

81.0

K-44

РОМАН  
КІСЬ

# МОВА, ДУМКА

і

КУЛЬТУРНА  
РЕАЛЬНОСТЬ

від Олександра Потебні  
до теорії мовного  
релятивізму

1

РОМАН КІСЬ

МОВА,  
ДУМКА  
І КУЛЬТУРНА  
РЕАЛЬНІСТЬ

(від Олександра Потебні  
до гіпотези мовного релятивізму)

645253 71

М

Обов'язковий приєднання

Обов'язковий приєднання

НБ ПНУС



645253



ЛІТОПИС  
ЛЬВІВ 2002

ББК 81.001.2

УДК 81

К 44

Роман Кісь. Мова, думка і культурна реальність  
(від Олександра Потебні до гіпотези мовного релятивізму) —  
Львів: Літопис, 2002. — 304 с.

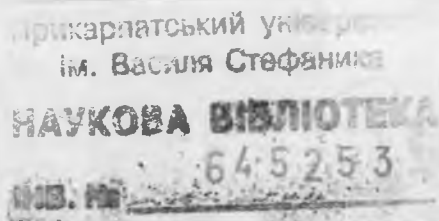
Ця книга – одна з перших розвідок в українській лінгвокультурології. У ній зібрані унікальні матеріали про зв'язок мови і ментальності, мови і культури українського народу, на широкому тлі мовних фактів виявлено закономірності мовної поведінки різних етносів.

Роман Кісь – етнограф за фахом, що упродовж багатьох років, перебуваючи в експедиціях, досліджував чукотську культуру. Основні міркування автора з етнолінгвістики, лінгвокультурології підтверджують також матеріали про мовну картину світу чукотського народу.

Книга є справжнім дарунком не лише для науковців (лінгвістів, етнографів, культурологів), але й для книголюбів, які цікавляться звичаями, обрядами, ритуалами різних народів.

Це видання здійснено за фінансової та експертної підтримки Міжнародного фонду "Відродження" в рамках спільної програми з Центром розвитку видавничої справи Інституту відкритого суспільства – Будапешт

Sponsored by the International Renaissance Foundation in the frames of joint program with the Center for Publishing Development of the Open Society Institute – Budapest



ISBN 966-7007-34-5

© Літопис, 2002

© Роман Кісь, 2002

© Авдрій Кісь, проєкт обкладинки, 2002

## ЗМІСТ

### ПЕРЕДНЄ СЛОВО ДО КНИГИ

(або децю про лінгвокультурологічну концепцію "середнього рангу")..... 5

### РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

На перехрестях лінгвокультурології і когнітивної етнолінгвістики (спроба попередньої схеми)..... 10

### РОЗДІЛ ДРУГИЙ

Мова і світобачення народу (етнопсихолінгвістична концепція О. Потебні і проблематика мовного релятивізму)..... 97

### РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

Етнокультурний компонент слова (спроба функціонально-діяльнісної верифікації гіпотези Сепіра-Ворфа)..... 180

ПІСЛЯМОВА..... 291

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК..... 299

81.0

K-44

*Пам'яті славнозвісних  
професорів Харківського Університету  
Ізмаїла Срезневського  
та Олександра Потебні  
присвячується.*

Автор

**ПЕРЕДНЕ СЛОВО ДО КНИГИ**  
(або дещо про лінгвокультурологічну концепцію  
“середнього рангу”)

Досі в Україні філософію мови О. Потебні (в основі своєї гумбольдтіянську) ще не розглядали, на жаль, в аспекті співвідношення *світобачення, світорозуміння народу* (те, що ми називаємо сьогодні мовною картиною світу) її особливостями культурної життєдіяльності та самим довкіллям. Ідеться про пов'язаність із довкіллям як середовищем комунікативної активності мовців, як зануреність у дійсні ситуації мовленнєвого спілкування. Це останнє опосередковує, супроводжує і, властиво, “пронизує” усі різновиди та форми повсякденної життєдіяльності етносу та водночас “вибудовує” системи культурних смислів. Такі лінгвокультурні смисли зароджуються й відтворюються тільки в лоні дійсного спілкування (на “перехресті” культури, мовлення, менталітету та ситуативних контекстів).

Уже самою постановкою цих питань, зокрема щодо живого сенсоутворювання та розуміння, а також мовнокультурної зумовленості категоризації (таксономізації) світу, О. Потебня випередив етнолінгвістичні ідеї не тільки Е. Сепіра та Б. Ворфа (так звана гіпотеза мовної відносності), але й деякі концепції німецького неогумбольдтіянства ХХ сторіччя (Л. Вайсгербер та ін.) і водночас упритул підійшов до тих питань, які поставила американська когнітивна антропологія (Ф. Лавнсбері, Д. Гаймз, К. Пайк) щойно яких тридцять років тому. Опираючись на ці ідеї, а та-

кож на концепцію мови, вироблену пізнім вітгенштайніанством, автор книги на основі власних теренових досліджень, що провадилися упродовж майже трьох років серед чукчів-оленьярів Канчаланської та Танюрерської тундри, простежує складні динамічні взаємозв'язки між структурами життєдіяльності народу, його ментальним досвідом (відображеним у загальному тезаврусі чи депозитарії когнітивних категорій, а також у вербалізації позамовної дійсності) і, зрештою, семантичною та смисловою конфігурацією власне вербальних структур.

Простежено становлення етноспецифічних культурних смислів (у тому числі й безеквівалентних понять та уявлень) як складний процес взаємодії реляційної семантики, притаманної семантичним полям чукотської мови, зі специфічним етнолокальним досвідом і самим способом життя чукчів-оленьярів. Я намагався показати евристичні переваги динамічно-процесуального (поведінково-діяльнісного) бачення проблем мовного релятивізму над статично-епістемологічною (у межах мовної свідомості) версією гіпотези Сепіра – Ворфа.

Динамічне бачення живого мовлення як процесу, як вербальної поведінки, як комунікативно-інтерпретативної діяльності, як ситуативно окресленої взаємодії на міжособистісному чи міжгруповому рівнях, як реального діялогізму, де переважно невідрефлексовано, позасвідомо вирацьовуються лінгвокультурні смисли (або системи смислів), перекидає “місток” водночас і в лінгвокультурологію, й у спеціальну (середнього рангу) етносоціологічну теорію культури, а також у теорію етнічних і міжетнічних стосунків. Саме в такому щонайширшому міждисциплінарному контексті (етнолінгвістика – лінгвокультурологія – етносоціологія – етнопсихологія – спеціальна теорія культури – спеціальна теорія етнічних і міжетнічних стосунків) я й намагатимуся розгорнути своє бачення загальної соціокультурної динаміки (укупі із соціопсихічними внутрішніми механізмами) мовленнєво-комунікативної реальності урбаністичного середовища України не

тільки як лінгвальної, але й культурної дійсності. Адже живе мовлення – це і є один із щонайважливіших каналів трансмісії культури (чи ж, навпаки, її стагнації, криолізації, заблокування). Зрештою, мовлення є безпосереднім дійовим чинником культуротворення або й детерекції культури, якщо таке комунікативне середовище не формує, а дезінтегрує і розкладає українські лінгвокультурні смисли, витісняючи їх смислами московсько-євразійської цивілізації, російської масової культури та цілком неукраїнських щодо своєї генези та спрямованості субкультурних утворень. Тоді мовлення стає фактором кризи та функціонального “звужування” авторепродуктивної основи української культури, особливо під час нового наступу десь від середини 90-их років на українські міста комунікативно-інформаційних потоків євразійської субглобалізації. Неєвропейський, присутньо антиокциденталістський, “третій шлях” Росії сьогодні полягає (не тільки на рівні геостратегічних доктрин, але й у дійсній цивілізаційній площині, тобто в аспекті цілковитого комунікативно-інформаційного домінування та контролювання масової буденної свідомості) насамперед у фактичній інкорпорації колишніх “окраїн”: утримування їх у цивілізаційно-мовленнєвому полі Росії. Ось чому редукція реального поля українського мовлення (як спілкування, живої інтерпретативної діяльності та сенсоутворення), із якого практично “зітканий” сам субстрат культуротворювальних процесів, – і нинішніх, і потенційних, – неминуче поглиблюватиме сучасну загальну кризу української національної ідентичності та культури. Сам каркас цієї останньої властиво і тримається на структурах, які генерують та відповідно організують системи смислів. Тому водночас загострюватиметься глибока криза ідентичності. Національна ідентичність втрачатиме саму свою субстанціональну основу, закоріненість у смислових пластах культури, які сьогодні геть розмиваються.

Саме в такому багатомірному контексті наше усвідомлення невідкладного розпочинання дійсної деколонізації соціо-

культурного середовища міст України означає для автора цієї книги насамперед наполегливе здійснення комплексної державної програми етнонаціональної та лінгвокультурної демаргіналізації, а не тільки поверхневої реукраїнізації урбаністичного середовища України. Доконечно перетворити наш урбанізм як деяку цивілізаційно-культурну реальність у цент скреолізованої цивілізаційно-культурної околиці євразійського конгломерату в повноцінну та відносно самодостатню креатосферу та семіосферу лінгвокультурного світу новоукраїнської цивілізації.

Цю книгу ми розглядаємо як попередній шкід для вивчення спеціальної лінгвокультурологічної теорії середнього рангу (т.зв. *middle range theory*). Одна з потенційних переваг такої теорії (яка би стала спробою реінтегрувати в одній концепції низку етнолінгвістичних, психолінгвістичних, лінгвосоціологічних, етносоціологічних, етнопсихологічних і культурологічних імплікацій), на нашу думку, у тому, що вона не тільки активізує вивчення малоохопленої досі міждисциплінарної проблематики, але й намагається наблизити науку до вирішення прикладних завдань реальної етнополітики та деколонізації дійсного комунікативно-культурного середовища України. Так звану мовну політику та мовне планування в цій сфері можна б тоді розглядати як цілісну лінгвокультурну політику, що твердо опирається на розуміння внутрішніх динамічних зв'язків живих мовленнєвих і соціокультурних процесів.

Спроба дати теоретичний синтез культурних і лінгвальних аспектів людської активності "перекинувши" поміж ними місток комунікативної діяльності людини, не нова в модерній думці. Тут досить згадати тільки двох відомих мислителів другої половини ХХ ст. – американського культурного антрополога (не тільки теренового дослідника, але й чільного теоретика) К. Гірца та філософа Ю. Габермаса. Перший – засновник так званої ІНТЕРПРЕТАТИВНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ – у низці своїх праць наголошував на тому, що прикметні особливості культури зале-

жать насамперед від особливостей використання символів, і пов'язував цей процес із соціальною дією. Семіотичні аспекти проблеми розуміння культури К. Гірца бачив, отже, не тільки у входженні (через емпатію) у специфічний "СВІТ ОБРАЗІВ", притаманний культурі, окремому культурному докілью, але й насамперед у динамічному й напруженому діялогізмові, урешті-решт, у комунікативній активності людини. Ю. Габермасові теж властиве близьке для нас комунікативно-процесуальне бачення співвідношення мови і дії, мови і культури, зокрема комунікації і моралі (згадаймо однойменну працю Ю. Габермаса). У комунікативній діяльності, – як гадає Ю. Габермас, – кожен учасник навзаєм раціонально мотивує один одного, аби діяти вкупі, а відповідні вербальні акти передбачають на ґрунті НЕВЕРБАЛЬНИХ ЗУСИЛЬ (соціокультурних і психокультурних) відповідні дії, які ПРИТАМАННІ усій людській життєдіяльності в її конкретних етнолокальних вимірах.

**РОЗДІЛ ПЕРШИЙ**  
**НА ПЕРЕХРЕСТЯХ ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЇ**  
**І КОГНІТИВНОЇ ЕТНОЛІНГВІСТИКИ**  
(спроба попередньої схеми)

Соціологи та соціальні психологи (насамперед прихильники символічного інтеракціонізму) давно звернули увагу на те, що в межах спільнот чи субкультурних утворень виробляється деяке символічне середовище із притаманною йому семіосферою (взаємоузгодженими вербальними, поведінковими, ситуативно-речовими та іншими кодами). Навіть і саму культуру іноді визначають як способи організації (упорядковування, поєднування, структуризації) відповідних сталих значень, конвенціональних смислів і символів, що притаманні представникам спільноти чи групи. Такого розуміння культури дотримується, зокрема, відомий шведський соціальний антрополог Дж. Фрідман. Як гадає автор, попри очевидний вимір семіотизованості людської культури, своєрідний “колообіг” потоків символів, постійний обмін знаковими конфігураціями вибудовує соціокультурні межі чи “рубежі” спільнот чи субкультур. Таким етнокультурним спільнотам, їхньому до-свідові властивий деякий фон культурної аперцепції, а також соціогрупові пороги селективності культурної інформації. Візії цієї останньої, способи її потрактування та поцінування, деякі “контурні схеми” сприйняття, випереджують безпосередній сенсорно-перцептуальний досвід і визначають його спрямованість, його, сказати б, інтенціональність. Це знаково-символічне середовище, яке наси-

чене унікальними лінгвокультурними конструктами та смислами, чію унікальність творять також і специфічні способи вживання, тоді як цілісна реальність вибудовується і розгортається тільки в лінгвокомунікативному полі, тобто в полі мовленнєвому. У цьому вимірі різні мовні системи є не тільки різними системами лінгвального кодування, позначення, номінації більш-менш тих самих позамовних реалій різними “етикетками”, але й різними системами культурного кодування, різними способами та напрямками сенсоутворювання та організації сенсів, різними системами “сеґментування” та осмислювання світу (приписування фрагментам реальності смислових конфігурацій, а отже, і надавання їм реляційної значущості, цінності тощо). А тому нам важко погодитися із поглядом молодого, але вельми перспективного етнолінгвіста з Києва Олега Тищенка, який розглядає лексичні одиниці як одиниці начебто суто номінативні. Він, зокрема, пише: “Етнолінгвістичний опис, одно- чи міжмовний, орієнтує дослідника на контекст культури, глибинну семантику обряду, міту, вірування, а отже, пов’язаний із виходом за межі власне семантичних і лексичних понять на прагматичні, мітологічні, когнітологічні та інші аспекти субзначення номінативних одиниць” (1). Адже у площині СЕМАНТИКИ – семантики самої комунікативної дії, поза якою слово не розгортається як лінгвокультурна РЕАЛЬНІСТЬ, у площині всього гетерогенно-полівалентного та ситуативно МІНЛИВОГО СМИСЛОВОГО СПЕКТРУ, слово не тільки номінує. Слово є ЗАВЖДИ ПЕРФОРМАНТИВНЕ (на цьому, зокрема, настоював і Ю. Габермас). Тобто СЕНС СЛОВА формується не тільки його дескриптивною напрямленістю, не тільки тим, що воно ІМЕНУЄ (оповідає, описує чи виокремлює з континууму природної та соціокультурної дійсності), але й тим, що воно ВЖЕ САМЕ СОВОЮ Є ДІЄЮ (а не тільки, скажімо, НАЗИВАЄ чи ОПИСУЄ дії, вчинки, реалії, артефакти тощо). Перформантивні висловлювання на кшталт “ОВІЦЯЮ”, “КЛЯНУСЯ”, “ЗАРІКАЮСЯ”, “ПРОКЛИНАЮ” тощо ТОТОЖНІ САМИМ ЦИМ АКТАМ. Займенник “Я” (і та

ідентичність, те самовизначення, та індивідуальна дискретність, які “стоять за ним”) виник зі злиття докупи світоутворювальної діяльності, самовизначення (САМОСТИ, що закорінена в інтерсуб’єктивності і виявляється в ЕКС-ПРЕСИВНИХ МОВЛЕННЕВИХ АКТАХ) із продуктивністю “я”, яке покладає на себе. Отож сама вже навіть лексема “Я” не тільки імпліцитно, але й перформантивно (у комунікативних експлікаціях смислу САМОСТИ, САМОДОСТАТНОСТИ, САМОЧИННОСТИ як СУБ’ЄКТА ДІЯЛЬНОГО І ЧИННОГО та й, зрештою, усїєї полівалентної домени “еґолоґії”, еґосвіту тощо) має сенс не тільки означувати, позначувати чи номінувати. У контексті теорії мовленневих актів, що вирізняє акти ЛОКУТИВНІ ТА ІЛОКУТИВНІ, ідеться, зокрема, не тільки про ПОВІДОМЛЕННЯ у процесі спілкування певного комплексу значень, ОПОВІДЬ чи ДЕСКРИПЦІЮ, але й про ПОСУТНІ ВІДМІННОСТІ ЩОДО ВИМОВЛЯННЯ РЕЧЕНЬ (ФРАЗ) ІЗ РІЗНОЮ ІЛОКУТИВНОЮ СИЛОЮ: СИЛОЮ СТВЕРДЖУВАТИ, ЗАПЕВНЯТИ, ОБЦЯТИ, ПОПЕРЕДЖАТИ, ПОГРОЖУВАТИ, ПЕРЕДБАЧАТИ І ПРОРОКУВАТИ тощо. А це безпосередньо впливає на ситуативно-комунікативне формування та комбінування (коваріації) тих смислів і смислових поєднань (а також відповідних їм інтерпретативних моделей), що при-таманні якійсь спільноті, якомусь лінґвокультурному середовищу чи типові комунікативної поведінки. Ідеться про смисли, яких не можна зредувати до лексичної номінації об’єктів чи феноменів. СЛОВО ВЖЕ ПОЧАТКОВО НАСИЧЕНЕ РЕФЛЕКСІЄЮ, НАСИЧЕНЕ КОґНІЦІЄЮ ТА ООСМИСЛЮВАННЯМ-ОЦІНЮВАННЯМ. СЛОВО ПЕРЕВАЖНО ЕЙДЕТИЧНЕ ТА ЕКС-ПРЕСИВНЕ (навіть у розмірковуваннях фахівців із фізики субатомарних часток чи спеціалістів із космології). СЛОВО (а особливо, якщо воно розглядається в аспекті ЕТНОЛІНГ-ВІСТИЧНОМУ) – це не тільки номінативна “етикетка” до денотата (референта). Той КОНТЕКСТ КУЛЬТУРИ, що про нього пише О. Тищенко, є не тільки “вмістилищем” етнолінгвальних процесів. Сама діалогічна поведінка (разом із правилами “комунікативних ігор” і правилами “багатошарового” вербально-поведінково-смислового кодування)

вибудовує один із присутніх вимірів цього середовища – середовища КОМУНІКАНТІВ, ЯКІ Є ВОДНОЧАС ЖИВИМИ ЧИННИМИ СУБ’ЄКТАМИ І РОЗУМЮТЬ ОДНЕ ОДНОГО ЗАВДЯКИ СПІЛЬНОМУ ДОСВІДОВІ НОМІНАЦІЇ (означування, позначування, сигніфікації, референції), а також ЗАВДЯКИ ЗАНУРЕНОСТІ У СПІЛЬНИЙ СВІТ СИМВОЛІВ, СВІТ СИМВОЛІЧНОЇ ВЗАЄМОДІЇ... Цей світ незбагнений для тих, що навіть і непогано “знають” мову, але ще не втаємничені у відповідну культуру, цебто не залучені (бодай почасти) у повсякдення соціуму, у способи його життєдіяльності (зокрема комунікативної діяльності), у сам сенс міжсуб’єктних стосунків. Бо ж власне на цьому рівні і викристалізуються напрями пізнавання світу, немінучі в кожному соціокультурному середовищі, виразна лінґвокультурна маркованість коґніцій і загалом того світосприймання, світорозуміння, тих невідрефлексованих колективних уявлень і складніших утворень соціальної перцепції, що їх зазвичай сьогодні називають менталітетом. У межах цих цілісних лінґвокультурних структур випрацьовуються окремі “русла” коґнітивних, а почасти навіть і сенсорно-перцептивних, процесів, про які довідається читач у третьому розділі книги у “мікрокосмі” чукотського лінґвокультурного досвіду. Звертаючись до метафори, зазвичай семантично багатшої від надто вже ґносеологізованого наукового дискурсу, про це можна було б сказати так: сталі “ходи думки”, як і ходи на шахівниці, задаються наперед цілісними лінґвокультурними конструктами досвіду (у тому числі й досвіду самої комунікативної взаємодії). Відомі сучасні зарубіжні фахівці з лінґвокультурології Д. Добровольський та Е. Пірайнен в одній зі своїх недавно опублікованих праць пишуть про те, що лінгвальні символи мають свої виразні відповідники в культурних кодах. Нерідко такі співвідношення на сучасному етапі простежити не вдається, а проте вербальні символи могли кореспондувати з культурними знаками в минулому. Отож, хоча різні коди (мовний і культурний) не конче розвиваються рівнобіжно, усе-таки глибинні



сенсі лінгвальних символів актуалізуються тільки в ширшому соціокультурному контексті (2).

Лінгвокультурологічне бачення прямих і зворотних зв'язків поміж семантикою слова, а також усім "ореолом" його конотативних сенсів, динамічних асоціацій та й ширшою соціокультурною реальністю не виникло тільки упродовж останніх кількох десятиріч, як це, на жаль, дехто вважає (3). Дуже істотні моменти такої візії задекларовано ще в концепції О. Потебні (60-80-ті рр. XIX ст.), про що буде мова у другому розділі книги. Відтак американським культурним антропологам Ф. Боасу й Е. Сепіру, які провадили теренові дослідження культури індіанських племен і на сьогодні вже вважаються класиками світової культурної антропології, теж притаманне бачення мови і мовлення як власне культурного феномена й одного з дійових чинників повсякденної життєдіяльності. Тут досить тільки згадати міркування Е. Сепіра про мовні імплікації соціальної ідентичності особи (*person implications*) у мовах НУТКА і КОАСАТІ (на прикладі узгодження лінгвальних форм із соціокультурними нормами СТАТІ та СТАТУСУ, а також в аспекті того, про що вони СИГНАЛІЗУЮТЬ на поведінково-комунікативному рівні) (4).

Вельми актуальними для новітньої лінгвокультурології залишаються також деякі концептуальні моделі (і вони близькі авторові цієї книги) австрійського філософа Л. Віттгенштайна. Ідеться, зокрема, про такі два кардинальні теоретико-методологічні моменти. Це, по-перше, РОЗУМІННЯ ВЛАСНЕ ЛІНГВАЛЬНИХ І ПОЗАЛІНГВАЛЬНИХ ДІЙ як єдності, як ЦІЛОСТИ із властивими їй внутрішніми правилами, які регулюють ГРУ цих дій; а по-друге, це розуміння самих, так званих "ФОРМ ЖИТТЯ" (цих внутрішніх регулятивних правил) на тлі ЗАСАДНИЧОЇ РИТУАЛІЗОВАНОСТІ будь-яких конвенційних форм культури та культурної життєдіяльності.

Важливою тезою, яку ми ще спробуємо розгорнути та верифікувати в цьому дослідженні, є теза про те, що мова не тільки "оформлює" думку, але й ФОРМУЄ її, не тільки

"впливає" на глибинні матриці етноменталітету, але й безпосередньо входить у сам процес "відливання" цих матриць; є не тільки "інструментом" спілкування (чи нашого внутрішнього діалогізму), але й дійовим чинником СЕНСОУТВОРЮВАННЯ (СЕНСОНАПОВНЮВАННЯ, ОСМИСЛЮВАННЯ, ТЛУМАЧЕННЯ) і в когнітивних процесах, і в реальних ситуаціях міжособової взаємодії та комунікативної поведінки. Саме реальна множинність мов, їх присутня структуральна і семантико-когнітивна диверсифікованість (так само як і величезна КУЛЬТУРНА "поліфонія" та "поліхромія" людства) є не тільки тим чинником НЕОБХІДНОЇ РОЗМАЇТОСТІ, що вибудовує НЕГЕНТРОПІЙНУ ТЕНДЕНЦІЮ в поступі людства як роду, але й створює ВЕЛИЧЕЗНИЙ ПОТЕНЦІЯЛ МОЖЛИВОСТЕЙ у ЗАГАЛЬНІЙ ЙОГО КРЕАТОСФЕРІ. Про це у свій час писав О. Потебня. На це вже значно нізніше звернули увагу творці концепції мовного релятивізму Е. Сепір, Б. Ворф і представники неогумбольдтіянської школи європейської етнолінгвістики (Й. Трір, Л. Вайсгербер та ін.). Згадаймо відому думку О. Потебні про те, що витіснення багатьох мов якоюсь однією мовою (див. праці: "Мысль и язык", "Язык и народность" та ін.) мало би для людства згубні наслідки, оскільки означало би зведення РІЗНИХ ШЛЯХІВ ПІЗНАННЯ, різних аспектів бачення на один шлях, на пласку одномірність. Саме тому наша мова і має для національного життя таку безмірну етнокультурну вартість, що вона є не тільки прапором консолідації нації, чинником, що цементує "ми-почуття" народу і символізує СОЛІДАРНУ ПОТУГУ НАЦІЇ, її внутрішню психосоціально злуку, але й ще тому (а може, і НАСАМПЕРЕД тому), що наша мова КОНСТРУЮЄ, ВИБУДОВУЄ САМЕ ТІ ВИМІРИ І "ГРАНІ" БЕЗКОНЕЧНОМІРНОЇ ПОЗАМОВНОЇ РЕАЛЬНОСТІ (у тому числі і щонайвищої РЕАЛЬНОСТІ УНІВЕРСАЛЬНОГО ЛЮДСЬКОГО ДУХУ), які НЕВІДОМІ ІНШИМ ЕТНОКУЛЬТУРНИМ (ЛІНГВОКУЛЬТУРНИМ) СИСТЕМАМ. Цим дійовим КУЛЬТУРОТВОРЧИМ, у тому числі ГЛИВИННО АКсіОЛОГІЗОВАНИМ, СЕНСОУТВОРЮВАЛЬНИМ І ФОРМОТВОРЧИМ ПЕРВНЕМ РІДНОЇ МОВИ НЕ МОЖНА ЗНЕХТУВАТИ в НАШУ

ДОВУ ПОСТМОДЕРНОЇ РЕЛЯТИВІЗАЦІЇ ВСІХ ЦІННОСТЕЙ І ТОГО “РАДИКАЛЬНОГО ЕКЛЕКТИЗМУ”, який властивий не тільки постмодернізму, але й РЕАЛЬНО РОЗГОРТАЄТЬСЯ в так званій ГЛОБАЛІЗАЦІЇ з її приматом вузького заходоцентризму, примітивного сцієнтистського редукціонізму, постколоніального схематизму ЦЕНТРУ І ПЕРИФЕРІЇ, а також тотальної гомогенізації та креолізації так званих “локальних” культур, остаточної їхньої ерозії.

Креативний (сенсоутворювальний і культуротворчий, когнітивний і формотворчий) ПОТЕНЦІЯЛ РІДНОЇ МОВИ глибинно закорінений у внутрішньому світі людини: спосіб поєднання уявлень, – підкреслював О. Потебня, – не є загальнообов’язковою формою людської думки. МОВИ ВІДМІННІ ЗА НАПРЯМАМИ РЯДІВ УЯВЛЕНЬ.

Довколишній світ постає перед нами не як об’єкт. Цей світ засадничо СУБ’ЕКТИВІЗОВАНИЙ, “розчленований” і заново реінтегрований у новій континуальності – у континуальності світу мови – у бликах і рефлексах, у тінях і напівтінях українського слова, його “грані” вияскравлені та означені (а не тільки НОМІНОВАНИ!) променем слова. У мові та через мовлення здійснюється не просто омовлювання світу, відображення різних його складових, процесів та їхніх взаємовідношень (гаданих або дійсних), тобто не просто відношення референції чи кореляції, а ДУХОВНЕ ОБЖИВАННЯ СВІТУ. Про це писав ще Г. Гадамер в одній із класичних своїх праць, що стала вже хрестоматійною: “Про вклад поезії у пошук Істини”. У слові (саме в РІДНОМУ СЛОВІ) та через слово світ СТАЄ НАМ БЛИЖЧИМ. Фундаментальна ситуація людини у світі, яку слушно окреслив Г. Гегель як ЗАЖИЛИСТЬ у світі, нині для нас відкривається, особливо після серйозних герменевтичних студій новочасних європейських мислителів, також і в такому присутньому аспекті. Через категоризацію та о-смыслювання-конструювання нашого “проміжного” лінгвокультурного світу словом здійснюється психокультурне “ОБЖИВАННЯ” й екзистенційно-орієнтаційне “ОПАНУВАННЯ” розмаїтих потоків вражень, які постійно нарастають. Ось

чому, втрачаючи рідну мову, асимілюючись, русифікуючись, українці не просто набувають якоїсь нової лінгвокультурної “оптики” чи іншої візії світу... Русифікуючись, ми втрачаємо з поля зору і наш український світ – світ, окреслений власною мовною КАРТИНОЮ, МОВЛЕННЕВИМИ МОДЕЛЯМИ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ. Отже, світ мови, реалізуючи фундаментальну потребу людини в цілісності, медіює взаємодію зовнішнього та внутрішнього у посереднику – у світі лінгвокультурних конструктів. Різні його аспекти виокремлюються з допомогою унікальної мережі лінгвокультурних концептів, унікального перегукування, гомону смислів та смислових “обертонів”... При втраті рідної мови звужується не просто сфера мовлення. Звужується, культурно, ментально, когнітивно, емоційно знекровлюється УВЕСЬ УКРАЇНСЬКИЙ СВІТ як НЕПОДІЛЬНА (холістична та емерджентна) ЛІНГВОКУЛЬТУРНА ЦІЛІСТЬ. Через таке ПРИГАСАННЯ НАШОЇ ВНУТРІШНЬОЇ “ЛЯМПАДИ” тьмяніє і втілена в мову, об’єктивована в артефактах, культура. Звужується поле духово-душевного бачення: рвуться невидимі нитки ЗАЛУЧЕНОСТІ в КУЛЬТУРУ, залученості у процес СПІВТВОРЧОСТІ в культурі... “Розглядаючи мови, – писав О. Потебня, – як глибоко відмінні СИСТЕМИ ПРИЙОМІВ МИСЛЕННЯ, ми можемо очікувати від передбачуваної в майбутньому заміни відмінності мов однією загальнолюдською тільки зниження рівня думки. Бо якщо... доступна людині істина є тільки прямування, то зведення різних напрямків прямуванням на один не є виграшем” (5). А ось як міркує з цього приводу відомий німецький етнолінгвіст Л. Вайсгербер майже через століття після нашого О. Потебні: “Якщо б у людства була лише одна мова, то її суб’єктивність визначила б назавжди шлях людського пізнання навколишнього світу. Цю небезпеку відвертає, проте, багатоманіття мов... На протигагу неминучої однобічності однієї мови, множинність мов сприяє збагаченню знань шляхом множинності способів бачення і надає можливості переоцінки часткового знання як єдиного можливого (6). Творець гіпотези мовної відносності В. Ворф, як і його поперед-

редник Е. Сепір, теж наголошував головно на унікальності і неповторності когнітивно-пізнавальних аспектів мовного моделювання дійсності, властивого різним етнолінгвальним системам: “Ми досліджуємо природу, – писав, зокрема В. Ворф, – за тими напрямками, які вказує нам наша рідна мова. Категорії і форми, що ми виокремлюємо зі світу явищ, не сприймаємо як щось очевидне; якраз навпаки – світ стоїть перед нами в калейдоскопічному потоці вражень, які організовує наша свідомість, і це здійснюється головним чином за допомогою лінгвальної системи, зафіксованої в нашій свідомості (7). Уже навіть і ці (у деякому сенсі типологічно паралельні) міркування трьох видатних учених (а за їхніми висновками стоять ґрунтовні дослідження) спростовують поверхнево-пласкі стереотипи, нав’язувані нам до останнього часу. Вони, гадаю, не просто гранично спримітивізовані, але й індоктринізовані ще советськими ідеологічними схемами, згідно з якими мовлення є ТІЛЬКИ ТАКОЮ СОБИ ТЕХНІКОЮ СПІЛКУВАННЯ, а тому, мовляв, “не все ли равно, на каком языке?” (хоча, зрозуміло, “предпочтительнее” на “самом распространенном” і “великом”). Варто, однак, зазначити, що навіть у часи найбільшого засилля офіційно-ідеологічної сусловської доктрини щодо так званого “образования новой исторической общности советского народа”, що було насправді тільки камуфляжем русифікації, денационалізації та остаточної інкорпорації всіх неросійських етносів, мислячим українським інтелігентам усе-таки вдавалось іноді оприлюднювати ті свої міркування, які (хоча й у прихованій чи імпліцитній формі) протиставлялися кремлівській стратегемі пришвидшеного зодноріднювання всіх і вся на основі російської мови як, мовляв, “эффективного средства межнационального общения”. Нагадую: офіційно всесвітнє поширення російської мови умовитовувалося почасти голою прагматикою ефективної комунікації, а почасти і погано маскованою москвоцентричною ідеологією російської мови як “могущественного орудия интернационального единения трудящихся...”.

Однак деяким українським філософам у сумнозвісній 1970-ті рр. брежневської реакції все-таки вдалося потрактувати проблему співвідношення мови, мислення та культури в дійсно науковий спосіб, без отих жажливих великоімперських ідеологічних аберацій. Ось як роздумував про питання, які є в тематичному фокусі нашої книжки, В. Лобас на сторінках київського часопису “Філософська думка”: “Зазвичай мова є перша знакова система, що застосовується людиною і виконує функції спілкування, формування мислення і категоризації дійсності. Про первинну роль звичайної мови у формуванні людського сприйняття, – продовжує далі В. Лобас, – свідчать, зокрема, експериментальні результати школи Ж. Піаже. Згідно з цими даними, зміна структури сприйняття і формування власне інтелектуального акту відбувається завдяки тим позапросторовим еталонам ототожнення і розрізнення спостережуваних ситуацій, що їх має звичайна мова. Отже, звичайна мова виступає потужною класифікаційною системою, яка і забезпечує категоризацію дійсності” (8).

Мусимо сьогодні знову повернутися до засадничої думки О. Потебні про те, що змішування різних етнолінгвальних систем (їхня механічна дифузія, інтерференція чи й цілковита асиміляція мовців, яких практично поглинає дужча сторона, – а часто і тим, і іншим, понині супроводжується етнокультурна та лінгвокультурна маргіналізація українства у великих містах України) є НЕ ПРОСТО ЗАМІНОЮ ОДНИХ СТРУКТУР ТА ЕЛЕМЕНТІВ, чи так званих “засобів спілкування”, ІНШИМИ МОВЛЕННЕВИМИ СТРУКТУРАМИ Й ЕЛЕМЕНТАМИ. Це ДУХОВНА РУЙНАЦІЯ, ДУХОВНЕ СПУСТОШЕННЯ, розмивання глибинних усталених структур нашого менталітету та закоріненого в історію, культуру, у саме ество народу й етнофора КОГНІТИВНОГО, СЕНСОРНОГО, ЕКСПРЕСИВНОГО, ТВОРЧОГО, ІНТЕРПРЕТАТИВНОГО І КОМУНІКАТИВНОГО ДОСВІДУ, який, без перебільшення, налічує трохи чи не два тисячоліття... Це процес деструктивний і загрозливий для ВСІЄЇ СИСТЕМИ КУЛЬТУРИ як цілісної авторепродуктивної системи. Ідеться не тільки

про когнітивний потенціал мови (зокрема і про генеровані в мові особливі асоціативні зв'язки, специфічні ідеографічні, семантичні поля та відповідні “ходи” думок). Мова справді упорядковує, окреслює, структурує, таксономізує, згруповує у специфічні смислові конфігурації, де рідко надibuємо цілковитий ізоморфізм із нібито “паралельними” категоріями чи поняттями інших мов, “паралельними” лінгвокультурними концептами інших мовленневих “світів” чи інших цілісних лінгвокультурних досвідів. Мова дійсно упорядковує, організовує, категоризує і сенсорний (відчуттєвий) досвід, і досвід психічний (внутрішніх наших переживань). Але йдеться також про ОБРАЗНО-ТВОРЧИЙ потенціал мови, зосереджений не тільки на асоціативній “взаємонаповнюваності” слів та фразем, але й на тому, що О. Потебня називав “ВНУТРІШНЬОЮ ФОРМОЮ СЛОВА”, тобто про ФОРМОУТВОРЮВАЛЬНИЙ (укупі з ритміко-інтонаційним, ортоепічним, нарративно-дискурсивним, зі самою ГРОЮ звучання та всіх інших мовленневих і перформативно-ситуативних складників безпосереднього живого спілкування), зрештою, СЕНСОУТВОРЮВАЛЬНИЙ І КРЕАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛИ, – в усіх їх взаємних опосередкуваннях. Недарма О. Потебня вбачає ембріон поетичності вже в окремому слові... Тому наша мовчазна, зрештою цілком узгоджена із психологією “вторинності” у постколоніальній ситуації, згода з витісненням рідної мови “на околиці” (ідеться насамперед про глухі загумінки малопrestiжності чи навіть непристижності українського мовлення в найбільших урбаністичних осередках України) означає сьогодні – як це не прикро – НАШУ ДУХОВНУ І КУЛЬТУРНУ КАПІТУЛЯЦІЮ, зраду самих себе, втечу зі свого світу, втечу з духовної оселі рідного слова. Бо втрата свого фундаментально-буттєвого первня – це не просто “перехід” на іншу техніку спілкування, чи то б пак, уже “общения”... Але таке “общение” навіть на рівні цілком прозорої внутрішньої форми цієї лексеми, що номінує неукраїнський діалогізм у містах України, виявляє “общность” отих комунікантів із чимось таким, що лежить

уже цілковито по той бік живого новоукраїнського сенсотворення–культуротворення, цебто по той бік більш-менш сталої і тривкої співпричетности з тією мережею лінгвокультурних смислів, з яких могло б бути “зіткане” українське лінгвокультурне живе середовище у великих містах. Без такого середовища будь-яка культура неминуче нидитиме і згасатиме, оскільки “знаходитиме” у такім “розрідженім” середовищі все менше і менше своїх інтерпретаторів, етнофорів-мовців, що володіли б культурою самих запотребувань щодо культури, самою інтенціональною внутрішньою зорієнтованістю на український лінгвокультурний “спектр”. Коли О. Потебня наголошував (і то неодноразово) на шкідливих аспектах мовленневої інтерференції та механічного змішування двох мов як процесів, що водночас і супроводжують, і загострюють “спустошування свідомости” (а відповідно зменшують інтуїтивний спротив асиміляційному тискові тих мовців, що зазнають на собі дію асимілюючої сторони, послаблюють позасвідомий страх перед втратою внутрішньої духовної та ментальної цілісності), то О. Потебня був дуже близький до розуміння феномена рідної мови як чинника не тільки соціо-культурного, але й доглибно екзистенційного. Отож ідеться не тільки про мову, що нею промовляє людина (“потік” об’єктивованих значень), але й про мову, яка сама промовляє всім нашим еством, вимовляючи себе нами, виносить на поверхню буття не тільки значення, але й присутні глибинні сенси. Це та рідна мова, що з нею людина зріднена власними екзистенційними глибинами: вона не просто виражає логосферу і світ сенсів – вона в самому осерді логосфери і в центрі сенсоутворення. Мова через “вібрування” смислів пронизує цілковито всього “homo interior”. Вона водночас є інструментом “мелодії” і безпосередньо самою внутрішньою “мелодією”. Ось чому людина в пошуках сенсу, як розумів цей процес в однойменній праці В. Франкл, – це людина з напруженою внутрішньою діалогічністю духу, чийм осердям,

а не оболонкою, не формою, не оформленням, є рідне СЛОВО. На рівні “homo interior” людське ество (як ество СМИСЛІВ, ОСМИСЛЕННЯ І СЕНСОУТВОРЮВАННЯ) І МОВА (ЯК СВІТ СМИСЛІВ І ТИХ СТРУКТУР, ЯКІ ҐЕНЕРУЮТЬ СМИСЛИ) Є ОНТОЛОГІЧНО ЦІЛКОВИТО ТОТОЖНИМИ. У людському естві – вдамся тут до кардинального формулювання – НЕМАЄ ЖОДНИХ ІНШИХ СМИСЛІВ, ПОПРИ ТІ, ЯКІ ОСМИСЛЮЄ МОВНА ЛОГОСФЕРА (ЯКЩО ДО НЕЇ ЗАЛУЧАТИМЕМО МОВУ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ ТА РЕЛІГІЙНИХ ПЕРЕЖИВАНЬ, МОВУ ПОЗАВЕРБАЛЬНИХ СИМВОЛІВ, ОБРАЗІВ-ЕТНОЕЙДЕМ ТА ЕМОЦІЙ, БО Ж, ЗРЕШТОЮ, УСІ ВОНИ ТЕЖ СКОРЕЛЬОВАНІ Й ОСМИСЛЕНІ В КОНЦЕПТАХ ВЛАСНЕ ВЕРБАЛЬНОГО СВІТУ). Вербально-сміслові структури не просто “перегуковуються” із перерахованими психокультурними структурами, але й засадничо ІЗОМОРФНІ ЇМ. Безумовно, ВСЕОХОПНА сьгодні проблема “ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО ВАКУУМУ”, про яку писав В. Франкл ще у 60-х рр., сьгодні набула в Україні особливого розмаху внаслідок того, що ЕРОЗІЯ СЕНСІВ пов’язана тут не тільки із кризою ЦІЛЕЙ, ЦІННОСТЕЙ, ІДЕНТИЧНОСТІ ТА КУЛЬТУРИ, НЕ МЕНШ ДРАМАТИЧНОЮ, НА МОЮ ДУМКУ, НІЖ, СКАЖІМО, У Білорусі, де теж уже абсолютно домінують етномаргіналізація, механічна креолізація культури, внутрішня дезорганізація та АНОМІЯ У ВСІХ ДІЛЯНКАХ НАЦІОНАЛЬНОГО ЖИТТЯ. Кризу культури і самої людини зумовлює також прогресуюче звуження ТОГО КОМУНІКАТИВНОГО ПОЛЯ, РЕАЛЬНОГО ФУНКЦІОНАЛЬНОГО ЛОКУСУ, де тільки і можлива САМОАКТУАЛІЗАЦІЯ СВОГО РІДНОГО СЛОВА як повноцінного (або принаймні РІВНОРЯДНОГО) ДИНАМІЧНОГО СКЛАДНИКА ЦЬОГО КОМУНІКАТИВНОГО СЕРЕДОВИЩА. “Обрубання” нашого українського інформаційно-комунікативного поля (цебто тієї сфери, яка не тільки ВІДТВОРЮЄ СЕНСИ, А Й ТВОРИТЬ ЇХ, НЕ ТІЛЬКИ ОФОРМЛЮЄ СМИСЛИ, АЛЕ Й ФОРМУЄ ЇХ) сьгодні істотно супроводжується своєрідним “САМООБРУВУВАННЯМ”, зокрема у відомих указах і розпорядженнях президента щодо книговидавничої справи й умов вступу у вищу школу, де виявляється повне нехтування обов’язковості, а отже, і суспільної значущості української мови. Годі згадувати також про

те, що саме НАДПОТУЖНІ ВИДАВНИЦТВА, ЯКІ МАЙЖЕ ВИНЯТКОВО РОСІЙСЬКОМОВНІ, НЕ ТІЛЬКИ ТВОРЯТЬ ІНФОРМАЦІЙНИЙ РИНОК, АЛЕ Й ФОРМУЮТЬ ВІДПОВІДНОГО СОБІ СПОЖИВАЧА, УЩЕНТ ЗРОСІЙЩЕНОГО, ДЛЯ ЯКОГО УКРАЇНЬСЬКА МОВА ВЖЕ ДАВНО СУСПІЛЬНО НЕПРЕСТИЖНА І ВТРАТИЛА СТАТУС ЯКОЇСЬ КУЛЬТУРНОЇ ЗНАЧУЩОСТІ: НЕ ВИКЛИКАЄ ТРИВКИХ ДУХОВНИХ “ВІБРАЦІЙ” У ГЛИБИНІ ЕСТВА. ЯКРАЗ НАВПАКИ: НА РІВНІ СОЦІЯЛЬНОЇ ПЕРЦЕПЦІЇ З ЇЇ ЗАДАВНЕНИМИ СТЕРЕОТИПАМИ ЯКІСНОЇ ПЕРЕВАГИ ВСЬОГО РОСІЙСЬКОГО ТА СЛАБОСИЛОСТІ І ДРУГОСОРТНОСТІ ВЛАСНЕ УКРАЇНЬСЬКОГО ВИДАВНИЧОГО ПРОДУКТУ ЯК, МОВЛЯВ, НЕДОЛУГОГО ЗА САМОЮ СВОЄЮ МОВЛЕННЕВО-КУЛЬТУРНОЮ ПРИРОДОЮ НАВІТЬ І ДІЙСНО ВАРТІСНІ, ХОЧ І НЕЧИСЛЕННІ, УКРАЇНЬСЬКІ ВИДАННЯ МАЙЖЕ ЦІЛКОМ НЕ СПРИЙМАЮТЬСЯ, ЗАБЛОКОВУЮТЬСЯ НА РІВНІ МОЖЛИВОГО РЕЦЕПІЄНТА, НАПРИКЛАД, СТУДЕНТА-ГУМАНІТАРІЯ, ЧИ ВІДКИДАЮТЬСЯ ІЗ САРКАЗМОМ.

