

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНИХ ФРАЗЕОЛОГІЗМІВ У ЗІСТАВНІЙ ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЇ

1.1. Фразеологізми як знаки культурної інформації

Постулат Ф. де Соссюра про те, що мова – це знакова система, зобов'язує визначити, у чому полягає знакова природа фразеологізмів та її специфіка, яка дозволяє стверджувати, що фразеологічні одиниці (далі ФО) – знаки особливого роду, які відрізняються як від мовних знаків, так і від знакової функції сполучення слів. Свого часу Ф. де Сосюр запропонував діадичну модель мовного знака [177]. У розумінні вченого мовний знак складається із означуваного (*signifier*) – форми, якої набуває знак, і позначуваного (*signified*) – поняття, яке він представляє.

Першою знаковою класифікацією була типологія Ч. Пірса [148, с. 190–195], який виокремив 10 класів знаків. Серед них основними вважаються такі [148, с. 93]:

- *ікона* – знак, який може мати ознаку, що надає йому значущості навіть за умови, якщо його об'єкт не існує (прикладом іконічного знаку може бути діаграма, скульптура);
- *індекс* – знак, що відразу втрачає ознаку, яка робить його знаком, зі зникненням свого об'єкта, але не втратив би цю ознаку за відсутності інтерпретанти (згідно з тріадною моделлю знака Ч. Пірса “інтерпретанта – не інтерпретатор, а швидше смисл, отриманий із знака” (як приклад, це може бути мульда з отвором від кулі як знак вистрілу або дим у лісі як індекс вогню багаття або пожежі);
- *символ* – знак, що втратив би ознаку, яка робить його знаком, за умови відсутності інтерпретанти. Таким може бути будь-яке мовленнєве висловлювання, яке означає те, що воно означає.

Іконічні й індексальні знаки нерідко називають природними, а символи – умовними, конвенційними [165, с. 124].

Спробу створити власну теорію знака (символу) здійснив П. Флоренський. За висновками С. О. Кузнецова, типологія П. Флоренського має подібність із загальними рисами теорії Ч. Пірса, проте поступається розробкою знаків [105, с. 28]. Так, П. Флоренський виділяв знаки, що мають метафоричне (пор. іконічний знак у Ч. Пірса), метонімічне і синекдохальне походження (пор. індексальний знак у Ч. Пірса). У типології П. Флоренського немає відповідника того знака, який Ч. Пірс називав символом. Взагалі трактування Флоренським символу суттєво відрізняється

від розуміння символу як знака, у його розумінні символ виступає швидше як онтологічна одиниця, що “не лише позначає дещо інше, але й сам є реальним носієм цього іншого, він двоєдиний за своєю природою” [191].

О. О. Потебня користується поняттями знак і символ як синонімічними. Спираючись на уявлення про те, що мова – це знак, позначення явища й акт пізнання людиною навколишнього світу, вчений простежує, як саме відбувається це пізнання, і як утворюються поняття. Або інакше – як образ предмета переходить в поняття про предмет. За Потебнею, первинно будь-яке слово складається з трьох елементів: єдності членороздільних звуків, тобто зовнішнього знака значення, уявлення, тобто внутрішнього знака, і самого значення [151, с. 146]. Іншими словами, знак значення виступає у подвійному значенні: як звук і як значення. Звук і значення залишаються обов’язковою умовою існування слова, натомість уявлення втрачається.

Мовні знаки переважно є символами, довільними замінниками змісту, який вони закріплюють за певною формою, однак ця довільність не поширюється на мотиваційний зв’язок знаків у межах мовної системи. Дослідник А. Лосєв допускав можливість динамічного переходу знака в символ, тобто набуваючи безліч значень, знак стає символом [121, с. 62–64].

Як множинність знаків Ю. Лотман розглядає текст, вказуючи, що тексту властиві структурність, виразність і відмежованість. Дослідник слідом за О. П’ятигорським вказує на те, що текст володіє єдиним текстовим значенням і тому може розглядатися як нерозчленований сигнал [124].

Новий знаковий аспект тексту – інтертекстовий – окреслив Р. Барт, який залучає текст до культурних кодів. Він вважає, що будь-який текст сплетений з безмежної кількості увібраних у нього культурних кодів. За Бартом, культурний код – “це перспектива безлічі цитатій, міраж, зітканий з безлічі структур; одиниці, утворені цим кодом, є нічим іншим, як відлунками чогось, що вже було читане, бачене, зроблене, пережите: код є слідом цього “вже” [13, с. 39–40]. Зітканий з безлічі кодів, ніби з ниток, текст, в свою чергу, сам стає вплетеним у тканину культури; він – її “пам’ять”. До того ж, текст “пам’ятає” не лише культуру минулого і теперішнього, але й культуру майбутнього [96].

Сучасні дослідники визначають мовний знак як двобічну матеріально-ідеальну одиницю системно організованого мовного коду, яка довільно, символічно і конвенційно фіксує в чуттєвій сприйнятій формі певний зміст і служить засобом збереження, отримання, обробки й передачі інформації [165, с. 122].

Знак, за В. Руднєвим, – це мінімальний носій мовної інформації, сукупність яких утворює знакову систему, або мову [158]. Знак – двобічна сутність: з одного боку, він матеріальний (має план вираження, або денотат), з іншого, – він є носієм нематеріального смислу (план змісту). Мовним знаком виступає як слово, так і речення.

Отже, мовний знак виступає у функції носія інформації, або “джерелом інформації” (Ю. Лотман). Інформація – це сукупність знань, образів, наявних у свідомості людини, які поступають по різних каналах передачі, переробляються й використовуються у процесі життєдіяльності людини [ЛЕ, с. 217–218]. Інформація стала підґрунтям сучасних розробок значення та смислу мовних знаків. За іншими довідниковими джерелами, інформація (від лат. *informatio* – ознайомлення, представлення) – це: будь-які відомості, дані, повідомлення, передані за допомогою сигналів [КЭ]; інформація – це: 1) відомості про які-небудь події, ситуації, чиясь діяльність тощо; 2) повідомлення про що-небудь; 3) сукупність знань про навколишній світ [ССІС, с. 314].

А лінгвокультурологія, на думку В. Маслової, зосереджена на дослідженні взаємодії мови, яка виступає транслятором культурної інформації, культури з її установками і преференціями, та людини, яка створює цю культуру, користуючись мовою [128, с. 36]. Культурна інформація розчинена в мові, вона свідомо або несвідомо відтворюється носіями мови, які вживають мовне висловлювання в певних ситуаціях, з певними інтенціями і емотивною модальністю [232, с. 57].

Питання культурної семантики мовних знаків розглядали представники різних наукових шкіл: у семіотиці і культурології (Ю. Лотман, Ю. Степанов), у когнітивній лінгвістиці (О. Кубрякова, О. Селіванова), в етнолінгвістиці (О. Березович, М. Толстой).

