

Садоўская А. Л. Фразеалогія ў кантэксце культуры: сучасныя падыходы да вывучэння (этналінгвістычны) // Роднае слова. – 2008. – № 4. – С. 35 – 39.

Вынікам супярэчлівага, шматвектарнага развіцця мовазнаўства ў XX стагоддзі стала прызнанне прыярытэту ідэі сістэмнасці і антрапацэнтрызму ў вывучэнні мовы і пераход на антрапалагічную парадыгму даследавання, згодна з якой у цэнтры ўвагі знаходзіцца комплекс праблем, звязаных з узаемадзеяннем чалавека і мовы.

Спалучыўшы розныя падыходы (камунікатыўны, дыскурсіўны, кагнітыўны і г.д.), антрапалагічная парадыгма адкрыла шырокія магчымасці для даследавання такіх значных для чалавека і грамадства феноменаў, як моўная свядомасць, індывідуальны і калектыўны менталітэт, канцэптасфера мовы, нацыянальна-культурныя каштоўнасці і стэрэатыпы і інш. У межах дадзенай парадыгмы ў апошнія дзесяцігоддзі цэнтрам увагі даследчыкаў сталі праблемы моўнай самасвядомасці асобы і лінгвакультурнай супольнасці, шырэй – праблемы ўзаемадзеяння мовы і культуры, як дзвюх антрапалагічна розных, але звязаных адна з другой адносінамі ўзаемнай “прысутнасці” і ўзаемаўплыву сутнасцей. Мова пры гэтым трактуецца як механізм, які, дзякуючы сваёй кумулятыўнай функцыі, забяспечвае пераемнасць культурнай памяці народа, а тэкст, адпаведна, як прадукт нацыянальнай культуры.

Праблема “мова і культура” цікавіць моваведаў даўно. Ужо першыя этымалагічныя вопыты антычных граматык стымуляваліся ідэяй рэканструкцыі “сапраўднага” ўяўлення пра слова, імкненнем за кожным словам убачыць “першародны” вобраз прадмета ці з’явы. Прычым гісторыя і этымалогія ўстойлівых выразаў у гэтых адносінах заўсёды здаваліся найбольш перспектыўнымі, бо спалучэнне слоў уяўляе сабой ужо пэўны звязны тэкст, больш ці менш выкрышталізаваны вобраз. “Тэкст напрамую звязаны з культурай, бо ён насычаны мноствам культурных кодаў, менавіта тэкст захоўвае інфармацыю пра гісторыю, этнаграфію, нацыянальную псіхалогію, нацыянальныя паводзіны, гэта значыць пра ўсё, што складае змест культуры” [4, с. 44 – 45].

Як адзначыў В.М. Макіенка, многія збіральнікі фальклору, этнографы, гісторыкі, моваведы ўжо больш за дзвесце год спрабуюць раскрыць паходжанне тых або іншых фразем, прыказак і прымавак, убачыць за імі вытокі нацыянальнай культуры ці бытавых уяўленняў, “прачытаць скрыжалі забытага мінулага” [7, с.3]. Нямала “культуралагічных тлумачэнняў” можна знайсці, напрыклад, у зборніках рускіх даследчыкаў У.І. Даля, Ф.І. Буслаева, І.М. Снегірова, М.Я. Ермакова, М.А. Рыбнікавай, А.І. Собалева, В.П. Бірукова, М.І. Міхельсона і інш. Шмат каштоўных, унікальных звестак пра беларускую народную духоўную спадчыну змяшчаюць працы такіх айчынных фалькларыстаў, этнографікаў і моваведаў, як І.І. Насовіч,

Е.Р. Раманаў, М.Я. Нікіфароўскі, М.М. Нікольскі, А.К. Сержпутоўскі, Я.А. Ляцкі, Я.Ф. Карскі.

