографія — К., 2005. — 228 с.

22. Коваль В. Украинская этнофразеология: проблемы интерпретации // Мовознавство: Доп. та повідомл. IV Міжнар. конгр. українців. — К., 2002. — С. 193 — 196.
23. Козяр С. Українська родинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон. — Хмельницький, 2000. — 72 с.
24. Кононенко В.І. Етнологічні засади вивчення української мови // Українська мова в освіті. Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції “Українська мова в освіті”. — Івано-Франківськ, 2000. — С. 43 — 56.
25. Кононова О. А. Отголоски мифов и суеверий древних германцев в современной немецкой фразеологии // Проблемы идиоэтнической фразеологии: Доклады на межвузовском семинаре «Идиоэтническая фразеология романских, германских и славянских языков», 10-11 ноября 1999 г. — СПб., 2000. — Вып. 3. — С. 33 — 41.
26. Копаниця Л. Метапонягійна модель української ліричної пісні. — К., 2000. — 504 с.
27. Лановик М.Б., Лановик. З.Б. Українська усна народна творчість: Підручник. — К., 2005. — 591 с.
28. Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1992. — С. 52 — 169.
29. Міфи України. За кн. Георгія Булашева “Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях”. — К., 2006. — 383 с.
30. Мокиєнко В. Українська етнофразеологія в загальнослов'янському висвітленні // Мовознавство: Доп. та повідомл. IV Міжнар. конгр. українців. — К., 2002. — С. 379 — 385.
31. 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.
32. Пінчук О.Ф. Нариси з етно- та соціолінгвістики. — К., 2005. — 151 с.
33. Пономарьов А.П. Сім'я і родинна обрядовість // Культура і побут населення України: Навч. посібник / В.І.Наулко, Л.Ф.Артюх, В.Ф.Горленко та ін. — К., 1993. — С. 175 — 202.
34. Пономарьов А.П. Сім'ейні звичаї і обряди // Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник / А.П. Пономарьов, Л.Ф. Артюх, Т.В.Косміна та ін. — К., 1993. — С. 166 — 181.
35. Пономарьов А.П. Царина народної уяви та її класичні розробки // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1992. — С. 5 — 24.
36. Потебня О.О. Естетика і поетика слова: Збірник. — К., 1985. — 302 с.
37. Протт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. — М., 2000. — 336 с.
38. Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. — М., 2004. — 319 с.
39. Селіванова О.О. Актуальні напрями сучасної лінгвістики (аналітичний огляд) — К., 1999. — 148 с.
40. Скиба Л. Світогляд племен Середньої Наддніпрянщини на рубежі нової ери. — К., 1992. — 50 с.
41. Скрипник Г. Царина народної уяви та вірувань // Українці: історико-етнографічна монографія: У 2 кн. / Л.Артюх, В.Балушок, В.Борисенко та ін. — Опішне.: Укр. народознавство, 1999. — Кн. 2. — 1999. — С. 257 — 574.
42. Скрипник Л.Г. Фразеологія української мови. — К., 1973. — 280 с.
43. Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. — М., 1994. — 270 с.
44. Словарь української мови. Упорядкував з додатком власного матеріалу Борис Грінченко: В 4 тт. — К., 1996 — 1997.
45. Словник українських ідіом. Уклав Удовиченко Г.М. — К., 1968. — 464 с.
46. Смерчко А.А. Фразеологічні інновації як відображення сприйняття світу: Автореф... кандидата філол. н.: 10.02.01. — К., 1997. — 22 с.
47. Соколова В.К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре) // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. — Л., 1977. — С. 188 — 195.