У розумінні М. Алефіренка, сучасна лінгвокультурологія вивчає: а) способи і засоби представлення в мові об’єктів культури, б) особливості представлення в мові менталітету того чи іншого народу, в) закономірності відображення в семантиці мовних одиниць ціннісно-смислових категорій культури [2, с. 29]. Наявний ще один ключовий погляд на проблеми лінгвокультурології. В. Телія вказує, що в центрі зацікавлень лінгвокультурологічного напрямку – дослідження й опис взаємодії мови і культури в діапазоні сучасної культурно-національної самосвідомості та її знакової презентації [179, с. 16]. Відповідно лінгвокультурологічний напрям у фразеології досліджує взаємодію мови і культури крізь призму культурно-національної свідомості та її фразеологічної презентації (Н. Брагіна, В. Телія).

З-поміж основних предметів, виділених на фоні об'єкта дослідження, кожен з яких складається з окремих лінгвокультурних одиниць або явищ, називають такі [128, с. 36 – 37]:

- безеквівалентна лексика і лакуни;
- міфологізовані одиниці мови: архетипи, міфологеми, обряди, ритуали, звичаї, закріплені в мові;
- пареміологічний фонд мови;
- фразеологічний фонд мови;
- еталони, стереотипи, символи;
- метафори і образи мови;
- стилістичний устрій мов;
- мовленнєва поведінка;
- сфера мовленнєвого етикету.

Пареміологічний фонд мови – один із предметів дослідження у лінгвокультурології – традиційно вивчався у фольклорі. Вік прислів'їв, їхня належність до духовних культур народів, стабільність, значний тематичний обсяг – усе це, як зазначає О. Корень, дозволяє визначити прислів'я як універсальний еволюціонуючий код глобальних і життєвих знань [94, с. 14]. Більшість прислів'їв і приказок – це стереотипи національної свідомості, витвори народної творчості. Безпосередньо фразеологізми стали об'єктом дослідження у лінгвокультурології не випадково, адже це особливі вербальні знаки, наділені “культурною пам'яттю”; “сліди” культури в мові традиційно проявлялися при аналізові внутрішньої форми ядерних одиниць, тобто ідіом і стійких словосполучень [92, с. 20].

Завдання лінгвокультурологічного аналізу, за спостереженнями Н. Брагіної, полягає у спробі визначити умови формування культурного конструкта на фразеологічному матеріалі і коментар фразеологічних одиниць як інтертекстів, що сформувалися під впливом різних типів дискурсу – літературного, релігійного тощо [23, с. 133].

Звертаючись до проблеми дослідження фразеологізмів у руслі лінгвокультурологічного напрямку, основне завдання вбачаємо у виявленні механізмів поєднання у фразеологічному знакові власне мовної і культурної семантики, адже фразеологізми як мовні знаки зароджуються на перетині мови і культури. При цьому культуру розглядаємо широко як семіотичну систему, в якій синтезуються знаки і смисли [92, с. 241], та вужче як простір культурних смислів, або ціннісного змісту, що твориться людиною у процесі світорозуміння, та як систему різних кодів, тобто вторинних знакових систем, в яких використовуються різні матеріальні й формальні засоби для позначення культурних смислів [18, с. 25]. Ціннісний зміст, продукований в

культури й кодований різними способами, в цілому складає картину світу, що розкриває світогляд певного соціуму. Знаки (знакові тіла) для втілення своїх смислів культура запозичує в природі, артефактах, у зовнішньому й внутрішньому світі людини [92, с. 241].

Крім знака, його значущості, тобто здатності мати зміст, у семіотиці виділяють також код, який надає знакові значущості, а інтерпретатор її визначає, “розшифровує” [там само, с. 241].

Незважаючи на свою кумулятивну функцію, тобто виступаючи засобом накопичення і зберігання інформації, мова не є вмістищем культури. Вона виступає лише механізмом, що сприяє кодуванню і трансляції культури. А справжні зберігачі культури – це тексти, оскільки не мова, а саме текст відображає духовний світ людини. Він безпосередньо пов'язаний з культурою, адже пронизаний культурними кодами, зберігає інформацію про історію, етнографію, національну психологію, національну поведінку і т. ін. [128, с. 87].

Слідом за В. Масловою, ми розглядаємо фразеологізми як тексти, що зберігають культурну інформацію [128, с. 75]. Культурну інформацію можна отримати з внутрішньої форми ФО, оскільки в ній присутні “сліди” культури – міфи, звичаї, традиції, відображені історичні події й елементи матеріальної культури [там само, с. 71].

Звертаючись до праць М. Бахтіна, О. Селіванова зазначає, що “використання у мовленнєвому процесі стійких зворотів – це поєднання двох можливих світів: текстового світу ситуації вживання та світу алюзії як присутності “чужого голосу”. Алюзивність фразеології дослідники переважно пов'язують із відтворюваністю усталених зворотів, за якими стоять певні події, текстові світи, а отже, і психокогнітивні фрагменти етносвідомості” [162, с. 13].

Культурну інформацію О. Селіванова визначає як сукупність культурно-маркованих знань та уявлень носіїв певної культури, репрезентована в мовних одиницях, текстах, формах комунікативної поведінки, різних семіотичних системах [ЛЕ, с. 318].

Фразеологізми як особливі мовні знаки виконують не лише мовну, але й культурну функції, вони образно передають інформацію про навколишній світ і одночасно транслюють культурні смисли, стереотипні уявлення тощо. Погоджується з такою думкою В. Телія [180, с. 55], яка зазначає, що фразеологізми слід розглядати як знаки, які мають свою особливу природу, а це означає, що у ФО мають бути виявлені ознаки, які можуть пояснити їх роль та функції у мові.

Фразеологічні знаки вносять до комунікативного процесу цілий світ смислів, особливу образність, виразність, експресивність, аксіологічність, що ґрунтуються на комплексі почуттів, уявлень народу, інтерсеміотичних сценаріях культури певного етносу, адже деякі звороти є “уламками” інших текстів: міфів, пісень, казок, байок та ін. [162, с. 12]. У фразеологічний склад мови вбудовано програму адресованості різних типів інформації, що представляє колективного узагальненого адресата, який транслює цю інформацію наступним поколінням, ідентифікуючи їхню етносвідомість і культуру [там само, с. 12–13].

Проблема взаємозв'язку понять культура–мова–етнос є досить актуальною для сучасної лінгвістики. На кожному етапі суспільного розвитку вона розкривається по-новому, а у зв'язку з відродженням останнім часом національної самобутності, національної культури цей спектр питань набув особливої ваги. Дослідженню глибинних зв'язків між мовою і культурою, мовою і етносом, мовою і національною ментальністю присвятили свої праці мовознавці Є. М. Верещагін, В. Г. Гак, В. Г. Костомаров, В. М. Мокієнко, В. М. Телія, В. Д. Ужченко та ін.