З улікам сказанага, відавочна, наколькі важным і патрэбным з’яўляецца для сучаснай лінгвістыкі вывучэнне культурна значнай фразеалогіі. Так, на думку В.М. Макіенкі, “ідыяматыка, што захавала культуралагічныя рэлікты”, складае ядро нацыянальнай фразеалогіі [6, с. 83]. Згодна з меркаваннем М.І. Талстога, дыялектная фразеалогія, якая “адлюстроўвае міфалагічныя ўяўленні і павер’і або з’яўляецца часткай абрадаў і рытуалаў каляндарнага, сямейнага або іншага парадку, гэта сакральная народная фразеалогія” [11, с. 375]. І.А. Падзюкоў разглядае народную фразеалогія як “вынік і адначасова спосаб культурна-нацыянальнага светабачання”, “комплекс культурных субстратаў”, а сам фразеалагізм жывой народнай мовы як “сваеасаблівы культурны знак” [9, с. 76]. В.А. Маслава называе фразеалагізмы, якія адносяцца да этнакультурнай сферы, “міфалагічнай фразеалогіяй” [4, с. 5], “фразеалагізмамі-міфалагемамі, у якіх можна ўбачыць і расшыфраваць этнакультурную інфармацыю” [4, с. 89], “транслятарамі культурнай інфармацыі” [4, с. 11], “люстэркам жыцця нацыі” [5, с. 63]. “Частку фразеалагічнага фонду, у якой адлюстравана традыцыйная народная духоўная культура, захаваная ў свядомасці носьбітаў мовы, нягледзячы на супрацьдзеянне з боку хрысціянства і актыўны ўплыў на яе навуковага светапогляду” У.І. Коваль называе этнафразеалогіяй [2, с. 6].

На сённяшні дзень пытанні адлюстравання пазамоўнай рэчаіснасці ў семантыцы моўных адзінак, а таксама пошуку “этнакультурнага кампанента” як састаўной часткі значэння фразеалагізмаў сталі аб’ектам вывучэння новых, прыярытэтных напрамкаў сучаснага мовазнаўства, такіх як этналінгвістыка, лінгвакультуралогія, кагнітыўная лінгвістыка, лінгвакраіназнаўства і інш., у межах якіх сфарміраваліся і новыя падыходы да аналізу фразеалагічных рэсурсаў у кантэксте культуры.

З’яўленне названага падыходу да аналізу фразеалагічных рэсурсаў звязана найперш з актыўным развіццём у апошнія дзесяцігоддзі такога новага і прыярытэтнага напрамку ў мовазнаўстве, як **этналінгвістыка** (грэч. *ethnos* – народ +франц. *linguistique* – навука аб мове), які вывучае адлюстраванне ў мове народнага светапогляду, народнай духоўнай культуры. Асабліва цікавіць гэту навуку сувязь адзінак мовы з народнымі павер’ямі, уяўленнямі, звычаямі, абрадамі і г.д.

Аktуальнасць этналінгвістычнага аналізу фразеалогіі абумоўлена тым, што гэта сфера валодае магутным культуразнаўчым патэнцыялам: 1) фразеалагічны матэрыял дазваляе працаваць з этнакультурнай інфармацыяй, якая мае сістэмна-моўны характар; 2) фразеалагічны фонд кадзіруе інфармацыю пра ўспрыманне чалавекам навакольнай прасторы, якая з’яўляецца важным складнікам мадэлі свету; 3) фразеалагічны матэрыял цесна ўзаемадзеінічае з іншымі сферамі традыцыйнай духоўнай культуры, аказваючыся арганічна ўпісаным у яе кантэкст.

Этналінгвістычнае даследаванне, якое мае справу з двайным адлюстраваннем (фрагмента рэчаіснасці ў святдомасці носьбіта культуры і фрагмента святдомасці ў мове) павінна, з аднаго боку, вызначыць спецыфіку нацыянальна абумоўленага ўспрымання фрагмента рэчаіснасці ў святдомасці носьбіта культуры і, з другога боку, паказаць асаблівасці моўнай трансляцыі інфармацыі пра дадзены фрагмент рэчаіснасці. У адносінах да фразеалагічнага матэрыялу гэта двухадзіная задача можа быць сфармулявана так: выявіць своеасаблівасць фразеалогіі як моўнай крыніцы інфармацыі пра духоўную культуру народа. Вырашэннем гэтай і іншых задач і займаецца **этнафразеалогія** – “новы лінгвістычны напрамак на сумежжы фразеалогіі і этналінгвістыкі, які вывучае ўстойлівыя словазлучэнні ў этнакультурным аспекце” [3, с. 3 – 5].