48. Соколова В.К. Об этнографических истоках сюжетов и образов преданий // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. науч. тр. — Л., 1984. — С. 132 — 137.
49. Сэпир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. — М., 1993. — С. 248—258.
50. Телия В.Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. — М., 1996. — 288 с.
51. Тишков В.А. Единство и многообразие культур // Народы и религии мира: Энциклопедия. — М., 1999. — С. 5 — 14
52. Тищенко О. До проблеми міжобрядового стереотипу у слов'янських мовах // Проблеми слов'язнавства. — 2000. — Вип. 51. — С. 149 — 158.
53. Токарев С.А. Ранние формы религии. — М., 1990. — 622 с.
54. Толстая С.М. Славянские народные представления о смерти в зеркале фразеологии // Фразеология в контексте культуры. — М., 1999. — С. 229 — 234.
55. Толстая С.М. Ученая проза поэта // Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. — М., 2004. — С. 3 — 11.
56. Толстой Н.И. Избранные труды. (Язык. Семиотика. Культура). — Т.1.: Славянская лексикология и семасиология. — М., 1997. — 520 с.
57. Толстой Н.И. К реконструкции праславянской фразеологии // Славянское языкознание: VII Международный съезд славистов. Варшава, 1973. Докл. сов. делегации. — М., 1973. — С. 272 — 293.
58. Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: обряд, текст. — М., 1981. — С. 44 — 120.
59. Топоров В.Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 тт. — М., 1982. — Т. 2. — 1982. — С. 6 — 9.
60. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифологического: Избранное. — М., 1995. — 623 с.
61. Топоров В.Н. Предисловие // Евзлин М. Космогония и ритуал. — М., 1993. — С. 7 — 30.
62. Трошина Н.Н. Введение // Этнокультурная специфика речевой деятельности. — М., 2000. — С. 5 — 7.
63. Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингв. исследование. — М., 1991. — 269 с.
64. Ужченко В.Д. Историко-лінгвістичний аспект формування української фразеології: Автореф... доктора філол. н.: 10.02.02. / Дніпропетровський ун-т. — Дніпропетровськ, 1994. — 34 с.
65. Ужченко В.Д. Народження і життя фразеологізму. — К., 1988. — 279 с.
66. Ужченко В.Д. Східноукраїнська фразеологія: Монографія. — Луганськ, 2003. — 262 с.
67. Ужченко В.Д., Ужченко Д.В. Фразеологія сучасної української мови: Посібник для студентів філологічних факультетів вищих навчальних закладів. — Луганськ, 2005. — 400 с.
68. Українські народні казки: Для мол. та серед. шк. віку / Упоряд., передм. та адаптація текстів Л.Ф.Дунаєвської. — К., 1992. — 415 с.
69. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклад М.Номис / Упоряд. М.М.Пазяк. — К., 1993. — 768 с.
70. Фразеологічний словник української мови: У 2 кн. — К., 1993. — 980 с.
71. Фразеологія перекладів Миколи Лукаша: Словник-довідник / Уклали О.І.Скопненко, Т.В.Цимбалюк. — К., 2002. — 735 с.
72. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. — М., 1990. — 542 с.
73. Хмельовський О.М. Теорія образотворення: Кн. 2. Образологіка системи бог і Бог. Кн. 3. Категорія образу. — Луцьк, 2002. — 352 с.
74. Царук О. Українська мова серед інших слов'янських: етнологічні та граматичні параметри: Монографія. — Дніпропетровськ, 1998. — 324 с.
75. 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.

Vyacheslav Vasylchenko

RITUAL MOTIVATIONAL CONNECTIONS OF UKRAINIAN ETHNIC IDIOMS
(a study of the funeral phraseological units)

Phraseological units of the Ukrainian language, an origin of which relates to the traditional funeral ceremonies, are considered in this article. The inner form of such units reflects the stereotypes of the sacred behavior, determined by ceremonial canons. The specific character of national perception of the world is realized in them. The symbolic nature of ceremonial reality determines the appearance of ceremonial idiomatic expressions originated from the names of the ceremonial acts.

Keywords: archetype, realem, funeral ceremony, phraseologism, ceremonial act.

Відомі постаті про мову

Південноруська мова, якою розмовляли наші перші літописці, котрі ніби в ковчег від потопу часу вберегли заповіт прабатьків Руського царства до нащадків, південноруська мова. Якою батьки наші оспівали в думках своїх життя і славу Південної Русі, усїєї священної колиски могутнього Царства, – мова, якою, вірогідно, звучали промови князів київських, прабатьків наших царів православних, слова й вирази якої і понині звучать у Святому Письмі. Південноруська, кажу, мова з дня на день забувається і вмовкає, і – прийде час – забудеться і вмовкне.

І слова її тільки, можливо, в тужливих піснях долетять до нащадків, і слова її знайдуть нащадки в темних для себе місцях літопису, подивуються на цих рідних незнайомців, назвуть їх недоглядом переписувача і виправлять.

Проте можливе й таке, що в часи зневаги південноруської мови любов до неї прокинеться. Хто ж збере, як добрий син прах батьків своїх, залишки південноруського слова, яке зникає? Їх розсіяно від Вісли до Кубані.

Уже світла увага уряду і освічених людей благовісною зіркою засяяла над світом Слов'янщини, і жодна риса народності не зникне, жодна будова мови не зруйнується, жодна православна думка не вмере бузплідно в цьому світі. У журналі, який діяльно утверджує ґрунтовну освіту в нашій батьківщині, уже покладено перші кроки розробки південноруської мови, і, мабуть, ці перші кроки – початок, але не кінець наших вітчизняних досліджень з цього предмета.

Метлинський А.Л. 1839