Значною мірою кероване та цілеспрямоване) українське мовлення, а водночас українського смислотворення-культуротворення аж геть на загумінки суспільного життя неминуче спричиниться і вже спричиняється до гнітючо-депресивного ЗНЕСЕНСОВЛЕННЯ СЕНСІВ, ДО ВІДЧУТТЯ БЕЗПЕРСПЕКТИВНОСТІ САМОГО УКРАЇНЬСЬКОГО СМИСЛОУТВОРЮВАННЯ, ЯКЕ ОСОБЛИВО ГОСТРО ВИЯВЛЯЄТЬСЯ У ТВОРЧИХ ТА Й ЗАГАЛОМ КРЕАТИВНО ДІЙОВИХ ЛЮДЕЙ, ЩО ТЯЖІЮТЬ ДО САМОГО ЯДРА УКРАЇНЬСЬКОГО НОВІТНЬОГО СМИСЛОУТВОРЮВАННЯ. За своєю природою (іманентно) СМИСЛОУТВОРЮВАЛЬНІ ПРОЦЕСИ набувають необхідного внутрішнього “розгону” і динаміки тільки, з одного боку, за умови ВЗАЄМНОЇ ВІДКРИТОСТІ ТА ЗУСТРІЧНОЇ СПІВДІЇ РЕАЛЬНОГО ГОРИЗОНТУ НАЦІОНАЛЬНИХ ЦІЛЕЙ ТА ЦІННОСТЕЙ (автентичні цілі впродовж десятиріччя незалежності ВСЕ ЩЕ НЕ РОЗГОРНУЛИСЯ, НЕ ОКРЕСЛИЛИСЯ ЯК ПРОЄКТ), з іншого боку, за умови творчо-комунікативних процесів. Зредукованість, неповнота, фрагментарність та й, зрештою, кволість СМИСЛОУТВОРЮВАННЯ зумовлене фрагментарністю, скреолізованістю, “уповільненістю”, постколоніальними чинниками-інгібіторами українських комунікативно-інформаційних процесів,

граничною звуженістю, невиразністю, непривабливістю тієї сукупності ЦІЛЕЙ ТА ЦІННОСТЕЙ, У ГОРИЗОНТІ ЯКИХ ТІЛЬКИ Й МОЖЛИВЕ БІЛЬШ-МЕНШ НАПРУЖЕНЕ СЕНСОУТВОРЮВАННЯ.

Наші аксіологічні горизонти сьогодні аж геть “захаращені” УРБАНІЗМОМ НЕУКРАЇНСЬКОГО ТИПУ. Українство як середовище ледве-ледве животіє хіба-що десь на львівському “сихівському масиві” чи в напівпровінційному Тернополі. Можливий рух “назустріч” цілям і цінностям гальмується через їхню невиявленість і заблокованість, бо ж ПЕРСПЕКТИВИ НАСАМПЕРЕД ВІДКРИЛИСЯ ДЛЯ “Бліц-Інформів”, російськомовних “Інтерів”, “Фактів” та “Бульварів” тощо. Усе це і надалі поглиблюватиме кризу УКРАЇНСТВА ЯК КРЕАТОСФЕРИ і як СПІЛЬНОТИ ЛЮДЕЙ, породжуватиме почуття надаремності й безпотрібності, призводитиме до залежування, десь аж під сподом інших комунікативних потоків, “нецікавого” і неатракційного українського тексту, вербального артефакту, власне української інтерпретації світу. Жорсткою й жорстокою РИНКОВОЮ МОВОЮ це окреслюватиметься (і вже окреслюється!), як НЕКОМЕРЦІЙНІСТЬ САМОГО УКРАЇНСЬКОГО СЛОВА, ДЕВАЛЬВАЦІЯ ВСЬОГО УКРАЇНСЬКОГО НА РІВНІ СПОЖИВАЧА-КОМУНІКАНТА І, ЗРЕШТОЮ, як смислове ЗНЕЦІНЮВАННЯ не просто українського інформаційного, літературного, масмедійного продукту, а ЗНЕЦІНЮВАННЯ УКРАЇНСЬКОГО СВІТУ і НАШОЇ ШКАЛИ ЦІННОСТЕЙ. У ній мова, а також САМА МОЖЛИВІСТЬ ВЛАСНЕ УКРАЇНСЬКОГО БАЧЕННЯ, що базується на мовному ґрунті, мали би бути культурними надвартостями. Проте вони втрачають і свою побутову вартість, стають дисфункціональними, зайвими, непотрібними навіть на побутово-діалогічному рівні. На цьому загальному тлі тотальної девальвації всього українського, у тому числі подальшої ДЕВАЛЬБОРИЗАЦІЇ ВЛАСНЕ УКРАЇНСЬКОГО СПІЛКУВАННЯ, з’являються такі “часткові” продукти нашої етномаргінальності, культурної креолізації, знекорінення, які межують із граничною варваризацією та переходять у неї. І вже наскрізь спрIMITИЗОВАНА Верка Сердючка та вельми симптоматичні для всієї нашої

сучасної малоросійщини TV-ОБРАЗИ кількох пришелепкуватих і бурлескно-надсадних “персонажів” у межах телевізійного “МАМАДУ” нездоланно та вперто НАВІЮЮТЬ нашому посполитому телеглядачеві, що й увесь наш УКРАЇНСЬКИЙ КУЛЬТУРНИЙ РІВЕНЬ недостойний нічого вищого, аніж отой “щабель” морально-духовної ущербності, безглузлого паяцування та самоупосліджування, що його нам подають із телеекрана. Зрештою, це засвідчує також і якесь фатальне вже НЕВМІННЯ САМОГО УКРАЇНСТВА, практично позбавленого сьогодні свого живого і цілісного УРБАНІЗМУ, де тільки й можливе ВИПРАЦЮВАННЯ МОДЕРНИХ КУЛЬТУРНИХ СМИСЛІВ, МОДЕРНІЗУВАТИ СЕБЕ, принаймні на рівні урбанізму литовського чи словацького... Усе це наче засвідчує цивілізаційно-культурну неспроможність українства вийти поза субкультурницьке гетто кохлів-маргіналів і захопити ширші, якісно вищі та культурно багатоманітніші етнокомунікативні плацдарми. Біда ще й у тім, що почерез механізми зворотного зв’язку і завдяки масовій рецепції цих потужно розтиражованих недолугих “ВЗІРЦІВ”, а, властиво, трохи чи не СТЕРЕОТИПІВ, зросійщених кохлів, які навіть і видурнюються в найпримітивніший спосіб, у нашому соціокультурному просторі залишатиметься все менше і менше потенційного “місця” для живого функціонування справді досконалих текстів, цінностей і взірців аж геть недолугих ерзаців малоросійства й відвертого глумління над усім українським... Згадаймо образ “козака” у синьо-жовтих шароварах з озадком наполовину синім і наполовину жовтим з одеського “МАСКИ-ШОУ” тощо. Гранично звужується навіть і сама ПОТРЕБА у СПРАВЖНИХ ЦІННОСТЯХ УКРАЇНСТВА... Адже БЕЗ ПОЦІНОВУВАЧІВ СПРАВЖНЬОГО НЕМОЖЛИВІ І СПРАВЖНІ ЦІННОСТІ: без носіїв українських смислів зникає і сама глибинна потреба в постійному “підживлюванні” свого сенсожиттєвого (екзистенційного) ядра власне українськими сенсо-генерувальними та смислоносними культурними текстами (у найширшому семіотичному розумінні терміна “текст”). Це звуження ЛОКУСУ

власне української самоактуалізації сьогодні ще більше посилює (подвоює і потроює) нашу етномаргіналізацію, культурну креолізацію і знесенсовлення самого українства як відносно окремишнього та самобутнього цивілізаційно-культурного осередку в центральній-східній та східній Європі. Втрачаючи себе як осередок (чи ієрархію осередків) власного лінгвокультурного смислотворення, ми ще більше прикипаємо до євразійського конгломерату: стаємо пасивними “периферійними” споживачами тих смислів, цінностей, візій, візій світу та інтерпретаційних моделей, що їх накидають нам сьогодні Петербург і Москва... Етномаргіналізація, а з нею і “вивітрювання” українських сенсожиттєвих інтенцій, пре-диспозицій та спонукань сьогодні охоплює вже навіть і найсвідоміше українське університетське студентство у Львові, Луцьку, чи Івано-Франківську.

Повертаючись до проблеми екзистенційного вакууму (а деякі його аспекти зазначив ще В. Франкл К. Г. Юнг) як до явища безумовно глобального, ми мусимо виявити власне українську специфіку екзистенційної кризи особи.

В урбаністичному середовищі великих міських агломерацій сходу і півдня України, хоча й зберігається статус людина-в-нації і відповідний їй соціопсихічний корелят ми-почуття, виміри нація-у-людині надломлюються і геть знівельовуються. До речі, почуття співпричетності та співналежності зберігається навіть і в міських багатомільйонних арміях етномаргіналів-хохлів, співпричетності принаймні локально-регіональної, яка глибинно закорінилася колись, інтеріоризувалася в час дитинства, насамперед сільського дитинства. Наше культурне спустошення зісередини незмірно посилює специфічно українські (а в усій Європі хіба що також білоруські) чинники екзистенційного вакууму: втрату власного лінгвокультурного середовища в містах, соціокультурну амбівалентність етномаргіналів (із властивою їм байдужістю до вартостей українства), які ще більше ускладню-

ють ситуацію болісного сенсожиттєвого роздоріжжя та всезагальної дезорієнтованості... Втрата відносно цілісного українського лінгвокультурного середовища означає водночас і катастрофічне розхитування більшості виразних сенсожиттєвих орієнтирів, а не тільки національних ціннісних орієнтацій у вузькому розумінні слова “національний”, оскільки динаміка всіх смислоносних структур нерозривна: криза особи, криза національної ідентичності та українська лінгвокультурна катастрофа в наших містах взаємно зумовлюють і взаємно посилюють одна одну.

Почуття знесенсовленості життя – це не тільки неможливість знайти позитивний сенс, але й відсутність мотивацій до будь-яких пошуків сенсу, відсутність, – як каже про це російський психолог Д. Леонтьєв, – культури самої світоглядної рефлексії (9). Для етномаргінала знесенсовлення посилюється ще й тим, що маргінал втрачає той останній поріг, де ще можлива якась бодай елементарна світоглядна цілісність, – поріг виразної етнонаціональної ідентичності з усе ще можливою рефлексією над сенсом свого життя у вертикальному контексті континуальності спільної історичної долі того народу, до якого належиш і який тобі аж ніяк не байдужий. В екзистенційній ситуації, зокрема в ситуації межовій, почуття такої співпричетності може особливо загостритися, посиливши пошук сенсу в полі “свого”. Згадаймо хоча б вельми промовистий приклад екзистенційного злему, що стався в дуже талановитого київського поета, тоді ще російськомовного, що був смертельно хворим на лейкемію, Л. Кисельова:

*Я постою у края бездны,  
И вдруг пойму, сломясь в тоске,  
Что все на свете – только песня  
На украинском языке...*

Це був дійсно той лімінальний, але внутрішньо напружено-динамічний стан, переживши який Л. Кисельов почав творити українською мовою, пов’язуючи одну зі своїх

визначальних сенсожиттєвих доміант із “всеосяжністю” й невмирущстю української пісні як смислової ет-ноейдеми, а не буквального співаного тексту. Пісня в контексті лірики Л. Кисельова означає неперервність і вітальну снагу, потугу самого українського логосу, духу і світу символів, що в ньому продовжується індивідуальне життя, набувши смислу через причетність до українського світу. У його неперервності подолана ко-нечність і дочасність окремішньо-особового, як-от, скажі-мо, у Т. Шевченка:

*Наша дума, наша пісня*

*Не вмере, не загине...*

І для Л. Кисельова, і для Т. Шевченка українська пісня (український логос, український творчий первень) осмислювалася подібно. У структурованому світі сенсів українська пісня (слово, тривання і невмирущість слова) – це, якщо послуговуватися тут категоріями феноменології Е. Гуссерля, той інтенціональний референт, що спільний для одного лінгвокультурного кола. Властиво сама ця зануреність у відносно окремішний світ сенсів, сама внутрішня пов'язаність цих смислових мереж із питомим світом інтенціональних референтів і є однією з вирішальних конститuant тієї реальної цілості, що її можемо назвати світом нації. Ось чому відбудова та усучільнювання власне українського лінг-вокультурного середовища в містах як нашого живо-го комунікативного середовища (а комунікація, живе спілкування – вирішальна передумова самовідтворю-ваності смислів та нового сенсоутворювання) мало би активізувати всі процеси культуротворення, зупи-нити глибоку кризу нашої культури, принаймні зву-зити кризу ідентичності і кризу самої людини. Деко-лонізація лінгвокультурного середовища в містах – єдиний шлях до цілості і нації, і особи. Ідеться, зро-зуміло, не про посполиту культурну згомогенізованість, а про внутрішню відносну згармонізованість і когерентність.

Духовний і психокультурний “відступ” українства (як живого середовища, як комунікативного “згустку”) на село розпочався далеко не відразу із приєднання до Росії, а через добрих сто тридцять років, тільки на четвертому-п'ятому поколіннях. Це пов'язувалося із втратою (асимі-ляцією) нашої соціальної та культурної еліти, а також із “відтоком” у Петербург та Москву, ба навіть в Іркутськ і Тобольськ, української професури, духовенства, письмен-ників і митців, які допомагали Петрові та його наступни-кам почасти європеїзувати Росію. Ті ж, хто залишився, неспроможні були протистояти цілеспрямованій державній політиці “обрусенія” і казармовим взірцям “заведенія єдинооб-разія” та абсолютно безкомпромісного притлумлювання щонайменших виявів так званого “местнічства” та “мазе-нинства”. Цим, між іншим, мотивувалося також розпоря-дження про повсюдне тотальне спалювання українських церковних книг й української богословської літератури ще у другій половині XVII ст., зокрема творів таких ви-датних авторів, як Лаврентій Зизаній, Захарія Копис-тенський, Кирило Транквіліон-Ставровецький та багато інших. Відомий російський письменник Г.П. Данилевсь-кий у своєму огляді “Украинская старина” наводить спо-гади давнього мешканця Харкова Т.І. Селіванова, якого на початку XIX ст. прислано в Україну з Росії як ви-кладача: “Мы застали уже в 1807 году в училищах самого Харькова учителей, что так и резали по-украински с уче-никами; да мы, т.е. новоприбывшие из семинарий учите-ля, по распоряжению начальства (підкр. мое. – Р.К.), сломили их и приучили говорить по-русски”.

Ревіталізація українського міста – це не тільки віднов-лення в ньому власне людського масштабу життєді-яльності, а його закорінювання в культуру. Тільки на цьому шляху і можливе звуження етномаргіналі-зації, гуманізація у площині всіх без винятку просторо-них та функціональних його структур та скорельованих із ними структур спілкування. Ревіталізація українсь-кого міста як живого українського лінгвокультурного се-



редовища – це насамперед послідовна, систематична, на-полеглива ліквідація в наших містах руйнівних наслідків української психокультурної та лінгвокультурної катастрофи. Це, як мінімум, розпочинання за десять років ще навіть і не розпочатого науково обґрунтованого і справедливого державного мовного планування та державних афірмативних акцій. Без них абсолютно неможливо поступово вирівнювати соціокультурний і соціопрестижний статус живого українського і російсько-го мовлення. Якщо не зменшимо вже тепер цю різочу соціокультурну та лінгвокультурну асиметрію, тоді вже завтра, після завершення етномаргіналізації села і містечка, учинити це буде практично неможливо: адже сьогодні великі міста України виконують функцію “плавильних тиглів” етномаргіналізації українців та їх невідворотного зросійщення ще активніше, аніж, скажімо, двадцять літ тому.

Місто є космосом психокультурних сенсів, на їхньому ґрунті вибудовується загальна конструкція ціннісних орієнтацій, вартостей і, врешті-решт, надвартостей культури (їхньої ієрархії, у контексті якої мова і мовлення теж поцінуються чи не поцінуються як вартості). І якщо живе українське мовлення не наповнить ущертв міський психокультурний космос та й сам етос урбаністичного середовища своїм сенсотворенням, яке покликане на базі живої мовленнєво-інтерпретативної діяльності відбудовувати в логосфері та семіосфері міста “квартали” українського семантизму та семіотичности і, врешті-решт, наш лінгвокультурний світ із притаманним йому світосприйманням та світовідчуванням, то українська культура вже завтра опиниться не просто в розрідженому, а в “безповітряному” просторі. І якщо ця культура виявиться малопотрібною (дисфункціональною) для урбаністичного середовища, тим менші для неї шанси зацікавити собою світ чи, принаймні, Європу... Тому підкреслюю ще раз: жива тканина міжлюдського контактування не тільки відтворює (репродукує) лінгвокультурні

сенси, але й створює їх, є смислоутворювальною і смислоносною. Ось чому входження чи, властиво, повернення українського мовлення у великі міста стане насиченням міста своїм рідним сенсотворенням. Сюди “влиються” ті “зустрічні” течії, які йдуть від середовища і без яких і культура, і творчість, і внутрішні спонукання, внутрішня мотивація суб’єктів культуротворення та співучасть у культурнім процесі, стають геть анемічними. Це смислоутворювання є також смислонаповнюванням реального соціокультурного простору міста, без чого цілком неможлива діяхронія культури. Адже саме смислонаповнювання через інтеріоризацію лінгвокультурних конструктів, символів, смислів і цінностей є процесом соціалізації та енкультурації нових поколінь мешканців міста, їх “вростання”, “входження” у соціум і в саму культуру через залучення до взірців, поведінкових моделей, у тому числі – комунікативних, до ціннісних орієнтацій, установок та експектацій тощо. Таке залучення можливе у спілкуванні, через спілкування, унаслідок спілкування та включення у структури вербальної поведінки.

Усі наші зусилля щодо демократичної (непримусової) дерусифікації хоча б окремих лінгвокомунікативних оаз в містах України будуть зведені нанівець, якщо дерусифікацію тлумачити у вузькомовному (філологічно-книжному) плані. Хоча саме українська мова і мовлення “пробудження” зможуть стати “містком” до української культури, однак саме культура (і насамперед культура!) має скерувати людину до досягнення смислових і духовних глибин нашого цілісного лінгвокультурного світу. “Механічне” (інструментальне) вживання української мови з обов’язку, ситуативно, тільки як засобу здобуття суспільного статусу або ж тільки як фактора, що може створити додаткові шанси у просуванні щаблями у площині так званої вертикальної мобільности, а ж ніяк не включити органічно мовця в український комунікативно-культурний світ, не допоможе мовцеві втаємни-

читися в ту щонайтоншу (значною мірою імпліцитну) мережу СЕНСІВ, із яких “зітканий” український лінгвокультурний простір. Ще представник новітньої герменевтики Г. Гадамер у своєму славнозвісному трактаті “Метод й істина” слушно наголосив на тому, що саме ВЖИВАННЯ МОВИ НАВАНТАЖЕНЕ ВАРТОСТЯМИ ТА ВАРТІСНОЮ ОЦІНКОЮ. На цьому тлі мова і цінності, мова і культура, мова й історичний досвід спільноти – нерозривно взаємопов’язані. Інтерпретація, властиво, виростає із закоріненості в лінгвокультурний (та й загалом історичний) досвід: ПРОРИВ ДО АВТЕНТИЧНОГО РОЗУМІННЯ просто неможливий поза усім цим. Ще один із найвідоміших фундаторів сучасної герменевтики П. Рікер не раз наголошував на ВКОРИНЕНОСТІ ВЕРБАЛЬНИХ ЗНАЧЕНЬ у СВІТ КУЛЬТУРИ, а також на тому, що ПОРЯДОК ЗНАЧЕНЬ залучений у ПОРЯДОК САМОГО ЖИТТЯ (самого життєтворення, – додаю я). Тому у цій книжці я постійно наголошуватиму на ЛІНГВОКУЛЬТУРНОМУ СЕРЕДОВИЩІ як ХОЛІСТИЧНІЙ ФУНКЦІОНАЛЬНІЙ ЄДНОСТІ, а не просто говоритиму про мову, про мовленнєве середовище, чи середовище функціонування мови, як про тільки своєрідне “вмістилище” власне мовних процесів. Мовленнєвий досвід групи – це водночас її КУЛЬТУРНИЙ ДОСВІД, це ті структури, ті сфери і способи життєдіяльності, до яких залучено мовців. Це все те, що впливає і на РОЗУМІННЯ, і НА САМЕ ВЖИВАННЯ СЛОВА. Недарма, до речі, деякі представники АНАЛІТИЧНОЇ ЛІНГВОФІЛОСОФІЇ постулювали: СЕМАНТИКА СЛОВА – ЦЕ СПОСОБИ ЙОГО ВЖИВАННЯ, а отже, і правила (усвідомлювані чи неусвідомлювані) мовленнєво-культурної “гри”. Такі правила істотно варіюються у групах. Саме суспільне буття є буттям інтерпретативним, буттям, що ОПОСЕРЕДКОВУЄТЬСЯ СЕНСАМИ. Ці сенси залежать не тільки від структури мови (насамперед її лексико-семантичних полів і категоріяльного тезаврусу), але й від СПЕЦИФІЧНОГО ДОСВІДУ САМИХ МОВЦІВ, їхньої залученості у світ культури, невідрефлексованого і саморегульованого ГАВІТУСУ (так як розуміє цей термін П. Бурд’є), від так званих ФОНОВИХ ЗНАНЬ і – теж культурно зумов-

лених – СВІТОРОЗУМІННЯ та СВІТОВІДЧУВАННЯ, що окреслюють певний ФОН АПЕРЦЕПЦІЇ лінгвокультурної спільноти. Ось чому впровадження нашої міської людности у світ живої української мови (у світ мовлення-спілкування) мало би відбуватися, як ми переконані, одночасно із “ЗАНУРЮВАННЯМ” у СВІТ УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ.

Цей міждисциплінарний науковий сюжет складних взаємозв’язків між середовищем комунікації (у його соціопсихічних, соціокультурних та функціонально-діяльнісних вимірах), з одного боку, та власне мовленнєвими процесами, з іншого боку, насамперед в урбаністичному доквіллі, наслуговує на спеціальний розгляд хоча б з огляду на катастрофічний стан реального українського лінгвокультурного (мовленнєво-комунікативного) середовища в містах та у великих міських агломераціях України. А сьогодні поки що стан українського комунікативного середовища (і вже не тільки в містах, але й у містечках та селах) перебуває у ПРЯМІЙ КОРЕЛЯЦІЇ із глибокою кризою української національної ідентичности, кризою нації.

Відомий американський соціолог Роберт Парк (про “людину на пограниччі культур” у зв’язку з міграційними процесами він докладно писав на сторінках “Американського журналу соціології” ще у 20 рр. ХХ ст.) так окреслює МАРГІНАЛЬНІСТЬ у своїй монографії “Раса і культура”: “Люди, які перебувають на межі двох чи більше соціальних світів, що не приймають їх як повноправних учасників”.

Людина-маргінал – це не тільки соціальний тип внутрішньо “двоїстої” особи. Ми говоримо зараз про етномаргіналів – осіб, які стоять на межі двох етнокультурних (лінгвокультурних) світів і не є органічно інтегрованими у жоден із них. Звідсіля – ціннісно-орієнтаційна та поведінкова амбівалентність етномаргіналів. Зазвичай, зокреми в умовах міст України, в урбаністичному доквіллі етномаргінал є НОСІЄМ, РЕЦИПІЄНТОМ І ТРАНСЛЯТОРОМ КРЕОЛІЗОВАНОГО ТИПУ КУЛЬТУРИ. Ця остання – наслідок ІНТЕРФЕРЕНЦІЇ отих “двох світів” саме в умовах етнополітичної

“недобудованости”, цивілізаційної несамодостатности, а також структурної і функціональної неповноти нашого українського світу. Така інтерференція СТРИВКОПОДІБНО прогресувала вже протягом останніх 5-7 років, оскільки сучасна ГЛОБАЛІЗАЦІЯ в Україні здійснюється в умовах найновішої комунікативної революції (уже другої після шістдесятих років) не стільки у формах поверхневої вестернізації (хоч і це буває), скільки у формах бурхливої експанції московсько-євразійської цивілізації, в орбіті якої ми перебуваємо. Це тотожне, на жаль, посиленню лінгвокультурної ентропії, “розрідженню” та ерозії українського комунікативного середовища. На мовленнєвому рівні, на рівні вербальної поведінки, прямим і безпосереднім корелятом до цього процесу є вже не тільки наш сумнозвісний СУРЖИК, але й щораз більша насиченість дискурсів (навіть у студентській субкультурі та в інтелігентських колах) лексикою та фраземами “блатного” походження, які ще 5-7 років тому функціонували в межах російської вуличної та кримінальної субкультур. Це явище більш руйнівне для нас, аніж суржик, оскільки за ним тягнеться довгий шлейф не просто мовленнєвих одиниць, а ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНСТРУКТІВ, які, “інфільтруючись” у глибинні ментальні шари, ДЕГАБІТУАЛІЗУЮТЬ САМІ ПІДВАЛИНИ КУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ, змінюють спосіб життя і поведінкову “стилістику”.

З погляду ВИРІШАЛЬНОЇ РОЛІ ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО СЕРЕДОВИЩА, зокрема соціопрестижного статусу якої-небудь мови в різних сферах спілкування, у мезо-комунікативних колах та субкультурних утвореннях, вирішальної ролі ПАНІВНИХ У ЛІНГВОКУЛЬТУРНОМУ ДОВКІЛЛІ ВЗІРЦІВ МОВЛЕННЕВОЇ ПОВЕДІНКИ, а також інтенсивності та щільності тих дійсних ІНФОРМАЦІЙНИХ ПОТОКІВ, що стоять “за плечима” певної мови і забезпечують її реальну суспільну опірність, уже давно є на часі перегляд хибної (і вельми шкідливої саме через свою ФІКТИВНІСТЬ) концепції так званого “вільного вибору” мови спілкування. Парадоксально, але навіть і деякі мовознавці-психолінгвісти до-

тримуються думки, що вибір мови – справа начебто суто приватна, АКТ НІБИТО ІНДИВІДУАЛЬНИЙ. Вибір вербальної поведінки визначається насправді сумарним тиском низки чинників, що мають НАДІНДИВІДУАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР, зокрема, такими, як:

1. Фактор МІМЕСІСУ (механізми наслідування та навіювання докладно розглядав ще один із засновників соціальної психології Г. Тард). У деяких так званих референтних групах, у ситуативних контекстах, а також у тих або інших комунікативних сферах поведінкові взірці (а мовлення є інтегральною частиною поведінки) відтворюються як ЕТАЛОННИ у спосіб звичайної, переважно неусвідомлюваної, імітації, панівних моделей, у тому числі моделей вербальної поведінки. Цьому сприяють механізми СУСПІЛЬНОГО КОНФОРМІЗМУ (зокрема так званий “конформізм “автомата”, що його докладно проаналізував ще Е. Фромм).

2. Тиск негативних гетеростереотипів, що існують переважно на рівні вуличної та масової субкультур міст України щодо недоурбанізованих чи напівурбанізованих мігрантів-селюків, які потрапляючи у “плавильний тигель” майже всуціль зросійщеного міста, “категоризуються” на рівні масової буденної свідомості як люди нижчого ґатунку (“рагулі”, “бікі”, “лохі”, “жмоти”). Це тільки прискорює етносоціальну маргіналізацію мігрантів, які прагнуть щонайшвидше уподібнитися до свого найближчого довкілля, аби не наражатися на іронію та остракізм.

3. Саме внаслідок властивої маргіналові внутрішньої непевності (та постійного озирання так званого “дзеркального Я” на своє найближче довкілля у намаганні достосуватися до нього) ця категорія нашої міської людності найкраще ілюструє феномен “відображеного “Я”, який відкриває ще Ч. Кулі. Наше уявлення про те, якими нас бачать інші, як вони нас оцінюють, що ж власне від нас очікують (вплив так званих ЕКСПЕКТАЦІЙ середовища) і, зрештою, наша реакція на ці уявлення (у формі роздумів, задоволення, сорому чи навіть і глибокої фрустрації) є дуже дієвим важелем соціогрупового контролю. Цей

контроль мовленнєвої поведінки аж ніяк не назвеш “вільним вибором мови”: панівна лінгвокультурна та соціолінгвістична ситуація із притаманними їй очікуваннями, стандартами та реакціями беззастережно підпорядковує собі вербальну поведінку мовців. Там, де маємо цілковиту ДОМІНАЦІЮ чогось, немає альтернативи. Там, отже, немає і такої реальності, як ВИБІР суб'єкта (у продовольчому магазині, де є десять ґатунків марґарини, але не буває, скажімо, оливкової олії, обирати можемо тільки з-поміж марґарини, бо оливкової олії ми просто не знайдемо).

4. Назагал вищий соціопрестижний статус російського мови у великих містах Наддніпрянщини, Півдня та Сходу зумовлений також реальним ступенем розгорненості спектру суспільних функцій відповідної мови. Зокрема російське мовлення все ще цілковито домінує в таких функціонально важливих ланках, як вища школа, мас-медія. Не відбулося ще навіть зародження української відеоіндустрії, тут ми у полоні всього російського: потужних російських концернів тиражування, дистрибуції та збуту відеопродукції. За даними соціолінгвістики та етнопсихолінгвістики, життєздатність мовлення – не його іманентна властивість: “конкурентна спроможність” та опірність мови прямо пропорційна спектру розгорненості її соціальних функцій. У цьому сенсі сфера вжитку української мови все ще, на жаль, (а це відповідає постколоніальному періодові нашого становлення як етнополітичного організму) зводиться переважно до “базару” та “кухні”, до так званого “домашнього вжитку”. Уцілому українська цивілізація, як складна динамічна інформаційна система і як окреме комунікативне поле, усе ще структурно та функціонально НЕПОВНІ. Ось чому, розглядаючи відповідні процеси під кутом зору універсального кібернетичного закону НЕОБХІДНОЇ РІЗНОМАНІТНОСТІ (його сформулювали засновники теорії інформації Рос-Ешбі та Шеннон), мусимо визнати, що українська мовленнєво-комунікативна система усе ще малостабільна та недостатньо резистентна щодо

зовнішніх інформаційних збурень тому, що сама інформаційно і структурно-функціонально збіднена. Маємо суцільні ЛАКУНИ у книговидавничій справі, кінематографі, в українськомовній науці, у сфері промислово-бізнесового спілкування тощо). Зазначу ще раз: тільки внутрішньо-різноманітні системи – резистентні і метастабільні. Ось чому четвертий фактор (як, зрештою, і попередні три) вимагає розробки комплексної державної програми ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ УРБАНІСТИЧНОГО ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО СЕРЕДОВИЩА В УКРАЇНІ, активізацію власне українських інформаційно-комунікативних інфраструктур. Саме МІСЬКЕ СЕРЕДОВИЩЕ, яке генерує основні культурно-цивілізаційні процеси і тенденції, визначає і визначатиме або майбутнє нації як відносно окремішнього етнокультурного організму, або ж – нашіки – її безперспективність. ДЕКОЛОНІЗАЦІЯ УРБАНІСТИЧНОГО СЕРЕДОВИЩА не тотожна ДЕРУСИФІКАЦІЇ. Ця остання – тільки один із аспектів загальної ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ.

5. Глибока КРИЗА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ. Зовнішнім індикатором такої невизначеності, розмитості і недостатньої закоріненості національного самоусвідомлення є вже навіть те, що мільйони етнічних українців, наче інтерпризувавши “тінь”, яку накинули сусіди, самі себе називають “хохлами” і “хохлушками”. Криза національної ідентичності сьогодні також, безперечно, пов'язана із глибокою кризою національної культури. Як реалісти, ми не можемо про це не говорити. Відомо, що ідентичність, попри почуття співпричетності до “рідної землі”, до спільної історичної долі, спільних цілей та інтересів, соціонормативних уявлень і цінностей тощо, спирається насамперед на власний культурний субстрат, закорінюється в нього. Ось чому і сьогодні криза української ідентичності та кризи української культури йдуть попереду. Згадаймо, що вирізна етнонаціональна ідентичність росіян у будь-якому українському місті, у тому числі і в змішаних українсько-російських сім'ях, є надійним запобіжником їх етномарґіналізації: серед українських росіян є, як скрізь і всюди) марґінали соціальні, проте практично немає етномарґіналів.

Можливу і вкрай необхідну для самого БУТТЯ НАЦІЇ деколонізацію українського урбаністичного середовища необхідно здійснювати у спосіб ПОСТУПОВОГО ЗВУЖЕННЯ ПРОЦЕСІВ МАРГІНАЛІЗАЦІЇ українців у містах. Українці не повинні почувати себе у Харкові чи в Одесі наче в діяспорі. Це ставить перед нами вельми складне (але необхідне для життєдіяльності і повнокровності нації, її культурно-цивілізаційного майбутнього) завдання – ВИТВОРИТИ ВЛАСНЕ УКРАЇНСЬКИЙ УРБАНІЗМ. А нині вулиці україномовного Львова цілковито заповнили популярні російськомовні “Лиза”, “Натали”, “Настя”, “Вот так!”, “Отдохни”, “Мой мир”, “Единственная”. Адже поки що в культурно-цивілізаційному плані ми все ще залишаємося в орбіті євразійської культури.

Попри цілком ненаукову (хоч і “випрацювану” у кабінетах) мітологему (властиво ІДЕОЛОГЕМУ) ВІЛЬНОГО ВИБОРУ мови СПІЛКУВАННЯ, вимагає спростування також наскрізь спекулятивне, до того ж епістемологічно аморфне поняття “російськомовного населення”. Це поняття сьогодні, на жаль, “обростає” політичними та геостратегічними конотатами, оскільки семантика слова є дійсно СПОСОВОМ ЙОГО ВЖИВАННЯ чи “сумою” відповідних контекстів та інтертекстів, перетворюється трохи чи не в інструмент ідеологічної гри та надто конкретної політичної праксеології. З іншого боку, цей квазітермін “русскоязычное население” іноді навмисне семантично “затемнюють”, а тому він потребує тлумачення принаймні в кількох аспектах:

По-перше. Це штучно витворене і змітологізоване поняття. Воно свідомо нехтує тим добре відомим (давно вже аксіоматичним) в етнології та спеціальній теорії етносу постулатом, що між ЕТНОРОЗРІЗНЮВАЛЬНИМИ (і націодиференціювальними), а також ЕТНОУТВОРЮВАЛЬНИМИ факторами – з одного боку, та численними мовними, – з іншого боку, не завжди існує пряма корелятивна залежність чи тим більше ізоморфізм. Часто можлива і деяка контраверсивність, “невідповідність”. Зокрема, чимало так званих “російськомовних” в Україні (як і англомовні ірландці

в Ірландській республіці чи в Ольстері) можуть мати доволі виразну українську національну самосвідомість. До того ж їх вербальна поведінка у вимірах реального повсякдення надзвичайно диверсифікована, поліморфна, структурно і функціонально неоднорідна. Майже всі ті, що їх називають “російськомовними” (а М. Рябчук уживає щодо них термін “руссофони”), принаймні на рецептивному рівні “знають”, цебто безпомилково розуміють, українську мову, а також прямо чи опосередковано причетні до рецепції та реінтерпретації українських мовленнєво-комунікативних потоків. А це означає, що і на рівні їхньої самосвідомості (національної ідентичності), і на рівні їхньої функціонально-рольових позицій у структурі українського соціуму, їхньої ЗАЛУЧЕНОСТІ в українську культуру, функціональної співучасті в ній, українські руссофони цілком нетотожні, ба навіть і приблизно незіставні, із російськомовними в містах Білорусії чи, скажімо, Російської федерації. Уперті намагання багатьох московських державних мужів і політиків (зрештою, навіть політологів та культурологів) ОТОТОЖНИТИ руссофонів із власне російськими етнофорами (носіями російської культури та російської ідентичності) або ж намагання подати їх як “майже росіяни” цілком виразно переслідують ідеологічні та геополітичні цілі московського неокolonіалізму. Етнічні росіяни в Україні, що дуже зрідка послуговуються українською мовою або ж узагалі не послуговуються нею, дуже істотно (і в аспекті менталітету, і в системі атитюдів та ціннісних орієнтацій відрізняються від етнічних росіян самої Російської федерації (навіть у “вирівняних” групах як соціодемографічними, освітніми та іншими стратифікаційними параметрами). Різні вони і в багатьох екстралінгвальних аспектах комунікативної поведінки. Отож ВЕРБАЛЬНІ (мовленнєві) та ЕТНОКУЛЬТУРНІ ВИМІРИ аж ніяк не тотожні або ж збігаються тільки частково.