Такім чынам, у працах этналінгвістычнага напрамку культурна-нацыянальная інтэрпрэтацыя фразеалагічнай адзінкі (далей – ФА) пачынае даследавацца ў прасторы народнай мудрасці, з улікам сістэмы эталонаў і стэрэатыпаў культурна-нацыянальнай самасвятдомасці лінгвакультурнай супольнасці і яе каштоўнасных арыенціраў, у сувязі з народнымі абрадамі, звычаямі, павер’ямі і традыцыйнымі ўяўленнямі пра з’явы навакольнага свету. ФА разглядаюцца як транслятары культурнай інфармацыі, як своеасаблівыя культурныя знакі, як пэўныя пазнавальныя канструкты, якія “па сваёй прыродзе прызначаны не столькі для намінацыі свету, колькі для яго культурнай інтэрпрэтацыі ў знакава-сімвалічнай форме, а падчас і своеасаблівага мадэлявання, бо, як і іншыя факты культурнай творчасці, яны перадаюць не столькі асабісты, індывідуальны, колькі уніфікаваны погляд на свет” [9, с. 76], калектыўны духоўны вопыт пэўнага народа.

Што датычыць метадалогіі этнафразеалагічных даследаванняў, то зыходным для іх стала асноўнае метадалагічнае палажэнне этналінгвістыкі пра сустрэчнае, парытэтнае апісанне народнай культуры праз факты яе адлюстравання ў нацыянальнай мове і інтэрпрэтацыі саміх моўных фактаў (у дадзеным выпадку – ФА) праз “глыбінны пазамоўны культурны кампанент” (так званы “вертыкальны кантэкст”) (О.С. Ахманова, І.С. Гюбенет). Гэта палажэнне з’яўляецца ў сучаснай этналінгвістыцы найбольш канструктыўным і аб’ектыўным у плане вырашэння праблемы “мова і культура”. Такі комплексны падыход цалкам адпавядае сучаснай антрапалагічнай парадыгме даследавання мовы ў яе непарыўнай сувязі з чалавекам і культурай народа і прадугледжвае сінтэз уласна лінгвістычных метадаў з метадамі і дасягненнямі сумежных навук: этналінгвістыкі, лінгвакультуралогіі, лінгвакраіназнаўства, арэальнай і кагнітыўнай лінгвістыкі, этналогіі, міфалогіі, фалькларыстыкі і інш. Асноўнымі метадамі даследавання і апрацоўкі фразеалагічнага матэрыялу становяцца, напрыклад, метады семантычнага, кампанентнага, кантэкстуальнага і параўнальнага аналізу, метады канцэптуальнага аналізу для ключавога кампанента ў складзе ФА, апісальна-аналітычны метады, прыёмы статыстыкі, сістэмнай класіфікацыі і інш. Этнафразеалагічныя даследаванні вядуцца пераважна ў індуктыўным кірунку ад фактычнага матэрыялу да яго сістэматызацыі. Пры

гэтым аналіз устойлівых выразаў праводзіцца на шырокім этнаграфічным, міфапаэтычным, культурным і фальклорным фоне, што дае магчымасць паглядзець на даследуемыя моўныя адзінкі праз прызму народнага светабачання.