Фразеологічна картина світу – це, по суті, когнітивна структура, оскільки процеси когніції тісно пов'язані із соціальними і культурними характеристиками життя народів. При цьому слід зазначити, що найголовніша проблема зв'язку фразеологізмів із менталітетом народу ще не дістала глибокого теоретичного обґрунтування. Як, правило, сучасні дослідження обмежуються констатацією різного картування світу засобами фразеології та описом фразеологічних картин світу [201, с. 57]. Явище менталітету існує давно, але поняття “ментальність”, або “менталітет” в українській науковій термінології є поняттям відносно новим. Утворилося воно від латинського *mens*, що означає розум, дух, психіку. “Сучасний словник іншомовних слів” дає таке визначення: “Менталітет [нім. *Mentalität*, франц. *mentalité* < лат. *Mentalis* – розумовий >] – світосприймання, психологія” [ССІС, с. 446]. У перекладних двомовних словниках знаходимо такі визначення: *Mentalität* (нім.): склад розуму; спосіб мислення [БНРС, II, с. 81]; *mentality* (англ.): 1) розумові здібності, інтелект; 2) склад розуму [АУС, с. 321]. Таким чином, основним є значення “склад розуму”, “спосіб мислення”.

Менталітет у сучасному сприйнятті – це необмежена система, яка не має закінченої організації, розлита у свідомості та в культурі. Існує необхідність розуміння поняття “менталітет”, але чітких теоретичних розробок щодо його змістового навантаження, його природи і функцій у житті людського суспільства не знаходимо.

Проблему ментальності розглядали представники філософського напрямку в науці Д. Чижевський, І. Лисий [197; 118], психологічного – В. Гумбольдт, О. Кульчицький [60–62; 107], культурного – М. Костомаров, Б. Цимбалістий [97; 98; 195] та ін. Лінгвістичного аспекту вивчення виявлення рис менталітету у мовному знакові торкалися такі мовознавці, як В. Телія, В. Мокієнко та ін.

Ментальність розглядаємо як спосіб сприйняття світу, генетично закодований у свідомості або підсвідомості того чи іншого етносу. За визначенням В. Храмової, “ментальність – це спільне “психологічне оснащення” представників певної культури, що дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення” [194, с. 4].

Існують різні чинники, які впливають на формування менталітету етносу й вираження його в мові, в тому числі природно-географічний, історичний, культурний, соціальний, релігійний, побутовий. Але цей вплив настільки тривалий, постійний і опосередкований, що зміни в політичній чи економічній сфері не можуть порушити “звички свідомості”, що шліфувалися століттями. Структура менталітету є більш консервативною, ніж суспільно-політичне життя.

Спираючись на висновки Д. Чижевського про світогляд українців, основними рисами психічного складу українця можна вважати емоціоналізм і сентименталізм, чутливість і ліризм. Однією із складових емоціоналізму є своєрідний український гумор, що є виявом “артистизму” української вдачі. Крім цих рис, Д. Чижевський ще виділяє індивідуалізм та прагнення до свободи, неспокій і рухливість. Одним із факторів формування останніх рис він називає природу, зокрема український степ, який за часів навал кочівників був джерелом постійної загрози і викликав в українців своєрідний “неспокій” [197, с. 15–16].

М. Костомаров, який досліджував особливості світогляду українців і росіян, підкреслював вплив природи на формування світогляду, характеру українця. Природа – невід’ємна частина української творчості: “...поезія невіддільна від природи, вона оживляє її, робить її учасницею радості і горя людської душі; трави, дерева, птахи, тварини, небесні світила, ранок і вечір, спека і сніг – все дихає, думає, розуміє разом із людиною” [98, с. 52].

Розглядаючи ментальність українського етносу, не можна ігнорувати питання впливу російського фактору, адже тривале перебування в складі Російської імперії не могло позначитися на всіх сферах суспільного життя, включаючи й сферу ментальності.

Стійкою основою англійського національного характеру впродовж усієї його історії, його “наскрізним елементом”, на думку Л. Кустової, можна вважати його острівну психологію, похідними рисами якої виділяють дистанційність від інших народів, індивідуалізм і консерватизм [112, с. 97; с. 102]. Про типових англійців відомо, що вони стримані, добродушні, вирізняються розсудливою холоднокрівністю, ледь вловимою недосказаністю, стриманістю. У намаганні захистити своє національне надбання проявляється їхній традиційний характер, який характеризується бережливим ставленням до свого минулого, власних духовних цінностей, у тому числі й до мови, релігії, мистецтва [там само, с. 100].

Менталітет звичайно пов'язаний з мовою, оскільки мова виступає носієм національної культури, віддзеркалює історію народу, це головна етнічна ознака людини. Поняття “менталітет” відображає складову частину уявлень людей, закладених у їх свідомість культурою, мовою, релігією, суспільним спілкуванням. Мова є виразником загальнолюдських морально-етичних цінностей [140, с. 24]. Дослідження мовних рис українського і англійського менталітетів дає можливість розкрити внутрішні процеси цього явища, яке є важливим фактором культурного коду цих народів.

Доля кожної нації переплітається з долею її мови, і менталітет формується протягом усього часу існування нації. У людському суспільстві важливе значення після генетичного коду має мовний код, за допомогою якого зберігається інформація. Увага сучасних дослідників приділяється проблемі ізоморфізму цих кодів і їх взаємопов'язаності.

У лінгвістиці проблему взаємозв'язку мови і культури, мови і народного світогляду досліджував німецький вчений В. фон Гумбольдт, який ще на початку ХІХ ст. сформулював ідею про тісний зв'язок духовного світу народу і його мови: “Мова тісно переплетена з духовним розвитком людства і супроводжує його на кожному етапі його локального прогресу чи регресу, відбиваючи у собі кожну стадію культури” [60, с. 48]. Вчений висунув тезу, важливу для сучасної концепції національно-культурної своєрідності мовної картини світу, яка звучить так: “різні мови – це не різні звукові позначення одного й того ж предмету, а різні його бачення” [там само, с. 12]. І ще: “мови... дають нам різні способи мислення і сприйняття. Мова завжди втілює у собі своєрідність усього народу” [62, с. 48].

У зв'язку з розвитком нової галузі науки – лінгвокраїнознавства, дослідження національно-культурних особливостей мови дістало новий імпульс. Для лінгвокраїнознавства важливою є національно-культурна семантика мовних одиниць, тобто зміст, який відбиває особливості природно-культурного середовища, економіки, суспільного ладу, фольклору,

літератури, традиційного побуту, звичаїв народу – носія мови. Ці знання автори лінгвокраїнознавчої теорії слова Є. М. Верещагін і В. Г. Костомаров називають фоновими [31, с. 59]. Дослідники зауважують, що “дві національні культури ніколи не збігаються повністю, – це виходить з того, що кожна складається з національних та інтернаціональних елементів. Сукупність тотожних (інтернаціональних) і відмінних (національних) одиниць для кожної пари зіставляваних культур будуть різнитися” [там само, с. 41].

Отже, національна специфіка мов – це їх закономірна властивість, яка існує внаслідок того, що вербалізація об’єктивної дійсності здійснюється в різних мовах неоднаково. Процес розумової діяльності людини, який є універсальним за своєю суттю і відбувається за загальними психічними законами пізнання, передається в різних мовах по-різному. Національна специфіка мови може виявлятися на різних її рівнях, однак саме за фразеологією закріпились такі її образні характеристики, як “самобутнє явище”, “коріння мови”, “мовний музей назв, реалій і образів”.