По-друге, за терміном “русскоязычные” насправді приховується щонайширший і зовсім НЕОДНОРІДНИЙ СПЕКТР дійсної мовленнєвої діяльності. У її структурі можна

було б виділити вісім ТИПОЛОГІЧНО-ФУНКЦІОНАЛЬНИХ ГРУП, які посутньо розрізняються щодо способів використання, а також інтенсивності та частотности використання (у різних комунікативних ситуаціях, різних сферах спілкування та в різних ситуативних контекстах) російського мовлення.

ТИП "А". Свідоме використання (із конотативною та інтонаційно-сисловою "виділеністю" або ж свідомою ситуативно-сисловою ЗААРТИКУЛЬОВАНІСТЮ) російських фраз, а також інвективно та асоціативно забарвлених лексем тих українців, які спілкуються переважно українською в її відносно нормативному варіанті. Тиск русофонної інфо-логосфери, особливо через телебачення, відео- та вторинні комунікативні потоки, що пов'язані вже з відповідною попередньою ЗАПРОГРАМОВАНІСТЮ СВІДОМОСТІ, настільки інтенсивний, що навіть і СВДОМІ УКРАЇНЦІ, які самі намагаються завжди контролювати нормативність мовлення, не здатні уникнути російських "ВСТАВНИХ КОНСТРУКЦІЙ" на кшталт: "Между нами, девочками"; "кстати, о птичках...", "мелочь, но приятно". Їх варто було б, на мою думку, називати російськими РЕЦИТАЦІЯМИ. Ними послуговуються начебто задля "жарту", ефекту "невимушености" балачки чи іронічного дискурсу головно ситуативно, на рівні побутового "неформального" спілкування, задля надання висловлюваному, як гадають, сенсу особливої розкутості чи ненав'язливості. Насправді ж, на мою думку, така свідомо заакцентована РЕЦИТАЦІЯ російських слів, словосполучень і фразем засвідчує насамперед ту МІРУ НАШОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЗАКОМПЛЕКСОВАНOSTI, НЕВПЕВНЕНOSTI, БА НАВІТЬ І МЕНШОВАРТОСТІ, коли РЕЦИТАЦІЙНЕ послуговування російськими фраземами вважають позасвідомо СИЛЬНІШИМ засобом емоційно-експресивного впливу та стилістичної виразності в діялозі (до чого українські відповідники російських слів і фразем, мовляв, не дотягують).

ТИП "Б". Використання окремих сленгових слів та зворотів, притаманних російському варіантові вуличної суб-

культури міста (на кшталт "тусовка", "тусуватися", "прикол". Такий сленг підживлюється також величезною розповсюдженістю (у тому числі в україномовних Львові, Тернополі, Івано-Франківську) зонівсько-злодійськими шансонами, які "тиражуються" по численних кав'ярнях і барах. Саме на цьому відтинку масова культура і поп-культура у своїй функції колективного програмування свідомості залишає свої "сліди" не тільки на рівні мнемічної мозаїки пісенних "мотивів" (та їх фрагментів), але й на рівні "ЗАГАЛЬНОЇ ГРИ СМИСЛІВ, їхнього "зсуву" з істотними наслідками в САМІМ ІНТЕРНАЛЬНОМУ ЯДРІ КУЛЬТУРИ, що його конститувантою є СМИСЛИ).

ТИП "В". Поверхнево креолізований (на рівні часткової лексичної інтерференції) варіант українського мовлення. "МОЗАІЧНО" у мовлення вкраплюються переважно ті російські лексеми, які найчастіше вживані та пов'язані з функціонально значущими аспектами життєдіяльності та безпосереднього речового довкілля ("стройка", "получка", "фуражка", "шляпа"). При цьому зберігається основне лексичне ядро української мови, граматична структура, інтонаційна та ортоепічна структура.

ТИП "Г". Глибинно креолізований тип мовлення (із абсолютною перевагою російських лексико-фразеологічних одиниць) зі збереженням деяких граматичних структур та фонологічних складових мовлення. Саме цей тип мовлення майже завжди однозначно корелює з ЕТНІЧНОЮ ІМАРГІНАЛІЗОВАНІСТЮ МОВЦІВ ТА КУЛЬТУРНОЮ ЇХ КРЕОЛІЗОВАНІСТЮ (10). Такий тип мовлення часто співвідноситься із глибокою кризою національної ідентичности, однак ще не означає її втрату (тобто повну асиміляцію).

ТИП "Д". Диференційований білінгвізм. Свідоме, умовлене контекстом конкретної комунікативної ситуації, а також свідомо зорієнтоване на співрозмовника-реципієнта "переключення коду" з однієї мовленнєвої системи (української) на іншу (російську). Цей тип мовленнєвої поведінки (а він не знає обоїпільної інтерференції-дифузії двох мовленнєвих систем) розповсюджений в Україні переваж-

но серед високоосвічених (“інтелігентних”) мовців навіть в етнічно змішаних сім'ях. Такий чистий тип ДИФЕРЕНЦІЙОВАНОГО БІЛІНГВІЗМУ, що мало характерний для України, відомий, наприклад, в Європі (Ельзас, Лотарінгія, Королівство Бельгія, Швейцарія тощо). Зрозуміло, що навіть і диференційований білінгвізм (коли особа, вихована на двох культурах й однаково досконало “втаємничена” в обидві лінгвокультурні системи) зовсім не означає хоча б навіть і приблизної рівнозначності двох відповідних структур для тієї самої особи. Існує безліч досить-таки переконливих свідчень (у Росії це такі відомі літератори, як І. Аксаков, Ф. Тютчев, І. Тургенев; в Україні це питання спеціально розглядав у своєму дослідженні “Язык и народность” О. Потєбня) про те, що двомовні особи провадять “подвійне життя”, бо ті значення і смисли, які виражаються однією мовою, присутньо відрізняються від начебто “паралельних” значень і смислів, що їх виражає інша мова. Ось чому відповідні мовні системи далеко не завжди взаємозамінні. Про це, зокрема, пише у своєму вступі до монографії “Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations” відома вчена Анна Вежбіцка. Їй, між іншим, належить і спеціальна стаття на цю тему – “Подвійне життя білінгва” (“The Double Life of a Bilingual”), що з'явилася друком в Австралії ще п'ятнадцять років тому.

Зрозуміло, що цей суттєвий аспект ФУНДАМЕНТАЛЬНОЇ СМИСЛОВОЇ, а отже, і психокультурної та ментальної АСИМЕТРІЇ БУДЬ-ЯКОГО РЕАЛЬНОГО БІЛІНГВІЗМУ в Україні (як це не парадоксально, питома вага реальних білінгвів зовсім незначна) найтонше можуть відчувати повсякчас налаштовані на інтроспекцію та саморефлексію письменники. Ось чому заслуговують на особливу увагу міркування письменника із Берега Слонової Кости Бернара Додье. У своїй статті “Люди поміж двома мовами” цей літератор, зокрема, пише: “Як відомо, мови прагнуть відтворити структуру чуттєвого світу. Як усі соціальні явища, вони є намаганнями людини впорядкувати хаос, принести лад у без-

лад сприйняття, надати форму безформному. Але кожна мова чинить це по-своєму, різними шляхами йдучи до однакових наслідків. Коли дві мови вступають у контакт і наче входять у суперництво в одному індивіді, то це означає, що в контакт і конфлікт вступають два БАЧЕННЯ СВІТУ (підкр. – Р.К.)” На думку Б. Додье, “тут є всі підстави вважати, що перехід від однієї мови до іншої може спричинитися до глибоких потрясінь у мисленні”. І це саме тому, що кожна мова є носієм самостійної системи мислення.

ТИП “Д”. Цілковита зросійщеність, яка, однак, далеко не завжди супроводжується зміною національної самосвідомості. Наприклад, багато українців молодшої генерації, які народилися та вирости в Росії після проголошення незалежності України, свідомо повернулися на землю предків, де могли навіть і не розуміти української мови (за даними власних теренових досліджень-анкетувань у Харкові та Донецьку, 1993-1994 рр.). З іншого боку, практично всі етнічні росіяни, які принаймні декілька років мешкали в Україні, цілком адекватно сприймають (розуміють) українське мовлення на рецептивному рівні (до того ж нерідко знають наші популярні пісні, залюбки виконують їх у товаристві).

ТИП “Е”. Етнічні росіяни-русофони, які цілком толерують українське мовлення (а навіть намагаються відповідати українською мовою в разі звертання до них по-українськи).

ТИП “Є”. Етнічні росіяни та цілком зросійщені (мовно і культурно) українці, які мають негативні настанови щодо українського мовлення внаслідок впливу МОСКОВСЬКИХ ШОВІНІСТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ та ідеологем). Кількісно цих людей в Україні не так уже й багато, а відповідні атитюдди та стереотипи поки що не стали в Україні тим самостійним стратоутворювальним фактором, який міг би спричинитися до масової антиукраїнської етномобілізації росіян та засимільованих “учорашніх” українців.

Вітсутність цілеспрямованої та комплексної мовної політики в Україні (а в цивілізованих країнах це називається “мовним плануванням”) чи принаймні загальних стратегем такої політики зумовлена значною мірою нерозумінням (або ж свідомим ігноруванням) тієї цілком аксіоматичної й універсальної ЗАКОНОМІРНОСТІ, суть якої полягає в тому, що загальний престижний статус мови в суспільстві залежить не тільки від спектру розгорненості її соціальних функцій, але й від ЗАГАЛЬНОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО ПОТЕНЦІАЛУ (ЙОГО ПОТУЖНОСТІ, СТРУКТУРНОЇ БАГАТОМАНІТНОСТІ) народу.

У тому “єдиному інформаційному просторі”, що його нам уперто намагаються нав’язати речники неоевразійства, у тому числі і доморощеного, і неослов’янофільства, тільки ті інформаційні системи, які є внутрішньо різноманітними – структурно, функціонально та інформаційно багатими, лабільними, полівалентними, спроможні не тільки адаптуватися, але й активно адаптувати. Існує універсальний кібернетичний закон НЕОБХІДНОЇ РІЗНОМАНІТНОСТІ, який сформулювали ще Рос-Ешбі та Шеннон. Згідно із цим законом, чим внутрішньо інформаційно багатша система (етносоціальний організм – ІНФОСИСТЕМА), тим більшій розмаїтості зовнішніх збурень вона може протистояти, маючи вищу опороздатність. Останню засновники теорії інформації називають РЕЗИСТЕНТНІСТЮ, або ж МЕТАСТАВІЛЬНІСТЮ. У системі таких національних інфозв’язків інтенсивність і щільність контактування, циркулювання інформації набагато перевищує “густину” таких зв’язків на рівні контактування сусідніх етноінформаційних систем, кожна із яких теж є внутрішнім інформаційним згустком, цілісною, саморегульованою та самовідтворюваною етноінфосистемою. На цьому тлі виявляється дивовижна наївність модних серед інтелектуалів Заходу поглядів на МАКРОСПІЛЬНОТІ (у тому числі й нації) як на “уявні”, чи то б пак “уявлювані” спільноти, тобто такі, що їх ідентичність пов’язана тільки в межах свідомості та на рівні свідомості з ПОСПОЛИТИМ УЯВЛЕННЯМ про

спільність чи співпричетність, а не з цілком реальною та об’єктивною закоріненістю у спільний КОМУНІКАТИВНО-КУЛЬТУРНИЙ СУБСТРАТ, що “зітканий” із постійно самовідтворюваних і цілком “матеріалізованих” актів. Нагадаю, що книга Б. Андерсона “Уявні спільноти”, яка витримала вже масу видань, одна з найчастіше цитованих у західній соціології, соціальній антропології, політології.

Зважаючи на те, що із загальноукраїнської етноінформаційної “тканини” геть “випадають” великі міста чи міські агломерації на Сході та Півдні і що інформаційний пласт професійної культури в Україні досить таки тонкий, малопотужний, ба навіть злидений, можемо тільки констатувати, що інформаційно знекровлений, структурно та функціонально збіднений сучасний український культурний / ЛІНГВОКУЛЬТУРНИЙ ПОТЕНЦІАЛ не здатний стати достатньо життєздатним, конкурентноспроможним у “боротьбі” за реципієнта, достатньо РЕЗИСТЕНТНИМ щодо повнішніх інформаційних збурень. СЕРЕДОВИЩЕ ВЕЛИКОГО МІСТА (сама контактнo-комунікативна лінгвокультурна мережа, атитьюди і преференції щодо культурного “СПОЖИВАННЯ”) АБСОЛЮТНО ДИСФУНКЦІОНАЛЬНЕ щодо можливостей ЖИВОГО РОЗГОРТАННЯ УКРАЇНСЬКИХ КУЛЬТУРНИХ ПРОДУКТІВ (їх активної рецепції, реінтерпретації), наклав майже фатальну “печатю” безперспективності щодо можливості “самозародження” у найближчій майбутнім того соціокультурного (лінгвокультурного) ФУНКЦІОНАЛЬНОГО ПРОСТОРУ, що став би ЛОКУСОМ УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО ЖИТТЯ. Дрібні лінгвокультурні острівці окремих українських “громадок” почувають себе тут, мов у діяспорі... Кому в тих велетенських урбаністичних осередках Українського Сходу та Півдня взагалі потрібна якась українська культура, якщо немає тієї реальної комунікативної мережі, реальних українських комунікативних згустків, що внутрішньо потребують безнастанного інформаційного “підживлювання” своєю культурою? Організм української культури в цьому середовищі напівмертвий... Віддається, гранично наївною є думка про те, що якась



частина так званих “російськомовних”, яка б воліла законодавчої кодифікації російської мови як другої офіційної, “не запідозрює” того, що саме цей законодавчий акт став би актом найбільшої дискримінації української культури, українського живого мовлення, самих українців, оскільки легітимізував би цей статус повної і разючої функціональної асиметрії між російським та українським “сеґментами” лінгвокультурного середовища. Тобто остаточно закріпилася б домінація російських лінгвокультурних і комунікативних взірців. Така домінація, як вияв постколоніального становища України, з одного боку, та відсутності реальної урядової політики афірмативних акцій щодо знекровленої та “хворої” української міської культури, – з іншого, дійсно є домінацією абсолютною, збереженням (і навіть посиленням) факторів інформаційно-психологічного насильства над україномовним українством.

Ніякого чуда не станеться в руслі “самоперетворення” міст України в українські міста із властивим нашим автофонним націокультурним середовищем... Ніякого чуда “самооновлення” Фенікса не збудеться... Там, де це відбувалося (де ставалася ревіталізація лінгвокультурного середовища з нуля, як в ущент згерманізованих ще до 1920-их років містах Чехії чи у ще не івритомовних на початку 50-их рр. ХХ ст. містах Ізраїлю тощо), там здійснювалася цілеспрямована та наполеглива комплексна лінгвокультурна політика держави.

А неоромантики-“патріоти” тим часом і сьогодні усе ще пасивно вичікують якогось дива або ж уповають на так звані “мовні” укази, закони та розпорядження, які самі собою абсолютно нічого не здатні змінити. Сподіватися на “ефективність” мовної “політики”, провадженої методом “постанов”, “декларацій”, “ухвал” чи навіть “законів” – це все одно, що наївно сподіватися на можливість значного посилення реальної фертильної активності українського жіноцтва через її “стимулювання” указами та циркулярами про збільшення нетто-коефіцієнта відтво-

рення української людности... А сфера мовлення ще більш консервативна (закорінена у стереотипи, predisposиції та атитьюди, у просту побутову узвичаєність-габітуалізованість), аніж демографічні процеси самовідтворення людности... Цього, на жаль, не розуміють багато українських політиків (чи не хочуть розуміти), які все ще мімікрують мовно-інформаційну та гуманітарну політику “показовими” презентаціями книжкових виставок чи так званим “закидуванням десантів” на рівні “заходів” у якесь “місто” (а насправді в одну залу того міста)... І дива не станеться (а триватиме завершальна фаза розпаду і де-струкції ще ледве живого українського лінгвокультурного довкілля), якщо не буде зреалізовано таких трьох шасмопов’язаних стратегем:

- здійснення на всіх рівнях та в усьому соціокультурному просторі (в усіх стратурах суспільства та відповідних лінгвокомунікативних середовищах) державної програми деколонізації культурно-цивілізаційного середовища України, насамперед міст та містечок, які надають поведінково-культурні взірці та систему ціннісних орієнтацій для всіх інших.

- нарощування нормальних (за середньоевропейським чи навіть і російським взірцем), тобто структурно та функціонально повних, власне українських культурно-цивілізаційних інфраструктур.

- культивування всіх можливих передумов і можливостей становлення та появи яскравих українських творчих особистостей (від рок-зірок та кінозірок до блискучої української університетської професури). Саме на цьому рівні відбувається вирішальне стимулювання інноваційних та достатньо дійових (сильних) смислів, візій і способів інтерпретації... Саме інтелектуали й творці почитково генерують (регенерують) відповідні нові смисли та новотлумачення. Ідеться про цілком альтернативне до неоромантично-ретроспекціоністського (криптопатріотичного), максимально праґматичне, побудоване на реалістичному розумінні внутрішніх функціональних ме-

ХАНИЗМІВ, РОЗГОРТАННЯ ЦІЛІСНИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ ПРОЦЕСІВ, СТВОРЕННЯ НОРМАЛЬНОЇ, ЦЕБТО ФУНКЦІОНАЛЬНО ПРИДАТНОЇ, ОСЕЛІ ДЛЯ НАШОГО НОРМАЛЬНОГО ДУХОВНОГО ЖИТТЯ.

У відбудові українського урбанізму як ПСИХОКУЛЬТУРНОГО ТА ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО СЕРЕДОВИЩА ми мусимо враховувати СУТО УКРАЇНСЬКИЙ ПАРАМЕТР ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ РЕВІТАЛІЗАЦІЇ МІСЬКОЇ КУЛЬТУРИ: НАШЕ МІСТО НЕ ОЖИВЕ ЯК СИСТЕМА ЦІЛІСНИХ І ОРГАНІЧНИХ КОМУНІКАТИВНО-КУЛЬТУРНИХ СТРУКТУР, ЯКЩО ТАМ НЕ ОЖИВЕ УКРАЇНСЬКА МОВА, РОЗГОРНУВШИСЬ У РЕАЛЬНОМУ МОВЛЕННІ-СПІЛКУВАННІ. ТІЛЬКИ ВХОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ В МІСЬКЕ СЕРЕДОВИЩЕ СТАНЕ ВХОДЖЕННЯМ МІСТА У СВІТ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ І, УРЕШТІ-РЕШТ, У СВІТ ЖИВОЇ КУЛЬТУРИ НАЦІЇ. З ІНШОГО Ж БОКУ, БЕЗ ОДНОЧАСНОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО ТА СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНОГО ЗМІЦНЕННЯ КУЛЬТУРИ УКРАЇНСЬКА МОВА НІКОЛИ НЕ ОСЯГНЕ “ВАГИ” ПРЕСТИЖНОЇ МОВИ, А НЕ ТІЛЬКИ МОВИ ДЛЯ КУХНІ, БАЗАРУ ТА ДЛЯ ОГОЛОШЕНЬ У МЕТРО... ТОМУ ПРОБЛЕМА ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ ТА ДЕРУСИФІКАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО МІСТА Є ПРОБЛЕМОЮ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО СЕРЕДОВИЩА ЧИ ПРИНАЙМНІ, ДЛЯ ПОЧАТКУ, УКРАЇНСЬКИХ КОМУНІКАТИВНИХ “ОАЗ”.

Дифузний, “розукраїнений” характер самосвідомості “хохлов” і “хохлушек”, їх внутрішня роздвоєність, їх постійне перебування “на межі”, нерідко глибинна фрустрованість (особливо недавніх мігрантів з українського села в місто, які ще не встигли пройти перехідного періоду акомодатції, аккультурації і ресоціалізації), часто під тиском від’ємних щодо них соціально-психологічних настанов зросійщеного безпосереднього довкілля, що “проєктує” гетеростереотипи на кшталт “дерьовня”, досить виразно виявляють дійсно маргінальне становище кільканадцяти мільйонів українців у містах Центральної та Східної України.

Важко погодитися із сучасним російським дослідником А. Атояном, що вбачає суть маргінальності в розриві соціального зв’язку поміж індивідом (або спільнотою) та реальністю більш високого порядку. Під нею А. Атоян

має на увазі також і систему усталених норм (11). Тут варто згадати, що вже одні з перших дослідників маргінальності Е. В.Стовнквіст, Р. Парк та інші переконливо показали, що йдеться не тільки про “пороговий”, межовий, чи перехідний, соціальний статус маргінала, про дезінтеграцію, розриви в мережі його соціальних зв’язків, а про фактичну дезінтеграцію самої особи маргінала, про втрату ним внутрішньої цілісності, про своєрідну розколинку в душі, яку Р. Парк означив як ПЕРМАНЕНТНИЙ СТАН МОРАЛЬНОЇ ДИХОТОМІЇ (12).

Якщо урбанізацію ми розумітимемо не тільки вузько економічно або ж тільки з погляду демографічної урбаністики, але й будемо підходити до цього процесу культурологічно, то мусимо наголосити на суто нашому “малоросійському” феномені: У НАС УСЕ ЩЕ УРБАНІЗАЦІЯ АБСОЛЮТНО ТОТОЖНА ЕТНІЧНІЙ МАРГІНАЛІЗАЦІЇ ТА ЗРОСІЙЩУВАННЮ. І ТАК ТРИВАТИМЕ ДО ТОГО ЧАСУ, ДОПОКИ РОЗБУДОВА ВЛАСНЕ УКРАЇНСЬКОГО МОДЕРНОГО УРБАНІЗМУ ЯК ЦІЛІСНОГО ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ТА ПСИХОКУЛЬТУРНОГО КОМПЛЕКСУ НА ТОМУ РІВНІ, ДЕ ВІДБУВАЄТЬСЯ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗГОРТАННЯ САМОГО СПОСОБУ ЖИТТЯ, НЕ СТАНЕ СПЕЦІАЛЬНИМ ПРЕДМЕТОМ НАЦІОНАЛЬНО-ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ ТА НАУКОВО-СИСТЕМНОГО БАГАТОМІРНОГО ПЛАНУВАННЯ ІЗ ЗАЛУЧЕННЯМ ЗУСИЛЬ УРБАНІСТІВ І СОЦІОЛОГІВ, ДЕМОГРАФІВ І НАРОДОЗНАВЦІВ, СОЦІАЛЬНИХ ПСИХОЛОГІВ ТА ЕТНОЛІНГВІСТІВ... ТАКА ПРОГРАМА ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО ПОСТКОЛОНІАЛЬНОГО МІСТА ПОТРЕБУВАЛА Б ПОТУЖНОГО ФІНАНСУВАННЯ. АДЖЕ ЙДЕТЬСЯ ПРО МАЙБУТНЄ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ ТА УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ, ЗАГАЛЬНА ВЕКТОРНІСТЬ ЯКОГО ВИЗНАЧАЄТЬСЯ НАСАМПЕРЕД У МІСТАХ. УКРАЇНСТВО, ЯКЕ СТОІТЬ ПОЗА МІСТОМ, СТОІТЬ ПОЗА ДОБОЮ.

Попри добре відомі психологічні настанови та орієнтації конформіста, для нашого маргінала притаманний комплекс меншевартості та постійний страх із приводу того, аби його не відтрутили інші. Ми добре знаємо, наскільки дієвим і впливовим у цьому разі є механізм соціально-психологічного тиску так званої еталонної групи в діпазоні від легкої іронії, удаваного “недочування” та пере-

перепитування до жорсткого остракізму щодо тих, які спілкуються “по-хохлацьки”, а не так званою “нормальною мовою”... Мусимо відразу сказати, що громадська opinia в містах Сходу та Півдня України, м’яко кажучи, далеко не заохочує до українського мовлення. Людина, яка попервах воліє розмовляти українською, відразу ж відчуває, що вона зовсім не вписується в соціальне довкілля. Але ж сама внутрішня потреба людська таки “вписатися”, МАТИ ВИЗНАННЯ, – це глибинна іманентна потреба людини. Якщо особа прагне належати до соціального світу, свідомо чи позасвідомо ідентифікувати себе із конкретним середовищем, із конкретною соціальною групою, вона мусить поділяти картину світу, властиву якійсь конкретній групі. Нам відомо, що для масової буденної свідомості зросійщених міст України властива така картина світу, що її аксіологічно-оцінковим параметром є ототожнення всього українського із примітивно-відсталим, непридатним для вираження якихось складніших матерій і загалом третьосортним... Натомість будь-яке “відхилення” від зросійщеного стандарту розцінювалося (аж до останнього часу) як крайній націоналізм. На це у свій час цілком слушно звернув увагу І. Дзюба.

Коли ж сільський мігрант-українець, переїхавши в місто, урешті-решт зорієнтовується на якусь еталонну групу (а сучасна соціологія розуміє її як групу, чю систему поглядів використовує індивід як систему еталонів), маргіналізація може завершитися цілковитою денационалізацією, принаймні вже на рівні дітей маргінала. Не забуваймо, що людина чутлива насамперед до міркувань тих, хто становить її еталонну групу, з ким вона поділяє спільну картину світу. На глибокому розумінні цього феномену тримається одна з підвалин близьких авторові соціологічних та соціально-психологічних теорій символічного ІНТЕР-АКЦІОНІЗМУ (13). Цей аспект конформістської поведінки має дивовижно дієві, тонкі і гнучкі механізми, бо ж СОЦІАЛЬНО-ГРУПОВИЙ КОНТРОЛЬ СТАЄ САМОКОНТРОЛЕМ, діє вже інтеріорно, ніби “зісередини”, проєктується у внутрішній

план гаданої “саморегуляції” і начебто “власного” вибору... Це, до речі, і створює видимість “вільного вибору”, зокрема і так званого “ВІЛЬНОГО ВИБОРУ МОВИ СПІЛКУВАННЯ”. Але ж добре відомо (і на це звернув увагу ще згадуваний Ч. Кулі), що відображене “Я” розвивається у процесі соціальної взаємодії. Тому відомий американський соціальний психолог Т. Шібутані переконаний, що людина оцінює саму себе відповідно до того, як, на її гадку, про неї думають люди взагалі, а також люди у тій тимчасовій групі, учасником якої вона може бути. Кожна людина подумки поміщає себе як об’єкт всередині свого символічного середовища. А це і є притаманна комунікативному середовищу КАРТИНА СВІТУ, що формується з допомогою вербальних та інших семіотичних засобів, з допомогою СИМВОЛІЧНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ДОСВІДУ ГРУПИ. Ця спільна для середовища (групи) КАРТИНА СВІТУ є радше ПРОДУКТОМ КОМУНІКАЦІЇ, АНІЖ БЕЗПОСЕРЕДНЬОГО ДОСВІДУ, продуктом ЛІНГВОКУЛЬТУРНОЇ КАТЕГОРИЗАЦІЇ СВІТУ ТА ОСМИСЛЮВАННЯ цього “СЕРЕДИННОГО” СВІТУ НЕ В РУСЛІ СУТО ЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ, а у руслі ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ СМИСЛІВ, НА ОСНОВІ ЦИХ СМИСЛІВ І ЧЕРЕЗ ЦІ СМИСЛИ, що теж “народилися” в лоні лінгвокультурних практик. Властиво таке символічно “конструйоване” середовище, реальним субстратом якого є мережа контактів, і становить ОСНОВУ КУЛЬТУРИ / СУБКУЛЬТУРИ ГРУПИ або ж якоїсь ширшої спільноти. Адже в тих, хто повсякчас послуговується однаковими неформальними каналами комунікації, виробляються спільні погляди на світ, спільні взаємні експектації та предиспозиції, конвенціональні уявлення, поведінкові приписи та й, зрештою, особлива КАРТИНА СВІТУ. Вона (а ми можемо говорити про множинність таких “картин” особливо в поліфункціональних, поліморфних та соціально гетерогенних великих містах) СТАНОВИТЬ ФІЛЬТР, ЧЕРЕЗ ЯКИЙ ПРОХОДЯТЬ СИТУАЦІЇ. Ідеться тут, зрозуміло, не тільки про особливу КАТЕГОРИЗАЦІЮ СВІТУ (СВІТ – це не лише зовнішнє, але й ІНТРАПСИХІЧНЕ, ІНТЕРНАЛЬНЕ: цінності, норми тощо чи його вербалізацію, цеб-

то структурування і вибудову в лінгвокультурних концептах, але й про власне символні (не завжди вербалізовані) аспекти цієї специфічної картини світу. Символи (навіть не лінгвізовані, що залягають десь на рівні недоусвідомлюваних чи неусвідомлюваних елементів соціокультурної взаємодії) ось уже понад три десятиріччя є предметом окремої культур-антропологічної субдисципліни – антропології символів (символьної антропології), достатньо розробленої сьогодні у студіях Р. Фірта, А. Когена та ін. Для нас оцей – часто “несхопний” для соціоантрополога чи етнолога – позавербальний світ колективних смислів, що їх поділяють члени спільноти, які у символічний спосіб “прив’язують” їх до відповідних предметів (явищ, процесів), хоч самі не здатні декодувати їх у вербальний спосіб, а переживають радше на інтуїтивному рівні гри смислів, має в контексті нашого розгляду щонайменше два важливі моменти. По-перше, символні смисли (ідеться, власне, про ті, що не мають своїх “відповідників” у вербальних рядах) не тільки впливають на процеси інтерактивної (міжособової, міжгрупової) комунікативної діяльності (мотивацію, розуміння, інтерпретацію, реагування тощо), але і є також живим дійовим чинником формування самототожності. Як зазначав А. Коген, самототожність розвивається й утримується в межах психе особи шляхом безперервної символної діяльності (14). По-друге, маргіналізація “мовців-етнофорів не тільки “регулює” соціокультурну взаємодію в контексті “етнофор-середовище”, “етнофор-група” і нейтралізує ті фактори, що стримують лінгвокультурну інтерференцію “сусідніх” лінгвокомунікативних систем, але й вносить розпад у системи власне символної (невербалізованої) діяльності. А це може ще більше поглибити (на щаблях, що передують остаточній асимільованості мовців-етнофорів) порушення комунікаційних зв’язків і на вербальному рівні. Адже акти розуміння-інтерпретації у своїй інтегральній цілісності “спираються” і на вербальні, і на екстралінгвальні (паралінгвальні), і на ситуативні, і на ті власне

символьні компоненти, які осягаються (прочуються) у спільноті майже інтуїтивно. Якщо з етномаргіналізацією вони руйнуються, то це, вочевидь, теж посутньо впливає на ідентифікацію та ідентичність особи (як індивідуальну, так і соціокультурну, чи групову). Ерозія символних форм (розсенсовлення символів і десимволізація сенсів), що були скріплювачами-інтеграторами суб’єктивного світу особи і суб’єктивного світу спільноти, може відчутно посилити згасання націокультурного середовища як середовища символної інтеракції, що вже спостерігаємо в Білорусії та в Україні. Про особливу роль у соціокультурній взаємодії символної “шифрованої” інформації можна додатково ознайомитися у книзі Д. Долгіна “Символічна антропологія” (15). Межі світу мовців-етнофорів – це межі того світу сенсів, у якому циркулюють також і символні сенси.

Кожен культурний світ, як гадає Шібутані (я поділяю його інтеракціоністський підхід), є своєрідною культурною сферою, межі якої визначаються не територією і не формальним членством у групі, а межами ефективних комунікацій. Таким чином, кожна людина – свідомо чи позасвідомо – завжди “зіставляє” себе із картиною світу тієї референтної групи, до якої належить (чи бажає належати), а також із очікуваними (типovими) реакціями докільця... Дзеркальне “Я”, наче стрілка компаса, узалежнюється від “магнітного поля” відповідного середовища. Так само і мовленнєва поведінка сільського мігранта, коли він опиняється в ситуації “на межі”, орієнтується на основні “силові лінії” панівних у докільці поведінкових візирців та стереотипів. Саме тут і відшуковуємо примусові механізми того позірно “вільного” вибору мови... Сором і страх, звичайний сором і страх – сором виглядати в очах інших нижчим, страх бути неприйнятним, висміяним, відтрученим від референтної групи, де наш мігрант шукає того, до чого звик на селі, – усталених особистісних, а не тільки функціональних контактів... Ось де важелі вимушеного переключення коду, вимушено-

го зросійщення. Мігрант-маргінал “обирає” у місті те, до чого спонукає його мимохіть і незалежно від свідомої волі СОЦІОЛІНГВІСТИЧНА СИТУАЦІЯ: тут абсолютно домінують саме взірці російської мовленнєвої поведінки. Мігрант зі села чи з малого містечка не знаходить у місті САМЕ ТИХ СТАНДАРТІВ МОВЛЕННЄВОЇ ПОВЕДІНКИ, ЯКІ В СПОНУКАЛИ ЙОГО ОРІЄНТУВАТИСЯ НА УКРАЇНСЬКУ МОВУ: таких взірців тут практично немає (а ситуація вільного вибору є тільки там, де реально існують принаймні дві можливості). Мовленнєву ж поведінку людини як інтегральну складову її комунікативної діяльності у своїх суттєвих рисах ДЕТЕРМІНУЮТЬ НАДИНДИВІДУАЛЬНІ ЧИННИКИ, вона узалежнена від панівної матриці соціогрупової динаміки, є продуктом “колективного програмування свідомості”, як про це писав згадуваний Г. Гофштед, культурно локальним середовищем. Тому вже не стільки мігрант-маргінал свідомо “обирає” собі для вжитку ту чи іншу мову, скільки певні етнолінгвальні ситуації (назагал цілковито зросійщені) у містах підпорядковують собі МАЙЖЕ БЕЗЗАСТЕРЕЖНО ВЕРБАЛЬНУ ПОВЕДІНКУ. Маргінали втрачають етнокультурну ідентичність (чи, можливо, і не встигають її досягнути) насамперед саме тому, що не можуть реалізувати її в новому, чужому щодо первинної духовної інтенціональності, зросійщеному міському довіллі.

Украї необхідна для культурно-цивілізаційного буття нації деколонізація українського урбаністичного середовища мала б здійснюватися через ПОСТУПОВЕ ЗВУЖЕННЯ (аж до граничної мінімізації) ПРОЦЕСІВ МАРГІНАЛІЗАЦІЇ українців у містах, а відтак і реасиміляції. Це ставить перед нами вельми складне, але необхідне для життєздатності й цивілізаційно-культурної повнокровності нації завдання – СТВОРИТИ ПЕРЕДУМОВИ ДЛЯ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО УРБАНІЗМУ, – (зокрема і на рівні цілісного лінгвокультурного середовища). Адже саме великі урбаністичні осередки завжди були і є ГЕНЕРАТОРАМИ ПРИЙДЕШНІХ КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ФОРМ І СПРЯМУВАНЬ. Тому нація не матиме СВОГО ПРИЙДЕШНЬОГО, якщо культурно не опа-

нує власних міст. Отже, ідеться про ЗАКОРІНЮВАННЯ УКРАЇНСТВА як реального середовища, як семіосфери, як української КРЕАТОСФЕРИ, як достатньо “густої” і динамічної української комунікативної мережі в містах, як МАСОВОГО РЕЦИПІЕНТА, що має ВНУТРІШНЮ ПОТРЕБУ, ВНУТРІШНЮ ЗАЦІКАВЛЕНІСТЬ У ТОМУ, АБИ ПОСТІЙНО БАЧИТИ ВЛАСНУ СУТНІСТЬ (І ЛЮДСЬКУ, І НАЦІОНАЛЬНУ) У ЦІЛІСНОМУ ДЗЕРКАЛІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ, А НЕ В ЖАЛЮГІДНИХ УЛАМКАХ. Ідеться про витворення тут, у наших містах, потужного пласту професійної і повсякденно-побутової української культури на власній мовленнєво-креативній, мовленнєво-комунікативній і мовленнєво-інтерпретаційній основі. Адже тільки на цьому ґрунті, у “спільному сегменті”, де, умовно кажучи, “перетинається” КОЛО КУЛЬТУРИ З КОЛОМ МОВЛЕННЯ, МОЖЛИВЕ ТЕ ЖИВЕ ПОВСЯКДЕННЕ СЕНСОУТВОРЮВАННЯ-СЕНСОВІДТВОРЕННЯ, що на ньому тримається і з його екзистенційних глибин живиться творча душа особи і народу. Новий український урбанізм, що тотожний становленню новоукраїнської цивілізації, означає насамперед ДВАЙЛИВУ І ЦІЛЕСПРЯМОВАНУ “ЗАБУДОВУ” УКРАЇНСЬКОГО МІСТА СУЦІЛЬНИМИ “КВАРТАЛАМИ” УКРАЇНСЬКИХ СМИСЛОНОСИХ І СМИСЛОТВОРЧИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНСТРУКЦІЙ.

Як це вчинити? Як це станеться? Це вже тема окремих студій. І, вочевидь, що не однієї. Але тут переходимо вже у сферу етнонаціональної, лінгвокультурної політики, політики ревіталізації українського урбанізму, що досі перебуває в ембріональному стані.

Уже і це тільки пунктирно окреслене коло питань, які пов’язані з неофункціональним баченням живих лінгвокультурних процесів (у їх реальному розгортанні в контексті середовища, а також у різних ситуативних та поведінкових контекстах), засвідчує НЕВІДКЛАДНУ ПОТРЕБУ КОМПЛЕКСНОГО МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ЦИХ ПРОЦЕСІВ. Це, сказати б, МАКРОКОНТЕКСТ. Моделювання мовленнєвої поведінки з урахуванням складної диверсифікованості і водночас взаємодії РІЗНИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ

ГРУП МОВЦІВ, різних соціолектів, субкультурних утворень міста, сфер спілкування тощо, мусить, вочевидь, ґрунтуватися на своєрідному синтезі тих дослідницьких моделей та епістем, які вироблені в лоні соціолінгвістики та етнопсихолінгвістики, а також так званої “етнографії спілкування” і когнітивної етолінгвістики. На рівні останньої вдається поєднати вивчення мовної картини світу, його категоризації, із етнічними особливостями менталітету, культури та пізнавальних процесів. Цілком очевидно, що подібний міждисциплінарний синтез може бути успішним тільки в разі вироблення (на основі системного підходу та синергетики) відносно цілісної моделі самого предмета. Таку попередню інтегральну модель (як поки що робочу) ми пропонуємо нижче без докладнішого її розшифрування:

*Взаємозв'язок п'яти чинників ерозії етнополітичного організму (нації): зросійщення – креолізація мови – етнічна маргіналізація – криза ідентичності – денационалізація.*

НЕДОСТАТНЯ ЗАЛУЧЕНІСТЬ ЗМАРГІНАЛІЗОВАНИХ (в етносоціальному аспекті) верств української людности у власну культуру (вона, властиво, перестає бути “їхньою” культурою), що вже саме собою “розріджує”, ба навіть і розриває, тяглість етнокультурного (лінгвокультурного) середовища, спричинюється не тільки до уповільнення культурного поступу нації, але й до ЗАГАЛЬНОЇ ДЕСТАБІЛІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА, до лавиноподібного наростання ентропійних тенденцій у межах українського етносоціального організму, до його дисфункціональності, дезадаптованості, нестійкості і, урешті-решт, нежиттєздатності та недостатньої резистентності. Порівняймо, наприклад, дію механізмів прямого і зворотного зв'язку між етнічною маргіналізацією і зросійщенням, між маргіналізацією та кризою ідентичності. Тут виявляється зв'язок ОСОВОГО РІВНЯ (етнофора) зі стабільністю та внутрішньою реінтегрованістю національної культури, а отже, і ВСІЄЇ НАЦІЇ. Американська психоантропологічна школа “Культура і особистість” (Р. Лінтон, А. Кардінер, Спайро М.Е. та ін.) дослідила універсальну закономірність:

виявлено пряму залежність стабільности суспільств від того, наскільки особа залучена в культуру (сприймає, розуміє, тлумачить, транслює елементи культури – смисли, поведінкові взірці, знання, способи інтерпретації тощо), наскільки особа почуває потребу в цих елементах та способах їхньої пов'язаності, наскільки вона заангажована в орудування ними. Ця залученість особи не означає пласкої соціокультурної гомогенізації суспільства: адже саме співучасть у культурі посилює лабільність та поліваріантність смислоруху, розхитує смислову комбінаторику, пожвавлює реінтерпретативну активність, даючи багатшу гру смислів у нових смислових конфігураціях культури, витворюючи нові флуктуації сенсоутворювання, нові біфуркаційні точки, що започатковують самоорганізацію цілком нових смислових десигнаторів і нових смислових мереж. Тому більша залученість особи в культуру означає таку відносно стійку психокультурну (етнонаціональну) ідентичність, яка здатна нарощувати ІНАКШІСТЬ, а не сприяє відмиранню усталених смислових мереж та відповідних їм соціокультурних функціональних структур. Ідеться, отож, про більшу самоорганізацію та динамічну гомеостазу відповідного соціокультурного (націокультурного) поля. Поступова втрата особистої культури означає і подальшу “масовізацію” суспільства (Ортега-і-Гассет). Чим глибше кожна особа інтегрована у свою культуру, тим стабільніше суспільство, тим цілісніша сама особа і вищий її креативний потенціал. Тому проблема ДЕКОНІЗАЦІЇ МІСЬКОГО ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО СЕРЕДОВИЩА Є ТАКОЖ УТВЕРДЖЕННЯМ ОСОБИСТОСТІ; це утвердження не тільки національної гідности, але й гідности людської. Характерна для України етномаргіналізація (ми маємо багатомільйонну армію етномаргіналів серед усіх європейських народів, попри Україну, хіба що тільки в Білорусі) посутньо посилює загальний “ресурс” повного зросійщення в Україні (див. на схемі №1 відношення Y), а масоване зросійщення українців зміцнює чинники етномаргіналізації (див. на схемі №1 відношення X): КОЛО РОЗУКРАЇНЮВАННЯ УКРАЇНИ ФАТАЛЬНИМ ЧИНОМ ЗАМИКАЄТЬСЯ.