Так, напрыклад, не кожнаму сучаснаму носьбіту беларускай мовы без спецыяльнага культурнага каментарыя будзе зразумелым значэнне і сутнасць беларускай прымаўкі *Начная зязюлька дзённую перакукуе*. Але, калі ўзяць пад увагу той факт, што ў традыцыйнай культуры беларусаў *зязюля* ўстойліва лічылася ўвасабленнем жаночага пачатку, а фразема *начная зязюля* ўжывалася для наймення жонкі, дарагой палавіны, то ўжо можна выказаць меркаванне, што прыведзены выраз датычацца інтымных адносін паміж мужам і жонкай. І калі не ўсё ладзіцца ў сям’і ўдзень, то шмат чаго мужчына даруе жанчыне ўночы. Паводле ж звестак урадженкі Магілёўскай вобласці, у іх мясцовасці пад *дзённай зязюляй* падразумяваюць свякроў. І ў такім выпадку сэнс прыведзенага вышэй выразу заключаецца ў тым, што жонка для мужчыны пераважае над маці. Цікава, што ў польскай народнай культуры *начной зязюлькай* называюць жанчыну лёгкіх паводзін, каханку. Таму, натуральна, польскі варыянт прымаўкі – *Nocna gżegzółka zawsze dzienną przekuka* – гаворыць, што каханка для мужчыны важней, чым жонка.

Або толькі ў сувязі з культурнай сімволікай вобраза *вераб’я* становіцца зразумелым змест беларускага вясельнага тоста *За вераб’я! Пілі, елі аж да дня*. Справа ў тым, што ў беларускіх казачных і лірычна-песенных сюжэтах, святочных карагодах і гульнях вобразу вераб’я надаецца сімволіка плоднасці, а таксама шлюбная, любоўна-эратычная сімволіка. Ён выступае ў якасці мужчынскага сімвала, маладога і малайца, які выбірае сабе дзяўчыну, а таксама ўдалога гулякі, каханка і нават спакусніка чужой жонкі [16, с. 167 – 173], напрыклад: “Чаму, верабейка, ды не жэнішся?/ (...) – Во там у бары перапёлачка – / Для верабейкі была б жоначка”; “Ёсць у мяне качан капусты на градзе, / Ёсць у мяне верабеечка ў страсе. / Качан капусты – добрая патрава, / А верабеечка – тлустая заправа” і г.д. Паказальным у гэтым сэнсе з’яўляецца і народнае тлумачэнне сноў: “*Вераб’я бачыць, злавіць – зацяжарыш, а калі ўжо нявольна (замужам), дык радзіны скоро*” [1, с. 104].

Варта адзначыць таксама, што згадванне менавіта *капусты* ў прыведзеных прыкладах не выпадковае, а міфалагічна значымае, калі ўлічыць, што капустце ўласціва ярка выражаная жаночая сімволіка. Успомніць хоць бы адно з нашых традыцыйных тлумачэнняў дзецям абставін іх нараджэння: *у капустце знайшлі*. Прычым цікава, што ў якасці зніжанага функцыянальнага замяшчальніка *капусты* ў беларускай культуры і фразеалогіі нярэдка выступае *краніва*. Таму пра пазашлюбныя адносіны паміж мужчынам і жанчынай казалі “*ў краніве шлюб бралі*”, а пазашлюбных дзяцей называлі *краніўнікамі*.

У плане згаданых уяўленняў і моўных адзінак да месца будзе прывесці і яшчэ адну цікавую моўную “формулу” з’яўлення дзяцей: *заяц прынёс*, існаванне якой таксама варта звязаць з уяўленнямі пра *зайца* ў сферы народнай духоўнай культуры. З аднаго боку, добра вядомая прадудцыруючая і эратычная сімволіка зайца: параўн. зварот *зайцаў хлеб* – рэшткі ежы,

прывезенай дадому з лесу, лугу, якую прапануюць з'есці дзецям. На вяселлі выкананне песень “пра зайца” звычайна звязваецца з абрадам шлюбнай ночы і вызначэннем “чысціні” (цнатлівасці) нявесты. Ідэя “дзетароднасці” зайца адлюстравана ў выкарыстанні заечай крыві як сродку ад бясплоддзя. Сон пра злоўленага зайца прадказвае жанчыне цяжарнасць і нараджэнне сына. Вядомае таксама павер’е, згодна з якім у апошніх каласах на хлебным полі знаходзіцца дух поля – *хлебны заяц*, які ўвасабляе ўрадлівасць зямлі [3, с. 9].