Безперечно, вивчення питань національно-культурних особливостей нерідної мови є завданням складним. Слушною є думка літературознавця, культуролога, перекладача Г. Д. Гачева про те, що на цьому шляху дослідника підстерігає небезпека, оскільки національна своєрідність, з одного боку, “хитра” і важко вловима “матерія”, з іншого, – втручання у національний простір вимагає особливої обережності та делікатності. “Тут єдиний порятунок – доброзичливість і об’єктивність аналізу за тієї передумови, що кожен народ бачить буття в цілому, і нічиє бачення не є вищим або нижчим, а усі вони незамінні і необхідні людству” [51, с. 55].

Національно-культурна специфіка у фразеології загалом полягає: 1) у способі членування світу, що відображає особливості менталітету, 2) у способі вербалізації (використанні тих чи інших метафоричних принципів, прототипних уявлень), 3) у заповненні типової для зіставляваних мов метафоричної моделі на вербальному рівні специфічними компонентами, 4) у відображенні прототипних і стереотипних уявлень [117, с. 44]. Ми підтримуємо думку О. П. Левченко, що “твердження про національно-культурну специфіку фразеологічної системи будь-якої мови потребує ґрунтовного аналізу з огляду на те, що крім поверхневої специфічності, яку наочно демонструють реалії-компоненти фразеологічних одиниць на вербальному рівні (безеквівалентна лексика, жаргонізми, історизми, оніми тощо), існує глибинна специфіка: за словами (словосполученнями) на вербальному рівні стоять одиниці концептуального рівня, обсяг яких демонструє низку відмінностей під час міжмовного зіставлення. Той чи інший об’єкт (у широкому значенні слова) у певній культурі перебуває у

специфічному оточенні, властивому лише цій культурі, тобто навколо концепту формується асоціативний простір, який, у свою чергу, впливає і на концепт. Прототипні репрезентації містять асиметричну інформацію, тому важливо змодельовати фразеологічну складову концепту, що дасть змогу зіставити концепти досліджуваних мов, виявити їхню національно-культурну специфіку, дослідити систему ціннісних настанов і орієнтацій, які містить фразеологія” [117, с. 44–45].

За результатами дослідження Л. І. Зиміної, основними формами вияву національної специфіки фразеологічної семантики є: 1) семантико-образна еквівалентність фразеологічних одиниць, тобто повний збіг за значенням і за фразеологічним образом, 2) семантична еквівалентність ФО, тобто збіг за денотативним, конотативним, структурно-мовним компонентами значення і відмінність у фразеологічному образі, 3) семантична національна специфіка – наявність окремих семних відмінностей при збігові фразеологічного образу 4) семантико-образна національна специфіка – наявність окремих семних відмінностей і відмінність фразеологічного образу, і 5) фразеологічна безеквівалентність – відсутність ФО в одній мові та її присутність у мові зіставлення [77, с. 42–43].

Розуміння культури, на думку Я. Д. Ісаєвича, неможливе без вивчення її мовного коду, ролі мови як форми самовираження культури і засобу її формування. І саме мова, як один з елементів тяглості культурного життя, окреслює етнічну належність носіїв культури, таким чином, стає важливим чинником етно-національного розвитку [83]. У мові фіксуються певні ціннісні настанови та орієнтири суспільства, які передаються з покоління в покоління. І якщо мова – душа народу, то фразеологія – душа мови. Мова – важлива частина етнокультури й так або інакше відбиває етнокультурні стереотипи. Багата й добірна фразеологія, як відзначав І. Огієнко, є однією з головних ознак мови, її душею, красить і збагачує її [143].

Етнолінгвістика досліджує вплив звичаїв, побуту, загальної культури й менталітету етносу на мовну систему. Це стосується процесів номінацій, формування окремих шарів лексики, теорії значення, народної фразеології, пареміології. Звичайно, лексичний матеріал, а саме назви рослин, тварин, обрядів, загальні й власні імена-міфологеми, а також пестлива або згрубіла лексика у значній частині очевидні з погляду своєї етнокультурної знаковості. Деякі слова, наприклад, *oak*, *rose*, *bean*, *pin*, *cake*, укр. *калина*, *тополя*, *соловей*, *хата*, *хліб*, *душа* – не просто слова-знаки, а мовні одиниці, пов’язані з національною культурою. У мові такі одиниці мають етнографічний, етнокультурний, етноісторичний, етнопсихологічний підтекст, тому багато з них є образними і стали етносимволами [73, с. 16].

Уже можна говорити про те, що на стикові фразеології та етнолінгвістики склалися передумови для виникнення етнофразеології – наряду, у центрі якого перебувають вислови, пов'язані з традиційною народною культурою.

Процес розуміння і оцінювання фразеологічних одиниць як мовних знаків національної культури – це шлях до пізнання менталітету народу. Національно-специфічними є ті фразеологізми, які віддзеркалюють у своїй внутрішній формі характерні особливості культури і побуту, тваринного і рослинного світу, народні звичаї, символіку. Особливості вербалізації світу тим чи іншим етносом, за визначенням І. О. Голубовської, визначаються дією двох основних факторів: 1) зовнішнім світом (природним середовищем і матеріальною культурою того фрагмента об'єктивного світу, який безпосередньо сприймається етносом); 2) національним способом мислення, національним менталітетом [54, с. 73].

Нові тенденції, характерні для етнолінгвістично зорієнтованих фразеологічних студій, на думку В. Шевелюк, дають підстави виокремити три основні напрями. Перший напрям пов'язаний із вивченням фразеології як найбільш самобутньої в культурно-мовному аспекті частини номінативного складу мови. Це передбачає виявлення у фразеологізмах різних типів екстралінгвальних чинників, що співвідносяться з предметною сферою культури – з одного боку, а з іншого, – виявлення тих мовних засобів, які дозволяють фразеологізмам відображати своєю знаковою формою риси культури, характерні для певної лінгвоспільноти. Другий напрям охоплює проблеми, пов'язані з виділенням спільної для мови і культури методологічної основи, на якій розробляють методи вивчення одиниць фразеологічного складу мови. Ці одиниці виступають у функції відтворюваних від покоління до покоління знаків “мови” культури і беруть участь у трансляції ментальності народу – носія мови. І третій напрям, зіставна етнофразеологія, висвітлює національну своєрідність фразеологічної системи конкретного народу і спрямовується на виявлення національно-культурної специфіки образного відображення довкілля (внутрішньої форми) фразеологічних одиниць, властивих кожній етнокультурі [201, с. 37–38].

Отже, важливим об'єктом лінгвокультурології є такі вербальні знаки культури, як фразеологізми; в них поєднується мовна і культурна семантика. Відтворення фразеологізмів обумовлено їхньою культурною функцією – вони є засобом зберігання і передачі культурної інформації про людину та навколишній світ.