Схема №1



Україні необхідні сьогодні державне мовне планування та мовна політика. Комплексна державна політика повинна мати не тільки належну законодавчо-регулятивну основу (аж до кодифікації та регламентації вживання державної мови у сфері державного управління, в Уряді, Парламенті, в Адміністрації Президента, для чиновників усіх рівнів, викладачів та професури університетів тощо – із відповідними НЕГАТИВНИМИ САНКЦІЯМИ ЗА ПОРУШЕННЯ мовного законодавства), але й спиратися також на наукові засади соціолінгвістики, соціальної психології, етносоціології, лінгвокультурології. Необхідний державний протекціонізм щодо найвпливовіших (з погляду дії на масову свідомість) сфер, таких як мас-медія, українська книговидавнича справа тощо. Самі собою укази, закони про мову чи якісь навіть найкращі декрети

будуть цілком безплідними, якщо не буде комплексної політики ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО УРБАНІСТИЧНОГО СЕРЕДОВИЩА. Прихильність до мови, той або інший тип мовленнєвої поведінки залежить від багатьох етнокультурних, соціальних і соціально-психологічних чинників (у тому числі етнлокальних та етнодемографічних), які у своїй системній взаємодії створюють ЕТНОЛІНГВАЛЬНУ СИТУАЦІЮ. Цій останній і підпорядковується мовленнєва поведінка тих, хто “занурюється” у відповідне міське середовище. За усією, як здається, азбучністю соціолінгвістичної істини, що рамки комунікативної поведінки (як на особовому, так і на груповому рівнях) ДЕТЕРМІНОВАНІ ширшим контекстом соціолінгвальної ситуації, особливо дивно, що навіть і деякі відомі філологи, фахівці із психолінгвістики, дійсно вірять у можливість своєрідного ЛІНГВАЛЬНОГО ВОЛЮНТАРИЗМУ, пор. висловлювання київського вченого В. Тринчія (16).

Отже, проблема мовного будівництва в Україні є проблемою кардинальної зміни самої етнолінгвальної ситуації в українських містах. А це означає ЗАКОРІНЮВАННЯ ТУТ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ, зокрема і через розвиток якісної інфраструктури українських мас-медія, українських молодіжних клубів, клубів для бізнесменів, елітарних клубів, української шоу-індустрії. Усілякого стимулювання потребує зростання престижного статусу українського слова, зокрема і через законодавчу кодифікацію. БЕЗ ВЛАСНОГО УРБАНІЗМУ як відносно цілісного, структурно і функціонально повного українського соціокультурного докільля великих і середніх міст (а саме тут визначається ВЕКТОР МАЙБУТНЬОГО), українство взагалі не матиме перспективи... Триватиме і далі його маргіналізація, цілковите згасання... Без модерної української цивілізації, яка може скристалізуватися тільки в містах, ризикуємо втратити національну ідентичність. Отож мова і мовлення – це не тільки засіб і техніка спілкування, але й ПЕРЕДУМО-НА, ОСНОВА, СУБСТРАТ формування того цілісного культурно-комунікативного, інформаційного “згустку”, що

вибудовує саме “тіло” нації як реальної континуально-контактною мережі взаємного комунікування і трансмісії етнокультурної інформації. Якщо не буде створене таке власне комунікативно-цивілізаційне поле, є загроза, що ми залишимося (в культурно-цивілізаційній площині) тільки віддаленою околицею Москви, навіть як і житимемо у своїй державі... Не треба забувати також і про те, що загальноцивілізаційний та інформаційно-комунікативний контроль є також і серйозним знаряддям геостратегії кремлівського неоколоніалізму... Якщо ми на рівні здійснення широких комплексних державних програм становлення українського урбанізму НЕ КОНТРОЛЮВАТИМЕМО ЕТНОЛІНГВАЛЬНОЇ ТА КУЛЬТУРНО-КОМУНІКАТИВНОЇ СИТУАЦІЇ В МІСТАХ, – ЦЮ СИТУАЦІЮ ЕФЕКТИВНО КОНТРОЛЮВАТИМЕ САМА МОСКВА. І не тільки контролюватиме, але й використовуватиме, маніпулюючи дифузністю, етнокультурною аморфністю, етносоціальною змаргіналізованістю наших міст. Тому проблема цілісності українського урбанізму, формування тут органічно українського культурно-побутового середовища, є ПРОБЛЕМОЮ ЦІЛІСНОСТІ, ВА НАВІТЬ САМОГО ІСТОРИЧНОГО ВУТТЯ, УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ як окремишнього історико-цивілізаційного суб'єкта, а з іншого боку, це ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ.

Уже навіть суто КІЛЬКІСНЕ ДОМІНУВАННЯ русофонних шансонно-попсових потоків ( а на цьому тлі і цілковите домінування русофонних “хітових” пісень, які настирливо напливають на нас скрізь – на вулиці, у кав'ярні, у транспорті, – щодня, щогодини, постійно) мимоволі прищеплює масовому ( і щораз більше масовізованому) реципієнтові прихильність насамперед до русофонної естради. Сьогодні навіть і на так званих “українських” телеканалах питома вага “прокручування” і, відповідно, розкручування української рок-, поппісні упала за три роки до 3-5 відсотків. Більша популярність русофонної естради (і корелятивна із цим престижність САМЕ РОСІЙСЬКОГО пісенного слова) буквально “висить у повітрі”... І люди вже САМІ (!) воліють слухати НАСАМПЕРЕД ВЛАСНЕ ЦЕ. І в та-

ких уподобаннях є не більше індивідуально-особистого вибору, ніж у відомих соціально-психологічних експериментах (1947) американських учених К. Кларк та М. Кларка: коли дітям негрів пропонували вибирати між чорношкірими і білошкірими ляльками, вони зупиняли свій вибір на білошкірих ляльках (17). Адже в самій соціокультурній атмосфері суспільства, у його етосі, усе те, що пов'язувалося з БІЛИМИ АМЕРИКАНЦЯМИ, малося за краще, вище, досконаліше. Чорні діти, властиво, НЕ ВИБИРАЛИ. Вони не могли вибирати. Як не може, скажімо, барометр “обирати” погоду чи тиск атмосфери... Він тільки фіксує все це. Ось чому під час моїх теренових лінгвокультурологічних досліджень серед студентів Донецького університету у 1994 році мене вже майже не дивувало те, що навіть у ситуаціях побутового спілкування (у межах самого гуртожитку, де тиск чинників конформізму мовленнєвої поведінки не такий прямий і безпосередній, як на вулиці, “НА ЛЮДЯХ”) студентки УКРАЇНСЬКОГО ВІДДІЛЕННЯ (SICI) філологічного факультету поміж собою раз у раз переходили на російську мову (бесіду-інтерв'ю зі мною вони провадили бездоганною українською)... Очевидно, що ота “біла лялька” ЩОМИТІ НАСТУПАЛА НА П'ЯТИ кожній їхній думці... Вочевидь, русофонність – це щось таке “для білих людей”.

Надзвичайно низький культурний рівень постсоветського суспільства, прогресуюча його люмпенізація, подальша криміналізація, соціальна аморфність (неструктурованість) суспільства – усе це засвідчено (у знаково-семіотичному розумінні) на поверхні комунікативної поведінки і “зека”, і жалюгідного наркомана, і студента університету, і навіть у поезії відомих українських поетів-постмодерністів. Трохи чи не всезагальна зведеність усіх соціальних верств українського суспільства до “приблатньонової” комунікативної поведінки (особливо у площині згущеної інвективізованості вербальної поведінки, насамперед лексики і фразеології) свідчать про те, що нашу культурну деколонізацію варто було б починати вже від психі-



ки, від розвитку побутової культури, рецепції справжньої української культури на побутовому рівні. Ось чому проблема нашого мовлення (і зокрема проблема гранично можливого звуження ділянок функціонування так званої російської інвективної стратегії) має стати не тільки проблемою етнопсихолінгвістики та лінгвосоціології, але й питанням ЗАГАЛЬНОЇ ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ, РОЗШИРЕННЯ ЇЇ ПЛАЦДАРМІВ У МІСТАХ, ЇЇ РОЗВИТКУ, ПРЕСТИЖНОСТІ, ДІЄВОСТІ, ВПЛИВОВОСТІ В СУСПІЛЬСТВІ. В іншому разі ота сумнозвісна каламуть душевного примітивізму й надалі зводитиме до спільного знаменника давно відомої нам советської казармово-барачної субкультури і п'яньєнких українські "доцентів", і їх студентську аудиторію, і кишенькових злодіїв та наркоманів із "блат-хат" чи навіть і тих державних мужів, які за зонівською стратифікацією радше нагадують блатних або злодіїв, аніж політичну еліту великої європейської нації...

Звужений (суто філологічний, традиційно-мовознавчий) погляд на мову як на замкнену в собі структуру безвідносно до її реального функціонування, ігнорування живого мовлення як першорядного поведінково-побутового феномена, надзвичайно загальмували наукове відтворення соціально, культурно і функціонально стратифікованої панорами мовного життя в Україні, особливо в її великих містах та міських агломераціях. Але ж для того, аби мати якийсь вплив на соціокультурне явище чи процес, треба насамперед мати приблизну попередню модель цього явища чи процесу. Як не прикро, але до цього часу соціальний (функціональний) чи психокультурний модус реального побутування мови в контексті повсякденної комунікативної діяльності українського суспільства залишається по той бік досліджень, або принаймні його не розглядають у широкому соціокультурному контексті. Вихід із цього становища – у послідовній розробці лінгвокультурологічної спеціальної теорії середнього рангу – СИНТЕТИЧНОЇ ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ ТЕОРІЇ ПОВСЯКДЕННОЇ КОМУНІКАТИВНОЇ ПОВЕДІНКИ, яка б остаточно обґрунтува-

ла комплексний підхід до деколонізації України як до лінгвокультурно-цивілізаційного процесу.

Чи маємо ми нове УКРАЇНСЬКЕ покоління в містах? Ні. Миємо переважно російськомовне напіввестернізоване покоління. Реципієнтом якої культури буде воно через декілька років, носієм якої культури? Будь-якої, однак не української... Більша частина із них – це маргінали з розколиною в душі. Психокультурна тріщина між містом і селом в Україні – це тріщина в душі самого мешканця-маргінала. Ось де наша сьогочасна драма. Вона в раптовому розгортанні дистанції – психокультурної дистанції між поколіннями, в одночасному (і надзвичайно болісному для етнокультурного організму!) розриві діяхронної тяглости (етнокультурної спадкоємности) і порушенні синхронного етнокультурного континууму між містом і селом.

Наступ зросійщування триває і на сільську людність. Цей процес під кутом зору мого розуміння культури як динамічної взаємодії *сенсворення* (і самої смислової мережі культури), *культурних цінностей*, *соціокультурних норм* (у тім числі і норм комунікативної поведінки) та *інтерпретативних моделей* означає ніщо інше, як катастрофічне руйнування *живого українського інтерпретативно-смислового поля*. Тобто йдеться про згортання самої української культури як живого процесу.

Українська культура без власне українського інтерпретативно-смислового середовища – це приблизно така сама фікція, як і мовлення без мовців, як текст без реципієнта тексту, як "концерт скрипалів" без жодного слухача...

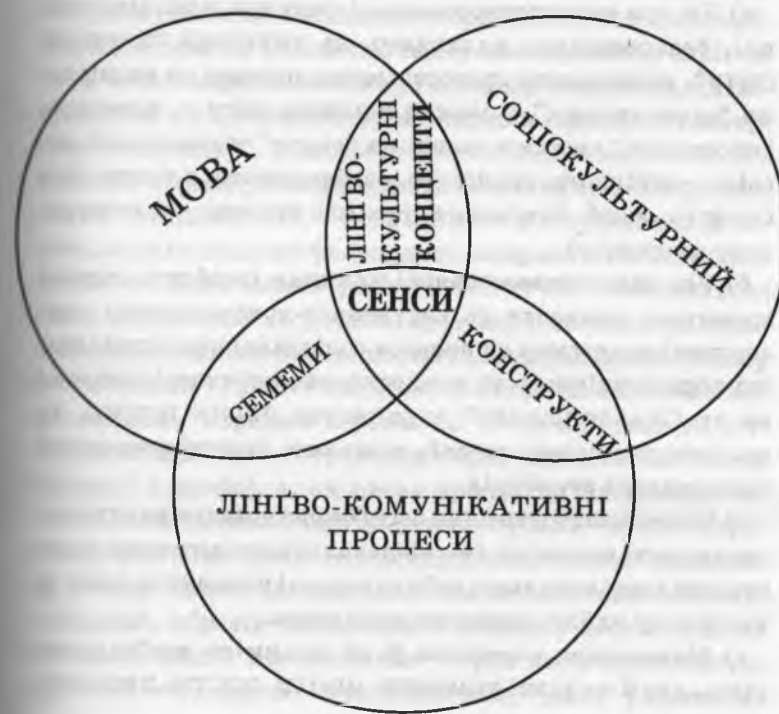
\*\*\*\*

Сьогодні не викликає сумніву те, що дійсно МЕТАДИСЦИПЛІНАРНЕ, а не тільки міждисциплінарне, бачення самих етномовленнєвих процесів (як процесів, що не тільки протікають у деякому СЕРЕДОВИЩІ, але й самі творять таке середовище, "пронизують" і опосередковують усі без винятку види та форми життєдіяльності етносу й етнофорів) потребує насамперед попередньої реінтеграції цілісного пред-

мета дослідження. У цьому аспекті безсумнівно вже нині те, що відносно УСТАЛЕНІ СМИСЛОВІ ВИМІРИ МОВИ, на яких “ТРИМАЄТЬСЯ” і КОМУНІКАЦІЯ (сприймання, розуміння, реінтерпретація), і КУЛЬТУРА (як СПОСІВ ОРГАНІЗАЦІЇ СМИСЛІВ, і система лінгвокультурних КОНЦЕПТІВ, що своєю ОЦІНКОВОЮ “СТОРОНОЮ” “входять” в обсяг СОЦІОНОРМАТИВНОЇ КУЛЬТУРИ, динамічно пов’язані з АКСІОЛОГІЧНИМ ЯДРОМ КУЛЬТУРИ загалом) залежать не тільки від мережі системно-структуральних інтралінгвальних відношень (так званої РЕЛЯЦІЙНОЇ СЕМАНТИКИ). Вони формуються також завдяки ВЗАЄМОДІЇ інших факторів із семіотико-семантичними аспектами мови. Маю на увазі взаємодію ЕТНОКУЛЬТУРНИХ КОМПОНЕНТІВ СЛОВА, так званих ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНЦЕПТІВ, що “заряджені” смисловою специфікою структур життєдіяльності етносу, його окремих груп (від систем “modus operandi” щодо знарядь та інших артефактів аж до СТІЙКИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЙНИХ, ОЦІНКОВИХ МОДЕЛЕЙ І ФОНОВИХ ЗНАЇЬ) із ЛІНГВОКУЛЬТУРНИМИ КОНСТРУКТАМИ, які у значеннєвому ПЛАНІ, на рівні вже особистісних сенсів, зумовлені СПІВДІЄЮ досвіду ОКРЕМИХ ЕТНОФОРІВ-МОВЦІВ із КОНКРЕТНОЮ КОМУНІКАТИВНОЮ СИТУАЦІЄЮ у площині розмаїтих КОМУНІКАТИВНИХ ТУТ-І-ТЕПЕР АКТИВ. Вони можуть мати ШИРОКИЙ (деякою мірою зДЕТЕРМІНОВАНИЙ ТА ОБМЕЖУВАНИЙ МАКРОРІВНЕМ КУЛЬТУРИ) діапазон варіативності – від ТИПОВИХ для окремого лінгвокультурного середовища, тобто САМОВІДТВОРЮВАНИХ, СИТУАЦІЙ ДІЯЛОГІЗМУ й ІНТЕРПРЕТАТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ (у цьому аспекті можна було б говорити про СТАЛИЙ РЕПЕРТУАР КОМУНІКАТИВНИХ СИТУАЦІЙ і корелятивну – теж відносно усталену – ДИСКУРСИВНУ ТА ПОВЕДІНКОВУ СТРАТЕГІЮ, СЦЕНАРІЇ КОМУНІКАТИВНОЇ ПОВЕДІНКИ) і аж до комуникативних ЕПІЗОДІВ, які МАЮТЬ ГРАНИЧНО ІНДИВІДУАЛЬНИЙ чи ОДИНИЧНИЙ ХАРАКТЕР. Взаємодію всіх трьох чинників СЕНСОУТВОРЮВАННЯ в мові (СЕМЕМИ як основні інтралінгвальні одиниці змісту; ЛІНГВОКУЛЬТУРНИ КОНЦЕПТИ і, зрештою, ЛІНГВОКОМУНІКАТИВНИ КОНСТРУКТИ), на моє глибоке переконання, можна дослідити НА ЗАГАЛЬНІЙ ОС-

НОВІ ПСИХОАНТРОПОЛОГІЧНИХ (ЕТНОПСИХОЛОГІЧНИХ) СТУДІЙ. Оскільки СПІЛЬНІ СКЛАДОВІ ВСІХ ТРЬОХ, УМОВНО КАЗУЧИ, “СЕГМЕНТІВ” (СЕМЕМИ, ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО КОНЦЕПТА й ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО КОНСТРУКТА), а саме СМИСЛИ, мають прямиий “вихід” на проблеми ДОСЛІДЖЕННЯ МЕНТАЛІТЕТУ (ці питання є одними із ключових у психоантропологічній науці), то безперечна МОЖЛИВІСТЬ РЕІНТЕГРАЦІЇ ПСИХОЛІНГВІСТИКИ, СОЦІОЛІНГВІСТИКИ, КОГНІТИВНОЇ ЕТНОЛІНГВІСТИКИ, ЕТНОСЕМІОТИКИ, ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЇ ТА ПСИХОАНТРОПОЛОГІЇ (ЕТНОПСИХОЛОГІЇ) ДОВКОЛА ЦЬОГО “СПІЛЬНОГО СЕГМЕНТА” – СЕНСУ, що СТАНОВИТЬ ЯДРО СМислоУТВОРЮВАННЯ (див. схема №2):

Схема №2



У цьому ядрі (сенсу) діє принцип подвійного детермінізму. Бо система смислів є водночас “результантою” інтегральної співдії семантичної структури мови (її семантичних полів), лінгвокультурних концептів і лінгвокомунікативних конструктів, а також транслятором і генератором смислів. Взаємодію усіх цих чинників опосередковує жива рецепція та реінтерпретація смислів у безпосередніх когнітивних та комунікативних процесах, які нерозривно внутрішньо пов’язані. Цю холистичну єдність смислотворення (смисловідтворення) та етнопсихіки, а також відповідну їм єдність лінгвістичних й етнопсихологічних дисциплін (субдисциплін), уже сьогодні можна конкретніше окреслити за допомогою таких принаймні п’яти “виходів” смислоутворювання на етнопсихічні процеси та етнопсихічні структури (див. далі):

а) Усі три смислоутворювальні чинники мови (мовлення), безпосередньо впливають на вибудову “картини світу”, притаманну етносові (категоризація та когнітивна “схематизація” у межах картини світу є, властиво, “проекцією” системи сенсів на “екран” відповідного досвіду – етнічного, групового, особистісного, а також сенсорного, який, безумовно, теж має етнічну, чи етногрупову специфіку).

б) Усі смислоутворювальні чинники (особливо лінгвокультурні концепти та ситуативно-комунікативні конструкти) впливають на процеси соціальної перцепції (явища соціопсихічного та психоантропологічного), зокрема на ту “шаблонізацію” сприйняття інших іншого, до якої входять предиспозиції, атитюдні, етнічні стереотипи та каузальна атрибуція.

в) Мовне конструювання світу безпосередньо впливає на внутрішню динаміку тих пізнавально-когнітивних схем, етнічна (етнолокальна, субкультурна) специфіка яких до цього часу майже зовсім не досліджена.

г) Мовленнєва поведінка (і не тільки на вербальному рівні, але й на рівні кінесики, міміки, жестів, проксеми-

ки, що часто мають свої виразно заартикульовані етносеміотичні аспекти) теж своїм “крилом” входить у предметну концепцію етнопсихологічної науки – такої ділянки знань, яка вивчає не тільки етнохарактерологічні структури, менталітет (світосприймання, світорозуміння, світовідчування, колективні уявлення та формування етнопсихіки в онтогенезі як соціалізацію та енкультурацію в етнокультурному середовищі), але й ті поведінкові форми і взірці спілкування, ритуалізованої поведінки, які є спільним сегментом на перетині двох предметних ділянок – етнолінгвістики (у тому числі й етнопсихолінгвістики) та етнопсихології.

г) Оскільки динамічна смислова мережа для мовців того самого етнокомунікативного (мезокомунікативного) кола відносно гомоморфна (насамперед тому, що ця мережа ґрунтується на засадничо спорідненому історичному, соціокультурному і глибинно-габітуальному досвіді спільноти чи якогось сублокального утворення), відповідні лінгвокультурні та психокультурні чинники емпатії, культурного “резонансу”, міжособистісної суголосности смислів тощо не тільки уможливають феномен пресупозиційності “вгадування” – розуміння з пів слова, але й також, поряд з іншими факторами, детермінують етноідентичність. Вони цементують “ми-почуття”, скріплюють етнос внутрішньо як цілість, зрозуміло, за відносно сприятливих обставин. Звичайно, на індивідуально-особовому (міжособовому) рівні комунікативних актів здійснюється не звичайна “передача інформації” (“пряма”, міжсуб’єктивна трансляція думок, трансмісія міркувань, особистісних “бачень” і сенсів), а, як писав про це ще Олександр Потебня, деякі висловлювання-речення тільки “збуджують” у свідомості контрагента комунікативної співдії відповідну власну думку із притаманним їй спектром смислів, асоціацій, образів тощо. Згадаймо вдалу потебніянську метафору щодо “відгукування” струн музичного інструмента на тому самому звуковисотному “рівні” у відповідь

на звучання іншого. На активно-особистісні виміри трансформації сенсів, як на присутню умову взаєморозуміння, указував також, але вже після В. Гумбольдта та О. Потенбі, відомий мислитель Бенедетто Кроче. В одному з його етичних фрагментів "Казати правду" подибуємо таке міркування з цього приводу: "Справді, ми ніколи не передаємо істину; звертаючись у розмові до інших, ми вибудовуємо ланцюжок або ж комплекс стимулів, аби налаштувати наших співрозмовників на потрібну хвилю, дати почути внутрішньо сам лад наших продуманих думок. Перед поставою наукової спільноти, академії, у навчальній аудиторії ми не повідомляємо істину, а komponуємо в особливий спосіб звуки, покликані активізувати ефекти, які нам не належать. Отож проблема не в тому, казати чи не казати правду, а у факті й у способі впливу на чужі душі. Операції на такий кшталт вимагають розуміння того, що запускається сам процес осмислення (підкр. наше. – Р.К.), при цьому через призму іншого життя він змінюється, зростає та ускладнюється" (18). Тут варто було б підкреслити, що саме ЕТНОПСИХОЛОГІЧНІ, отже, і ПСИХОКУЛЬТУРНІ, і ЛІНГВОКУЛЬТУРНІ, параметри РОЗУМІННЯ (саме з огляду на суголосність сенсів, світорозумінь, інтенцій і предиспозицій тощо) є, безумовно, спільним полем і для етнопсихолінгвістики (з лінгвокультурологією), і для ЕТНОПСИХОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ.

Здається, що саме ЕТНОПСИХОЛОГІЧНЕ БАЧЕННЯ, яке враховує дію всіх соціокультурних чинників на поведінку етнофора, на його типові реакції, світорозуміння тощо, дасть нам можливість ВНУТРІШНЬО РЕІНТЕГРУВАТИ ті комплексні дослідження в широкому діапазоні **МОВА-КУЛЬТУРА-ЕТНОС**, які мали б розгортатися в Україні у найближчий час саме на перехрестях лінгвокультурології та когнітивної етнолінгвістики. А поки що ми вбачаємо зустрічний рух пізнавальних зусиль етнолінгвістики, лінгвокультурології та етнопсихології на таких дослідницьких ділянках:

**ПЕРШЕ.** Дослідження ЕТНОЛОГІЇ СПІЛКУВАННЯ, зокрема виявлення очевидного паралелізму між нормами та шіфрами мовленнєвого спілкування і психокультурними нормами мовленнєвої спільноти. На прикладі однієї з говірок чінокської мови індіанців вішрам (Wishram Chinook) це питання порушив американський соціолінгвіст Д. Гаймз, який виявив глибинну залежність форм мови і мовлення від їхніх контекстів використання. Ішлося, зокрема, і про РИТУАЛЬНІ ВЕРБАЛЬНІ АКТИ, супроводжувані особливим "серйозним ставленням" до послуговування мовою, що зумовлювалися культурно детермінованими атит'юдями та експектаціями щодо можливих наслідків необачного словживання (у разі, скажімо, розкриття імені духа-опікуна під час присвоювання імені людині, при переповіданні міту тощо) (19). Ще раніше (у 40-их – 50-их рр.) питаннями взаємозв'язку КУЛЬТУРИ, ПОВЕДІНКИ І МОВЛЕННЯ в рамках АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ЛІНГВІСТИКИ займався видатний поплідовник Е. Сепіра К. Клакгон (20). Надзвичайно важливим і ще не дослідженим у нас є питання про ЕТНОЛОГІЮ СПІЛКУВАННЯ, а саме: ГРУПОВОЇ ВАРІАТИВНОСТІ ТЕМ СПІЛКУВАННЯ ТА МІЖОСОБИСТІСНОЇ ЗУМОВЛЕНОСТІ ЗМІНИ ТЕМИ (чи певного РЕПЕРТУАРУ ТЕМ) залежно від СТРАТИФІКАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА, динаміки СОЦІОКУЛЬТУРНИХ СИТУАЦІЙ, врештою, від самої структури МЕЗОКОМУНІКАТИВНИХ КІЛ та відповідних їм КОНТАКТНИХ МЕРЕЖ (відносно відкритих чи відносно закритих "ланцюжків" спілкувальницьких інфозв'язків). Це питання доволі докладно вивчав класик американської соціолінгвістики Дж. Гамперц (21). Трохи докладніше на деяких інших аспектах етнології спілкування ми ще зупинимося в завершальному розділі книги.

**ДРУГЕ.** ЛІНГВОГЕНДЕРНІ СТУДІЇ, які одним своїм присутнім крилом майже цілком входять в обсяг таких проблем сучасної етнопсихології, як дослідження стереотипів фемініності та маскуліності, вивчення андроцентричного бачення світу, функціональної асиметрії соціорольової і по-

зиційної поведінки чоловіка та жінки, особливих чоловічих і жіночих субкультурних утворень, визначення впливу гендерної поведінки на відповідні дискурсивні стратегії, а також впливу очікувань (експектацій) у ситуаціях міжгендерної взаємодії (на міжособовому та міжгруповому рівнях) на процеси соціальної перцепції та каузальної атрибуції. Усе це (а також низка інших аспектів гендерної тематики, про які тут не згадується) НЕ ТІЛЬКИ ФІКСУЄТЬСЯ В МОВНІЙ КАТЕГОРИЗАЦІЇ ВІДПОВІДНОГО ФРАГМЕНТА ДІЙСНОСТІ, у семантичних полях мови та в конотаціях смислів, але й ЗВОРОТНИМ ЧИНОМ ВПЛИВАЄ НА РЕАЛЬНІ СТОСУНКИ СТАТЕЙ і відповідних статево-вікових груп на різних етапах життєвого циклу. Деякі гендерні норми і приписи, що притаманні окремій етнічній (чи субкультурній) спільноті, часто, вочевидь, ІЗОМОРФНІ Й ІЗОФУНКЦІОНАЛЬНІ з тими взірцями та комунікативними моделями, що регулюють вербальну поведінку (з усіма гендерними особливостями останньої). Зв'язок ЕТНОПСИХОЛОГІЇ з ЛІНГВОГЕНДЕРНИМИ СТУДІЯМИ вбачаю й у специфічній ВЕРБАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНІЙ АКТИВНОСТІ ЖІНОК як АГЕНТІВ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ДИТИНИ, а також у цілеспрямованій вербальній активності чоловіків у разі соціалізації хлопчика, зокрема, у лімінально-ініціаторний період. Лінгвогендерний напрям сьогодні дійово розробляється в Росії (22) і в інших країнах (23).

**ТРЕТЄ.** Вивчення ІНВЕКТИВНОЇ СТРАТЕГІЇ (у межах етнопсихолінгвістики), а також так званої “зниженої мови” (24) у зв'язках із відповідними ЕТНОХАРАКТЕРОЛОГІЧНИМИ ТА ПОВЕДІНКОВИМИ (етнопсихічними, ситуативно-діяльними) корелятами та психологією субкультур.

**ЧЕТВЕРТЕ.** Вивчення лінгвокласифікаційних (таксономічних) систем у їх зв'язках з деякими психокогнітивними структурами й іншими психокультурними матрицями, зокрема ритуальними ритмами й циклами, темпоральними уявленнями, мітопоетичною ТОПОЛОГІЄЮ СВІТОВУДОВИ тощо. Класичним прикладом тут може слугувати

традиційна китайська п'ятикомпонентна система У СІН, що є спільною основою (своєрідною типологічною матрицею) всеосяжних АНТРОПОСОЦІОКОСМОЛОГІЧНИХ КЛАСИФІКАЦІЙ. Ця універсальна таксономічна система, яка спиралася на поняття п'яти світових стихій, не тільки пов'язувала до купи (відповідно на психокогнітивному рівні теж) простір і час, небо і землю, людину і космос, природу і культуру, але й визначала спільну пентахомійну модель складових житла, богів, небесних сузір'їв, ідеальних царів старожитности, музичних нот, хатнього начиння. Навіть державні церемонії, які в символічний спосіб, насамперед на рівні акціонального кодування, ставали маркерами вузлових моментів (також п'ятиохі) СВІТОВОГО КОЛООВІГУ, фіксували та водночас опосередковували деякі ПОРОГОВО-ПЕРЕХІДНІ ТОЧКИ ВІДПОВІДНИХ АНТРОПОКОСМОЛОГІЧНИХ РИТМІВ І ЦИКЛІВ, ВИБУДОВУВАЛИ (не тільки в навколишньому житті, але й у свідомості, психіці!) ПСИХОКУЛЬТУРНИЙ КОНТИНУУМ, таким чином здійснюючи універсальну ТРАНЗИТИВНУ ФУНКЦІЮ МІТОРИТУАЛЬНИХ СТРУКТУР. Ці структури завжди були покликані підтримувати й відтворювати ЦІЛІСНІСТЬ, НЕПЕРЕРВНІСТЬ, СПАДКОЄМНІСТЬ картини світу етносу та світовідчуття його представників на протигагу конечности, дискретности, “атомізованости” усього суцього. Функція внутрішньої реінтеграції китайського суспільства та посилення його солідарної потуги (що має виразно етнопсихологічний аспект) теж, безперечно, спиралася на цю універсальну транзитивність, дивовижну “взаємну збалансованість” і своєрідний наскрізний ізоморфізм пентахомійних психокультурних структур і скорельованих із ними п'ятикомпонентних таксономічних систем (25). Давно вже в етнологічній науці набуло широкого визнання КОМПЛЕКСНЕ БАЧЕННЯ ВЗАЄМОВІДПОВІДНИХ СИСТЕМ СПОРІДНОСТІ І СИСТЕМ ВІРУВАНЬ, ПРИПИСІВ, ТАБУ І ТОТЕМІЧНИХ УЯВЛЕНЬ, що часто “відгукуються” на семантичному рівні, — як одними з перших окреслювали цей феномен В. Гум-

больдт і О. Потебня, – у ВНУТРІШНІЙ ФОРМІ СЛОВА. Ідеться про його найближчий етимологічний сенс та відповідний асоціативно-конотативний зв'язок з іншими вербальними одиницями, смислами та реаліями-денотатами.

Саме тому доволі важко, а іноді й неможливо, бодай описово адекватно відтворити конкретний соціокультурний сенс родинно-класифікаційної (статусно-рольової) термінології окремих етнічних спільнот. І не тільки з огляду на структурно-функціональну своєрідність відповідних систем відносин, ролей, позицій чи інтер'єрного суспільно-культурного і соціопсихічного досвіду (що є ФОНОВИМ для відповідних взаємин, а також, регулюючи, спрямовуючи чи обмежуючи відповідні стосунки, “вплітається” в їхню дійсну тканину), а й з огляду на присутній чинник КУЛЬТУРНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ. На це звернули увагу американські вчені Ф. Боас та М. Гершкович), зазначивши, що цей чинник іманентно притаманний усій системі цінностей, норм та світоглядних уявлень кожної спільноти. Візьмімо для прикладу лексему (лінгвокультурний концепт), пов'язану з деякими етноспецифічними структурами пошлюблення (та відповідним комплексом норм, звичаїв, поведінкових стандартів тощо) у традиційній хакаській спільноті. Як стверджує етнолог В. Я. Бутанаєв, “коли батьки вирішували одружити сина, то добирали дівчину із багатодітної сім'ї, із роду, що мав добру репутацію. Наречений і наречена могли й не бачити одне одного до весілля. Власливо, слова “наречений” у хакаській мові немає, хакаси кажуть ООЛ (хлопець) або КІЗЦ (зяць). Наречену називали НАА ПАЛА – буквально “нова дитина”. Це пов'язано з тим, що наречена входила в сім'ю нареченого на правах нового члена, оскільки виокремлення нової подружньої пари відбувалося щойно через декілька років після весілля. Висватання малолітніх дітей називалося ЧАХСЫДАЗ – “одруження за честю”, або САВЛЫГ ТОЙ – “весілля за честю”. Близькі друзі, добрі сусіди чи далекі родичі, коли в одного був хлопчик, а в другого дівчинка, домовлялися

їх зісватати. Іноді домовлялися родичі ще не народжених дітей. Це було туюх худа – “глухе сватання”. Угода закріплювалася словами: “Поеднаймо дітей, якщо в одного народиться донька, а в іншого син! Обміняймо іздових коней, якщо в обидвох будуть хлопчики чи дівчатка. У цьому разі матері дітей називали одна одну ПИЛ ХУДА ГЛЙ – “поясничні свахи”, бо, як гадали, в обидвох діти ще “на поясниці” (26).

**П'ЯТЕ.** Дослідження ТРАНСЕТНІЧНИХ ПСИХОКУЛЬТУРНИХ УНІВЕРСАЛІЙ на основі щонайширших крос-культурних представлень фольклорних текстів різних народів задля виявлення засадничо спільного (інваріантного) ТИПОЛОГІЧНОГО КАРКАСУ (сказати б, парадигматично тотожної чи фундаментально конвергентної внутрішньої “арматури”) при всій багатоманітності лінійно-синтагматичного розгортання текстів чи їх фрагментів, диверсифікованості конкретних вербально-образних експлікацій цих всеосяжно-спільних ходів думки. У цьому ключі, між іншим, написані структурально-типологічні дослідження російського вченого Г. Пермякова, який твердить, що ПАРЕМІЙНІ ІНВАРІАНТИ (логічні схеми) співвідносяться з деякими інваріантними когнітивними схемами людської думки (27). Принагідно зазначу, що РОЗУМОВА, звичайно, доволі розбудована, КОНСТРУКЦІЯ МІТОЛОГІЧНОГО ПРОСТОРУ та й загалом мітопоетичних і співвідносних із ними ритуальних ХРОНОТОПНИХ СТРУКТУР є відповіддю почуттів та уявлень на засадничі людські потреби. Просвічування цього глибинно-універсального кризь усе розмаїття етноспецифічних вербальних (вербально-синтагматичних) структур може бути більш-менш адекватно відтворене тільки через зазначений вище ЗУСТРІЧНИЙ РИХ ЕТНОКУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ, ЕТНОЛІНГВІСТИЧНИХ ТА ЕТНОПСИХОЛОГІЧНИХ (ПСИХОАНТРОПОЛОГІЧНИХ) НАПРЯМІВ.

**ШОСТЕ.** Дослідження так званої ПСИХОСЕМАНТИКИ СВДОМОСТИ, особливо у сфері застосування вельми продуктивної наукової методики – ШКАЛИ СЕМАНТИЧНОГО ДИФЕРЕНЦІАЛУ ДЖ. ОСГУДА. У ділянці російських психосе-

мантичних досліджень свідомости зазначену методику модифікували і пристосували відомі фахівці О. Шмельов та В. Петренко (28). Цілісне вивчення смислового навантаження характерологічних, поведінкових та інших ДЕСКРИПТОРІВ (у їхній обоєбічній значеннєвій супротивності: на кшталт СМІЛИВИЙ-БОЯЗКИЙ, СКУПИЙ-ЩЕДРИЙ тощо), а також їхньої ієрархії неможливе без достатньо глибокої обізнаности психологів (етнопсихологів, психоантропологів) із семасіологічними та системно-лексикологічними студіями в лінгвістиці й етнолінгвістиці.