Цікавы і этнакультурны каментарый такой беларускай прыказкі, як *Тады баба перастане, як (калі) (уся) сарока белай стане*. Думаецца, у аснову яе пакладзена беларускае павер’е, якое сцвярджае, што з часам чорныя плямы ў сарокі знікнуць і яна зноў стане цалкам белай, але адбудзецца гэта тады, калі жанчыны перастануць нараджаць дзяцей, а рабіць гэта будуць толькі мужчыны [8, с. 192]. Аднак даследчык А.В. Гура не выключае і адваротнай сувязі: у павер’е магла трансфармавацца ў выніку літаральнай інтэрпрэтацыі, якая належыць, магчыма, нават не носьбітам традыцыі, а самому збіральніку, моўная формула з ідэяй немагчымасці сітуацыі тыпу *Тады сарока стане белай, калі мужчыны пачнуць нараджаць дзяцей* са значэннем “ніколі сарока не перастане быць плямістай”.

Арыгінальная этналінгвістычная інтэрпрэтацыя знакаў мовы (у тым ліку і ФА) праводзіцца пераважна на матэрыяле ўсходнеславянскіх моў і мае ў славістыцы даўнюю і трывалую традыцыю [больш падрабязна гл.:10]. Так, неаднаразова звярталася ўвага на генетычную сувязь прыказак, прымавак і ўласна фразеалагізмаў з народнымі звычаямі, абрадамі і рознымі павер’ямі ў вядомых слоўніках, зборніках прыказак, фальклорных і этнаграфічных працах І.М. Снегірова, С.В. Максімава, У.І. Даля, І. Франко, І.І. Насовіча, Я.Ф. Карскага, М. Федароўскага і іншых аўтараў XIX – пачатку XX стагоддзяў. У пачатку 70-х гадоў фразеалогія народнай духоўнай культуры (побач з адпаведнай лексікай) стала прадметам вывучэння маскоўскай этналінгвістычнай школы.

Пытанні нацыянальна-культурнага кампанента ў семантыцы ФА, а таксама паходжання і характарыстыкі асобных фразеалагізмаў народнай духоўнай культуры разглядаюцца так ці інакш у працах такіх рускіх даследчыкаў, як І.А. Падзюкоў, В.М. Макіенка, Т.А. Агапкіна і А.Л. Тапаркоў, С.Х. Бітокава, А.І. Багуцкая, А.В. Буробін, Л. Быкава і Н. Сукаленка, Е.М. Верашчагін і В.Г. Кастамараў, Л.Н. Вінаградава, А.В. Гура, А.А. Дзмітрыева, Д.О. Дабравольскі, Л.А. Івашка, А.А. Кіпрыянава, С.М. Пракоп’ева, Т.Т. Варчанка, Л.І. Райзензон, О.А. Цярноўская і Ф.К. Бадаланава, Н.Т. Ходзіна, Т.З. Чарданцава і інш. Кашубская фразеалогія ў аспекце яе сувязі з традыцыйнай духоўнай культурай разглядаецца ў манаграфічным даследаванні польскага аўтара Е. Трэдэра. Украінскую фразеалогію ў арэальным і этымалагічным аспектах з актыўным выкарыстаннем этнакультурных звестак грунтоўна апісалі А.А. Іўчанка, В.Д. Ужчанка, Ф.П. Мядведзеў.

На Беларусі найбольш поўна этнафразеалагічная праблематыка прадстаўлена ў навуковай творчасці гомельскага моваведа У.І. Коваля. Рускія

і беларускія фразеалагізмы, генетычна звязаныя з народна-міфалагічнымі ўяўленнямі пра жывёл, расліны і неадушаўлёныя прадметы, аналізуюцца ў этналінгвістычным аспекце ў яго кнізе “Чым адгукаецца слова: Фразеалогія ў павер’ях, абрадах і звычаях” (1994). У манаграфіі аўтара “Восточнославянская этнофразеология: Деривация, семантика, происхождение” (1998) і яго дысэртацыйнай рабоце прыводзіцца сістэмны аналіз фразеалагізмаў, якія адносяцца да сферы народнай духоўнай культуры: устанаўліваецца іх дэрывацыйная база, апісваюцца асноўныя фраземаўтваральныя мадэлі, вызначаюцца суадносіны паміж дэрывацыйнымі заканамернасцямі і характарам семантыкі фразем, што дазваляе, па словах даследчыка, найбольш аб’ектыўна ацэньваць унутраную форму ўстойлівых словазлучэнняў, якія не былі раней прадметам дыяхранічнага аналізу.