1.2. Джерела інтертекстуальної фразеології

Теорію інтертекстуальності було започатковано у працях М. Бахтіна, який свого часу відзначав важливу роль “чужого слова” і підкреслював діалогізм текстів і культур [14; с. 407–408]. Ю. Лотман наголошував на зв’язках будь-якого тексту з іншими, вважаючи, що “текст не існує сам по собі, а обов’язково вміщений в історичний, реальний або умовний контексти; таким чином, сприйняття тексту поза цим “фоном” не є можливим” [123, с. 213].

Перспективні ідеї М. Бахтіна розвинула французька дослідниця Ю. Крістева і запропонувала термін “інтертекстуальність”, розуміючи під цим поняттям “взаємодію різних кодів, дискурсів, що переплітаються у тексті” [102, с. 99]. При цьому Ю. Крістева зазначала, що “будь-який текст побудований як мозаїка цитат і є продуктом поглинання та трансформації іншого тексту” [там само, с. 99].

З огляду на зацікавленість сучасних дослідників питаннями інтертекстуальності та інтертексту у прозових творах художньої літератури (Т. Белімова, Л. Грек, А. Ілуніна, О. Кобзар), поетичних творах (Т. Пашняк, І. Шаповалова), друкованих ЗМІ (О. Рябініна), то постало питання вивчення особливостей функціонування у цих жанрах різних фразеологічних одиниць (М. Братусь, Н. Романюк, А. Naciscione), які мають інтертекстуальний характер.

Термін “інтертекстуальність” з літературознавчих позицій переважно тлумачиться в широкому й вузькому значенні (А. Ілуніна, О. Кобзар). У широкому значенні інтертекстуальність розуміється як безкінечний і необмежений у часі діалог текстів, як характерна особливість літератури (і культури), як невід’ємна ознака художньої свідомості, в якій виявляється широкий спектр міжтекстових відношень. Вузький смисл інтертекстуальності передбачає розгляд її як смислотворчої та формотворчої складової художнього твору, як один із засобів вираження авторської свідомості (бо автор вступає в діалог із “чужими текстами”) і читацького сприйняття [89, с. 5–6].

Деякі дослідники – представники західної філологічної думки (Ж. Женетт, М. Ріффатер, Г. Плетт) – робили спроби ще більше звужити поняття інтертекстуальності, пов’язуючи її лише з авторським задумом, свідомим намаганням письменника встановити зв’язки між створеним текстом та творами попередників. Причиною цього, очевидно, є те, що широке розуміння інтертекстуальності викликати труднощі у практичному застосуванні цього поняття при аналізі текстів, виявленні випадків взаємодії конкретних текстів. На думку А. Ілуніної, “вузьке” трактування інтертекстуальності виступає пріоритетним і для більшості російських

літературознавців і лінгвістів. Дослідниця погоджується з поглядом О. Баженової, що “розгляд будь-якого тексту як інтертексту “розчиняє” поняття інтертексту та інтертекстуальності, ставить під сумнів їхню самоцінність і цілісність, не дозволяє виявити різні типологічні форми” [81, с. 24].

Одноставні в розумінні інтертекстуальності як свідомої установки автора на створення зв'язків між своїм твором та іншими текстами (тобто визнають пріоритетним вузьке розуміння інтертекстуальності) Н. Кузьміна, В. Руднєв, Н. Фатєєва та ін. Обстоюючи таку думку, ці дослідники роблять спроби виявити конкретні принципи функціонування інтертекстуальних зв'язків та систематизувати їх.

Під інтертекстуальністю розуміють ще й певні прийоми “включення в текст інших текстів із іншим суб'єктом мовлення або їхніх фрагментів у вигляді цитат, ремінісценцій і алюзій” [7, с. 71–72]. Проте такий підхід, на нашу думку, видається занадто звуженим, оскільки перераховані літературні явища вже тривалий час використовуються як самодостатні.

Окрему проблему інтертекстуальності становить питання про засоби її вираження. Найчастіше засобом вираження інтертекстуальності виступає інтертекст (О. Рябініна), який по-різному визначається в лінгвістичних працях. Більшість науковців інтертекстом називають текст у тексті (Г. Денисова, Т. Литвиненко, Н. Фатєєва). Сьогодні прийнято вже говорити про теорію інтертексту, джерела якої сягають теорії анаграм Ф. де Сосюра, історичної поетики А. Веселовського, вчення про пародію Ю. Тинянова і поліфонічне літературознавство М. Бахтіна [76, с. 198]. При цьому, як зауважує О. Кобзар, слід розрізняти поняття “інтертекст” та “інтертекстуальність” як “результат” і як “процес”, адже на її думку, інтертекст – це присутність одного тексту в іншому, а інтертекстуальність – це процес, який охоплює різні естетичні явища, відношення, які виникають на основі інтертексту [89]. Таким чином, інтертекст – це засіб інтертекстуальності, що формально виявляє зв'язки з текстом-донором і містить його смисловий потенціал [159].

У європейській філологічній традиції до інтертекстуальності відносять такі явища, як запозичення, інтерпретація тем, сюжетів, цитація різних типів, алюзія, парафраза, пародія та ін. [166]. Закріпилися також у філологічній науці й інші терміни для цього явища: прецедентний текст (Ю. Караулов), логоепістема (В. Костомаров, Н. Бурвікова), текстова ремінісценція (А. Супрун), інтертекстема (К. Сидоренко). К. Сидоренко визначає інтертекстему як міжрівневий реляційний (співвідносний) сегмент змістової структури тексту – граматичної, лексичної, просодичної, композиційної, – який

втягнений у міжтекстові зв'язки" [167]. Л. Даниленко називає інтертекстемами конструктивні елементи тексту, які пов'язують між собою текст-джерело і новий текст, у стиснутому вигляді несуть у собі інформацію про текст-джерело або про всю культурну подію, часто акумулюючи її символічну або експресивно-оцінну семантику [64, с. 47]. Інтертекстеми, як свідомі й несвідомі елементи "чужого" текста в "своєму", працюють в явищі інтертекстосфери [87, с. 76–79]. На думку дослідника, інтертекстосфера – це культурна пам'ять, яка не має початку та меж, закодована в різноманітних текстах, здатних вступати між собою в різні смислогенеруючі відносини. До того ж, це багата лінгвокраєзнавча "база даних" [там само, с. 78].

Теоретико-методологічний апарат теорії інтертексту ґрунтується на працях Р. Барта, Ю. Крістєвої, Ж. Женетта та ін. Вагомий внесок у розробку теорії інтертексту зробили Б. Гаспаров, Г. Денисова, Н. Кузьміна, Н. Фатєєва. Наприклад, Н. Кузьміна, описуючи основні властивості інтертексту, наводить узагальнене його визначення, яке об'єднує позиції однодумців. Так, інтертекстом називають:

- будь-який текст, що становить "нову тканину, зіткану зі старих цитат" (Р. Барт, В. Лейч, Ш. Гривель та ін.);

- декілька творів (або фрагментів), що утворюють єдиний текстовий простір і виявляють не випадкову спільність елементів (О. Жолковський, І. Смирнов, Н. Фатєєва);

- текст, що містить цитати (у широкому сенсі) (Б. Гаспаров, В. Руднєв);

- текст-джерело ("старший", але не в діяхронічному, а в еволюційному плані) щодо "молодшого" тексту;

- підтекст як компонент семантичної структури твору (С. Золян). Центр ваги в такий спосіб переноситься на інтерпретацію, розуміння [106, с.20].