**СЬОМЕ.** Дослідження ролі мовних та мовленнєво-поведінкових (комунікативних) моделей у соціалізації людини, зокрема при опановуванні в дитячому віці найближчого речового довкілля й соціального простору, в інтеріоризації поведінкових взірців, соціально-рольових функцій, норм тощо. Оскільки соціалізація як “входження” в соціум іде поряд і переплітається з енкультурацією (як процесом “вростання” у культуру – у смисли, цінності, системи оцінки та поціновування тощо), то не меншого значення для формування ВНУТРІШНЬОГО СВІТУ ЛЮДИНИ, САМОУСВІДОМЛЕННЯ ЇЇ У ПРОСТОРІ ІНГРУПОВОЇ ТА АВТГРУПОВОЇ ВЗАЄМОДІЇ, набуває засвоєння локальних (групових) лінгвокультурних смислів. Ідеться про своєрідне “конструювання” внутрішнього світу людини як складної системи ОСМИСЛЮВАННЯ та ПОЦІНОВУВАННЯ (уже навіть на рівні перцепції соціальних об’єктів) у категоріях аксіологічно та емотивно “заряджених” сенсоутворювальних одиниць, у їх динамічних взаємовідношеннях та ієрархії. Ці одиниці є водночас інтегральними складниками соціокультурного досвіду, в який “занурюється” індивід-етнофор, і відносно усталеної системи ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНЦЕПТІВ. Якесь їх частина може ставати “будівельним матеріалом” для таких опосередковувальних механізмів соціальної перцепції, як: особові конструкти, констеляторні конструкти (в інтерпретації психолога Д. А. Келлі) чи, скажімо, вербально фіксовані авто- та гетеростереотипи,

які теж присутньо впливають на динаміку становлення ідентичности і на всі соціалізаційно-енкультураційні процеси вгалом. У таких лінгвокультурних концептах здійснюється своєрідне “СТИСКУВАННЯ” попередньо накопичених знань про явища, речі, процеси, артефакти цього світу, про способи взаємодії з ними, послуговування ними, про відносну значущість відповідних речей і явищ (та їх специфічних поєднань) для окремої спільноти чи локальної групи, а також про СПІВПРИЧЕТНІСТЬ ІЗ ЦИМ ДОВКІЛЛЯМ окремих його аспектів і відношень). У цьому контексті мова є не просто одним із чинників і “технік” соціалізації й енкультурації (і – відповідно – формування модальних етнопсихічних типів), але й ВАЖЛИВОЮ ЧАСТИНОЮ ТОГО СОЦІОКУЛЬТУРНОГО СВІТУ, у який закорінюється людина з допомогою соціалізації та енкультурації. Метафорично кажучи, ЛІНГВОКУЛЬТУРНІ СМИСЛИ (лінгвокультурні концепти) у цих процесах є водночас і корінням, і ґрунтом, і тим життєдайним “соком”, яким наповнюється саме ество етнофора у процесах соціалізації – енкультурації. ЛІНГВОКУЛЬТУРНІ КОНЦЕПТИ входять водночас і в обсяг мови, і в обсяг культури НЕ ТІЛЬКИ ТОМУ, що є чинниками залучення в культуру, співучасті в культурі, але й також тому, що нашаровуються на СЕМАНТИЧНИЙ ІНВЕНТАР ЦЬОЇ КУЛЬТУРИ, як фактор вибудови її “ОБРАЗУ” (структуризації, розуміння і тлумачення). Лінгвокультурні концепти, які експліцитно й імпліцитно несуть у собі відповідну інтерпретацію світу, дають етнофорові вже навіть на ранній стадії енкультурації орієнтацію в ОСМИСЛЕНОМУ (ПРОІНТЕРПРЕТОВАНОМУ, отже й УПОРЯДКОВАНОМУ) світі, ІНТЕНЦІОНАЛЬНО СПРЯМОВУЮЧИ САМУ ЙОГО ДУМКУ, ПІЗНАВАЛЬНУ ОРІЄНТОВАНІСТЬ І ПІЗНАВАЛЬНУ “ОРІЄНТОВАНІСТЬ НА”. Через УСТАЛЕНІ, властиві ЛІНГВОКУЛЬТУРНІЙ СПІЛЬНОТІ, ІНТЕРПРЕТАТИВНІ МОДЕЛІ вони ще й навчають РЕІНТЕРПРЕТУВАТИ ІНТЕРПРЕТОВАНЕ, залишаючись у межах тих смислових одиниць і їхніх складних конфігурацій, де самі СПОСОБИ ПОЄДНУВАННЯ СМИСЛІВ генерують ОСМИСЛЮВАН-

ня та переосмислювання. Мабуть, на рівні внутрішнього мовлення феномен аглютинації смислів, їх “зрощування” та смислового “взаємонаповнювання”, а можливо, і деякого “затемнювання” етнокультурної складової лінгвокультурних концептів трапляється частіше, аніж у живих ситуаціях реальної комунікативної поведінки, де лінгвокультурні концепти, їхня відносно смислова виявленість, наче підкріплюється смисловими “підпорами” реальних денотатів (речових, особових, ситуативних) і вельми конкретних ситуативно-комунікативних значенневих конструктів. Звідсіля, мабуть, унаслідок виразнішої семантичної сегментованості поля спілкування-розуміння (порівняно з полем внутрішнього мовлення, де смисли не тільки “насуваються” і “нашаровуються”, але й навзаєм себе “поглинають”) впливає одна із причин цілковитого примату живих комунікативних процесів у сфері енкультурації, а також культурної асиміляції та ресоціалізації. Здається, що саме лінгвоситуативні конструкти, які трансформують мовний зміст (семантику самої мови) із “нарощеними” лінгвокультурними концептами у площину безпосереднього діалогізму в реальних обставинах спілкування, заступають на особливу увагу психоантропологів (етнопсихологів). Така ж увага належиться ланкам і механізмам, що є посередниками соціалізації – енкультурації. Можна було б сказати так: опанування смислів почерез спілкувальницьку інтеріоризацію лінгво-комунікативних конструктів є одним із найважливіших каналів “входження” у культуру поряд із цілеспрямованим вихованням-навчанням та спонтанним мімесісом. З іншого боку, саме лінгво-комунікативні конструкти є основним “будівельним матеріалом” комунікативних ланцюжків, які, “переплітаючись” і “схрещуючись” у деяких ланках, витворюють цілком реальні, хоч і непомітні безпосередньо, “гірлянди” багатьох мезокомунікативних кіл. Такі кола якраз і відтворюють той ре-

альний згусток інфокомунікативних мереж, у якому циркулює загальнонаціональна культура. Таким чином, лінгвокомунікативні конструкти самі творять той живий субстрат комунікативного середовища нації, у якому інтенсивність і “щільність” внутрішнього спілкування набагато перевищує – для окремого етнофора й окремих мезокомунікативних кіл – середньостатистичну частотність “виходу” на спілкування з “іншими” – на міжетнічне спілкування. Властиво, лінгвокомунікативні конструкти формують середовище соціалізації нових поколінь етнофорів. Це цілковито реальна, цілковито субстанціональна цілісність, а не якісь на постмодерністський (наскрізь релятивістський) кшталт змодельовані “уявні спільноти” (спільноти, які тільки уявляють себе спільнотами), як їх намагається тлумачити нині услід за Б. Андерсоном когорта доволі відомих західних учених. Дарма, що для відносно дистанційованих окремих комунікативних кіл не властива стійка і безпосередня комунікація віч-на-віч. Зате саме через “гірлянди” взаємно опосередкованих зв'язків усі пов'язані з усіма в межах єдиного комунікативного поля нації. Світ нації визначає те комунікативне макроенфополе, яке є середовищем функціонування культури, соціалізації й енкультурації. З цього погляду нація є водночас інфокомунікативною сферою – креатосферою – семіосферою. Цей глибинний і нерозривний зв'язок рідної мови (мовлення) та енкультурації-соціалізації дуже тонко відзначив ще Х. Ортега-і-Гассет. “Рідна мова, – писав він, – соціалізує найінтимніше в нашому естві і завдяки їй увесь індивід належить, у прямому значенні цього слова, суспільству. Він міг би втекти від суспільства, в якому народився і був вихований, але навіть після втечі суспільство з доконечністю супроводжує його, оскільки він несе його в собі” (29). Х. Ортега-і-Гассет зазначає також, що мови є велетенськими системами вербальних звичаїв (не просто узвичаєних конвенцій, а присутньо смис-



ЛОНОСНИХ ВЕРБАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНИХ “звичок” та “звичаїв”. – Р.К.), що закладені в соціумі, тобто у спільноті та для спільноти. “Індивід, особа з моменту народження, – підкреслює Х. Ортега-і-Гассет, – уявлюється лінгвальним ПРИМУСОМ”, примусом, що його власне створюють і підтримують такі ВЕРБАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНІ ЗВИЧАЇ. А це – додаю я – не тільки звичаї чи деякі взірці вербально-комунікативної поведінки, усталені самою практикою комунікації та мовленнєвими матрицями. Це й моделі дискурсу (репертуару дискурсів, дискурсивних стратегій), сталі лінгвокультурні схеми рецепції, розуміння та осмислювання того, що відбувається в живих комунікативних актах і в позавербальній дійсності, а також СХЕМИ КОНСТРУЮВАННЯ САМИХ СМИСЛІВ, схеми приписування іншим деяких властивостей та прикмет у питомих дескрипторах того ІНВЕНТАРЯ СМИСЛІВ (а також СПОСОБІВ ЇХ ПОЄДНУВАННЯ та властивої їм валентності), що склався в лінгвокультурному полі етнофорів-мовців НА ОСНОВІ ЇХНЬОГО СУКУПНОГО (цілісного і відповідним чином упорядкованого, структурованого), АБСОЛЮТНО НЕРОЗРИВНОГО ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО ТА СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ. У його контексті лінгвальне є наскрізь соціалізованим, а соціокультурне просякнуте вербально-комунікативним. “Тому рідна мова, – пише Х. Ортега-і-Гассет – є, можливо, найтипівшим і найяскравішим соціальним феноменом” (там само).

Слово як лінгвокультурний концепт і водночас лінгвокомунікативний конструкт, забезпечуючи певну “оптику” соціальної перцепції, є не тільки “квантом” знання, але й важливою КОНСТИТУАНТОЮ ТОГО ЗАГАЛЬНОГО СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПОЛЯ, у якому здійснюється взаємодія ЕТНОФОРІВ, уся їхня життєдіяльність та життєтворення (у тім числі – підкреслюю ще раз – соціалізаційні та ресоціалізаційні процеси). Таким чином, СЛОВОМ виражають (маніфестують, експлікують) соціальну поведінку, самодетермінуються (зокрема у процесі дійово-комунікативної ЕНКУЛЬТУРАЦІЇ ЛЮДИНИ).

Локальний чи груповий тип мовленнєвого дискурсу діє й НА ТАКОМУ ГЛИБИННОМУ РІВНІ СОЦІАЛІЗАЦІЇ, як ФОРМУВАННЯ ПОНЯТЬ ТА КОГНІТИВНИХ СХЕМ. Представники символічного фундаменталізму (М. Фуко, Ж. Лякан, Ж. Дерріда) досить переконливо обґрунтували тезу про НЕДОСТУПНІСТЬ РЕАЛЬНОСТІ ДЛЯ ЛЮДСЬКОГО РОЗУМІННЯ ПОЗА СТРУКТУРАМИ МОВИ: осягання і розуміння реальності, ПИОКРЕМЛЕННЯ ЇЇ СКЛАДОВИХ та взаємовідношень ОПОСЕРЕДКОВУЮТЬСЯ МОВОЮ, яка НАКИДАЄ ЛЮДИНІ ПЕВНІ КЛІШЕ. Таким чином, як гадає М. Фуко, усі поняття є РЕЗУЛЬТАТОМ ДИСКУРСУ чи ДИСКУРСИВНИХ ПРАКТИК (а ті, у свою чергу, охоплюють ієрархійно-оцінкові моменти). Дискурсивні практики, як РИТУАЛІЗУЮТЬСЯ, отже, стають пре-скриптивно-обов’язковими, мають, на його думку, свою остаточну мету: ГРАНИЧНО МОЖЛИВИЙ КОНТРОЛЬ НАД ОСОБИСТІСТЮ. “Ритуал, – стверджує М. Фуко, – визначає жести, поведінку, обставини й усю сукупність знаків, які повинні супроводжувати дискурс; він, зрештою, фіксує гадану чи приписувану ДІЙОВІСТЬ СЛІВ (підкр. наше. – Р.К.), тобто дію на тих, до кого вони звернені, та межі їхньої примусової сили. Релігійні, юридичні, терапевтичні, політичні дискурси невіддільні від здійснення ритуалу, вони визначають для мовців їхні конкретні властивості й окреслюють для них ролі” (30). Отой ПРИНЦИП РЕГУЛЯРНОСТІ, яким керуються події дискурсу всередині дискурсивних практик, навіпростець пов’язується зі соціо-нормативними аспектами культури, побуту, щоденних звичаїв і, зрештою, діє в одному руслі з усіма факторами та механізмами соціалізації-енкультурації людини (конкретного етнофора). Зокрема культурна зумовленість СТАТІ як суспільно значущої категорії (те, що зазвичай учені Європи й Америки окреслюють як ГЕНДЕР) кардинальним чином ФОРМУЄ СЕНС І ТРАЄКТОРІЮ РОЗВИТКУ ОСОБИ (ба навіть і сценарії її повсякденного життя) і, МАНІФЕСТУЮЧИСЬ у мові, визначається дискурсивними ПРАКТИКАМИ. Навіть біологічні процеси внаслідок “занурювання” у

дискурсивні практики набувають соціокультурної ваги, що визначає їхню фіксацію в категоріях мови – на структурно-семантичному, лексичному та фраземному рівнях. У цьому контексті навіть суто фізіологічні процеси, як, скажімо, СПРАГА, СМАК ЇЖИ тощо, АКСІОЛОГІЗУЮТЬСЯ, інтерпретуються, “обрастають” деякими сенсами, вступають у гру асоціативних зв’язків, образно-символічних й експресивних засобів мовного поля (а радше, ЄДИНОГО ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО ПОЛЯ). Праці І. Гоффмана та М. Фуко доволі переконливо показали, що саме з перспективи аналізу дискурсу можна дослідити СЕМІОТИКУ й СОЦІОКУЛЬТУРНУ КОНВЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ СТАТІ, властиво, “соціальної статі”, цебто ГЕНДЕРУ, а з іншого боку, САМА СЕМІОТИЗОВАНІСТЬ І КОНВЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ ГЕНДЕРУ в дискурсивних практиках і “ВИБУДОВУЄ” ДЕЯКІ РАМКИ (соціокультурні, прескриптивно-поведінкові, ситуативні тощо) ДІЙНОГО ФУНКЦІОНУВАННЯ в СЕРЕДОВИЩІ, етнічній спільноті, групі чи субкультурі. Такі рамки, починаючи з раннього дитинства, СКЕРОВУЮТЬ СОЦІАЛІЗАЦІЮ людини в БІК ВЛАСТИВИХ ОКРЕМІЙ КУЛЬТУРИ (СОЦІУМОВІ) ОБРАЗІВ І ВЗРІЦІВ МАСКУЛІННОСТІ-ФЕМІНІННОСТІ. Від себе принагідно додаю, що очевидна сексуалізованість розмаїтих європейських дискурсів (включно з філософським та богословським, не кажучи вже про літературний, поп-культурний, субкультурно-молодіжний), якою позначена доба, після Сада, Фройда, “сексуальної революції шістдесятих”, є не стільки наслідком бруталної “біологізації” та “десублімації” людської цивілізації (тут Г. Маркузе, мабуть, таки помилявся!). Вона спричинена власне ДЕНАТУРАЛІЗАЦІЄЮ природнього сексу, його нестримно-гіпертрофованою ВЕРБАЛІЗАЦІЄЮ, особливою артикуляцією в системах смислів і, відповідно, в ієрархіях цінностей. І в цьому разі вбачаємо доцільність у психоантропологічних і лінгвокультурологічних студійок.

**ВОСЬМЕ.** Зв’язок мовленнєвих (мовних) моделей, форм і специфічних лінгвокультурних конструктів, що притаманні окремій лінгвокультурній спільноті, із таким важ-

ливим аспектом ПЕРЦЕПЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ОБ’ЄКТІВ, як КАУЗАЛЬНА АТРИБУЦІЯ (приписування “ІНШИМ”, їхнім вчинкам, поведінці деяких спонукальних причин, спонтанне “відчитування” тих чинників, що керують “ІНШИМИ” або ж впливають на них. Ця проблема тісно пов’язана з дослідженням такої межової ділянки ЕТНОЛІНГВІСТИКИ й ЕТНОПСИХОЛОГІЇ, як УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ (або ж навпаки – відносна релятивність) так званої ФУНДАМЕНТАЛЬНОЇ ПОМИЛКИ АТРИБУЦІЇ. Уперше, здається, постульована у працях Ф. Гайдера, фундаментальна помилка атрибуції по-лигає в тому, що власні дії, насамперед негативні моменти, недоречності і вади, а також вияви життєдіяльності групи чи спільноти, ми ладні пояснювати дією ЕКСТЕРНАЛЬНИХ ФАКТОРІВ (ТИСКОМ ОБСТАВИН, ВИМУШЕНІСТЮ, що є НАСЛІДКОМ ОБ’ЄКТИВНИХ, НЕЗАЛЕЖНИХ ВІД НАС ПРИЧИН, НЕПЕРЕДБАЧУВАНІСТЮ СИТУАЦІЙ тощо. А НЕВДАЧІ, НЕДОЛІКИ ЧИ ЛИХОДІЙСТВО “ІНШИХ” ми звичайно тлумачимо ІНТЕРНАЛЬНИМИ ЧИННИКАМИ, породженими НЕГАТИВНИМИ ВНУТРІШНІМИ властивостями СОЦІАЛЬНИХ ОБ’ЄКТІВ (спільнот, груп, окремих осіб), тобто вже НЕ СИТУАТИВНО, А ДИСПОЗИЦІЙНО. Нагадаю, що до інтернальних належать ті чинники, що притаманні самій сутності “іншого”, його природі (негативні риси, чи, навпаки, відсутність потрібних рис, відсутність знань і вмінь, волі, внутрішня ущербність психіки тощо) (31). Така своєрідна “асиметрія” в каузальній атрибуції постійно справджується в колі вихідних культур, але все-таки, здається, не посідає універсального статусу у вселюдському масштабі. Принаймні у цьому простежуються досить значні етнокультурні та лінгвокультурні варіації. Зокрема у США громадянам англосаксонського (і загалом європейського) походження приписують більшу відповідальність за свою поведінку, аніж вихідцям із Центральної Америки. Японці ладні пояснювати свої невдачі внутрішніми причинами (що, здається, цілком суперечить згаданій “фундаментальності” *фундаментальної помилки* атрибуції), а успіхи – зовнішніми, на

відміну від членів інших етносів. Автори вельми цікавих нарисів про етнопсихіку японців В. Пронников та І. Лада-нов пов'язують цей феномен не тільки з особливостями соціалізації в межах японської культури (виховання честі, особливого почуття обов'язку щодо сім'ї тощо), але й також із життєвим правилом, яке ВЕРБАЛІЗУЄТЬСЯ (а отже, фіксується на рівні ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНЦЕПТІВ) у час-то вживаній аксіологічно значущій приказці: "Причиною нещастя вважай самого себе" (32). Гадаємо, що на саму внутрішню динаміку каузальної атрибуції (і загалом буденних мотиваційних "пояснювань" поведінки) присутньо впливає пояснювальний стиль, притаманний культурі. У межах цього стилю складаються моделі комунікативної поведінки (у тому числі, відносно стійкі ситуативно-вербальні формули), які сприяють закріпленню, роблять звичним (глибинно узвичаєним, габітуалізованим) відповідний пояснювальний стиль. Саме на цьому тлі варто звернути увагу на спостереження А. Вежбіцкої: у Японії якраз заохочується говорити про себе "погані речі" (33). На доволі значні міжкультурні відмінності в атрибутивно-пояснювальних стилях, умовно окреслених як ОПТИМІСТИЧНИЙ / ПЕСИМІСТИЧНИЙ із характерним для кожного вербальним "реквізитом", звернули увагу (на прикладі функціонування пояснювальних моделей щодо УСПІХУ та НЕВДАЧІ у психології китайців й американців) соціальні психологи Дж. Лі та М. Селігман (34). Зрештою, як слушно зауважує Т. Стефаненко, сьогодні на цьому дослідницькому відтинкові постало засадниче теоретико-методологічне питання: чи є ПРИЧИНА *універсальною* категорією семантичного інвентаря (депозитарія) усіх культур (35)? Та й чи сама каузальність, зрештою, має універсальний кроскультурний сенс? Чи однаковий набір (репертуар) тих типових ситуацій, у яких атрибутивні процеси "відшукування" і приписування причин, спонукань вважаються слухними / неслухними? Чи однаково сприймається та тлумачиться сам сенс та відносна функціональна й

культурно-аксіологічна значущість начебто "ОДНАКОВИХ" чи принаймні "СХОЖИХ" (але тільки поверхнево) СИТУАЦІЙ У РІЗНОКУЛЬТУРНИХ СВІТАХ? Наскільки лінгвокультурні концепти та ситуативно-комунікативні лінгвальні конструкти, що притаманні конкретній спільноті, стаючи інтегральною складовою самої ситуації (впливаючи на її "образ", а також на самі реакції), МОДИФІКУЮТЬ ЗІСЕРЕДИНИ ЇЇ СЕНС, а отже, перебіг і самі її причинові тлумачення на побутовому рівні? Зрештою, як часто (наскільки спонтанно чи якраз навпаки, цілком свідомо і відрефлексовано) люди вдаються до ВИТЛУМАЧЕННЯ ТОГО, ЧИМ ЗУМОВЛЕНА ПОВЕДІНКА та якими мотивами керуються "ІНШІ"? А. Вежбіцка впевнена в тому, що різні мови (а радше – різні ЛІНГВОКУЛЬТУРНІ СВІТИ) СПРІЯЮТЬ РІЗНИМ ТИПАМ АТРИБУЦІЇ ТА РІЗНИМ СПОСОБАМ ПРИЧИНОВО-МОТИВАЦІЙНОГО ПОТРАКТУВАННЯ ОБСТАВИН, СИТУАЦІЙ І ДІЙ. Як зазначає А. Вежбіцка, "російська грамати́ка рясніє конструкціями, у яких дійсний світ постає як ПРОТИЛЕЖНИЙ ЩОДО ЛЮДСЬКИХ БАЖАНЬ І ВОЛЬОВИХ УСТРЕМЛІНЬ або принаймні як незалежний від них. "Наприклад, – розмірковує далі дослідниця, – широко розповсюджені НЕАГЕНТИВНІ РЕЧЕННЯ (тут і далі підкр. наші. – Р.К.) – конструкції із давальним відмінком суб'єкта (МНЕ НЕ ВЕРИТЬСЯ, МНЕ ХОЧЕТСЯ, МНЕ ПОМНИТЬСЯ) та безособові конструкції (его убило молнией, его лихорадило)" (36). Росіяни вельми часто послуговуються цими конструкціями в розповідях, маючи на увазі, що, мовляв, "таємничі і незбагненні події відбуваються поза нами зовсім не з тієї причини, що хтось чинить щось, а події, що відбуваються всередині нас, стаються зовсім не тому, що ми цього бажано" (там само, 71). Як зазначає у вступі до російського видання перекладу праць А. Вежбіцкої російська дослідниця Є. Падучева, НЕАГЕНТИВНІСТЬ виявляється й на лексичному рівні, зокрема в дієсловах на кшталт УДАЛОСЬ, УСПЕТЬ / НЕ УСПЕТЬ, ПОЛУЧИЛОСЬ, ВЫШЛО, ПОСЧАСТЛИВИЛОСЬ, ПОНИЗЛО та багатьох інших, сенс яких тяжіє до атрибутив-

но-пояснювальної схеми, що окреслює ПОДІЮ ЯК ТАКУ, ЩО СТАЛАСЯ З ЛЮДИНОЮ САМА СОБОЮ, НЕСАМОХІТЬ. Автор одного з найновіших університетських підручників із етнопсихології Т. Стефаненко, вказуючи на таку скорельованість граматичних форм і мовленнєвих конструкцій росіян із притаманними їм атрибутивно-каузальними візіями, гадає, що “росіяни частіше, ніж представники багатьох європейських народів, наприклад, англійці, свої та чужі досягнення приписують обставинам, або, згідно з іншою термінологією, – удачі (зовнішній неконтрольованій і нестабільній причині)” (37). Цей гаданий “фаталізм” в атрибутивно-каузальних судженнях і висловлюваннях росіян, на мою думку, не є самодостатньою прикметою їх світовідчуження та світосприймання. Він похідний від базової структури етнопсихіки росіян, у якій ГРУПОВЕ ЗАВЖДИ ДОМІНУВАЛО НАД ІНДИВІДУАЛЬНИМ, а індивідуальне не тільки було субдомінантним і ПАСИВІЗОВАНИМ, але й значною мірою ЗНЕОСІВЛЕНИМ, невиокремленим із колективу (чи то великої сім’ї з її абсолютно-авторитарною домінантністю “большака” – батька двох-трьох одружених синів, які жили вкупі, чи то сільської общини – “міра”, про що К. Аксаков писав як про “розчиненість особи в общині”, чи то сьогодні “варавської”, чи просто вуличної, чи олігархічно-бандитської “тусовки”). Звідсіля і пряма, на мою думку, скорельованість отієї ДЕНДИВІДУАЛІЗОВАНОСТІ СПІЛЬНОТИ зі згадуваними вище НЕАГЕНТИВНИМИ МОВЛЕННЄВИМИ КОНСТРУКЦІЯМИ ТА НЕАГЕНТИВНИМИ ЛЕКСЕМАМИ на кшталт “мне помнится”, де активність суб’єкта наче семантично “пригашена”, відсунена на другий план, “затінена” чимось зовнішнім – таким, що практично не регулюється вольовими зусиллями. Індивідуальні зусилля, успіх, особисті домагання в досягненні чогось, установка на власні здобутки були практично відсутніми в ієрархії традиційних ціннісних орієнтацій росіян. Наскільки все це впливало, а значною мірою і нині впливає внаслідок РЕГІДНОСТІ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ І СТЕРЕОТИПІВ, на пси-

хосемантику свідомості росіян і їх мотивації, свідчить нельми цікаве спільне дослідження лексики на позначення індивідуальних рис за так званою “ВЕЛИКОЮ П’ЯТИРКОЮ ФАКТОРІВ”, яке здійснив доктор психології Орегонського університету Л. Голдберг і російський фахівець у ділянці психосемантики свідомості професор О. Шмельов. Нерідко ТИМ САМИМ ІНДИВІДУАЛЬНИМ РИСАМ РОСІЯНИ Й АМЕРИКАНЦІ ПИДАЮТЬ НАСТІЛЬКИ РІЗНОГО СЕНСУ, що відповідні характерологічні ДЕСКРИПТОРИ можуть опинитися в ЗОВСІМ РІЗНИХ СЕМАНТИЧНИХ ПЛОЩИНАХ (різних смислових гніздах), які лежать часом на супротивних аксіологічних полюсах, відтворюють (у самому полі СОЦІАЛЬНОЇ ПЕРЦЕПЦІЇ, а не тільки на рівні вторинних тлумачень) ЦІННІСНО ТА ЕМОЦІЙНО КОНТРАСТИВНІ АТІТЬЮДИ ЩОДО “ПІВІТО СХОЖИХ” СОЦІАЛЬНИХ ОБ’ЄКТІВ І ПРИТАМАННИХ ЇМ ВНУТРІШНІХ ОЗНАК. Сам спосіб інтерпретації останніх, що пов’язаний безпосередньо з КАУЗАЛЬНОЮ АТРИБУЦІЄЮ, виявляє не тільки РІЗНЕ “ПРИПИСУВАННЯ” МОТИВІВ, АЛЕ Й НАДАННЯ ОДНАКОВИМ МОТИВАМ ЦІЛКОВИТО РІЗНОГО СЕНСУ. Такий психокультурний і соціонормативний феномен пояснюється РІЗНОЮ ШКАЛОЮ ВАРТОСТЕЙ, РІЗНИМ ІСТОРИЧНИМ І СОЦІОКУЛЬТУРНИМ ДОСВІДОМ, різними базовими моделями так званої “КАНОНІЧНОЇ ОСОВИ”, а також цілковито відмінним СМИСЛОНАПОВНЕННЯМ ВІДПОВІДНИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНЦЕПТІВ. У своєму міжкультурному дослідженні доктор Л. Голдберг та проф. О. Шмельов акцентують увагу на одній з індивідуальних рис, що, як гадають учені, “у максимально драматичний спосіб порівняно потрактовують росіяни та американці в оцінковому сенсі. Ідеться про термін “КАР’ЄРИСТ”. Росіяни одночасно поміщують його на негативному полюсі на відміну від американців, які радше позитивно ставляться до мотивації соціальних досягнень. Тут ми надибуємо, з одного боку, одну з норм російського соціального життя, що сформувалася історично і виражається в негативному ставленні до цінностей індивідуального успіху. Згадаймо ро-

сійську приповідку: “От трудов праведных не наживешь палат каменных”. Вочевидь, годі очікувати іншого, коли чесну працю індивідуального змагання фактично десятиріччя блокувала еліта, яка захищала свої привілеї шляхом ухиляння від відкритого змагання з новими претендентами з “низів” (38). До цього ж додаймо за давнини (понад п’ятсотрічний) феномен ЗНЕОСОВЛЕННЯ (чи граничної зредукованості ІНДИВІДУАЛЬНОГО ПЕРВНЯ) у низах російського суспільства: одну з вельми показових реплік, що стосується цього феномена, знаходимо у В. Маяковського: “ЕДИНИЦА – НОЛЬ! ЕДИНИЦА – ВЗДОР!” АджЕ ПРАГНЕННЯ ДО ДОСЯГНЕНЬ корелює (і ця кореляція сильна!) з ІНДИВІДУАЛІСТИЧНІСТЮ / КОЛЕКТИВНІСТЮ СУСПІЛЬСТВ. На широкому порівняльному матеріалі це дуже добре показав відомий голландський фахівець з організаційної антропології Гірт Гофштед у класичній праці “Культури та організації...”. Незважаючи на вестернізацію та глобалізацію Росії доволі значна ВНУТРІШНЯ ПСИХОКУЛЬТУРНА УЗАЛЕЖНЕНІСТЬ ІНДИВІДА ВІД ТИСКУ СУПЕРСТРУКТУР СУСПІЛЬСТВА (ідеться не про адміністративний чи репресивний тиск, а насамперед про соціопсихічні механізми конформізованості особи, яка доволі вільно втікає від своєї ВНУТРІШНЬОЇ СВОБОДИ, про що вже писали трохи чи не всі соціальні психологи – від Г. Лебона та Г. Тарда до Е. Фромма та В. Майерса) виявляється нині й у *дуже відмінних щодо мотиваційної амплітуди* оцінкових суджень і пов’язаних з ними предиспозиціях, експектаціях та стереотипах АМЕРИКАНСЬКИХ і РОСІЙСЬКИХ студентів щодо ПРИЧИН і СПОНУКАНЬ ДОТРИМУВАННЯ ЗАКОНІВ. Із крос-культурних студій О. Ніколаєвої, яка досліджувала відмінності морально-правових суджень росіян (студенти з Курська) та американців, ми довідуємося, що необхідність дотримання законів у 40% випадків у Курську мотивувалася СТРАХОМ ПЕРЕД АВТОРИТЕТОМ чи повагою до АВТОРИТЕТУ. Натомість у США такими спонуканнями керувалися: за одним блоком питань – лише 3%, за іншим (схожим, чи

“перехресним”) – узагалі ніхто. Значна різниця виявилася й у тій частині мотиваційного спектру, де потреба дотримуватися закону обґрунтовується РАЦІОНАЛЬНИМИ ПРИНЦИПАМИ, ДОЦІЛЬНІСТЮ, КОРИСНІСТЮ. Серед студентів Курська на цьому мотиваційному “відтинкові” було тільки 12%, серед студентів США – 56%. Соціальною конформністю (на рівні “як усі”, “як інші”, “як більшість” тощо) ладні були тлумачити респектування законів 56% молодіжної вибірки з Курська і теж чимало, але відносно менше, американських студентів – 25% (39). На мою думку, ці й аналогічні дослідження виявляють два різні типи ставлення до ДЕРЖАВИ як носія ЗАКОННОСТІ (що зумовлено відомими історико-культурними чинниками, а саме тривкістю етатистських та гіперетатистських структур у Росії, незважаючи на радикальний злам 1918-1920 років. Передусім О. Ніколаєва встановила взаємозалежність ІДЕОЛОГІЇ ГІПЕРЕТАТИЗМУ, яка традиційно самовідтворювалася в Росії, хоча й у різних “оболонках”, і ЗРЕДУКОВАНОСТІ ПОЧУТТЯ ВНУТРІШНЬОЇ СВОБОДИ унаслідок знівельованості особи в “колективі” з його абсолютним приматом групових та авторитарних цінностей-норм та ПОЯСНЮВАЛЬНО-АТРИБУТИВНОГО і КОГНІТИВНОГО СТИЛІВ, що сформувалися в МАСОВІЙ БУДЕННІЙ СВІДОМОСТІ значної частини росіян. Уже ці два фрагментарні приклади із досліджень Л. Голдберга, О. Шмельова та О. Ніколаєвої на загальному тлі всього того, що було сказано вище про КАУЗАЛЬНУ АТРИБУЦІЮ й безпосередню “залученість” ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ чинників у соціальну ПЕРЦЕПЦІЮ й у всю МЕРЕЖУ РЕАЛЬНИХ ЕТНОСОЦІАЛЬНИХ СТОСУНКІВ, свідчить про те, що в дійсно комплексних, інтегральних дослідженнях на цій ТРАНС-ДИСЦИПЛІНАРНІЙ ділянці етнопсихології, лінгвокультурології та етнолінгвістики ми мусимо докучно враховувати взаємодію ЧОТИРЬОХ ГРУП ФАКТОРІВ і ЧОТИРЬОХ РЕАЛЬНОСТЕЙ. На одній із цих РЕАЛЬНОСТЕЙ ми вже кілька разів наголошували в цьому розділі: це СИСТЕМИ ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО ОСМИСЛЮВАННЯ ДІЙСНОСТІ

і її лінгвокультурного “конструювання”. Вони мають безпосередній вихід на картину світу, менталітет, категоризацію і, зрештою, на інтерпретацію із притаманними їй відносно стійкими (теж вербально фіксованими) інтерпретативними моделями, а все це також впливає на когнітивно-пояснювальний стиль. Ця “перша реальність” – реальність лінгвокультурна – динамічно взаємодіє із трьома іншими, які умовно виокремлюють Л. Голдберг та О. Шмельов на основі – нагадую – міжкультурного аналізу індивідуальних рис: “Інтернальні судження щодо схожості рис особи (так само як і екстеріальні судження щодо приписування людям деяких рис) різною мірою, але зазнають дії одночасно трьох різних реальностей: а) об’єктивної організації поведінки людей (денотат), б) культурно-історично детермінованої “імплицитної теорії особи” (сигніфікат), в) афективною репрезентативною системою (конотат) (40). Усі ці три “світи” буквально пронизуються і в холистично-системний спосіб взаємодіють із системою лінгвокультурних факторів, (умовно – “четвертий світ”. Адже, по-перше, комунікативна поведінка, утім числі її присутні вербальні аспекти, є невіддільною частиною організації поведінки людей, зокрема і соціо-перцептивних її опосередкувань. По-друге, так звана “імплицитна теорія особи”, що була сформульована в рамках американського психоантропологічного напрямку “культура й особа”, стверджує, що особа є не тільки одним із “продуктів” мовленнєво-комунікативної соціалізації в сім’ї та спільнотах, яким притаманна специфічна мережа контактано-комунікативних ланцюжків. Згідно з теорією, модальна особа, що є носієм деяких колективних уявлень про бажані й очікувані індивідуальні властивості, не існує інакше, як у тому зв’язку, що постійно “занурює” її в реальне лінгвокультурне середовище, у якому вона б не могла зорієнтуватися, попередньо не інтеріоризувавши, у тому числі й на рівні лінгвокультурних концептів, деякі знання про своє довкілля, по-

чирпнути зі самого довкілля. А відтак особа не змогла б взагалі існувати як етнофор і як член спільноти, якщо б не було цього постійного динамічного взаємопереходу між інтеріорним та екстеріорним, якщо б її “імплицитні” структури, принаймні частково, не експлікувалися повсякчас у діялогізмові, у діяльнісній кооперації, у спільній емоційній та ціннісній заангажованості в ритуально-релігійні переживання, акти тощо. Зауважмо ще раз, що всі ці види діяльності та співдіяльності (від комунікативної та креативної до безпосередньо-трудової та релігійно-сакральної) не тільки внутрішньо пов’язані між собою, особливо в умовах первісного або примітивного синкретизму, де навіть і праця мала присутні мітологічні і навіть магичні виміри, але й просякнуті вербальною діяльністю, неможливі без неї. Вербальна діяльність постійно коригує й навіть внутрішньо модифікує інші види діяльності: лінгвокультурний концепт “олень” дуже відмінний навіть у зовсім близьких сусідів – чукчів тундрових і чукчів берегових... По-третє, системи репрезентації, про що зазначали Л. Голдберг та О. Шмельов, зокрема на рівні термінно-вербальних дескрипторів, це не тільки інваріантні (універсальні) понятійні “ядра” і додатковими асоціативними й експресивно-конотативними “обертнами”. Увесь термінний інструментарій (і в цьому, сподіваюся, нас ще переконає аналіз чукотського оленярського досвіду, що “скристалізувався” в дуже розгалужених і складних, але внутрішньо цілісних лінгвокультурних “світах” – див.: Розділ 3) – це тільки малий фрагмент, якого неможливо збагнути, декодувати, безвідносно до всієї системи культурної життєдіяльності етносу (групи), поза живим залученням відповідних термінних систем у самі процеси життєдіяльності, у конкретні ситуаційні контексти.

Відхилившись дещо від проблематики взаємозв’язку культуральної атрибуції з лінгвокультурними опосередкуваннями сприймання соціальних об’єктів у різних етно-

КУЛЬТУРНИХ І ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ СВІТАХ, ми, здається, ще раз і ще раз повинні були б переконатися, що СПЕЦІАЛЬНІ ЕТНОПСИХОЛОГІЧНІ СТУДІЇ НЕ МОЖУТЬ УЖЕ НИНІ ВВАЖАТИСЯ ПОВНОВАРТІСНИМИ БЕЗ УСЕБІЧНО-СИСТЕМОГО З'ЯСУВАННЯ ДІЙ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ ФАКТОРІВ НЕ ТІЛЬКИ НА СПРИЙМАННЯ, ТЛУМАЧЕННЯ, ОЦІНЮВАННЯ, АЛЕ Й НА ПОВСЯКДЕННУ ПОВЕДІНКУ, СИСТЕМИ ЖИТТЕДІЯЛЬНОСТІ, А ТАКОЖ ІНГРУПОВІ Й АВТГРУПОВІ СТОСУНКИ. Етнопсихологія сьогодні мала би рухатися НАЗУСТРІЧ ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЇ ТА ЕТНОПСИХОЛІНГВІСТИЦІ. З іншого ж боку, цілісні (дійсно інтегральні) наукові моделі в лінгвокультурологічних й етнолінгвістичних дисциплінах потребують серйозного озброєння відповідних ділянок наукового пізнання не тільки етнопсихологічними підходами, категоріальним апаратом і методикою, але й ширшими (такими, що охоплювали б усі ці окремі дисципліни й субдисципліни) КОНЦЕПТУАЛЬНИМИ СХЕМАМИ МЕТАДИСЦИПЛІНАРНОГО ТИПУ. ФЕНОМЕН КАУЗАЛЬНО-АТРИБУТИВНИХ ПРОЦЕСІВ, у яких органічно переплітаються МІЖСОБИСТІСНІ (МІЖГРУПОВІ) СТОСУНКИ, а отже, КОМУНІКАТИВНА ДІЯЛЬНІСТЬ, і водночас ПЕРЦЕПЦІЯ ІНШИХ СОЦІАЛЬНИХ ОБ'ЄКТІВ (що теж неминуче опосередковується ВЕРБАЛЬНОЮ КАРТИНОЮ СВІТУ І "СТИЛЕМ" ТЛУМАЧЕННЯ ЦЬОГО СВІТУ, ОКРЕМИХ ЙОГО ФРАГМЕНТІВ) якнайкраще засвідчує невідкладність теоретичної побудови ширших концептуальних візій, у межах яких можна було б поєднати ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНІ Й ЕТНОПСИХОЛОГІЧНІ НАУКОВІ РОЗРОБКИ.

Дуже добрим підґрунтям для таких комплексних студій є функціональне бачення лінгвокультурних процесів: СЛОВО В ЙОГО РЕАЛЬНОМУ ПОБУТУВАННІ, у живих соціокультурних вимірах, у ДИСТИНКТИВНОМУ АПАРАТІ БЕЗПОСЕРЕДЬОГО СПРИЙМАННЯ – РОЗУМІННЯ. Тобто на цьому рівні САМА СИТУАЦІЯ СПІЛКУВАННЯ, певний субкультурний контекст і весь психокультурний та груповий досвід відображають закорінені ПРЕСУПОЗИЦІЇ СЕНСУ – не вимовлені, але завбачувані, такі, що "мають на увазі" комуніканти, – навіть, якщо ці сенси не верба-

лізовано і не виражено іншими – позавербальними – засобами. Таке дослідження передбачає розгляд СЛОВА в його референтних функціях, у вибудові САМОГО СПІЛКУВАЛЬНОГО (ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО) СЕРЕДОВИЩА, що в ньому й через нього здійснюється ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТА СМІСЛОУТВОРЕННЯ, у якому – живий нерв усіх культурних і ціннісно-орієнтаційних процесів. Не забуваймо, що у слові накладено одну із щонайважливіших функцій культури – функцію колективного програмування свідомості. СЛОВО варто розглядати крізь призму дискурсивних стратегій, що є важливими регуляторами та стабілізаторами всієї мережі (ієрархії) соціорольових функцій і суспільних позицій, які притаманні соціокультурній стратифікації суспільства та самому способові життя спільноти. У цьому сенсі СЛОВО є ЛАДОТВОРЧИМ НЕГЕНТРОПІЙНИМ чинником. Маємо визначити роль СЛОВА в конструюванні мовної картини світу, а через неї й присутніх аспектів етнічного (групового) менталітету та когнітивних схем у його межах... Саме в цій функціональній перспективі (перспективі дійсного функціонування СЛОВА в усій диверсифікованості його реального використання, у всьому розмаїтті його реальних впливів, у його залученні в живе контактування осіб і груп, у його об'єднувальній силі щодо всіх інших видів анакоутворювальних процесів, у динаміці семіосфери дійсного соціокультурного середовища і т.д. можлива, як гадаю, ВНУТРІШНЯ КОНЦЕПТУАЛЬНА РЕІНТЕГРАЦІЯ ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО, ЕТНОЛІНГВІСТИЧНОГО (укупі з етнопсихолінгвістичним) та ЕТНОПСИХОЛОГІЧНОГО (а також етнологічного та культурно-антропологічного) підходів.

Саме таке функціонально-динамічне бачення лінгвокультурного середовища як процесу дало би нам можливість вийти в етнолінгвопсихологічних дослідженнях поза дещо завужені межі того когнітивізму, який усе ще зберігає доволі тривкі позиції у світовій етнолінгвістиці й у культурологічних студіях загалом (41).

Інтелектуальними батьком такого ФУНКЦІОНАЛЬНОГО ПІДХОДУ В ЛІНГВІСТИЦІ (І В ЕТНОПСИХОЛІНГВІСТИЦІ ЗОКРЕМА) треба, безперечно, вважати Олександра Потебню. Саме він одним із перших у світовій науці показав НЕДОСТАТНІСТЬ ФОРМАЛЬНО-ЛОГІЧНИХ СХЕМ РЕЧЕННЯ, наголосивши на потребі дослідження ПРОЦЕСУ ВИСЛОВЛЮВАННЯ, МОВЛЕННЯ-СПІЛКУВАННЯ, а відтак і реального побутування, цебто самого "життя", слова, його ролі у формуванні думки, висловлювання, у сприйнятті – розумінні. Цей видатний учений писав, зокрема, що в судженні "логіка не розглядає самого процесу висловлювання і ОДНОБОКО ВВАЧАЄ ТІЛЬКИ НАСЛІДКИ (підкр. наше. – Р.К.) ТОГО ПРОЦЕСУ, ЩО СТАВСЯ" (42).