Непасрэдныя адносіны да этнафразеалогіі маюць даследаванні А.С. Аксамітава, прысвечаныя беларускай фразеалогіі фальклорнага паходжання, К.М. Гюлумянц, І.Я. Лепешава, Ф.М. Янкоўскага, М.А. Даніловіча, Т.В. Валодзінай, А.І. Халяўкі, Л.В. Чарнышовай, Г.І. Лапаціна, А.Л. Садоўскай і інш. Усходнеславянскія і польскія этнафраземы, суадносныя з канцэптам “дрэва”, аналізуюцца ў дысэртацыйнай рабоце і манаграфіі М. Малохі.

Пытанні даследавання ФА ў этналінгвістычным аспекце абмяркоўваліся на міжнародных навуковых канферэнцыях, напрыклад: “Актуальные проблемы славянской фразеологии” (Гомель, 1999); “Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах” (Гомель, 2001); “Актуальные проблемы исследования языка и речи”: секцыя “Этнолингвистика и фразеология” (Мінск, 2001); “Национально-культурный компонент в тексте и языке”: секцыя “Наивная картина мира, отражённая во фразеологии и паремиологии” (Мінск, 1999); “Язык и социум”: секцыя “Язык и национальная культура” (Мінск, 2000; 2001) і інш.

Такім чынам, этналінгвістычны напрамак становіцца адным з прыярытэтных у сучасных фразеалагічных даследаваннях. У межах яго фразеалагізм разглядаецца як вынік і адначасова спосаб культурна-нацыянальнага светабачання, а інтэрпрэтацыя яго семантыкі немінуца прыводзіць даследчыка-этналінгвіста да праблематыкі культурнага кантэкста.

Літаратура

1. Беларускі народны соннік / Укл. і прадм. У. Васілевіча. Мн., 1995.
2. Коваль В.И. Фразеология народной духовной культуры в деривационно-семантическом аспекте: Дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.01, 10.02.02. Мн., 1999.
3. Коваль У.І. Славянская этнафразеалогія ў дэрывацыйна-дыяхранічным аспекце / XII Міжнар. з’езд славістаў. Даклады. Гомель, 1998.
4. Маслова В.А. Введение в лингвокультурологию: Учебное пособие. – М., 1997.

5. Маслова В.А. Языковая картина мира и культура // Когнитивная лингвистика конца XX века: Мат-лы междунар. науч. конф., Минск, 7 – 9 окт. 1997 г.: В 3 ч. / Минск. гос. лингв. ун-т. Мн., 1997. Ч. 1. С. 59 – 64.
6. Мокиенко В.М. Культурологические комментарии в историко-этимологическом словаре фразеологии // Словарь и культура. К столетию с начала публикации “Словаря болгарского языка” Н. Герова: Мат-лы междунар. науч. конф. / Рос. акад. наук. Ин-т славяновед. и балканистики. М., 1995. С. 81 – 83.
7. Мокиенко В.М. Образы русской речи: Ист.-этимол. и этнолингвист. очерки фразеологии. Л., 1986.
8. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
9. Подюков И.А. Культурно-семиотические аспекты народной фразеологии: Дис. ... д-ра филологич. наук: 10.02.01. Пермь, 1996.
10. Садоўская А.Л. Этналінгвістычны аспект у фразеалогіі // Працы кафедры сучаснай беларускай мовы. Вып. / Пад рэд. А.Я. Міхневіча Мн., 2003. С.121-128.
11. Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
12. Толстой Н.И. Язык и культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
13. Тульцева Л.А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор: Сб. ст. / Акад. наук СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Отв. ред. В.К. Соколова. – М., 1982. С. 163 – 179.