Н. Кузьміна зазначає, що "термін "інтертекстуальність" зазвичай поглинає термін "інтертекст"; час від часу обидва поняття вживаються корелативно, вільно замінюючи один одного", і пропонує власний варіант визначення взаємопов'язаних понять: "Інтертекст – це об'єктивно існуюча інформаційна реальність, яка є продуктом діяльності Людини і яка здатна безкінечно самогенерувати на вимогу часу. Згідно з цим твердженням вислови на зразок "Інтертекст навколо нас" або "У нас один інтертекст" видаються некоректними, оскільки ми в інтертексті (виділено Н. Кузьміною), ми не поза ним, а одна з його субстанцій" [106, с. 20]. Проте таке визначення, на її думку, жодним чином не суперечить загальнофілософському розумінню тексту, коли увесь сприйнятий нами еволюційний світ розглядається як множинність текстів.

Визначаючи інтертекст як природне середовище існування культурних концептів, Ю. Степанов указує на те, що інтертекст – це лише перший, мовний поверх взаємодії текстів. Наступні “поверхи” складаються з нечитаного – понять, образів, уявлень, ідей – “ментальних світів” або їхніх ячеек [178, с. 3]. Іншими словами, виступаючи на мовному рівні відсиланням до прототестів, інтертекстуальні включення на когнітивному рівні відсилають до ментальних (можливих) світів творців текстів.

Розглядаючи інтертексти як ключові центри культури, Г. Денисова успішно довела, що будь-яка мовна особистість, яка формується в рамках певного лінгвокультурного простору, неминуче опиняється під впливом інтертекстів. Інтертексти, за спостереженнями дослідниці, можна вивчати в кількох аспектах [69, с. 119]:

- 1) у творчості окремого письменника (що становить традиційний об’єкт літературознавчих досліджень;
- 2) у мисленнєво-мовленнєвій діяльності носіїв якої-небудь мови / культури в певний історичний момент (синхронічний зріз, за термінологією Р. Якобсона);
- 3) у діяхронії як динаміку переміщення інтертекстів із центру культурної пам’яті на периферію, і навпаки, на тривалому часовому зрізі.

Під поняттям інтертекст Г. Денисова пропонує розглядати будь-який знак цитованої культури і будь-яке відтворення фраз із наявних у мові дискурсів, або, іншими словами, інтертекст – це апеляція до окремих подій або культурних фактів, а також цитати будь-яких повідомлень природною мовою [69, с. 77].

Схожі трактування інтертекстів як реалізованих цитат різних типів знаходимо у працях Б. Гаспарова, Н. Фатеевої. Деякі дослідники (М. Ріффатер, А. Проскуріна) розглядають інтертекст як сукупність текстів. М. Ріффатер називав інтертекстом корпус текстів, який адресат пов’язував із актуально сприйнятим ним текстом, співвідносячись із ним як із варіантом певної заданої структурно-сміслової моделі [156]. Фактично дослідник розглядав інтертекст як сукупність ситуативно зумовлених претекстів. За висновками А. Проскуріної, інтертекстуальність виявляється в наявності особливого контексту, що має назву інтертекст, тобто виду контекстуальної інформації, що містить зовнішні тексти, з якими пов’язаний текст-реципієнт. Інтертекст створюється за допомогою посилань до концептів раніше створених текстів, і ці посилання існують у вигляді цитат, алюзій, ремінісценцій тощо [152]. Схожої думки дотримувався свого часу Б. Гаспаров, який зазначав: “Наша мовна діяльність здійснюється як безперервний потік цитації, що черпається з конгломерату нашої мовної

пам'яті” [50, с. 14]. Цей цитатний фонд заповнений одиницями різного ступеня завершеності – комунікативними фрагментами, які зберігаються в пам'яті суб'єкта як стаціонарні частинки його мовної пам'яті і якими він оперує при створенні та інтерпретації висловлювань.

Узагальнюючи проаналізовані ключові положення з проблеми інтертексту, варто сказати, що найбільш коректне визначення інтертексту запропонував Р. Барт: “Кожен текст є інтертекстом, а інші тексти присутні в ньому на різних рівнях у більш чи менш пізнаваних формах: текст попередньої культури і теперішньої культури. Кожен текст уявляється новою тканиною, зітканою з колишніх цитат, фрагментами культурних кодів, формул, соціальних ідіом тощо, – й усе це поглинається текстом і зміщується, оскільки завжди до тексту і навколо нього існує мова” [13, с. 418]. Отже, такий підхід свідчить про специфіку інтертексту як результату взаємодії різних лінгвокультурних кодів.

Коди здійснюють свої функції у культурі. Остання розуміється як простір культурних або ціннісних смислів, що створюються людиною у процесі світосприйняття, і кодів – вторинних знакових систем, у яких використовується різні матеріальні й формальні засоби для позначення культурних смислів [92, с. 241]. Різними способами кодований ціннісний смисл утворює систему кодів культури і в цілому картину світу, яка розкриває світогляд того чи іншого соціуму.

Одним із універсальних базових кодів виступає мова, і тому в природній мові культура “знаходить” знаки (знакові тіла) для втілення своїх ціннісних смислів. Мова, на думку М. Ковшової, – це “найоптимальніший засіб вираження культурних смислів, що сприяє їхньому збереженню і трансляції; “запозичуючи” в мові знакові тіла для презентації своїх смислів, культура перетворює багато знаків вербального коду на знаки вербального коду культури” [92, с. 100].

З-поміж вербальних знаків культури особливе місце займають фразеологічні одиниці, які у своєму образному значенні містять культурну інформацію, джерелом якої є соціум, історія, література, міфологія, релігія, і яка пов'язана з позамовними факторами [75, с. 6]. Це означає, що фразеологізми є одним із різновидів інтертекстів з властивою їм лінгвокультурною інформацією.

У більшості досліджень проблеми інтертексту переважає художній матеріал. Проте на категоріальній матриці концептів (ідеологем, образів тощо) у теорії фразеології, як розмірковує В. Григор'єв, “поки дещо невпевнено почуває себе саме той фрагмент мовних одиниць, в якому мали б “актуалізуватися смисли” великої й відокремленої групи номінацій, що

включає підгрупи з афоризмів, крилатих слів, загальномовних і белетристичних образних формул, поетичної (або “транс”-) фразеології, а також нової групи “кандидатів в інтертексти” [58, с. 578–580]. До останніх дослідник відносить поширені цитати з художніх текстів; основну ж частину складає дійсно “розмита маса” і “мовленнєвий потенційний резерв”. В. Григор’єв також зазначає, що час для поняття “позамовна фразеологія” можливо ще не настав, проте на часі обговорення ідеї *позамовних інтертекстів*.