Саме від В. фон Гумбольдта О. Потебня перейняв АКЦІОНАЛЬНЕ БАЧЕННЯ МОВИ ЯК ДІЯЛЬНОСТІ ДУХУ НАСАМПЕРЕД. Але не тільки. О. Потебня бачив слово також у КОНТЕКСТІ ВСЬОГО КУЛЬТУРОТВОРЕННЯ, у його динамічному русі, тобто в самому СЛОВОВЖИВАННІ Й У ЖИВОМУ СПРИЙМАННІ СЛОВА.

Європейський мислитель Х. Ортега-і-Гассет (до його глибоких рефлексій про надзвичайну роль мови в самовідтворенні культурної тяглості та внутрішньої етнокультурної ідентичності й цілісності індивіда ми вже зверталися) дає також доволі ГЛИБОКЕ ФУНКЦІОНАЛЬНЕ БАЧЕННЯ СЛОВА, що дивовижним чином перегукується з поглядами О. Потебні. "У словникові, – зазначає Х. Ортега-і-Гассет, – слова – це можливі значення, але вони нічого не кажуть... Слово є словом не інакше, як тоді, коли ТІЛЬКИ МОВЛЕНЕ КИМ-НЕБУДЬ КОМУ-НЕБУДЬ (підкр. наше. – Р.К.). Тільки таким чином, функціонуючи як конкретний живий факт, що спрямований від одного людського ества до іншого, слова мають вербальну реальність. Оскільки люди, які обмінюються словами, творять людські життя, а всяке людське життя в будь-який момент перебуває в деяких обставинах чи ситуації, то ж, очевидно, що така ре-

альність, як "слово", невіддільне від того, хто говорить, до кого мовиться, і від ситуації, у якій це відбувається. Розглядати слово інакше – означає перетворювати його в абстракцію, спотворювати і мати справу тільки з бездушним його фрагментом" (43).

## ЛІТЕРАТУРА

1. Тищенко О. Просторовий лексичний стереотип у слов'янській сімейній обрядовості: Концептуально-семіотичний ракурс // Народознавчі зошити. – 1999. – Зошит 4 (28). – С. 574.
2. Dobrovols'kij D. Pirainen E. On Symbols. Cognitive and Cultural Aspects of Figurative Language // Lexicology. – 1998. – Vol. 4/1. – P. 1-34.
3. Quin D. and ets. Cultural models in language and thought. – Cambridge, 1987.
4. Sapir E. Abnormal types of Speech in Nootka // Geological Survey. – Memor. 62. – Anthropological Series. – 1915. – № 5.
5. Потебня А.А. Мысль и язык. – Киев, 1993. – С. 163.
6. Weinsgerber I.L. Das Gesetz der Sprache. – Heidelberg, 1951. – P. 170-171.
7. Whorf B.L. Language, Thought and Reality / Ed. and with Introduction by John B. Carroll. – Cambridge; Massachusetts, 1966. – P. 214-215.
8. Лобас В.Х. Функції звичайної мови у науковому пізнанні: Логіко-семантичний аспект // Філософська думка. – 1979. – № 4. – С. 65.
9. Леонтьев А.А. Виктор Франкл в борьбе за смысл // Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – С. 5.
10. Кісь Р. Етнічна маргінальність і мовлення // Народознавчі зошити. – 1995. – Ч. 1.
11. Атоян А. Социальная маргиналистика. О предпосылках междисциплинарного и культурно-исторического синтеза // Полис. – 1993. – № 6.
12. Park R.E. Human Migration and the Marginal Man // The American Journal of Sociology. – 1928. – Vol. 33. – № 61.
13. Krzepiński. Symboliczny interakcjonalizm. – Warszawa, 1986.
14. Cohen A. Symbolic Action and the Structure of Self // Symbols and Sentiments. New York, 1972.
15. Firth R. Symbols: Public and Private. – Ithaca., N.Y., 1973; Dolgin J.L. Symbolic Anthropology. – New York, 1977.



16. Тринчий В. Политическая лингвистика или её борьба // Российско-украинский бюллетень. – Москва-Киев, 2000. – № 5.
17. Майерс В. Социальная психология. – СПб, 1998.
18. Кроче Б. Антология сочинений по философии. – СПб, 1999. – С. 165.
19. Hymes D. On two types of linguistic relativity. – Sociolinguistic. – The Hague, 1966. Див ще. Hymes D. Introduction: Toward ethnographies of communication // The ethnography of communication. American Anthropologist. – Vol. 66. – № 6. – Part 2, 1964. Hymes D. The Ethnography of Speaking // Readings in the Sociology of Language J.A. Fishman(ed). – Paris, 1968.
20. Kluckhohn C. Culture and behaviour // Handbook of social psychology. – Cambridge, 1954; Його ж: Pattering as exemplified in Navaho culture // Language, Culture and Personality. – Menasha, 1941.
21. Gumperc J. Linguistic and social interaction in two communities: The ethnography of communication // American Anthropologist. – Vol. 66. – № 6. – Part 2. – 1964; Його ж: On the ethnology of linguistic change // Sociolinguistics. – The Hague, 1966.
22. Гендерный фактор в языке и коммуникации: Сб. научных трудов. – Иваново, 1999; Кирилина А.В. Развитие гендерных исследований в лингвистике // Филологические науки. – 1998. – № 2. Ї ж: “Мужественность” и “женственность” с точки зрения лингвиста // Женщина в российском обществе // Филологические науки. – 1998. – № 2. Ї ж: Гендер: Лингвистические аспекты. – М., 1999. Малишевская Д.И. Базовые концепты культуры в свете гендерного подхода (на примере оппозиции мужчина/женщина) // Фразеология в контексте культуры. – М., 1999. Ушакин С.А. Поле поля // Женщина. Гендер. Культура. – М., 1999. Из опублікованого в Україні див. насамперед: Холод А.М. Речевые картины мира мужчин и женщин. – Днепропетровск, 1997.
23. Coats J. Women, men and language: A sociolinguistic account of sex differences in language. – New York, 1986. The Sociolinguistic Reader. – Vol.2: Gender and Discourse / Ed. by J. Cheshire, P. Trudgill. – London; New York; Sydney; Auckland, 1998; Doleschal U. Referring to women (Reference in Multidisciplinary Perspective. Philological Object, Cognitive Subject. Intersubjective Process). Hildesheim; Zurich; New York, 1995; The Feminist Critique of Language / Ed. by D. Cameron. – 2<sup>nd</sup> Edition. – London, 1998; Pauwels A. Women Changing Language. – New York, 1998. Language, gender and sex in comparative perspectives / Ed. S.U. Philips, S. Steele, Ch. Tanz. – New York, 1987. Labov W. The intersection of sex and social class in

the course of Linguistic change // Language variation and change. – 1990. – № 2.

24. Вул С.М. Использование нецензурной лексики и половая принадлежность адресанта (по материалам исследования текстов анонимных писем) // Тезисы XX Всесоюзного симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации “ЯЗЫКОВОЕ СОЗНАНИЕ” – М., 1988. Белянин В.П. Фразеология подростков как языковая субкультура // Фразеология в контексте культуры. – М., 1999. Елистратов В.С. “Сниженный язык” и “национальный характер” // Вопросы философии. – 1998. – № 10.
25. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Годовой цикл. – М., 1989. – С. 22-23.
26. Бутанаев В.Я. Свадебные обряды хакасов в конце XIX – начале XX в. // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. – Новосибирск, 1987. – С. 179.
27. Пермяков Г.Л. Основы структурной паремиологии. – М., 1988.
28. Петренко В.Ф. Психосемантический подход к этнопсихологическим исследованиям // Советская этнография. – 1987. – № 4. Його ж. Психосемантика сознания. – М., 1979; Петренко В.Ф., Митина О.В. Психосемантический анализ динамики общественного сознания. На материале политического менталитета. – М., 1997; Шмелев А.Г., Похилько В.И., Козловская-Тельнова А.Ю. Репрезентативность личностных черт в сознании носителя русского языка // Психологический журнал. – 1991. – № 2; Пибоди Д., Шмелев А.Г., Андреева М.К., Граменицкий А.Е. Психосемантический анализ стереотипов русского характера: Кросс-культурный аспект // Вопросы психологии. – 1993. – № 3.
29. Ortega y Gasset J. El hombre y la gente: Vob. II. – Madrid, 1962.
30. Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996. – С. 71.
31. Майерс Д. Социальная психология. – СПб. – 1996.
32. Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). М., 1985. – С. 39.
33. Вежбицкая А. Язык, культура. Познание. – М., 1997.
34. Lee Y.T., Seligman M.E.P. Are Americans more optimistic than Chinese? // Personality and Social Psychology Bulletin. – 1997. – Vol. 23 (1).
35. Стефаненко Т. Этнопсихология. Учебник для высшей школы. – М., 1999. – С. 172.
36. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. – М., 1997. – С. 70-71.

37. Стефаненко Т. Этнопсихология: Учебник для высшей школы. – М., 1999. – С. 173.

38. Голдберг Л.Р., Шмелев А.Г. Межкультурное исследование лексики личностных черт: “Большая пятерка” факторов в английском и русском языках // Психологический журнал. – 1993. – Т.14. – № 4. – С. 37.

39. Николаева О.П. Исследование этнопсихологических различий морально-правовых суждений // Вопросы психологии. – 1995. – Т.16. – № 4. – С. 84.

40. Голдберг Л.Р., Шмелев А.Г. Межкультурное исследование лексики личностных черт: “Большая пятерка” факторов в английском и русском языках. // Психологический журнал. – 1993. – Т.14. – № 4. – С. 38.

41. Langacker R.U. Foundation of Cognitive Grammar. – 1987 – Vol.1. – California; Його ж. Wykłady z gramatyki kognitywnej. Kazimierz nad Wisłą. Grudzień, 1993. / Pod red. H. Kardeli. – Lublin, 1995; Bloch Maurice. Language, anthropology and cognitive science // “MAN”. – 1992. – № 26. Strauss C. Culture, discourse, and cognition: Forms of belief in some Rhode Island working men’s talk about success/ Ph.D. dissertation. – Harvard, 1988; Cognition: Conceptual and methodological issues / Ed. H.L.Pick, Jr., P.Van der Broek and D.C.Knill. – Washington, 1997. Strauss C, Quinn N. A cognitive theory of cultural meaning. – Cambridge, 1998.

42. Потєбня А.А. Из записок по русской грамматике. – Т.1-2. – М., 1958. – С. 70

43. Ortega y Gasset J. El hombre y la gente: Vol. II. – Madrid, 1962. – С. 121-122.

**РОЗДІЛ ДРУГИЙ**  
**МОВА І СВІТОБАЧЕННЯ НАРОДУ**  
**(етнопсихолінгвістична концепція О. Потєбні**  
**і проблематика мовного релятивізму)**

Тепер нам уже добре відомо, що основне ядро проблематики, пов’язаної з так званим мовним релятивізмом (у його гносеологічних, психокогнітивних, психолінгвістичних, етнопсихологічних й етносеміотичних аспектах) було сформульоване у працях О. Потєбні ще задовго до спеціальної та всебічної експлікації зазначеної проблематики в межах низки філософських і наукових напрямів ХХ ст. Ці ідеї з часом набули свого розвитку у працях двох американських авторів Е. Сепіра та Б. Лі Ворфа (так званій гіпотезі мовної відносності Сепіра-Ворфа), у британській аналітичній філософії (вітгенштайнстві) і гадамерівській герменевтиці (обидва напрями розглядають проблему розуміння-тлумачення) у загальній семантиці з її типологічно конвергентними ідеями (Кожібський, С. І. Хаякава та ін.) і німецькому неогумбольдтіанстві (Л. Вайсгербер, Й. Тріп); у японському напрямі так званого “мовного існування” (“генго сейкацу”) й етолінгвістиці Д. Гаймза, у деяких версіях сучасної психолінгвістики, а також етносеміотики. До цього переліку суміжних з етолінгвістичним релятивізмом О. Потєбні концептуальних підходів, ідей і проблем, безумовно, варто додати порівняно молоді (її становлення припадає десь на середину 1960-х рр.) субдисципліну культурної антропології – так звану когнітивну антропологію, чи як ще називають “етнонаукою”

(ethnoscience). Оскільки ця наукова школа у своєму дослідженні взаємозв'язку мовних, культурних і ментальних структур, як і О. Потебня, вільна від плаского лінійно-каузального детермінізму (пласких редуціоністських пояснень прямої мовної зумовленості ментальних і культурних систем не змогли позбутися навіть, Б. Ворф чи Л. Вайсгербер), тому принаймні стисло, варто розглянути цей напрям когнітивної антропології, що, на моє переконання, дає сьогодні поглиблене розуміння тієї проблематики, яку або тільки почасті розробив О. Потебня, або тільки порушив у своїх працях. Новітня когнітивна антропологія, до розвитку якої спричинилися такі відомі репрезентанти американської культурної антропології, як У. Гуденаф, Ф. Лависбері, Х. Конклін, а також психологи С. Брунер, Дж. Остін та ін., насамперед зосередила свою увагу на способах організації (категоризації) та осмислення довкілля. Сигнали з довкілля, у тому числі на рівні сенсорно-перцептуального сприймання, не значущі для суб'єкта, якщо вони не зазнали когніції у свідомості через групування розмаїтих і різнорідних сигналів на підставі культурно, а отже, і мовно, зумовлених прикмет-сигніфікатів. Ментальна організація реальності не здійснюється, зрозуміло, поза вербальною системою символів (культурні антропологі вбачають у цьому засадничий ізоморфізм мовних та інших семіотичних систем культури), хоча істотну роль відіграють також позавербальні системи й інформаційні ланцюжки, породжені у процесі життєдіяльності і спілкування, які теж деяким чином "упорядковують" та опановують довкілля у свідомості людини та спільноти людей. За своєю суттю репрезентанти когнітивної антропології, попри відчутно заакцентований біхевіорно-діяльнісний аспект світосприймання та світорозуміння, поставили в руслі релятивізму (мовного, культурного, перцептуального, а також когнітивно-ментального, у якому фокусуються всі три попередні відносні картини світу) кілька засадничих питань стосовно мовної й етнопсихічної відносності, які ще задовго перед ними висловив О. Потебня:

1. Як люди сприймають світ, яким чином попередній мовно-культурний досвід впливає на наше сприймання?

2. Як цей світ класифікують, у які класи та на підставі яких сигніфікативних прикмет групують реалії?

3. Як і за допомогою яких усталених мовленнєво-мисленнєвих взірців про цей світ думають люди?

Наш геніальний учений мав на увазі усі ці три кардинальні площини, у яких відбувається складне взаємопроникнення та вельми специфічні, притаманні кожній природній мові, коваріяції мовленнєво-мисленнєвих складників та корелятивних із ними, за термінологією О. Потебні, "асоціативних рядів", чи "рядів уявлень". Він не раз наголошував на тому, що навіть і найменші структурно-семантичні відмінності в мовах ОСОБЛИВИМ ЧИНОМ НАЛАШТОВУЮТЬ УВЕСЬ МЕХАНІЗМ ДУМКИ. Уже навіть на рівні сенсорного сприймання зазначені специфічні структури по-своєму орієнтують таке сприймання, спрямовують його, визначаючи характер вибірковості, тому вже навіть і зорове сприймання є зовсім не "відображенням", а у своїй суті досить активним моделюванням-конструюванням світу. Ідеться не тільки про різне членування, чи так звану різну сегментацію позавербальної дійсності, але й про надання їй певним аспектам різного сенсу, різної прагматично-функціональної та аксіологічної значущості (навіть і тоді, коли ці аспекти взагалі "недобачаються" чи ігноруються). "Ми можемо порівняти, – писав О. Потебня, – душі різних народів із водомірами, які по-різному розподіляють струмінь сприймань, що протікають крізь них. Візьмімо, наприклад, враження зору. Без сумніву, кожен народ одержує однакові кольорові враження, а проте в кількості назв ми побачимо величезну різницю. У великоросів, наприклад, є, щонайменше, до шістдесяти назв для мастей коней, і всі вони істотно розрізняються між собою, в інших мовах, у німецькій, наприклад, їх значно менше. Що це означає? Якщо ми уявимо собі, – пише О. Потебня, – струмінь сприймань деякої довжини, то одна мова поділяє його на три частини. Інша – на п'ять,

десять і більше... Деякі явища одна мова ігнорує (для окремих кольорів, наприклад, цілковито немає назв), а інша – ні. Тому мова налаштовує весь механізм думки особливим, сказати б, індивідуальним чином” (1). Різні мови по-різному осмислюють довкілля. Різні мови дають різний кут зору, різну перспективу бачення “тих самих” фрагментів позамовної дійсності, а не лише по-різному номінують одні й ті ж об’єкти, процеси чи то властивості. Сьогодні вже з упевненістю можемо сказати, що майбутня українська когнітивна антропологія (а її становлення в нас починається в лоні етнопсихології й етнолінгвістики) доконечно мала би збагатити себе відповідними ідеями та підходами О. Потебні.

У дослідженні філософських, психологічних й етнопсихологічних аспектів мовного релятивізму 1850-х рр. поза минулого століття О. Потебня опирався на здобутки своїх попередників. Ідеться насамперед про В. фон Гумбольдта (звідсіля – через спільність теоретичних джерел – розючий паралелізм багатьох міркувань О. Потебні та ідей сучасного німецького неогумбольдтіанства), про німецьких мовознавців й етнопсихологів Г. Штайнталя та М. Ляцаруса, а також про М. Гербарта з його психологічним асоціанізмом тощо. Опираючись на В. Гумбольдта й на етнопсихологічну школу Штайнталя-Ляцаруса, О. Потебня вважав народи насамперед цілісними “духовними одиницями”, а особливий лад (чи, як говорив О. Потебня, “склад”) мислення та внутрішні духові особливості народу – його визначальними прикметами. Щоправда, в Україні вже й перед О. Потебнею була серйозна традиція осмислення “духу народу”, що тягнулася від Й. Г. Гердера, романтиків та шлегеліянства (зрештою, це окрема тема дослідження). Спираючись на В. Гумбольдта, О. Потебня розглядав мову не тільки як засіб вираження чи оформлення думки, але й як активний чинник ФОРМУВАННЯ думки, вибудови, конструювання духовного світу людини. Згадаймо гумбольдтіянське уявлення про мову як ОРГАН, що ТВОРИТЬ МИСЛЕННЯ І СТАНОВИТЬ “ПРОМІЖНИЙ

СВІТ” (ZWISHENWELT). Людина не тільки витворює мову, але й актом мовотворення ВІДДАЄ СЕБЕ У ВЛАДУ МОВИ. Вона, описуючи коло докруги народу, вибудовуючи мовний СВІТ, який не тільки опосередковує сприймання, розуміння і мислення, але й певним чином структурує і видозмінює усі ці процеси, – у кожному мовно-національному колі по-своєму, є знаряддям чи засобом, а навіть більше – самостійним фактором націотворення, у тому числі й культуротворення). Мова орієнтує і спрямовує думку, виражає цінності й ідеали, наприклад, етичні, естетичні, чи у дуже специфічний спосіб (різний – у різних мов) “перекодує” їх в інтеріорний план нашої психіки, у вельми питомий спосіб – притаманний саме їй, а не іншій мові, РОЗКРИВАЄ ГЛИБИННИЙ СЕНС ЦИХ ЦІННОСТЕЙ, НОРМ, ІДЕАЛІВ, – сенс, засадничо неперекладний іншою мовою. Сенс зовсім не другорядний для цілісної неадитивної структури самої ієрархії вартостей і аж ніяк не байдукий для самих поціновувачів цінностей. Зрештою, як у свій час для О. Потебні вельми важливим був не тільки психосемантичний, але й культурний (у тім числі ціннісно-аксіологічний) вимір мовного релятивізму, так само і для новітньої неогумбольдтіянської етнолінгвістики суттєвим (можна було б навіть сказати СИСТЕМОУТВОРЮВАЛЬНИМ) є ВІДНОШЕННЯ МОВА – КУЛЬТУРА, поряд із відношенням МОВА – МИСЛЕННЯ. І як неможливо розчленувати мову, мовлення і мислення, так само годі розчленувати культуру, мову і мовлення. Адже саме на рівні живого мовлення відбувається не тільки інтерпретація та реінтерпретація культури, але й витворення тієї складної мережі культурних смислів (насамперед через вербальне кодування), які стають функціональним опертям дійсного культурного процесу і навіть програмують його перебіг, не кажучи вже про відповідне програмування (сміслові “задавання” порогів, фільтрів, спрямованості, вибірковості, інтенційності) СВІДОМОСТІ САМИХ РЕЦИПІЕНТІВ КУЛЬТУРИ. У цьому аспекті вельми важливим (одним із ключових в О. Потебні) є уявлення про відповідне тло АПЕРЦЕПЦІЇ та

його дійово-трансформувальну роль. Це, зрештою, теж спеціальна тема для дослідження. Повертаючись до модерного неогумбольдтіанства, ми також прослідковуємо спробу системно-комплексного бачення складних взаємозумовленостей між мовою-мовленням – культурою – розумінням (сприйманням, поціновуванням культури тощо. “Лексика, граматики і синтаксис, – підкреслюють неогумбольдтіанці, – не просто відображення культури людей, що користуються мовою. Вони творять цю культуру у процесі свого функціонування, розкриваючи поняття вірувань і цінностей культури” (2).

Отож саме на гумбольдтіанську візію “духу народу” як дійово-креативне начало спирався О. Потебня, коли писав про особливі (і вельми суттєві для життєдіяльності самого народу) “прикмети складу думки, що характеризують народ”. Вивчення, – як писав О. Потебня, – напрямів народної думки, зумовлених мовою, властиво того, що тільки і мало б називатися народністю, є щонайвищим завданням мовознавства” (3). В іншому місці О. Потебня ставить це питання ще ширше. Він пише, зокрема, про те, що в міркуванні про мову як витвір народів, які вважаємо духовними одиницями, є два члени, взаємне відношення яких мусимо визначити, а саме: ДУХОВНІ ОСОБЛИВОСТІ НАРОДУ І МОВА (там само). Зауважмо, що в американській лінгвістиці та культурній антропології подібні проблеми порушив не Едвард Сепір, а трохи раніше його вчитель – класик американської культурної антропології – Ф. Боас. Однак сталося це щонайменше через пів століття після того, як цієї проблеми торкнувся О. Потебня. Зокрема у своєму відомому посібникові з мов американських індіанців Ф. Боас писав про те, що “суто лінгвістичне дослідження є невід’ємною частиною глибокого вивчення психології народів світу” (4). У цьому ж дослідженні Ф. Боас зазначав, що мови розрізняються не тільки щодо “характеру їх складових фонетичних елементів і за звуковими групами, але також і за групами ідей, які знаходять вираження у фіксованих фонетичних групах” (там

само). Згодом ці унікальні в кожній окремій мові поєднання, чи, так би мовити, коваріації ідей (як писав Ф. Боас, особливі “групи ідей”, що своєрідно зумовлені будовою мови), Л. Вайсгербер спробує досліджувати за допомогою власної концепції семантичного поля. Але задовго перед цим О. Потебня (і то в різних своїх працях) писав про те, що деякий спосіб поєднання уявлень не є загальнообов’язковою формою людської думки, а різні мови – відмінні за напрямом рядів уявлень. Ідеться не тільки про суттєво різний, сказати б, “асоціативний ореол” тих лексем, які в різних мовах позначають начебто одні й ті ж референти (чи кореляти), оскільки їх поєднуваність і самі способи поєднуваності з іншими одиницями мови та мовлення, способи вживання, реляційна значущість у конкретних структурах мови, “місце” і функції в цих структурах бувають доволі різними. Ідеться також про різне осмислення в різних мовах близьких чи навіть тотожних фрагментів позамовної реальності, – витворення різних моделей, різних бачень таких екстралінгвальних фрагментів. Кожна мова наче нашаровує на світ свою смислову “мережу”, вбачає і вчуває в цьому світі “відблиски” і “відгомони” свого сенсотворення. Маю на увазі не тільки другорядні відтінки значень, смислові, експресивні “тембри” чи додаткові конотації, а насамперед власне ті унікальні “ряди уявлень”, ті специфічні конфігурації уявлень, що про них пише О. Потебня. Це і ті самотні для кожного етнолінгвального кола психосемантичні й образні ланцюжки, які вибудовують мовну картину світу, що міняється від народу до народу і є важливою інтегральною складовою світовідчуття, світосприймання, ба навіть і світорозуміння. До речі, один із центральних постулатів сучасної герменевтики, згідно із яким мова завжди виходить поза межі самої себе (мова і поведінка, мова і діяльність, мова і комунікативна активність, мовлення і прихована внутрішня мотивація висловлювань тощо), може тільки додатково засвідчити продуктивність гумбольдтіансько-потебніанської лінії дослідження складної

динамічної взаємодії між мовою, мовленням, етнопсихікою та культурою, якщо цю останню розуміти процесуально, не як результат життєдіяльності, але як її дійовий перебіг: витворювання й розгортання культури, її трансляцію та рецепцію. Дарма, що анахронічними вже для багатьох науковців здаватимуться сьогодні деякі гумбольдтіянські категорії на кшталт, скажімо, “духу народу”. Однак сама проблема взаємозв’язку мовних і мовленнєвих моделей, вербальної поведінки і комунікативної діяльності людини з етнічною психологією та культурою сьогодні, без сумніву, актуальні, як ніколи.

Уся складна мережа логіко-наукових й історико-наукових взаємозв’язків (до і після О. Потебні), зв’язків, і діяхронних, і структурально-типологічних (парадигматичних), ще потребує спеціальних студій істориків науки й наукознавців, методологів й епістемологів. Однак у своєму дослідженні я волію наголосити на тих ключових (і насамперед таких, що не втратили своєї концептуальної значущості) ідеях О. Потебні, які почасти у сформульованому вигляді, а почасти і в латентній чи імпліцитній формі містять у собі значний евристичний потенціал для розробки низки питань, пов’язаних із мовним релятивізмом. Ці питання виходять далеко за межі власне філософії та лінгвістики і стосуються також деяких засадничих проблем теорії культури, психології сприйняття, когнітивної психології й етнопсихології (чи, як її називають в англійських країнах, психологічної антропології), ба навіть і проблем соціологічної так званої маргіналістики й етносоціології. Соціологічна маргіналістика розглядає процес мовленнєвої та культурної асиміляції і формування так званої маргінальної людини, яка стоїть “на межі” двох світів в аспекті інтерференції різних “картин світу”, що стає причиною збіднення і спустошення психічного й етнокультурного досвіду людини.

Коли Б. Лі Ворф, опираючись на Е. Сепіра, писав про те, що “мовні звичаї” групи конструюють світ (тобто людина, причетна до деякої групи мовців, володіє власним

баченням світу, відмінним від тієї візії, що має інша група), то він мав на увазі не тільки те, що різні мови по-різному категоризують світ, по-різному виділяють окремі його аспекти та надають одним і тим самим денотатам різного сенсу (5). Ішлося також і про те, що звичні моделі мови деяким чином впливають на поведінку мовців, визначають її спрямованість і вибірковість. У цьому контексті суто вербальний момент у межах гіпотези Сепіра-Ворфа був навіть гіпостазований із виразними прикметами лінгвістичного редукціонізму (наприклад, деякі форми поведінки, культурні інституції та ритуали індіців хопі [1]). Ворф безпосередньо виводив із темпоральних категорій (хньої мови). Відразу ж зазначу, що свого часу О. Потебня, який теж намагався найглибше досягнути роль мови не тільки в оформленні чи вираженні, але й у дійовому формуванні внутрішнього психічного досвіду людини (з досвідом світовідчужання та світосприймання включно), уникнув подібного гіпостазування мовних структур. Маємо достатньо підстав стверджувати, що лінгвальний релятивізм, який залежить від структури мови *sui generis* (до цього я ще повернуся), в О. Потебні доповнювався деякими екстралінгвальними чинниками – психічним, культурним досвідом групи, позатекстовим сенсом вербалізованого досвіду (це те, що надалі я називатиму релятивізмом функціональним і релятивізмом культурним). Перш ніж перейти безпосередньо до розгляду надзвичайно глибокої в контексті поглядів О. Потебні системної взаємодоповнюваності всіх трьох аспектів релятивізму (мовного, функціонального, культурного), я все-таки – принаймні дуже стисло – волію звернути увагу на деякі моменти сучасних філософських ідей, які цілковито (або принаймні почасти) кореспондують з ідеями О. Потебні. Адже, на жаль, багато питань, які в загальних рисах окреслив О. Потебня і над якими протягом усього двадцятого століття напружено дискутували філософи, культурологи, фахівці з культурної антропології (у тому числі психоантропології) й етнолінгвістики, сьогодні в Україні

лише починають формуватися як відносно виокремлені проблемні поля.

Неокантіанець Е. Кассіер у своїй популярній “Філософії символічних форм”, продовжуючи ідею В. Гумбольдта про мову як ПРОМІЖНИЙ СВІТ, писав про те, що людина не тільки відчуває, переживає й осмислює світ через таке посередництво, але й завдяки життєдайній енергії мови ОПАНОВУЄ ПОЗАМОВНИЙ СВІТ: розчленовує його континуальність на дискретні частковості, а відтак реінтегрує їх. У двадцятих роках, коли цей відомий речник Марбурзької школи неокантіанства перейшов до цілісного аналізу культури, то в багатьох своїх міркуваннях щодо взаємних опосередкувань (чи навіть і внутрішнього ізоформізму) мови, символу й міту він нагадає нам холістичний підхід О. Потебні. Як і В. Гумбольдт (а відтак і О. Потебня), Е. Кассіер вважав, що основна різниця між мовами полягає не у відмінності звуків, а в різниці “СВІТОВАЧЕНЬ” (WELTANSICHTEN). Згадаймо, що й О. Потебня розглядав відмінності різних мов не тільки як відмінності в техніці спілкування чи в номінації одних і тих самих об’єктів, а як “глибоко відмінні системи прийомів мислення”. Він говорив навіть про особливу “техніку думки” (сьогодні ми б назвали це патернами мислення, або когнітивними схемами), яку зумовлює мова (6). Тоді ж-таки О. Потебня писав, що найменша дрібниця в будові мови й у самій структурі мовленнєвих висловлювань може витворювати особливі комбінації елементів думки, так само як найнезначніші зміни в будові ока і діяльності зорових нервів неминуче спричиняють зміни у сприйнятті.

Цілком незалежно від гумбольдтіанської традиції намагався показати активно-моделюючу (і навіть творчу – у розумінні ТВОРЕННЯ ОСОБЛИВОЇ ДІЙНОСТИ) роль мови відомий феноменолог-екзистенціаліст Мерло Понті. У праці “Феноменологія сприйняття” він, зокрема, писав: “Людина лінгвізує цей світ, і лінгвізація у цьому сенсі є творчим процесом (7). Як міркує далі цей відомий екзистенціаліст (і його думки дивовижно перегукуються з ідеями О. По-

тебні), людина живе у світі, що перетворюється за допомогою мови. Деякі ключові аспекти й моменти у світі людини набувають особливого сенсу при позначенні власними іменами. Тому нашу відкритість до світу не просто структурує мова, але вона також і трансформує її.

Чимало думок О. Потебні випереджують ту проблему, яка стала однією з центральних у британській аналітичній філософії, а також у герменевтиці. Маємо на увазі проблему так званого РОЗУМІННЯ РОЗУМІННЯ. Майже дослівно повторюючи думку О. Потебні про розуміння як інтерпретацію й реінтерпретацію, класик герменевтики Г. Гадамер не тільки наголошує на тому, що розуміння є тлумаченням, а не простою передачею сенсу. Він зазначає, що всяке тлумачення розгортається в СЕРЕДОВИЩІ МОВИ, яка, з одного боку, намагається словесно окреслити (виразити у словах) сам предмет, а з іншого боку, є мовою самого інтерпретатора. Отже, і сам об’єкт тлумачення має мовну природу, він вербалізований. Як і О. Потебня, Г. Гадамер, зокрема, у праці “Істина і метод”, намагався розглянути проблему значення в цілісному континуумі взаємодії людей, а не тільки як інтрамовний та інтрапсихічний феномен (питання про так зване ГЕРМЕНЕВТИЧНЕ КОЛО ВИЯВЛЕННЯ ЗНАЧЕННЯ).

О. Потебня дуже близько підійшов до з’ясування механізмів семантичного релятивізму на рівні суб’єктно-індивідуального сприймання (насамперед в аспекті сприймання і розуміння як активного перетлумачування, перетрансформації сенсу). Згадаймо відоме міркування вченого про те, що з допомогою слова ми не можемо передати іншому своєї думки, а можемо тільки пробуджувати в ньому його власну (8). Зрештою, на засадничу неможливість цілком адекватного омовлення чи вербалізації внутрішнього сенсу нашої думки (і тим більше на неможливість мовленнєвого відтворення всього комплексу внутрішніх станів і переживань, інтегрально пов’язаних із сокровенним сенсом індивідуальної думки) не раз вказували мислителі і поети. Згадаймо принаймні оте знамените тютчівське

“Мысль изреченная есть ложь” із відомого його вірша “Silencium!”. О. Потебня вказав на ті особливості індивідуального психічного досвіду, (зокрема на те, що специфічне в попередньому “накопиченні спогадів”), які сьогодні ми пов’язуємо головню зі школою Виготського-Леонтьєва, тобто з так званими “особистісними сенсами”, які зумовлюють різне суб’єктивне бачення і навіть різне розуміння (за однакової вербальної референції) об’єктивно одних і тих самих денотатів. У статті “Язык и народность” О. Потебня пише про засадничу нетотожність сприймання та розуміння одних і тих самих речей (нагадаю одну з тез: “Щонайповніше розуміння є водночас нерозумінням”), ілюструючи це простим прикладом зі свічкою: “Яким чином під словом “свічка” я можу розуміти цілком те ж саме, що й мій співрозмовник, якщо органи сприйняття у нас різні, а накопичені спомини (про це) куди більше різні” (9). Екстраполюючи ідею своєрідності індивіда на таку ж індивідуальну (і теж цілісну!) окремішність, як народ, О. Потебня вважав, що вплив одних народів на інші треба розглядати радше як їх взаємне збудження, а не, сказати б, пряму трансмісію інформації, пряме перенесення смислів і цінностей. Згадаймо, що й Л. Виготський говорив про перевагу сенсу (як індивідуального способу інтеріоризації змісту) над значенням саме у сфері внутрішнього психічного досвіду. Відразу зазначу, що власне (глибоко самотутне) “звучання” отих “внутрішніх струн”, які по-своєму суголосні зовнішнім “вібраціям”, для О. Потебні мало не тільки психологічні та психолінгвістичні, але й культурологічні виміри, пов’язані з відмінністю структур менталітету, культурно-історичного досвіду, з різною візією світу, зашифрованою у так званих внутрішніх формах мови, що по-різному орієнтують, спрямовують думку, створюючи неповторну перспективу бачення. Водночас і сам внутрішній механізм аперцепції (активно-вибіркове сприймання, своєрідна внутрішня інтерпретація та розуміння) містить у собі не тільки складну взаємодію того, що сприймається, а й суб’єкта рецепції. У процес

аперцепції залучається не тільки свідоме й чітко усвідомлюване, але й те, що О. Потебня у славнозвісній своїй праці “Мысль и язык” називав “уміщеним поза свідомістю колишнім запасом думки” (10). Цей аспект дослідження аперцепції лежить на суміжжі психолінгвістики, психології сприйняття й етнопсихології (якщо включати в обсяг етнопсихології етнічні стереотипи, диспозиції чи, скажімо, атитьюди, а також так звані ФОНОВІ ЗНАННЯ) і нині, на мою думку, може продуктивно реінтерпретуватися та досліджуватися у площині сучасних концепцій підсвідомого, зокрема теорії установки Д. Узнадзе. Я ладен вбачати навіть прямі концептуальні кореляції між цією останньою та уявленнями О. Потебні про активно-трансформувальну чинність у процесах сприймання і розуміння отого “розміщеного поза свідомістю колишнього запасу думки”. Інтегральне бачення в О. Потебні складної взаємодії культурних, етнопсихологічних, індивідуально-психологічних і психолінгвальних чинників у світосприйманні, світорозумінні та спілкуванні до сьогодні не повинно втрачати для нас теоретико-методологічної значущості в міждисциплінарних студіях зазначених проблем. Сучасні дослідження в цій галузі мали б ґрунтуватися на усвідомленні того, що релятивізм, на якому наголошував О. Потебня, пов’язаний з унікальністю мовних структур кожної окремої мови та своєрідністю відповідних мовленнєвих моделей, із варіабельністю (а отже, і відносністю) усього етнокультурного, етнопсихічного й індивідуального досвіду. Намагаючись послідовно втілювати гумбольдтіянський процесуально-діяльнісний підхід до мови (мова не як витвір – ERGON, але як ДІЯЛЬНІСТЬ – ENERGEIA), О. Потебня завсіди вбачав глибинний інтегральний зв’язок між розумінням і контактуванням людей, поміж розумінням самого себе та можливістю комунікативної активності людей, між людською діяльністю спілкування та посередницько-дійовою ролюю слова в людському діалогізмі й мисленні. Адже слово, як гадав О. Потебня, є настільки засобом розуміння іншого, на-



скільки воно є засобом розуміння самого себе. Саме тому слово здатне опосередковувати стосунки між людьми та підтримувати деяку мережу зв'язків, що для окремої особи покликані бути серединною ланкою між новим сприйняттям і взагалі всім тим, що міститься у свідомості чи навіть на сублімінальному рівні. Отож третя (проміжна) дійсність опосередковує взаємодію психіки і довкілля (останнє охоплює й дійсну комунікативну мережу соціуму); СИМВОЛІЧНУ ДІЙСНІСТЬ, ГЕНЕРУЄ САМЕ АПЕРЦЕПТИВНА СВІДОМІСТЬ, у якій складним чином взаємодіють й установлені мовні матриці, й уся сукупність культурного досвіду, й індивідуальний досвід (теж релятивний!) окремих агентів відповідної життєдіяльності. Саме таке щонайширше (і водночас багатомірне!) розуміння ВНУТРІШНЬОГО СЕНСУ (самого СЕНСУ, а не тільки ЗНАЧЕННЯ) на "перехрестях" психічного, етнопсихічного, лінгвального та культурного може (і повинна!) взяти на своє озброєння сучасна інтегральна етнокультурологія, виробивши когерентний термінологічний апарат і в такий спосіб адаптувавши та валідизувавши різні дослідницькі методики й підходи, аби уможливити модерне комплексне дослідження феномену релятивізму, що цілком реально розгортається на ґрунті складної системної взаємодії (каузальної, структурно-функціональної, синергійної) внутрішньомовних, мовленнєвих, культурних, етнопсихічних та індивідуально-психічних чинників.

На прикладі зі свічкою О. Потебня звертає увагу на той вельми суттєвий аспект семантики та сенсу слів, який не виражений експліцитно, почасти навіть і невідрефлексований у свідомості самих суб'єктів висловлювання чи реципієнтів. Це ті – радше приховані, аніж фіксовані в полі свідомості – ФОНОВІ ЗНАННЯ, які залягають дещо глибше, ніж вербалізований (чи смисловий) досвід. У простому епізоді про різне сприйняття і розуміння свічки двох різних суб'єктів ми теж ладні вбачати ту багатомірність релятивістської візії О. Потебні, що охоплює психолінгвальні, культурні, індивідуально-психічні аспекти конст-

руювання сенсу – саме конструювання, дійового моделювання, а не звичайного відображення. Мені здається, що такий підхід (за умови його дальшого концептуального поглиблення) незрівнянно продуктивніший, аніж леонтьєвське (вузкопсихологізоване) розуміння сенсу як своєрідного еквіваленту значення в конкретному акті діяльності. Безперечно, в О. Потебні ми спостерігаємо виразніший акцент на моменті КУЛЬТУРНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ у процесах рецепції однакових об'єктів (речей, артефактів), ідей чи, врештою, і вартостей. У цьому зв'язку О. Потебня звертає увагу й на ту, сказати б, неоднозначність або МНОЖИННІСТЬ БАЧЕНЬ емпірично нібито схожих речей, яку умовляють РІЗНІ ПСИХОКУЛЬТУРНІ СЕРЕДОВИЩА ЇХ РЕАЛЬНОГО ФУНКЦІОНУВАННЯ. До речі, такий момент ментального (психокультурного) релятивізму О. Потебня вбачав у значній диверсифікованості розмаїтих етнолокальних варіантів християнства, у множинності різних християнських світів, застерігаючи нас від небезпеки абстракцій і схематизму в поглядах на деякі начебто універсальні чи всезагальні сутності. Таке, безперечно, наскрізь релятивістське бачення теж було пов'язане з концепцією сприймання і розуміння як активного перетлумачення відповідно до власного досвіду. "Є не тільки східне і західне, – пише О. Потебня, – але і російське, польське, німецьке християнство, і навіть німецькі християнства. Уся сила в тому, аби не приймати своїх абстракцій за сутності, що, проте, чинять, коли розглядають, наприклад, християнство не належно від СЕРЕДОВИЩА, у якому воно виявляється" (підкр. мое. – Р.К.) (11). До речі, у дослідженні мови і мовлення, ба навіть фольклору (де, як писав сам О. Потебня, важливішим від пісні є СПІВ, сам процес СПІВУ, тобто функціональний аспект, розгортання, діяльність, а не продукт), учений теж відкидав надто загальні формально-логічні схеми, намагаючись прослідкувати не результати процесу, а САМ ПРОЦЕС – внутрішні механізми ПРОГОЛОШУВАННЯ, КОМУНІКАЦІЇ, РОЗУМІННЯ. Ці механізми аж ніяк не збігаються зі структурами логіки. "У су-

дженні, – писав О. Потебня, – логіка не розглядає САМОГО ПРОЦЕСУ висловлювання й однобоко бачить лише результати того процесу, що стався” (12). Нагадую, що це ще гумбольдтіянська засада, згідно з якою мова має розглядатися не як мертвий продукт, але як АКТ ПРОДУКЦІЇ, як живий процес. Зокрема “затримання”, фіксація мови на письмі, як це гадав В. Гумбольдт, а за ним й О. Потебня, здається таким статичним і неповним, як і муміфікація.