З-поміж основних предметів, виділених на фоні об’єкта дослідження, кожен з яких складається з окремих лінгвокультурних одиниць або явищ, виокремлюють насамперед пареміологічні одиниці та фразеологізми [див. 128, с. 36–37]. Прислів’я, за визначенням П. Іващенко, – це “дзеркало душі народної, якою вона є не в хвилини веселого чи сумного настрою, не в одязі багатія чи злидаря – це дзеркало народної душі, якою вона є у будь-яку хвилину при найрізноманітніших обставинах” [цит. за: 79, с. 42]. Більшість прислів’їв і приказок – це стереотипи національної свідомості, витвори народної творчості. Проте, на думку А. Маслової [128, с. 43], не всі прислів’я і приказки є предметом дослідження лінгвокультурології, адже одне й те ж прислів’я, яке може бути представленим у кількох народів, хоча й відображає переданий із покоління в покоління досвід, але не притаманне якісь конкретній культурі, конкретному етносу. Тому повинні розглядатися лише ті прислів’я і приказки, походження і функціонування яких пов’язано з історією конкретного народу, його культурою, побутом і т. ін. У нашій роботі ми аналізуємо не лише “ядро” фразеології, тобто власне ідіоми (див.: 180, с. 58), але й залучаємо до аналізу прислів’я, приказки, крилаті вирази – “периферію”, адже вони відтворюються в мовленні як готові одиниці з постійним складом і значенням.

Вважаємо, що основи інтертекстуальної фразеології було започатковано Е. М. Солодухо у працях “Проблемы интернационализации фразеологии”, “Теория фразеологического сближения” та ін., в яких було залучено широкий матеріал мов слов’янської, германської і романської груп. Дослідник вказував, що зіставне історико-етимологічне вивчення фразеологізмів-інтернаціоналізмів вимагає встановлення їхніх витоків і джерел [174, с. 133]. При цьому поняття витоку тлумачиться ним ширше, ніж поняття джерела. Під першим маються на увазі провідники міжмовних впливів, історичних, суспільних. Головним провідником цих впливів, що ведуть до формування інтернаціонального фразеологічного фонду, є література народів-носіїв тих або інших мов, які стають провідними на певних етапах історичного розвитку. Антична історія, література, міфологія,

представлені двома гілками – грецькою і римською, а також Біблія – важливі літературні витoki інтернаціональної фразеології. Під джерелом фразеологізму-інтернаціоналізму Е. Солодухо розуміє його прототип, або вихідний матеріал [там само, с. 134].

Відомо, що фразеологізми виникають там, де з'являється потреба в образному, емоційному та експресивному зображенні реалій, а формуються вони на основі відшарувань численних прототипів різних життєвих сфер [189, с. 227]. До основних сфер, представлених у фразеології, які відображають різні аспекти буття народу, відносять: 1) тіло людини, його частини (соматизми); 2) сферу первісного функціонування; 3) історичні події, факти життя; 4) рослинний світ; 5) соціальні відносини; 6) жести і міміку людини на позначення емоцій, її стану; 7) небесні світила, явища природи; 8) одиниці часу, виміру; 9) духовну культуру; 10) звичаї, обряди, вірування, замовляння, ворожіння; 11) традиційні вітання чи побажання [189, с. 339–341].

Розглянувши основні положення теорії інтертекстуальності та інтертексту, можна зробити висновок, що інтертекст – це будь-який знак цитованої культури, це апеляція до окремих подій або культурних фактів. Фразеологічний інтертекст – це згорнутий текст, цитата, запозичена з побуту, культури народу. Фразеологічні інтертексти є носіями лінгвокультурної інформації, джерелом якої виступають соціум, історія, література, релігія та ін.

1.3. Лінгвокультурна мотивація інтертекстуальних фразеологізмів

Фразеологізми є особливими номінативними одиницями, що відображають одну із семіотичних аксіом будь-якої мови – наявність в ній як мотивованих, так і немотивованих іншими знаками мовного коду номінативних одиниць. Ф. де Соссюр наголошував: “не існує мов, де немає нічого мотивованого; але не можливо собі уявити й таку мову, де мотивованим було б усе” [176, с. 128].

Дослідження лінгвокультурної мотивації ІФ передбачає дослідження фразеологізмів за їхнім джерелом походження. Мотивацію фразеологізмів розглядали у свої дослідженнях відомі фразеологи В.Д. Ужченко, О. О. Селіванова, В. М. Телія та ін. Так, О.О. Селіванова розглядає мотивацію як “наскрізну у процесі творення номінативної одиниці лінгвопсихоментальну операцію встановлення семантичної та формальної залежності мотиватора (твірний компонент похідної номінативної одиниці) і похідного знака на підставі зв'язків різних компонентів структури етносвідомості. Результатом

мотивації, зазначає авторка, “є формування ономасіологічної структури, отримання знаком місця в системі синтагматичних та парадигматичних відношень [162, с. 240].

В. М. Телія розглядає процес ідіомотворення як “уведення сполучення слів до метафори на підставі подібності того змісту, що лежить в основі номінативного задуму, та того який позначається сполученням у “буквальному” значенні, який до того ж включений до певної структури знань про світ, певний сценарій чи фрейм. Дослідниця цілком слушно зауважує, що “слова компоненти вихідного сполучення ‘відриваються’ від своєї сфери референції (номінативної функції) і переводяться на нову референтну співвіднесеність не за рахунок значення сполучення слів, а відштовхуючись від цього значення, яке отримує новий фрейм, не маючи зі своїм джерелом нічого спільного, крім мотивації” [179, с. 20].

На думку С. С. Єрмоленка, “внутрішня форма, як відомо, не є одноплановим утворенням, унаслідок чого вона вказує на ще один можливий аспект утілення зв’язку між загальним характером епістемічної перспективи дискурсу і його власне мовною структурою. <...> зміст, пов’язаний із цією категорією, передовсім включає в себе мотиваційний (ономасіологічний) стосунок, наявний у вираженні внутрішньою (семантичною) формою певного позначуваного” [72, с. 7]. Дослідник наголошує, що зростає інтерес учених до мовних образів, внутрішньої форми, до розуміння поняття контексту як до втілення мовної моделі світу та їх окремих маніфестацій. Контекст розглядається як “релевантний у стосунку до існування мови й тих чи інших її одиниць <...> у внутрішньому плані їхнього функціонування, характеру їхнього вживання, внутрішнього устрою, еволюції, при цьому в площині як синхронічній, так і діяхронічній” [там само, с. 6]. Поєднання синхронії і діяхронії, що складає специфіку фразеологізмів, виникає “за рахунок суперечливості деяких властивостей ФО – стійкості / нестійкості, імпліцитності / експліцитності, образності / безобразності” [136, с. 110].

Внутрішня форма, за визначенням О. Куніна, – це “мотивуюча образність фразеологічної одиниці, заснована на дериваційних зв’язках її значення із значенням прототипу” [110, с. 146], це її “етимологічний зміст” [108, с. 203].

Вчені виокремлюють три типи образного представлення фразеологічних значень: метафоричний, метонімічний, порівняльний. Ужченки виокремлюють п’ять типів регулярного метафоричного перенесення: 1) з предмета на предмет; 2) з особи на особу; 3) з істоти (особи) на предмет; 4) з предмета на особу; 5) з істоти на особу [188, с.170–171]. Це універсальні типи і ґрунтуються на певних принципах

переінтерпретації, аналіз яких спрямований на встановлення саме етнокультурної природи метафоричної аналогізації. Перший принцип – це **антропометричність** фразеологічного фонду, в якому домінуючою реципієнтною зоною є концепт ЛЮДИНА. Другим принципом метафоричної переінтерпретації вільносинтаксичних корелятивів (взаємовідношеність, семіологічна залежність двох чи більше одиниць мови) фразеологізмів вважають **зооморфізм**. Третій принцип метафоричного фразеотворення можна назвати **побутоцентризмом**, що виявляється у використанні на позначення психологічної, інтелектуальної, соціальної діяльності людини знаків ситуації та предметів побутової концептосфери [162, с. 41–44].

“Мотивованість символу пояснюється аналогією та асоціацією, які складають основи таких семантичних трансформацій, як метафора та метонімія. Символічне значення не можна притягнути “за вуха” та приписати символічність будь-якому об’єкту. Йдеться не про абсолютну відсутність мотиваційного зв’язку, а про індивідуальний, встановлений автором характер” [162, с. 28]. О. Селіванова в руслі когнітивної парадигми виділяє дев’ять типів мотивації ФО [див. 162]. У результаті вторинного семіозису відбувається мовна концептуалізація різних сфер (соматичного коду, тваринного світу, просторової орієнтації та ін.).

Отже, традиційно основою мотивованості вважають внутрішню форму фразеологізму, яку розглядають як обов’язкову образно-смыслову характеристику мовного знака. За такого підходу актуалізується поняття **лінгвокультурної мотивації**, під якою ми, слідом за О. Березович і І. Заваринською, розуміємо психо-ментальну операцію встановлення образності інтертекстуальних фразеологізмів, яка ґрунтується на лінгвокультурній інформації, закодованій у символіці різних інтертекстуальних кодів.

Залежно від внутрішньої форми фразеологізму, мотивація може бути експліцитною (асоціативною) та імпліцитною (виявляється шляхом етимологічного аналізу). Будь-який фразеологізм характеризується тим, що його значення, утворене при взаємодії компонентів, ґрунтується на **лінгвокультурному образі**, що виникає або у результаті переосмислення одного з компонентів, або внаслідок їх взаємодії, адже “система образних основ фразеологізмів є засобом втілення та накопичення основ культурно-національного світогляду й соціального досвіду етносу” [цит. за: 75, с. 44].

Звичайно розрізняють фразеологізми з живою і втраченою внутрішньою формою. У перших мовці легко переходять від елементів значення вихідних систем (вільних словосполучень, фраз, лексичних стійких словосполучень, словом, прототипічних утворень, до цілісного метафоричного значення ФО). Другі втратили внутрішню форму й

потребують етимологічних пошуків [189, с. 63]. Під втраченою внутрішньою формою ФО дослідники вважають такі їх ознаки номінації, які з тих або інших причин уже не розуміються, не усвідомлюються мовною спільнотою, оскільки розірвався ланцюг, який єднав вільний прототип і фразеологічне сполучення [188, с. 32], затемнився образ, створений взаємодією вільного словосполучення із переосмисленим на його основі фразеологізмом.

Підсумовуючи як позиції інших науковців, так і власні, зазначимо, що внутрішня форма вторинної мовної одиниці постає як результат взаємодії словосполучення-прототипу й метафоризованої похідної одиниці – фразеологізму; мотивувальної вербальної бази мотивуючого словокомплексу й мотивованого фразеологізму [189, с. 65]. Важливо також знати ситуацію, що спричинила образ, виявити вихідну модель, тобто реконструювати вихідне вільне словосполучення з прямим значенням компонентів, які й формують образ ФО, стають матеріальним вираженням її внутрішньої форми. Ширше – внутрішня форма ФО як елемент їх значення з'ясовується лише на тлі матеріальної і духовної культури етносу.

Висновки до 1 розділу

Гуманізація лінгвістики ХХІ століття, звернення до людського фактора сприяли розвитку нових досліджень і формуванню сучасних дотичних гуманітарних сфер знання, таких як лінгвокультурологія, етнолінгвістика, етнофразеологія. Принцип антропоцентричності став складовою частиною цих сфер, спрямованих на вивчення національно-культурних особливостей мовних картин світу.

Мова – це дзеркало культури, в якому відображається не лише навколишній світ людини, але й суспільна свідомість народу, національний характер, його менталітет. Сучасна лінгво-культурологія вивчає особливості представлення в мові менталітету того чи іншого етносу, а також акцентує увагу на дослідженні взаємодії мови, що виступає передавачем культурної інформації, культури та людини, яка її створює, користуючись мовою. Лінгвокультурологічний напрям у фразеології досліджує й описує взаємодію мови й культури крізь призму культурно-національної свідомості та її фразеологічної презентації. Етнолінгвістика досліджує вплив звичаїв, побуту, загальної культури й менталітету етносу на мовну систему. Етнофразеологія висвітлює національну своєрідність фразеологічної системи конкретного народу і спрямована на виявлення національно-культурної специфіки образного відображення внутрішньої форми ФО, властивих цій етнокультурі.

Фразеологізми – особливі вербальні знаки, наділені культурної пам'яттю; вони образно передають інформацію про навколишній світ і одночасно транслують культурні смисли, стереотипні уявлення та ін. Фразеологічні знаки вносять до комунікативного процесу не лише велику кількість смислів, але й особливу образність, експресивність, аксіологічність, що базуються на комплексі народних уявлень, міжсеміотичних сценаріях народу.

Найяскравіше особливості мови звичайно виражаються у фразеології, й інтертекстуальна фразеологія як перспективний напрям наукових досліджень не є винятком. До основних екстралінгвальних факторів виникнення інтертекстуальної фразеології зараховуємо такі сфери, як традиції, звичаї, вірування, побут, суспільно-історичні події, Біблія, антична спадщина, література.

Вивчення інтертекстуальної фразеології неможливе без використання, в першу чергу, знань про мотивацію фразеологізмів, без урахування контекстуальних особливостей їх функціонування. У нашій роботі розглядаємо фразеологізми як один із різновидів інтертекстів із властивою їм лінгвокультурною інформацією, що закладена в мотивуванні фразеологізму, тобто в його образності, семантиці. Внутрішню форму фразеологізму визначаємо як обов'язкову образно-смыслову характеристику мовного знака. Лінгвокультурна мотивація (О. Березович, І. Заваринська) як психоментальна операція встановлення образності інтертекстуальних фразеологізмів, ґрунтується на лінгвокультурній інформації, закодованій у символіці різних інтертекстуальних кодів.