Звернімося до деяких інших міркувань О. Потебні, який не раз писав про феномен розуміння як своєрідний живий процес збудження нашої думки, а не звичайну трансмісію думки чужої, тому всяке розуміння водночас є нерозумінням. “Тих, що розуміють одне одного, можна порівняти із двома різними музичними інструментами, які приведені в такий зв’язок поміж собою, що звук одного із них викликає не такий самий, але співвідповідний звук іншого” (13). Тому навіть і в тім своїм розумінні, яке здається цілком адекватним і повним, “ЛЮДИНА НЕ МОЖЕ ВИЙТИ З КОЛА ВЛАСНОЇ ДУМКИ”. Ця метафора взаємної “звукочисотної” налаштованості двох “інструментів”, як необхідна передумова збуджування відповідних “вібрацій” (відповідних, але нетотожних!), кореспондує із сучасними герменевтичними теоріями, які передумовою РОЗУМІННЯ називають обов’язкову причетність комунікантів до однієї й тієї ж мовної “гри”. Думки О. Потебні перегукуються і з габермасівською категорією “комунікативного апріорі” як своєрідною передструктурою міжсуб’єктного взаєморозуміння членів людської спільноти, що взаємодіють між собою. Деякі інші міркування О. Потебні щодо значення слова, його контекстуального розуміння, дуже близькі до холістського принципу герменевтичних теорій. Ця фундаментальна засада герменевтичного холізму, становлення якої відбулося ще в часи Ф. Шлейєрмахера, набула свого остаточного вираження в так званому “контекстуальному принципі Фреге”, згідно з яким слово одержує своє значення тільки в контексті речення. А я б додав ще (керую-

чись логікою концепції О. Потебні), слово набуває значення тільки в контексті КОМУНІКАТИВНОЇ СИТУАЦІЇ (навіть якщо це внутрішня комунікація, внутрішній чи внутріш-нений діалог). Унікальність мови як цілісної системи взаємовідношень, за О. Потебнею, полягає в тому, що навіть значеннево споріднені елементи різних мов можуть створювати засадничо різні конфігурації, які надають цим елементам неповторного смислу. Учений уважав, що кожний момент мовлення (і на рівні висловлювання, і на рівні сприймання-розуміння) залежить від “усієї маси раніше створеної мови” (14). Ця залежність людини (людської думки і світосприймання, спілкування і розуміння, людських уявлень і образів) від мовних структур, від тих “асоціативних рядів”, чи, як ще висловлювався О. Потебня, “рядів уявлень” (а вчений, нагадую, ґрунтувався на гербартівському асоціанізмі), які задає чи достоту програмує мова, полягає й у тому, що окреме слово поза контекстом – мертво, позбавлене реального сенсу. У цьому О. Потебня був не тільки близьким до розуміння ПРИМАТУ ВІДНОШЕННЯ І СИСТЕМИ, примату всієї мережі взаємовідношень мовної системи над її складниками та їх властивостями; але і вказав на те, що реальний горизонт усієї системи значень можна виявити тільки функціонально – у мові як діяльності. Таке глибоке розуміння САМОГО РОЗУМІННЯ (проблема, що стане згодом однією з центральних у вітґгенштайнстві), О. Потебня успадкував від В. Гумбольдта, який вперше, здається, звернув увагу на мову і мовлення в аспекті сукупної життєдіяльності спільноти, у якій людина починає розуміти себе, тільки випробувавши на інших зрозумілість своїх слів. Однак саме мовлення як діяльність водночас витворює той специфічний горизонт значень, що фіксує в мові світогляд і, врешті-решт, духовні якості носіїв мови. У розумінні співвідношення так званого духу народу і мови О. Потебня все-таки був гумбольдтіянцем, хоча й істотно поглибив ідеї В. Гумбольдта. Як і його німецький попередник, О. Потебня постулював залежність людського сприймання і людської діяль-

ности від уявлень. А оскільки уявлення фіксуються, упорядковуються, ба навіть і формуються завдяки мові та через мову, створюючи своєрідний “фільтр” світосприймання та світорозуміння, то і – відповідно – **МОВА ВИБУДОВУЄ** властиву окремій мовленнєвій спільноті картину світу, вибірковість і забарвленість світосприймання. Тому релятивність сприймання світу (умовно кажучи, наявність окремого “кута зору” у світорозумінні, а до цієї метафори стосовно мови у світосприйманні й осмисленні світу час-то вдавався сам О. Потебня) залежить від того, що ми сьогодні називаємо структурною диверсифікованістю та семіотичною унікальністю різних мовних “світів”. Ці останні В. Гумбольдт (й О. Потебня вслід за ним) уподібнював до своєрідної чарівної замкнутої лінії, яку мова описує довкола своїх носіїв. Її межі неминуче накладаються на наше світобачення. Ця думка В. Гумбольдта, що її поділяв О. Потебня, цілковито кореспондує з висновком Л. Віттгенштайна у його публічній лекції (Кембрідж, 1930): “Моє основне прагнення та й, зрештою, прагнення всіх, хто коли-небудь намагався писати і говорити про етику й релігію, – вирватися за межі мови, АЛЕ ЦЕЙ ПРОРИВ КРИЗЬ ГРАТИ НАШОЇ КЛІТКИ АБСОЛЮТНО БЕЗНАДІЙНА СПРАВА” (15). У своєму славнозвісному “Логіко-філософському трактаті” Л. Віттгенштайн сформулював цей постулат лапідарніше: “Межі моєї мови означають межі мого світу” (16). Схожої радикальної версії мовного релятивізму, що цілковито уза-лежнює зовнішні процеси від категоріальної мережі та психосемантики конкретної мови, дотримувався також відомий репрезентант загальної семантики С. Хаякава, уважаючи, що людина, яка спілкується мовою, істотно відмінною за своєю структурою від англійської, як-от: японська чи турецька, може “навіть і не мислити тими поняттями, якими мислить англійська людина” (17). Проте О. Потебня у своєму розумінні зв’язку мови і мислення, а також мовлення і розуміння був далеким від плаского лінійного детермінізму. Він ніколи не говорив про якусь жорстку залежність структури мислення від

структури мови і завжди наголошував на таких проміжних чинниках, як: мовленнєва діяльність, реальне функціонування мови в довкіллі, реальний соціокультурний досвід середовища (разом із так званним “попередньо накопиченим запасом думки”), загальний – витворений у процесі життєдіяльності, у тому числі діяльності пізнавальної та комунікативної, – мнемічний досвід, що входить у фонові знання, і деяке тло аперцепції. Тому, на мою гадку, ідеї О. Потебні в аспекті мовного релятивізму ближчі не до когнітивізму загальної семантики з її уявленням про автономність мовно-мисленнєвих структур й актів щодо всього зовнішнього, а когерентно реінтерпретуються в категоріях віттгенштаїніанства з його наголосом (як і в О. Потебні) на **ПРОЦЕСУАЛЬНОСТІ** живої мови в її симбіозі з так званими “формами життя”; на способах їх функціонування, у тім числі й на способах уживання слів і виразів. Згадаймо, що представники віттгенштаїніанства вказали і на психолінгвістичну диспозиціональну готовність людини до деяких видів дій, які безпосередньо актуалізуються в ситуаціях, що вплетені в контекст лінгвальної (мовленнєвої, комунікативної) і невербальної практики. Згадаймо ще раз, що погляд на діяльнiсну суть мови був ключовим для О. Потебні, а одна із суттєвих проблем аналітичної філософії – проблему пізнання “інших культур”, що має виразно релятивістський аспект, – теж було порушено (чи принаймні ваторкнуто) у працях О. Потебні (про це – трохи далі).

У своїй інтерпретації розуміння О. Потебня також виходив за межі когнітивізму, поставивши акцент на **СПОСОБАХ** функціонування символічних форм, їхньої залученості в ситуацію спілкування. У своєму функціональному підході до символічних форм О. Потебня, на мою думку, наблизився до концептуального окреслення того аспекту семіотичності, що засновник семіотики С. Пірс визначав як **ПРАГМАТИКУ** знаків: форми і знаки завжди в’являються тільки для чогось, перед кимось й у відповідних обставинах. Тому і семантика знаків, їх смисло-на наповненість, залежить від прагматики знаків. Звідсіля

і той феномен, на який не раз звертав увагу О. Потебня: феномен семантичної і смислової реінтерпретації знаків залежно від середовища їхнього побутування, функціонального навантаження та відповідного “переосмислення” в довкіллі. Складником цього останнього є також і збірні етнопсихіка народу. На цей вельми важливий аспект релятивізму, що має культурологічні виміри, теж звернув увагу О. Потебня. Його міркування про розуміння та інтерпретацію художньої культури (літератури) не тільки як звичайної сукупності творів, об’єктивізованих у матеріялі та знакових системах, а як живого процесу сприймання, що залежить від сукупності психічного та культурного досвіду (у тому числі моральних та інших ціннісних уявлень) носіїв культури, засвідчують нам те, що для О. Потебні проблема значення не є проблемою структури мови SUI GENERIS. Хоча гумбольдтіянське бачення мови як цілісного організму та врахування феномена ВНУТРІШНЬОЇ ФОРМИ – “INNERE SPRACHFORM” – до кінця життя було властиве О. Потебні. Проблема значення в О. Потебні охоплювала і СПОСІБ УЖИВАННЯ ВІДПОВІДНИХ ФОРМ, а також реакцію на їхнє використання, оскільки зміни у використанні впливають на функціональну значущість, значення і сенс. Найсуттєвішим у процесуальному баченні культури, зокрема і мистецтва, є не стільки субстанціональна природа творів і форм, скільки міра і спосіб залученості їх у структури життєдіяльності (у тому числі і в спілкування); а також САМ СТАН СВІДОМОСТІ ТИХ, ХТО СПРИЙМАЄ ВІДПОВІДНІ ФОРМИ І ПОСЛУГОВУЄТЬСЯ НИМИ. Деякі зі щойно перерахованих функціональних аспектів процесуального розуміння проблеми значення й сенсу (а також його релятивного варіювання залежно від середовища, ситуативного контексту та психокультурних особливостей самого реципієнта) спеціально О. Потебня не досліджував. Однак усі ці проблеми (усі без винятку перераховані вище аспекти), що пов’язані з ФУНКЦІОНАЛЬНИМ БАЧЕННЯМ ВІДПОВІДНИХ ФОРМ у контексті їхнього реального побутування в середовищі (а семантичний і аксіологічний релятивізм стосується

є насамперед поліваріантності, поліморфності РІЗНИХ СЕРЕДОВИЩ ФУНКЦІОНУВАННЯ) принагідно не раз порушував О. Потебня. Ось що писав учений, коли розмірковував про побутування культурних артефактів: “Їх життя (тобто художніх витворів. – Р.К.) полягає в тому, що у них розуміється і як розуміються. В іншому разі про них варто говорити як про брилу каменю, шмат полотна і таке інше. Якщо так, то хто стверджуватиме, що розуміння і вплив (тут. – підкр. наше. – Р.К.) творів грецької скульптури одне й те ж у квітучі часи Греції і тепер? ТОДІ І ТЕПЕР ЦЕ ЦІЛКОВИТО ВІДМІННІ ТВОРИ МИСТЕЦТВА, що мають один і той самий матеріяльний субстрат, але не одну й ту саму, сказати б, душу. Ці особливості міняються не тільки в часі, але й від народу до народу” (18). Цю міжкультурну варіабельність (неоднозначність, мінливість значення й сенсу) субстанціонально тотожних чи близьких форм і структур, яка залежить від змін у їхньому функціональному навантаженні (унаслідок залученості в інші структури життєдіяльності та інший культурний контекст), а також від розмаїтості психо-культурних тенденцій і відповідного стану свідомості самих суб’єктів чи носіїв цих нібито “спільних” форм, О. Потебня дуже яскраво ілюструє на прикладі так званих мандрівних фольклорних сюжетів. У широкій міжкультурній дифузії багатьох фольклорних мотивів, зокрема легендарних, казкових, агіографічних, баладних тощо, яку встановили ще Т. Бенфей, Лібрехт й інші славнозвісні компаративісти так званої міграціоністської школи, О. Потебня вбачає насамперед істотний функціонально-психологічний аспект: важливий не тільки загальний сюжетний каркас твору, але і як його СПРИЙМАЮТЬ, ЯК ВІН ДІЄ, ВПЛИВАЄ, ПЕРЕОСМІСЛЮЄТЬСЯ НА КОЖНІЙ ІЗ ТОЧОК СВОГО ШЛЯХУ. “До мандрівних літературних мотивів, – пише О. Потебня, представляючи свій підхід деяким поверхнево-формальним представленням міграціоністів, – має бути застосований той погляд, якого ми дотримуємося щодо форм мови. Важливість граматичної форми полягає в її функції, яка, зви-

чайно, повинна мати місце прикріплення. Так само головним у мандрівному оповіданні є те, як воно діє, тобто розуміється і застосовується на кожній точці свого шляху. Вельми поважні літературні дослідження таких оповідань з боку їх абстрактної тотожності за своїм характером і значенням дорівнюють таким граматичним дослідженням, які розглядають не форми, а їх препарати, позбавлені функції, тобто життя". До цього ще варто додати й те, що О. Потебня дуже добре розумів системну зумовленість того, що формально (чи субстанціонально) тотожні елементи можуть набувати зовсім різного сенсу залежно від їхнього місця в загальній ієрархії елементів, а також те, що властивості окремих складників можуть залежати від способів їхнього зв'язку з усіма іншими елементами. А ці способи взаємозв'язків і взаємодії не завжди мають універсальний характер, – їх визначає конкретний етнокультурний організм. Тому вельми проникливим був О. Потебня, коли навіть у таких міжкультурних "повтореннях" вбачав варіабельність і релятивність. "Прикмети, – писав дослідник, – повторення яких ми зауважуємо в житті різних народів, існують насправді лише у групах багатьох інших прикмет як конкретні явища" (19).

Дослідження найвидатніших етнологів ХХ століття (зокрема таких, як Б. Маліновський та Е.Е. Еванс-Прітчард, Л. Леві-Брюль та К. Леві-Стросс) достатньо переконливо підтвердили те, що таксономічні системи, способи класифікації й категоризації дійсності, які властиві різним архаїчним культурам і знайшли відображення у відповідних лексико-семантичних (зокрема і термінологічних) структурах різних мов, не можна адекватно витлумачити, пояснити, умотивувати без відповідної "прив'язки" до локальних структур життєдіяльності, світоглядно-релігійних систем, соціонормативної культури із властивою тільки їй ієрархією вартостей, сукупністю приписів і поведінкових стандартів. Урешті-решт, відповідні класифікаційні системи (та корелятивні лексико-семантичні поля) цілком незбагненні для стороннього дослідника незалежно від

соціостратифікаційних структур, що властиві спільноті, й особливостей її комунікативної практики (включно з її позавербальними етносеміотичними аспектами). Б. Маліновський показав, що в деяких "примітивних" мовах (зокрема в мовах Океанії) інтерпретацію мовленнєвого висловлювання більшою мірою визначає прагматичний чинник ("контекст ситуації") (20). Ці та інші дослідження не тільки підтверджують слушність теоретико-методологічного принципу О. Потебні щодо потреби дослідження значення й сенсу крізь призму живого функціонування структур і форм у середовищі їхнього побутування. Учений розумів необхідність побудови такої синтетичної концептуальної моделі, у якій власне мовний (мовленнєвий) релятивізм осмислювався б у широкому контексті релятивізму культурного й функціонального з урахуванням множинності способів і засобів актуалізації, уживання, використання елементів і форм та неоднакового їхнього сприймання, розуміння, інтерпретації залежно від різного етнокультурного, етнопсихічного та власне комунікативного досвіду.

О. Потебня чи не вперше в українській науці цілком виразно окреслив предметні межі, а також теоретично експлікував так звану психологію народів як відносно окрему дослідницьку ділянку. В Європі в середині ХІХ сторіччя це зробили представники етнопсихологічної школи в німецькому народознавстві та філософії мови Г. Штайнталь та М. Лядарус. Проте О. Потебня пішов значно далі. Йому вдалося побачити глибокі структурно-типологічні аналогії (на них ще зупинимось детальніше) між мовотворчими процесами, психологією творчості (у тому числі мітотворчості та творенням властивих фольклорові символічних знакових систем), а також глибинними аперцептивно-образними механізмами, що лежать в основі слова, символічного знаку і загалом активно-інтерпретативного конструювання (світоспоглядальної "визначення") загальної картини світу. Остання не тотожна самому світові й присутньо різна в різних народів. Усе це дало О. Потебні підстави для дивовижного

(принаймні для тих часів) СИНТЕЗУ в єдиній цілісній концепції щонайменше трьох візій: по-перше, ВЛАСНЕ ЕТНОЛІНГВІСТИЧНОЇ, по-друге, ПСИХОЛІНГВІСТИЧНОЇ, по-третє, візії ПСИХОЛОГІЇ ТВОРЧОСТИ ТА ПСИХОЛОГІЇ СПРИЙМАННЯ (РЕІНТЕРПРЕТАЦІЇ артефактів) як СПІВТВОРЧОСТИ. Тому і наше бачення ЕТНОПСИХОЛОГІЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ О. ПОТЕБНІ – концепції засадничо інтегральної – теж мусить бути інтегральним, тобто таким, що відтворює у взаємозв'язку та динаміці всі аспекти поглядів О. Потєбні на психологію народів. Усі три зазначені аспекти в О. Потєбні фокусуються на гумбольдтіянському розумінні культури народу, його мови, світорозуміння як діяльного акту, як живого ПРОЦЕСУ, а не усталеного застиглого результату, продукту діяльності, зокрема творчості, або чогось завершеного. Саме такий загальнометодологічний підхід (його можна було б умовно назвати ДИНАМІЧНИМ ПІДХОДОМ) не тільки не втратив своєї актуальності нині, але й має, на наше переконання, значну пізнавальну силу для розвитку всіх ділянок української гуманістики на найближчі кілька десятиріч.

У руслі такого діяльнісного підходу О. Потєбня розглядає СЛОВО не тільки в його номінативно-експлікативних та репрезентативних вимірах, але і як дійово-динамічний чинник БЕЗПОСЕРЕДНЬОГО СТАНОВЛЕННЯ СВІТОСПОГЛЯДАННЯ ТА СВІТОРОЗУМІННЯ, як живий та постійний фактор, який ОРГАНІЗОВУЄ (РЕОРГАНІЗОВУЄ) ДОСЬОГОЧАСНИЙ КОЛЕКТИВНИЙ ДОСВІД НАРОДУ, надає смислової артикуляції деяким аспектам із УСІЄЇ МАСИ РАНІШЕ ПІЗНАНОГО. Слово, за О. Потєбнею, є важливим ПРОМІЖНИМ ЧИНИКОМ, який ЗІСЕРЕДИНИ самої свідомості та когнітивних процесів ВХОДИТЬ у складну смислову КОМБІНАТОРИКУ того, що сприймається (і водночас аперцепіюється), ОСМИСЛЮЄТЬСЯ і ТЛУМАЧИТЬСЯ. У цих динамічних процесах мова є НЕ ЗАСОВОМ вираження готової думки, а ЗАСОВОМ ЇЇ СТВОРЕННЯ: вона не відображає СВІТОСПОГЛЯДАННЯ, що вже склалося, а є ДІЯЛЬНІСТЮ, що ФОРМУЄ ТАКЕ СВІТОСПОГЛЯДАННЯ. Такий підхід вельми важливий для

нас і сьогодні, бо ДОПОМАГАЄ УНИКНУТИ ГІПОСТАЗУВАННЯ ЕТНОМЕНТАЛЬНИХ СТРУКТУР (зокрема статичного їх розуміння). Так само і ФОЛЬКЛОР О. Потєбня розглядав ФУНКЦІОНАЛЬНО і ПРОЦЕСУАЛЬНО: це не сукупність витворів (продуктів творчості), але ДІЯЛЬНІСТЬ (ENERGEIA), не пісня, а помеп actionis, спів. ПРОЦЕСОМ АПЕРЦЕПЦІЇ разом із властивою йому попередньою масою уявлень, фонових знань, когнітивних схем ПЕВНИМ ЧИНОМ РЕГУЛЮЮТЬ ДИНАМІЧНІ ПРОЦЕСИ мовленнєвого конструювання дійсності: мова стає “призмою” світосприймання, вибудовує ту ЦІЛІСНУ ЛІНГВОКУЛЬТУРНУ РЕАЛЬНОСТІ, що ЗАЗНАЄ АПЕРЦЕПЦІЇ й ІНТЕРПРЕТАЦІЇ.

Якщо відомий учений-літературознавець (професор Ратгерського університету, США) І. Фізер мав усі підстави назвати ТЕОРІЮ ЛІТЕРАТУРИ, яку розробляв О. Потєбня, ПСИХОЛІНГВІСТИЧНОЮ, то ми маємо аж ніяк не менші підстави тлумачити наукові погляди О. Потєбні на психологію народів як насамперед дійсно ЕТНОПСИХОЛІНГВІСТИЧНІ. У цьому контексті, наголошу відразу, дещо випереджаючи подальший аналіз, О. Потєбня не тільки зробив видатні наукові відкриття, але й ПОСУТНЬО РОЗШИРИВ САМІ ГОРИЗОНТИ НАУКОВОГО БАЧЕННЯ в етнопсихологічній сфері. О. Потєбня вперше у світовій науці досить докладно зосередився на тих КОГНІТИВНИХ АСПЕКТАХ ЕТНОЛІНГВІСТИКИ (у перспективі її етнопсихологічного бачення), що окреслюють РІЗНУ КАТЕГОРИЗАЦІЮ СВІТУ в РІЗНИХ МОВАХ, шляхи чи напрями пізнавальних процесів у межах різних лінгвокультурних “світів”, різну дистрибуцію й КОМБІНУВАННЯ (термін О. Потєбні) смислових одиниць, які по-різному в кожному з мовленнєвих світів моделюють “схожі” явища й об'єкти позамовної дійсності, відмінні, як називав їх О. Потєбня, “ПРИЙОМИ МИСЛЕННЯ”, що залежать від особливостей етнокультурного досвіду, від субстанціональної та структурної своєрідності відповідних мов та різних вербальних картин світу. Недарма О. Потєбня як МОВОЗНАВЕЦЬ у важливій статті “О націонализме” наголошував на потребі вивчення лінгвально

зумовленої динаміки “народної думки” (21). Водночас учений розумів (як це вже підкреслено на початку розділу) ВАЖЛИВІСТЬ ЕТНОПСИХОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ як нової окремої й самодостатньої ділянки НАУКОВОГО ЗНАННЯ і не “розчиняв” її в мовознавчих дисциплінах. В одній із перших своїх фундаментальних праць “Мысль и язык” О. Потебня виразно окреслив предмет етнічної психології як НАУКИ в контексті СПІВВІДНОШЕННЯ ІНДИВІДУАЛЬНОГО (ОСОБИСТИСНОГО) РОЗВИТКУ ІЗ РОЗВИТКОМ НАРОДНИМ. З огляду на теоретико-методологічну значущість цього міркування мусимо подати його в ширшій цитаті: “Неподільне (індивід. – Р.К.) із себе витворює свій розвиток, але воно обмежене в цьому напрямком шляхів, пройдених його народом. У стосунку до мови це виражається антиномією: “Мова є настільки ж творінням особи, наскільки народу”. Закони розвитку мов у неподільному (в індивіді. – Р.К.) стосуються індивідуальної психології, закони ж мови як народного витвору, які відкриває мовознавство, вимагають доповнення з боку НОВОГО ще відділу ПСИХОЛОГІЇ (підкр. наше. – Р.К.), змістом якого має бути дослідження відношення особистого розвитку до народного. Так само як індивідуальна психологія вказує не тільки на загальні для всіх закони душевного життя, але й на можливе різноманіття та оригінальність неподільних, так і ПСИХОЛОГІЯ НАРОДІВ повинна показати відмінності національних особливостей і будови мов, як наслідок загальних законів народного життя...” (там само, 39).

Розглядаючи мову ПРОЦЕСУАЛЬНО в її неперевному ФУНКЦІОНУВАННІ, а отже, і в нерозривному зв'язку з ДУХОВНОЮ ДІЯЛЬНІСТЮ ІНДИВІДА ТА НАРОДУ, як живу ДИНАМІКУ, як ДІЯЛЬНІСТЬ, як роботу духу і орган думки, О. Потебня услід за В. Гумбольдтом напрочуд чітко прослідковував постійний вплив РЕЗУЛЬТАТІВ, об'єктивованих у слові НАСЛІДКІВ, діяльності в широкому сенсі НА САМ ПЕРЕБІГ І СПРЯМОВАНІСТЬ ДІЯЛЬНОСТІ ОКРЕМИХ ЛЮДЕЙ, НАРОДУ. Він наголошував на постійному прямому і зворотньому зв'язку слова, думки, ДУХОВНИХ СТРУКТУР (як глибинних за-

конів душевної діяльності) і РЕЗУЛЬТАТІВ ЦЬОЇ ДІЯЛЬНОСТІ, як ЗМІННОЇ ВЕЛИЧИНИ, яка варіюється від народу до народу, від культури до культури, від однієї мови до іншої. Цілісне бачення слова в О. Потебні (усієї попередньо сформованої “МАСИ МОВИ”), а також живих АКТІВ словотворення – спілкування – розуміння – тлумачення – в контексті душевної діяльності людини (народу) базувалося на загальнотеоретичному розумінні того, що наш видатний учений називав “ЗАКОНОМ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ”: УСЯКИЙ ВИТВІР ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ СТАЄ ОДНІЄЮ З ОБСТАВИН, що зумовлює дальшу діяльність САМОГО ДІЯЧА (ТВОРЦЯ). Отож мовленнєві структури (насамперед лексико-семантичні та фразеологічні), які “скристалізувалися” у надрах мовленнєвого досвіду народу, уже не тільки ВИРАЖАЮТЬ Й ОФОРМЛЮЮТЬ (омовлюють, вербалізують) думку, але й ФОРМУЮТЬ її, визначають духову інтенціональність, спрямованість, її особливий сенс й унікальний (і засадничо неперекладний, безеквівалентний у межах кожного етнолінгвального кола) асоціативний “ореол” і самобутній емоціональний “тембр”. Так як повсякденна діяльність особи (з її мисленням, світорозумінням) детермінується, як це не раз підкреслював О. Потебня, НАПРЯМОМ ТИХ ШЛЯХІВ, що ПРОЙШОВ ЇЇ НАРОД, так само й акти спілкування, розуміння, мовленнєвої ІНТЕРПРЕТАЦІЇ фрагментів позамовної дійсності ВЛЯГАЮТЬСЯ, СКАЗАТИ В, у КОЛІЮ, що вторована усім попереднім мовленнєвим досвідом народу. Чи, як би ми сказали сьогодні, вони матрично залежні від тих КОГНІТИВНИХ СХЕМ і СЕМАНТИЧНИХ ПОЛІВ, які ніколи не покривають одні одних повністю навіть у близькоспоріднених мовах (про це докладніше – трохи далі). Універсальне й унікальне, самобутнє й таке, що набуває всезагальної і всеохопної значущості в контексті лінгвопсихічного і – відповідно – ПІЗНАВАЛЬНОГО досвіду народів, внутрішньо діалектично взаємопов'язані. З одного боку, як це стверджує О. Потебня, “начала, які розвиває життя окремих мов і народів, різні і незамінні одне одним...” (там само, 40). З іншого ж боку, “історія

була б однією тавтологією, яка втомлює, якщо б народності повторювали досягнене, не вносячи нових начал у життя людства” (там само, 40). Різний кут зору, різна перспектива бачення, що властива мовним картинам світу, мовленнєвим системам, не тільки виявляє, фіксує, семантично артикулює різні “виміри” дійсності, але й вибудовує те реальне її багатоманіття (у тому числі й дійсності самої думки, внутрішнього пізнавального, емоційного, етнопсихічного досвіду народів), яке може бути взаємодоповнювальним у загальному духовному досвіді людства. На переконання О. Потебні, величезна варіабельність, диверсифікованість, розмаїття лінгвопсихічних структур, вироблених у лоні різного лінгвокультурного досвіду, не є гальмом для дальшого розвитку духового й інтелектуально-пізнавального потенціалу, а якраз ЗАПОРУКОЮ ТАКОГО РОЗВИТКУ, що здійснюється “різними шляхами” перебігу думки. А тому заміна багатьох мов однією чи кількома означала б тільки величезне збіднення такого потенціалу. Зведення різних поглядів, спрямувань думки, різнобічних прийомів мислення й намагання відтворити безконечномірність дійсності до якогось одного виміру, однієї візії, породжує пласку картину світу, узятую в одній проекції. Треба гадати, що гносеологічний релятивізм О. Потебні, теоретико-пізнавальна загальнофілософська настанова, допомогли йому краще побачити і релятивізм мовних систем у вибудові різних візій “того самого” світу. Когнітивні (і – ширше – епістемологічні) аспекти етнолінгвопсихологічної концепції О. Потебні, безперечно, заслуговують на окреме широке дослідження загальнотеоретичного (метатеоретичного) плану, бо їхня постановка та розгляд в умовах новітньої бездумної апології тотальної глобалізації (що тлумачиться переважно як креолізація, гомогенізація і, зрештою, уніфікація єдиної загальнолюдської цивілізації за західними – головним американськими – взірцями) може знайти в поглядах О. Потебні вельми поважну альтернативу, що включає в

себе серйозні етнопсихологічні й етнолінгвопсихологічні контраргументи.

Етнопсихологічні (етнолінгвопсихологічні) міркування та спостереження О. Потебня докладно розгорнув в кількох чільних працях (“Мысль и язык”, “О некоторых символах в славянской народной поэзии”, “Язык и народность”, “О национализме”), у дослідженнях з естетики, поезики та психології творчості, не кажучи вже про фольклористичні розвідки (насамперед такі, як славнозвісна рецензія на збірник фольклору з Галичини та Закарпаття Якова Головацького, “Объяснение малорусских и сродных народных песен”, “Колядки и щедровки” тощо). Спектр проблем, які безпосередньо стосуються етнічної психології, настільки широкий, їхня взаємна пов’язаність така органічна й системна, що розглядати їх якимось вибірково (поділяючи на першорядні і другорядні, важливі і менш важливі) поза єдиним комплексом поглядів О. Потебні на взаємозумовленість різних чинників діяльності людського духу, на розмаїті шляхи і форми його об’єктивзації, було б методологічно неслухно. Серед цих проблем – міркування про роль ВНУТРІШНЬОЇ ФОРМИ, АПЕРЦЕПТИВНОГО АКТУ, ТВОРЧОГО ПЕРВНЯ, ІМАНЕНТНО ВЛАСТИВОГО САМОМУ СЛОВУ, про нетотожність “АСОЦІЯТИВНИХ РЯДІВ” (“рядів уявлень”) у різних мовах, про глибинно притаманні людському еству механізми мітотворення та генерування символів, про етнопсихічні чинники активно-творчого перетрансформовування запозичених на рівні етносу складників культури тощо. Годі оминати тут і власне філософські проблеми (зокрема, що стосуються МОВНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ), які, до речі, О. Потебня дуже глибоко аналізував ще задовго до того, аніж вони потрапили в поле зору Е. Сепіра, Б. Лі Ворфа та Л. Вайсгербера. У дослідженнях українського вченого знаходимо спробу розв’язати складне гносеологічне та психолого-екзистенційне питання РОЗУМІННЯ САМОГО РОЗУМІННЯ, а також співвідношення людської свідомості, світоспоглядання, мітотворення і знакуотворювальних процесів.



Насамперед стисло ПЕРЕРАХУЙМО ті основні моменти в поглядах О. Потебні, які мають безпосередній стосунок до етнопсихології як науки, а відтак спробуймо виявити характер і спосіб їхньої взаємної пов'язаності в загально-концептуальних побудовах цього видатного мислителя.

Відразу наголошу на тому, що ми будемо виокремлювати не окремі дослідницькі сюжети чи теми, а цілі КОЛА ПИТАНЬ, які дотикаються поміж собою, ба навіть цілі “сегменти” взаємного перетину (як-от, скажімо, коло питань про генеруючо-творчий потенціал так званої ВНУТРІШНЬОЇ ФОРМИ, про СЛОВОТВОРЕННЯ, ЗНАКОУТВОРЮВАННЯ, МИТОУТВОРЮВАННЯ й особливі, притаманні тільки окремому етносові, “асоціативні ряди”). На взаємному “перетині” таких проблемно-дослідницьких “кіл” лежать і питання про АПЕРЦЕПЦІЮ, СПРИЙМАННЯ, РОЗУМІННЯ І НЕРОЗУМІННЯ та ін.

Отож поки що умовно я виділяю такі чотири групи питань, які О. Потебня розглядав не тільки у притаманному йому підході лінгвопсихологічному (у вузькому сенсі) аспекті, але й у широкому контексті етнічної психології народу. Ці питання знаходяться в щонайтиснішій зв'язку з етнічним менталітетом (світосприйманням, світобаченням, світовідчуванням), з етнокогнітивними аспектами (особливостями духово-пізнавальної діяльності різних народів, що зумовлюють різні категоріяльні, таксономічно-класифікаційні системи та “прийоми думки”, які сформувалися в надрах різного вербального досвіду та різної мовленнєвої діяльності тощо); а також пов'язані з КОНКРЕТНИМ ЕТНОКОМУНІКАТИВНИМ СЕРЕДОВИЩЕМ, у якому безперервно здійснюється сприймання, тлумачення, розуміння (як і нерозуміння). До цього ж у різних середовищах ФУНКЦІОНУВАННЯ певних систем знаків, символічних систем, артефактів чи специфічних їхніх ПОЄДНАНЬ та СПОСОБІВ ПОЄДНАННЯ цілком нетотожне.

ПЕРШЕ ПРОБЛЕМНЕ КОЛО. СПІВВІДНОШЕННЯ МОВЛЕННЄВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ, СВІДОМОСТІ у процесі аперцепції та СВИТОСПРИЙМАННЯ НАРОДУ.

Я не даватиму тут докладного аналізу того, як О. Потебня розумів АПЕРЦЕПЦІЮ (а це дійсно ключова для нього категорія), опираючись на здобутки тогочасної психологічної думки (Г. Штайнталь, М. Ляцарус та ін.). Зазначу тільки, що АКТ АПЕРЦЕПЦІЇ вчений ладен був вбачати всюди, де сприйняття доповнюється і пояснюється “накопиченим” у сфері попереднього досвіду й уже якимось чином організованим, структурованим у полі колективної пам'яті, хоча б навіть і цілком незначним, запасом інших сприймань (уявлень, образів, рядів асоціацій тощо). Акт аперцепції, як його розуміє О. Потебня, ґрунтується не просто на асоціативному порівнянні, зіставленні, із залученням властивих конкретному мовленнєвому колу, середовищу, самій мові, асоціативних рядів, які вибудовують унікальні семантичні структури, у тому числі стали мовні компаративні одиниці, чи на простій інтерпретації (реінтерпретації) того, що сприймається на основі (чи навіть “крізь призму”) ПОПЕРЕДНЬОГО МНЕМІЧНОГО ТА ВЕРБАЛЬНОГО ДОСВІДУ, “ФОНОВИХ” знань і уявлень. АПЕРЦЕПЦІЯ є ЗАЛУЧЕННЯМ ВІДОМИХ “МАС УЯВЛЕНЬ” у ВИТВОРЕННЯ НОВИХ ДУМОК (образів, уявлень) таким, сказати б, рухом “зустрічних потоків”, коли НАСЛІДКОМ ВЗАЄМОДІЇ ДВОХ СТИХІЙ СТАЄ ЩОСЬ НОВЕ, НЕ СХОЖЕ НА ЖОДНУ З НИХ. Саме АПЕРЦЕПЦІЯ вибудовує унікальний для етносу “ПОГЛЯД НА СВІТ” (поняття, що вживає О. Потебня), тобто активно конструє (реконструє) – як би ми сказали сьогодні – ЕТНІЧНУ КАРТИНУ СВІТУ не тільки на основі різного *сенсорного* досвіду, пов'язаного головню з актуальними умовами життєдіяльності, але й “під тиском” АПЕРЦЕПЦІЙНИХ МАС УСЬОГО НАКОПИЧЕНОГО ДО ЦЬОГО ЧАСУ МНЕМІЧНОГО ТА ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ. Асоціація, зіставлення, психологічний паралелізм (і – відповідно – корелятивні з ними компаративні одиниці мови, а також ВНУТРІШНЯ ФОРМА СЛОВА), які є безпосередніми механізмами аперцептивної діяльності, стають для О. Потебні “містками” МІЖ АПЕРЦЕПЦІЄЮ І ЗНАКОТВОРЕННЯМ, зокрема у символічних системах фольклору й обрядовості, МІЖ АПЕРЦЕПЦІЄЮ

І СТАНОВЛЕННЯМ МІТОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ, МІЖ АПЕРЦЕПЦІЄЮ ТА ДЕЯКИМИ ФОРМАМИ ВЕРБАЛЬНОЇ МАГІЇ, МАНТИКИ І НАРОДНИХ ПРИКМЕТ, ФОЛЬКЛОРНИМ ТРОПОМ ПСИХОЛОГІЧНОГО ПАРАЛЕЛІЗМУ У ТРАДИЦІЙНИХ ЗАЧИНАХ БАГАТЬОХ УКРАЇНСЬКИХ ПІСЕНЬ, МІЖ АПЕРЦЕПЦІЄЮ ТА ПСИХОЛОГІЄЮ ТВОРЧОСТІ І СПІВТВОРЧОСТІ У ФОЛЬКЛОРИ. Усе це могло б стати предметом окремого ґрунтового дослідження. Аперцепція, у розумінні О. Потебні, безпосередньо стосується того важливого виміру етнопсихічного досвіду, яким опосередковується повсякденне спілкування представників окремого народу. Адже сила і швидкість аперцепції впливає на взаєморозуміння (чи нерозуміння) через спільність усього попереднього аперцептивного досвіду мовців, його суголосність, ментальну та мнемічну залученість мовців у цей спільний аперцептивний "фонд". Хоча у працях О. Потебні цей висновок виразно не експлікується (він впливає із внутрішньої логіки його теорії), проте можна було б навіть сказати, що аперцепція опосередкована через почуття співпричетності до спільного набутку колективних уявлень і смислів цементує етнічну спільноту, зміцнює її солідарну потугу, психокультурну самототожність. Сталисть форм, які наперед задають "фільтри" сприйняття у процесі аперцепції (приблизно те, що у сучасній західній когнітивній антропології окреслюється як так звані "рамки сприймання" – "VIEWING FRAME") аж ніяк, згідно з О. Потебнею, не обмежує феномена ПОЛІСЕМІЇ. Те саме слово, та сама вербальна конструкція, навіть у тій самій ситуації розгортання комунікативного акту на рівні рецепції – розуміння може мати цілком НЕОДНАКОВІ ВНУТРІШНІ СМИСЛОВІ "ВІДПОВІДНИКИ", що реально актуалізувалися як множинність сприймань – ПЕРЕ-ПЕРЕТЛУМАЧЕНЬ. У людей, що спілкуються тією самою мовою (а отже, і мають спільну мовну картину світу), ті самі вербальні одиниці (СТРУКТУРИ) усе ж таки викликають різний зміст (при доволі стійкому втримуванні в полі такого сприймання розуміння приблизно однакової структури уявлень, що

насамперед укорінені в засадничу тотожність спільного досвіду). Сміслові "багатоголосся" та різноголосся значення на рівні міжособового акту спілкування могло б спричинитися до цілковитої значеннєвої роздрібненості та розпорошення мови, аж геть до ДЕСЕМАНТИЗАЦІЇ повідомлюваного, якщо б не можливість (як гадає О. Потебня) спільної візії (спільної світосприймальної перспективи бачення). В О. Потебні, зокрема, подибуємо міркування про те, що люди, які розмовляють однією мовою, при вживанні конкретного слова розглядають різні його значення (власне конкретно-ситуативне сприймання-розуміння) під одним кутом зору, з одного і того самого погляду (22). Цей спільний кут зору двох і більше комунікантів навіть при смисловій диверсифікованості розуміння є тим "кутом зору", який значною мірою зумовлює колективне бачення світу. Зрештою, окремі семантично навантажені слова (MOTS PLEINS), ФРАЗЕМИ, які переважно містять аксіологічні й експресивно-афективні конотації, ПАРЕМІЇ теж можуть "ВБУДОВУВАТИСЯ" в колективне бачення світу чи, імовірно, навіть і ПЕРЕБУДОВУВАТИ ЙОГО спочатку на рівні мовленнєвих актуалізацій та на тому рівні комунікативних актів, які Л. Єльмслев окреслив як узус, а відтак уже на соціонормативному рівні й на рівні спільної картини світу – у площині світосприймання та світорозуміння спільноти чи групи. Із аналізу всього комплексу поглядів О. Потебні на це питання безсумнівним залишається щонайменше думка, що у складній смисловій грі свідомості у процесі аперцепції та повідомлюваного треба конче зважати тільки на вельми складну взаємодію мовних значень (і не тільки на рівні їхнього послідовно-синтагматичного розгортання), але й на увесь попередній досвід комунікантів (у тому числі й на той макроконтекст колективних уявлень і світоглядних інтенцій, який уже був попередньо інтерналізований).

ДРУГЕ ПРОБЛЕМНЕ КОЛО. Вплив усталених (у межах окремого етнолінгвального "світу") мовних структур на мен-

талітет народу, на особливості категоризації позамовної дійсності в мові (відповідно – свідомості), на етнічну специфіку когнітивних процесів. Досліджуючи це коло питань і ґрунтуючись насамперед на гумбольдтіянських уявленнях про мову як про діяльність духу (звідсіля і примат динамічного бачення мови як мовотворчості), О. Потебня, випереджаючи свій час, сформулював (майже вичерпно, майже в усіх аспектах) ту фундаментальну наукову і загальнофілософську проблему, яка тільки в середині ХХ ст. набула своєї особливої актуальності як так звана ГІПОТЕЗА МОВНОЇ ВІДНОСНОСТІ Сепіра-Ворфа. Різні мови, різні типи мислення, як це показав О. Потебня ще в 60-70-их рр. ХІХ сторіччя, по-перше, по-різному упорядковують хаотичний набір емпіричних фактів, по-різному “сегментують” зовнішній світ і внутрішній досвід людини; по-друге, по-різному, вибірково, відображають окремі моменти дійсності і конструюють цю дійсність; по-третє, надають денотатам позамовної дійсності, які начебто об’єктивно і субстанціонально “ті самі” для різних народів, різного сенсу й зовсім неоднакової функціональної та ціннісної значущості. Різні мови не тільки по-різному вибудовують “світ” як пов’язане ціле, але й, по-різному орієнтуючи думку в цьому світі (і навіть саме сенсорне сприймання), чинять посутньо різний регулятивний вплив на саму поведінку людини. Людина поводиться з речами так, як їх “подає” (семантично окреслює, інтерпретує, експресивно акцентує) мова. Отож мова не відображає так звані “об’єктивні” моменти та відношення світу, а творить (конструює) власну лінгвокультурну картину світу. Тому і саме слово адекватне, властиво, не предметові (своєму реальному корелятові чи денотатові), а тільки розумінню цього слова в мовотворчих актах і в контексті комунікативного досвіду мовців. Мова достоту “нав’язує” мисленню людини й людському світосприйманню ідіоетнічну (неперекладну іншими мовами) семантику, різні КОНФІГУРАЦІЇ СМИСЛІВ, навіть якщо ці останні пов’язані з такими засадничими (за самою своєю суттю “універсальними”) категоріями, як ЧАС, ПРОСТІР,

РУХ, ОСОБА тощо. О. Потебня наводить надзвичайно цікавий приклад, який засвідчує, що в деяких мовах локативні поняття семантично, структурно й функціонально пов’язуються з поняттям про особу. Цей феномен не тільки впливає на сприймання та розуміння (посутньо відмінне від тих мовних “світів”, у яких особові займенники аж ніяк не пов’язуються з топологією просторових відношень), але й семантично модифікує саму ситуацію спілкування, по-своєму перебудовує смислові “обертони”, ба навіть і саму соціорольову ієрархію, СИТУАТИВНОГО КОНЕКСТУ КОМУНІКАЦІЇ. “В одній із малайських мов (на острові Дружба), – пише О. Потебня у праці “Думка і мова”, – особові займенники не відрізняються від прислівників місця: МЕНІ означає водночас і СЮДИ (щодо мовця), ТОВІ-ТУДИ (у напрямі щодо другої особи), наприклад, “коли казали СЮДИ – багато жінок”, тобто говорили нам: “я можливо казав ТУДИ нерозумно, тобто сказав вам дурницю”. Така мова не може витворити поняття про особу незалежно від її просторових відношень; але якщо б у європейців склалося поєднання займенника з уявленням руху, напрямку, то це поєднання було б негайно розірване іншими, які знищують усіяку думку про простір” (23). Згадаймо, що творець гіпотези мовної відносності Б. Ворф звернув увагу (ці його приклади вже стали хрестоматійними) на те, що мовні моделі одного з індіанських племен ХОПІ зумовлюють таке сприймання (і таке суб’єктивне переживання) темпорально-просторових відношень, у контексті яких не валишається місця для лінійно-векторних уявлень про “односпрямований” (незворотний) і неперервний час – уявлень, які видаються для нас універсальними та всеохопними. Хопі знають тільки щось близьке до поняття СТАНОВЛЕННЯ Й ПОСТІЙНОГО ПОВЕРНЕННЯ ПОПЕРЕДНЬОГО: низку днів, скажімо, хопі не могли б собі уявити як ряд пляшок, як послідовність різних пляшок, як деяку континуальність, що простягається з минулого через сучасне в майбутнє (відповідні категорії МИНУЛОГО ТА МАЙБУТНЬОГО відсутні в їхній мові).

Чи можна вбачати якийсь зв'язок між першим колом питань, яке поставив і проаналізував О. Потебня (нагадаю: роль АПЕРЦЕПЦІЇ у світосприйманні, мисленні, саморозумінні та взаєморозумінні, у творчих актах тощо) і щойно окресленим (хоч і пунктирно) другим колом, яке стосується МОВНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ, або ж, скажу так, фундаментальної "ІНАКШОСТІ" різних мовних світів, що зумовлюють різні – за О. Потебнею – "напрями руху думки" навіть про ніби "ті самі" речі, різний спосіб осмислювання і бачення? Зв'язок між цими двома групами проблем дійсно дуже тісний. Це можна було б навіть зобразити умовно у вигляді двох кругів, які почасти накладаються, покриваючи один одного. У цьому "серединному" спільному сегменті – СЛОВО (ширше – мовні, головню мовно-семантичні структури). Адже саме у слові та через слово як через посередник, що формує, організовує і надає смислу, здійснюється структурування й реструктурування всього мнемічного досвіду. Органічно-посередницька роль слова у ВИБУДОВІ ТА ПЕРЕБУДОВІ внутрішнього світу людини полягає у "виволіканні" фрагментів мнемічного досвіду з поля пам'яті почерез щонайтонші "ниточки" вербально-мовленневих асоціацій, "тканину" яких теж зумовлює своєрідність конкретної мовної системи. У цьому контексті наголосимо на двох моментах: а) органічна залученість слова (укупі з його внутрішньою формою, системами смислів й особливим "місцем" у семантичному полі мови, у найскладнішій мережі зв'язків-"перегукувань" з усіма складовими мови та мовленневого досвіду) у конструювання "призм" аперцепції, у самі аперцептивні акти; б) органічна залученість слова в загальну вибудову ЕТНІЧНО РЕЛЯТИВНОЇ (нетотожної багатьом іншим мовно-етнічним "світам") КАРТИНИ СВІТУ, яка впливає на менталітет народу, на його світовідчуження, на інтенціональну спрямованість його світобачення, ба навіть на систему диспозиційної готовності до поведінкових й емоційних реакцій у процесах комунікативної (діялогічної) активності представників різних етнолінгвальних спільнот. Таким чи-

ном, і АПЕРЦЕПТИВНА ДІЯЛЬНІСТЬ СВІДОМОСТІ (опосередковувана та "упорядковувана" за допомогою слова), і "РЕЛЯТИВІСТСЬКІ" СВІТИ РІЗНИХ МОВНИХ СИСТЕМ є тільки двома боками тієї самої медалі. Аперцепція, як її розглядає О. Потебня, є способом розуміння та тлумачення (перетлумачення) світу, розуміння інших, а навіть більше – шляхом до розуміння самого себе через саморефлексію. На підставі аналізу праць О. Потебні можемо твердити, що існують ПРЯМІ І ЗВОРОТНІ ДИНАМІЧНІ ЗВ'ЯЗКИ (і – відповідно – чинники, що посилюють один одного) між ПРОЦЕСАМИ АПЕРЦЕПЦІЇ, РОЗУМІННЯ САМОГО СЕБЕ (які охоплюють аперцептивні осмислення й аперцептивну реінтерпретацію мнемічного досвіду, так званого "накопичення спогадів", за О. Потебнею, чи своєрідного "запасу" думки), ПРОЦЕСАМИ ВЗАЄМОРОЗУМІННЯ (РОЗУМІННЯ ІНШИХ) та ус-таленою, сформованою, скристалізованою в категоріяльно-семантичних системах МОВНОЮ КАРТИНОЮ СВІТУ й особливим (релятивним), властивим тільки конкретному етносові, лінгвокультурним "ПОГЛЯДОМ НА СВІТ". Рідне слово, аперцептивне почуття зрідності, самототожності й ідентичності (побудоване на СПІЛЬНИХ УЯВЛЕННЯХ, акумульованих у сфері колективної пам'яті СПІЛЬНИХ враженнях, СПІЛЬНИХ інтерпретативних моделях, візіях, способах бачення й пояснення), стан розуміння та взаєморозуміння, сам процес спілкування, – усе це разом узятє, у його єдності та динаміці, ВИБУДОВУЄ ЛІНГВОКУЛЬТУРНІ РУБЕЖІ ОКРЕМІШНЬОГО НАЦІОНАЛЬНОГО СВІТУ. Саме в цьому щонайширшому контексті й варто, на мою думку, розгортати поглиблені студії двох зазначених вище проблемних кіл, що є, без сумніву, ключовими для етнолінгвопсихологічної концепції О. Потебні. Аби цілковито підтвердити таке КОМПЛЕКСНЕ бачення, процитуємо ще одне міркування нашого видатного вченого: "Чужая душа (а ми свідомо не перекладаємо тут російську паремію, бо на ній О. Потебня вибудовує всю метафорику відповідної думки. – Р.К.) дійсно для нас "потёмки", – писав учений в уже цитованому трактаті "Думка та мова", – але багато значить

одне вже те, що в розумінні перебігу наших власних уявлень доміщується думка, що зміст, який ми мислимо, водночас належить також іншому. У слові людина віднаходить новий для себе світ, не зовнішній і чужий його душі, а вже опрацьований та асимільований душею іншого, “відкриває” істоту з такими ж потребами, і тому здатну поділяти ті невиразні бажання, що вона відчуває. Від збуджень думки, які усамітнена людина одержує від зовнішньої природи, у суспільстві доєднується нове, споріднене з його власною природою, а саме СЛОВО... Якщо... у суперечках і загалом у жвавому мовленні бесіда протікає вільніше і набуває стилістичної вартости, непримітної, коли думка усамітнена, що є тим самим мовленням, але тільки прихованим, то це залежить від внутрішніх переваг тієї думки, яка називається словом, від досконалости аперцепції, від породжуваного словом переконання, що сказане буде зрозуміле і заслужить прихильности... Отож слово є настільки засіб розуміти іншого, наскільки воно є засіб розуміти самого себе. Тому воно слугує за посередника між людьми та встановлює між ними розумний зв'язок, що в окремій особі покликане опосередковувати відношення між новим сприйняттям (і загалом тим, що в ту мить є у свідомості) і тим ПОПЕРЕДНІМ ЗАПАСОМ думки, що перебуває поза свідомістю” (тобто – поза усвідомлюванням, у передсвідомій сфері. – Р.К.) (там само, 95-97). З іншого боку, увесь попередньо накопичений (у тому числі й досвідом СПІЛЬНОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ В ЕТНОСІ, ПОСПОЛИТОЇ “ЗАНУРЕНОСТІ” У СПІЛЬНЕ КОМУНІКАТИВНЕ СЕРЕДОВИЩЕ) мисленнєвий матеріал, чи мисленнєвий “фонд”, вибудовуючи у свідомості та в передсвідомості відповідний ФОН АПЕРЦЕПЦІЇ, “влягається” в усталені мовленнєві матриці і не тільки трансформується в них, набуває їхніх форм, але й дійово ФОРМУЄТЬСЯ завдяки цим матрицями. А це вже, як бачимо, не тільки проблема суто психологічних механізмів АПЕРЦЕПЦІЇ (за О. Потебнею, зумовлена тим, що кожен новий образ в душі витворює чи, радше, “збуджує” свої ПИТОМІ КОМБІНАЦІЇ сприймань, уявлень і

почуттів, бо застає вже в цій душі й у збірній етнічній психіці ІНШІ ЇХНІ ПОЄДНАННЯ), але й є водночас ПРОБЛЕМОЮ ЕТНОПСИХОЛОГІЧНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ. Адже СПОСОБИ ПОЄДНАННЯ МИСЛЕННЄВИХ ЕЛЕМЕНТІВ, СПОСОБИ ЇХ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА РЕКОМБІНАЦІЇ, їхні знакові (в семіотичному сенсі) та семантичні аспекти ЗАДАЄ (генерує, “програмує”) мова, буквально “породжує” їх глибинні моделі, а не просто “означає” їх. Сам процес сприймання, розуміння, інтерпретації та реінтерпретації, а також ПОЦІНОВУВАННЯ (чи – навпаки – нехтування, ігнорування, МІНУС-СПРИЙМАННЯ тощо) теж “ЗАСТАЄ” в ДУШІ готову тканину лінгво-категоріяльних, лінгво-семантичних структур – структур зовсім РІЗНИХ У РІЗНИХ СИСТЕМАХ ЛІНГВОПСИХОЛОГІЧНОГО ДОСВІДУ ЕТНІЧНИХ СПІЛЬНОТ. Уточню, що таке лінгвопсихологічне “опанування” нових образів і сприймань (з одночасно-миттєвим ВЗАЄМОПРОНИКНЕННЯМ ЕЛЕМЕНТІВ сенсорно-перцептуального й когнітивного рівнів шляхом нерозчленованого сприймання-категоризації) Є НЕ ПРОСТО “НАПОВНЮВАННЯМ” СВДОМОСТІ ЦИМИ СПРИЙМАННЯМИ Й ОБРАЗАМИ, але й АКТИВНО-ВИБІРКОВИМ, АКТИВНО-ПРЕДИСПОЗИЦІЙНИМ, АКТИВНО-ІНТЕНЦІОНАЛЬНИМ “ВИЛОВЛЮВАННЯМ” образів з отієї “проміжної” дійсности. Ідеться про той серединний простір, де “стикаються” суб'єкт і об'єкт, свідомість і світ СМИСЛІВ та певних смислових КОНФІГУРАЦІЙ, а не просто емпіричних явищ. У цьому контексті навіть просте ЗОРОВЕ СПРИЙМАННЯ містить момент КОГНІЦІЇ, КАТЕГОРИЗАЦІЇ, ОСМИСЛЮВАННЯ, ПРОЄКЦІЇ “НАВОВНІ” “ГОТОВИХ” (вироблених у сфері культурно-життєвого, перцептуально-аперцептивного і, безперечно, ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ) моделей і схем, у тому числі тих, що випрацювалися в надрах ВЕРБАЛЬНОГО ДОСВІДУ, У НАДРАХ БЕЗПЕРЕРВНОЇ ВЕРБАЛІЗАЦІЇ СВІТУ, а отже, і його ЕТНОЛІНГВОПСИХОЛОГІЗАЦІЇ. Будь-яке сприймання є становленням отого серединного (проміжного) світу слова, світу етнічних лінгвопсихологічних структур, що існує між внутрішнім світом окремого індивіда і ширшим соціокультурним світом. Ось чому у СЛОВІ, як це блискуче “довів”

О. Потебня, зав'язується єдиний спільний вузол і власне психолінгвістичної, й етнолінгвістичної проблематики мовного релятивізму, й етнопсихологічної проблематики менталітету та світорозуміння народу, його специфічного "ПОГЛЯДУ НА СВІТ", СПОСОБУ О-СЕНСОВЛЮВАТИ І ТЛУМАЧИТИ ЙОГО.

**ТРЕТЄ ПРОБЛЕМНЕ КОЛО. МОВА ЯК ТВОРЧІСТЬ І ТВОРЕННЯ. СЛОВОТВОРЕННЯ І МІТОТВОРЕННЯ. ВІРА В ПОТУГУ СЛОВА (МАГІЯ, ТАБУ СЛІВ ТОЩО).** Ембріональна "згорненість" психології поетичної творчості у внутрішній формі слова. СЛОВО І СИМВОЛ (слово і символічне знакоутворення). Внутрішня форма слова і внутрішня форма поетичного, у тому числі фольклорного, твору. Психологія творчості і психологія сприймання твору, зокрема фольклорного, як співтворчість. Запозичування фольклорних сюжетів (так звана "міграція" мотивів, як активно-творчий та активно-перетворювальний акт. Психолінгвістичні й етнопсихологічні аспекти живого ФУНКЦІОНУВАННЯ творів й артефактів.

Безперечна заслуга О. Потебні як вченого та мислителя в тому, що він одним із перших в європейській думці пов'язав історію становлення й еволюції мов з історією виникнення й еволюції світоглядних систем (міто-поетичних, магічних та ін.). На цьому тлі йому вдалося показати виникнення деяких фундаментальних категорій людської свідомості (об'єктивованих відповідно в мові), зокрема КАУЗАЛЬНОСТІ та розуміння причинно-наслідкових відношень і зумовленостей. Зародки основ людської свідомості та світорозуміння, які у своїй глибинній суті засадничо близькі до сучасного НАУКОВОГО МИСЛЕННЯ і наукової творчості, учений вбачав ще і в діях магічної свідомості, зокрема у вербальній магії. У цьому контексті на основі вчення про ВНУТРІШНЮ ФОРМУ СЛОВА О. Потебня виявив її вирішальний вплив (власне на тих ранніх щаблях розвитку мови, коли внутрішня форма була ще етимологічно й семантично прозора, а отже, збуджувала вервечки живих образних асоціацій) на первісне мислення,

пов'язане з вірою в особливу потугу слова у ЙОГО ПРЯМОМУ ЗВ'ЯЗКУ ЗІ СВОІМ ДЕНОТАТОМ. Участь слова у становленні світоглядних систем, у діяльності світорозуміння, у випрацюванні первісних міто-космогонічних і магічних уявлень теж взаємно опосередковувалася аперцептивними актами, складною асоціативною грою смислів, їхніх перегукувань і відлунь у внутрішніх формах слів, у знаково-символічних структурах магічного ритуалу, мантичної дії тощо, у сфері вже нагромаджених попередньо і відповідним чином осмислених (переосмислених) і поєднаних у тривкі конфігурації складників мовленнєво-інтерпретативного й загальнонємічного досвіду. Саме в цих наукових сюжетах мислення О. Потебні особливо вражає своєю інтегральною всебічністю та глибиною. Доречно навести кілька його міркувань, які б окреслили ТРЕТЄ ПРОБЛЕМНЕ КОЛО (докладніший їх аналіз вимагав би окремої монографічної студії). У ті часи, коли, як зазначав О. Потебня, "слово було не пустим знаком, а ще свіжим результатом аперцепції (тобто ще не затемнилася, не десемантизувалася цюнайтонша гра асоціативних "ореолів" внутрішніх форм слів. – Р.К.), пояснення сприймань, що сповнювало людину таким же радісним почуттям творчості, як і тоді, коли його переживає вчений, у голові якого зблиснула думка, яка освітлює низку перед тим затемнених уявлень і невіддільна від них у перші хвилини, ще в ті часи (на ранніх щаблях становлення мовленнєво-світоглядних уявлень. – Р.К.) НАБАГАТО ЖИВІШЕ ВІДЧУВАЛАСЯ ЗАКОННІСТЬ СЛОВА ТА ЙОГО ЗВ'ЯЗОК ІЗ САМИМ ПРЕДМЕТОМ. Сила слова не уявлялася ані наслідком моральної сили мовця (це передбачало б відокремлення слова від думки, а відокремлення цього не було), ані сили обрядів, що супроводжували його. "Самостійність слова, – продовжує свої роздуми О. Потебня, – виявляється вже в тому, що якими б могутніми не були пориви того, хто молиться, він повинен знати, яке саме слово йому варто вживати, аби спричинити бажане. Таємничий зв'язок слова із сутністю предмета не обмежується самими священними словами замов-

лянь; він залишається при словах і у звичайному мовленні. Не тільки не варто накликати зла (“Не зови зло, јер само може дочи”, Ср. Посл., 119), але й найневиннішим наміром, у найспокійнішій балачці не варто згадувати деяких істот, або, принаймні, якщо в мовленні без них годі обійтися, треба замінити звичайні і законні їх імена іншими, довільними, і такими, що не мають тієї сили. Мовивши мимохіть одне із таких слів, малоросійський селянин ще досі ретельно застерігає: “не примиряючи”, “не перед нічю згадуючи” (аби не привиділося і не приснилося); серб каже: “не буди применено”, коли у розповіді хоче порівняти щасливого з нещасним, живого з мертвим тощо (Ср. Посл., 195), і важко визначити, де тут закінчується звичайна ввічливість і починається занепокоєння щодо життя та щастя співрозмовника” (там само, 122-123). О. Потебня виявив не тільки світоглядну природу й когнітивний сенс об’єктивування предметів у слові, а також ВНУТРІШНІЙ зв’язок мовленнєвої діяльності (і – безпосередньо – вербальної поведінки) з деякими системами світорозуміння і тлумачення світу (зокрема міто-поетичного його конструювання), але й цілком слушно відкинув у таким контексті пласкі, примітивні погляди на природу мітотворчості як на “спотворення” дійсності чи неадекватне її відображення. “Перебіг об’єктивування (у слові. – Р.К.) предметів може бути інакше названий процесом утворення погляду на світ: він не вигадка марнотних умів; різні його щаблі, що примітні у неподільному (тобто на рівні окремої особи. – Р.К.) повторює в колосальних розмірах історія людства. Можна зоставатися при заспокійливій думці, що наше власне світоспоглядання є правдивим відбитком дійсного світу, але ж годі нам не бачити, що саме у свідомості містилися причини того, чому людині доби мітів світ уявлявся таким, а не іншим. Чи ж варто додавати, що вважати створення мітів за помилку чи захворювання людства, означає гадати, що людина здатна водночас розпочати із суто наукової думки; означає вважати, що метелик помиляється, коли з’являється на світ спочатку

лялечкою, а не метеликом? Показати насправді участь слова в утворенні послідовного ряду систем, що охоплюють ставлення особи до природи, є головним завданням історії мови; у загальних обрисах ми слушно зрозуміємо значення цієї участі, якщо прийняти основну засаду, що мова є засобом не виражати вже готову думку, а створювати її, що вона не відображення світоспоглядання, яке вже склалося, а складова його діяльності. Аби схопити свої душевні порухи, аби осмислити свої зовнішні сприйняття, людина повинна кожне із них об’єктивувати у слові і слово це ввести у пов’язаність із іншими словами. Для розуміння своєї та зовнішньої природи цілком не байдуже те, як уявляється нам ця природа, через які саме порівняння стали відчутними для розуму окремі її стихії, наскільки істинні для нас самі ці порівняння... Сам міт схожий із наукою в тому, що він витворений прагненням до об’єктивного пізнання світу” (там само, 120-121). Спільним для цих двох феноменів, а, властиво, ПРОЦЕСІВ (бо ж О. Потебня – нагадую – розглядав і МІТ, і НАУКУ, і СИМВОЛ, і СЛОВО ДИНАМІЧНО, як діяльність духу й душі, а не як сам результат діяльності) є постійне прагнення людини ВИБУДУВАТИ ЦІЛІСНУ КАРТИНУ СВІТУ (а в ній ЗАМАНІФЕСТУВАТИ свою співпричетність до світу та єднання з іншими людьми), але також і те, що їм обом глибинно притаманні ЗАСАДНИЧО ТОТОЖНІ ПСИХІЧНІ МЕХАНІЗМИ ТА СПОНУКИ ТВОРЕННЯ І ТВОРЧОСТІ. Ось чому навіть і ті питання, які значно пізніше ввійшли в обсяг СЕМАСІОЛОГІЇ та СЕМІОТИКИ (сенсоутворювання, становлення знакових систем чи семіоза), О. Потебня пов’язував із психологією творчості. На жаль, не всі російські філологи (аж до початку ХХ ст., доки О. Потебнею не зацікавилися представники й теоретики символізму як художньо-естетичної течії) належно розуміли те, що О. Потебня мав на увазі не просто генетично-еволюційний зв’язок і не прямі (лінійні) відношення між СЛОВОМ, МІТОМ, СИМВОЛОМ, а також між ними і СВІТОСПОГЛЯДАННЯМ народу, але й насамперед ФУНДАМЕНТАЛЬНО СПІЛЬНІ механізми мовотворення, сенсо-

УТВОРЮВАННЯ, МІТОТВОРЧОСТИ, ЗНАКОУТВОРЮВАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ І ПСИХОЛОГІЇ САМОЇ ТВОРЧОСТИ. В О. Потебні йшлося про активне конструювання певного “погляду НА СВІТ”, а не про так зване відтворення чи відображення світу, в тому числі і внутрішнього світу людини. Навіть О. Пипін не збагнув відомого “ОТОТОЖНЕННЯ” О. Потебні чи, властиво, глибинно-структурної й функціонально-динамічної АНАЛОГІЇ СЛОВА І ХУДОЖНЬО ЛІТЕРАТУРНОГО ТВОРЕННЯ (саме ТВОРЕННЯ, розуміння, сприймання твору, а НЕ ТВОРУ ЯК ЗАВЕРШЕНОГО ТЕКСТУ). Зокрема годі погодитися з О. Пипіном в тому, що О. Потебня начебто “обмежує засяг образності СФЕРОЮ ЛЕКСИКИ (підкр. мос. – Р.К.), уподібнюючи літературний твір окремому слову” (24). О. Потебня пише не про ПРЯМУ АНАЛОГІЮ МІЖ ВНУТРІШНЬОЮ ФОРМОЮ СЛОВА – з одного боку, та ХУДОЖНЬОЮ (ОБРАЗНОЮ) СТРУКТУРОЮ ТВОРУ (літературного, фольклорного, мистецького) – з іншого, а про засадничу (структурно-типологічну й функціональну) “спорідненість” тонкої та багатопланової ГРИ СМИСЛІВ, взаєморефлексивної МЕРЕЖІ СМИСЛІВ із її асоціативними НАТЯКАМИ-ПЕРЕГУКУВАННЯМИ, взаємними “вібраціями” та “перетіканнями” смислів, що властиві ВНУТРІШНІЙ ФОРМІ СЛОВА І ХУДОЖНЬОГО ЧИ МИСТЕЦЬКОГО ТВОРУ. Глибинно типологічна та функціональна “АНАЛОГІЧНІСТЬ” між словом і твором, між словом і МІТОМ, між словом і СИМВОЛОМ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ, згідно з концепцією О. Потебні, полягає також у тому, що РЕАЛЬНЕ, “ЖИВЕ” СЛОВО (а не його мертвий лексико-граматичний “препарат”) НАСПРАВДІ ФУНКЦІОНУЄ ТІЛЬКИ НА РІВНІ МОВЛЕННЕВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ, у площині СПРИЙМАННЯ СЛОВА, ЙОГО РОЗУМІННЯ, ТЛУМАЧЕННЯ І РЕАГУВАННЯ НА НЬОГО. Це, зрештою, стосується будь-якого ХУДОЖНЬОГО ТВОРУ: він реально розгортається ТІЛЬКИ В ЧИТАЦЬКІЙ АВДИТОРІЇ. Образно кажучи, внутрішня форма слова, як і внутрішня форма художнього твору, починає “вібрувати” смислами і “випромінювати” смисли, уявлення й образи тільки ЧЕРЕЗ СПРИЙМАННЯ-РОЗУМІННЯ-ТЛУМАЧЕННЯ. Власне у процесі сприймання-тлумачення СЛОВО, як і ХУДОЖНІЙ ТВІР,

обростає й наповнюється смислами, тими, що “вкладає” РЕЦИПІЄНТ у твір, як і в кожне почуте слово і в мовленнєвий потік загалом. Таке динамічне О-СМИСЛЮВАННЯ залежить від особливостей аперцепції самого реципієнта чи групи реципієнтів: по-перше, від НАЛАШТОВАНОСТІ НА СПРИЙМАННЯ-ВЧУВАННЯ (сказати б, готовності ВХОДИТИ у “СМИСЛОВУ СПІВЗВУЧНІСТЬ” з “ВІБРАЦІЯМИ” СЕНСУ); по-друге, від особливостей АПЕРЦЕПТИВНОГО ПОТЕНЦІЯЛУ в його індивідуально-психологічних, світоглядно-аксіологічних і, безумовно, етнопсихічних вимірах. Твір мистецтва, що генерується з допомогою художньої уяви та творчої фантазії мистця, реально живе тільки тоді, коли функціонує, коли його ВИКОРИСТОВУЮТЬ (це стосується й фольклорних творів, про що – окрема мова), тобто у процесах творення і СПРИЙМАННЯ. Твори мистецтва, як вважав О. Потебня, мусимо розглядати діяльнісно. “Для нового користування ними щоразу необхідне їх відтворення. Щоразу вони народжуються заново. Стан закріплення їх видимими знаками є не дійсне їх існування, а тільки посібник для їх відтворення” (25). І хоча поетичний текст (як і слово в мові та мовленні) є для творця ОБ’ЄКТИВАЦІЄЮ ЙОГО ДУМКИ (уже ПОЕТИЧНОЇ) і він насамперед потрібний “не для слухачів, не для громадськості, а для самого поета”, – (там само, 542), проте всім своїм творчим еством поет лине до отієї “авдиторії”, до своїх актуальних і потенційних реципієнтів, до єднання-комунікування з ними, і вже – свідомо чи позасвідомо – не уявляє себе “без залученості слухачів, як без любови” (там само, 314). У цьому аспекті варто було б докладно проаналізувати ЗНАКОВО-КОМУНІКАТИВНУ ІНТЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ (внутрішню спрямованість, чи зверненість) не тільки до суцільних, але й до ще не народжених “ЗЕМЛЯКІВ СВОЇХ” у творчості Т. Шевченка. Опираючись насамперед на концепцію О. Потебні, проаналізуємо, наскільки оте ПОЄДНАННЯ, ота духовна й душевна ЗЛУКА (гадана чи дійсна) залежать від СУГОЛОСНОСТІ аксіологічних систем, що притаманні авторові та його реципієнтам, від того СПІЛЬНО-



ГО, що є в САМІЙ ПСИХОСЕМАНТИЦІ СВІДОМОСТІ, у почуттях національної співпричетности та в системах способів її означування-символізації. Досить тільки згадати, що ще у ХІХ ст. – відразу ж після смерті Т. Шевченка – знаково-комунікативні акти довкола “Кобзаря” вийшли далеко за межі самих творів (а також СПІВТВОРЧОСТІ в потєбніянському розумінні), набувши нових вельми виразних РИТУАЛЬНО-СЕМІОТИЧНИХ СЕНСІВ. Зрештою, вони теж стали однією зі складових відповідної РЕІНТЕРПРЕТАТИВНО-ВЕРБАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ – перетворення самого ІМЕНА поета в ЕТНОЕЙДЕМУ НАЦІЇ, у мітологу Великому Кобзаря, відразу ж надали нових сигніфікативних і семантичних вимірів його творам, залучивши їх у поле ВТОРИННОЇ СЕМІОТИЗАЦІЇ. Така нова ЛІНГВОКУЛЬТУРНА ДІЯЛЬНІСТЬ продовжує ПРИРОЩУВАТИ І НАРОЩУВАТИ довкола Т. Шевченка якісь нові смисли, модифікуючи, реконструюючи і транссемантизуючи смисли дотогочасні. Ця лінгвокультурна активність уже сьогодні – у кардинальному зміні комунікативним полі нації – стає насамперед ВІДПОВІДДЮ на потребу “читати Шевченка” (“перечитати Шевченка”), а навіть більше – відповіддю на виклики (історично ЗАГРОЗЛИВІ для всієї нації) нашої доби НЕЗАВЕРШЕНОГО і водночас СПІЗНЕНОГО НАЦІЄТВОРЕННЯ. Ця доба позначена глибокою кризою нашої національної ідентичности, раптовим зоднорідненням МАСОВІЗОВАНОЇ СВІДОМОСТІ між подвійними жорнами гвалтовно пришвидшеної ГЛОБАЛІЗАЦІЇ та ЄВРАЗІЇЗАЦІЇ України, що може призвести (і призводить) до розпаду неутвердженої національної самосвідомости, до ПРИСКОРЕНОГО РОЗКЛАДУ всієї відносно УСТАЛЕНОЇ СИСТЕМИ НАЦІОКУЛЬТУРНИХ (ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ) СМИСЛІВ, які ПЕРВІСНО, а ТАКОЖ ЧЕРЕЗ ВТОРИННІ КОМУНІКАТИВНІ ПРОЦЕСИ (26) ГЕНЕРУЮТЬСЯ у “Кобзарі” та довкола шевченкових творів. ЛІНГВОПСИХОЛОГІЧНЕ та функціональне бачення художнього твору в О. Потєбні (як ПРОЦЕСУ РЕЦЕПЦІЇ і водночас ТЛУМАЧЕННЯ) розгортає перед сучасним дослідником низку кардинальних питань. Наскільки ВНУТРІШНЯ ФОРМА ПОЕТИЧНИХ СТРУКТУР ХУ-

ДОЖНОГО СВІТУ Т. ШЕВЧЕНКА СУГОЛОСНА СУЧАСНИМ УКРАЇНЦЯМ, у тому числі й різним лінгвокомунікативним колам реципієнтів? Ким і як Шевченкове слово, Шевченкові образи використовуються нині інструментально, як засіб у грі ПОЛІТИЧНИХ СИЛ чи нової ІНДОКТРИНІЗАЦІЇ суспільства. Інструментальне використання МІТУ ШЕВЧЕНКА та ШЕВЧЕНКОВИХ МІТІВ теж, вочевидь, впливає на смислове поле і на селективність рецепції творів “Кобзаря”. Як сьогодні ОСМИСЛЮЄТЬСЯ та ПЕРЕПЕРЕОСМИСЛЮЄТЬСЯ Т. Шевченко? Якими додатковими смислами й конотатами смислів “обрастають” його твори? А з іншого боку, які СМИСЛИ “затемнюються” і “потопають”, втрачаючи свій сенс, знецінюються, десемантизуються, стають дисфункціональними? Процесуальна візія ТВОРЧОСТІ як діяльності, у тім числі й діяльності СПІВТВОРЕННЯ, ПРИТАМАННА НАУКОВИМ ПОГЛЯДАМ О. Потєбні щодо всіх видів словесної творчости – мовотворення, фольклору, літератури тощо.

Функціональне бачення ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ, у тому числі психології фольклорної творчости та самого ПОВУТЯННЯ ФОЛЬКЛОРУ як живого ПРОЦЕСУ сприймання, розуміння й використання (а згадаймо ключову тезу О. Потєбні про те, що твір живе “у вживанні”), мало у вченого такі три щонайважливіші аспекти:

1. Внутрішня форма художнього твору завдяки своїй особливій пластичності та семантичній місткості може на рівні реципієнта (в актах сприймання – розуміння – інтерпретації) “збуджувати” щоразу інший зміст, давати імпульси до різного смислоутворювання. У цьому й полягає феномен резонансности (на кшталт суголосної взаємної “налаштованости” різних музичних інструментів, які мають РІЗНЕ, хоч і “узгоджене” звучання). У СПІВТВОРЧОСТІ він бачить, зокрема, розвиток значенневої, смислової, художньо-образної “гами” твору у процесах його сприймання та послуговування ним. Цю ідею в її загальних рисах О. Потєбня запозичив, значно розвинувши та поглибивши її, у В. Гумбольдта, який у межах своєї діяльнісної ФІЛОСОФІЇ мови обґрунтував, що кожне розуміння є

водночас нерозумінням, а сприймання сенсу мовлення аж ніяк не є прямою передачею думки від мовця до слухача (або ж від автора тексту до читача), а тільки процесом збуджування власної думки в того, хто сприймає.

2. Лінгвопсихологічне (і – ширше – функціонально-процесуальне) бачення “життя” художнього твору, у тому числі фольклорного, в О. Потебні опиралося на один із визначальних для концепції В. Гумбольдта постулатів, згідно з яким мова є живою діяльністю людського духу, єдиною енергією народу, що лине із глибин людського ества і пронизує собою все його буття. Мова, мовлення, а отже, фольклорні й літературні твори, не завершена річ (ERGON), а діяльність (ENERGEIA), не об’єктивація духовного життя, а саме життя, не завершеність (скристалізованість, викінченість) структур, а живоплинний процес. Цілком очевидна річ, що саме таке діяльнісне розуміння мови в Гумбольдтіянстві як певної теоретичної настанови просто диктує доконечність конкретного аналізу художньої творчості як процесу, а також аналізу художніх творів у функціональному вимірі, у тому числі в аспекті повутування, сприймання (чи несприймання), впливу, застосування, тлумачення, “збуджування” смислотворювальних процесів і трансформації смислів.

3. Функціональна візія художньої творчості в О. Потебні пов’язана з його глибоким розумінням того, що народи є “духовними одиницями”, духовно-творча активність яких значною мірою зумовлена динамікою глибинного і посутньо нерозривного зв’язку внутрішньої духовної природи народу і його мови. Об’єктивація у слові думок, смислів, значень, образів, внутрішніх переживань, уявлень тощо тільки опосередковує процес вибудови окремих духовних світів різних народів. Отож безпосередні витвори художньої діяльності, особливо словесної творчості, теж повинні розглядатися функціонально: не тільки як самодостатні й самоцінні, але як такі, що опосередковують цей безперервний процес. Ось чому

О. Потебня, хоч і критично ставився до окремих метафізичних (спекулятивно-філософських) міркувань В. Гумбольдта про мову як мимовільну еманацию духу, проте із прихильністю покликався (з-поміж багатьох інших рясних цитувань) на таке висловлювання свого попередника: “У твердженні, що “мови є витвором народів, які вважаємо духовними одиницями”, є два члени, взаємне відношення яких маємо визначити, а саме: духовні особливості народу і мова” (27). Отож так само як мова не тільки виражає й оформлює думку, але й спрямовує, формує її, так і художні твори, що теж глибинно закорінені в духовній активності, є не тільки наслідком “оформлення” (об’єктивації) станів та актів творчості, переживань, образів, художніх думок і цінностей. Художня література – вагомий чинник живого неперервного процесу становлення, формування, розповсюдження і ще більшого “овнутрішнювання” образів і думок, смаків й уподобань, “налаштованості” світовідчужування та світосприймання, “занурювання” у смислоносні форми, “просякання” такими смислами, чинник безперервного процесу переосмислювання, переінакшування смислів і самих способів їхньої реінтерпретації. Свідомо чи позасвідомо ми також перепристовуємо наукові погляди та уявлення О. Потебні (принаймні на термінологічному рівні) до наших власних уявлень про суть та спрямованість етнопсихічних процесів. У цьому й полягає загальна тенденція будь-якої творчості і розуміння: усяке тлумачення є водночас процесом перетлумачування. Навіть у звичайному запозичуванні так званих “міжнародних” фольклорних сюжетів (а в часи О. Потебні дослідження “мотивів”, які мігрують, окреслилося в окремий напрям компаративізму: школа Бенфея-Лібрехта, у Росії – О. Веселовський, у нас – М. Драгоманов і ранній І. Франко) простежуємо живий процес переосмислювання, перепристовування, “примасовування” до особливостей сприймання та розуміння, до способу тлумачення та вживання і, зрештою, до “фону” іншперцепції, які домінують у новому середовищі запозиче-

них (чи так званих “мандрівних”) фольклорних сюжетів, які тільки, на перший погляд, засвідчують всезагальну здатність різних народів відтворювати начебто “один і той самий зміст”.

Динамічне переосмислювання, перетлумачування АРТЕФАКТІВ навіть тоді, коли витвори людської культури зостаються субстанціонально незмінними, як скажімо, у ділянці скульптури (на відміну від фольклорних текстів, які є варіативними, мінливими, ба навіть і ПОЛІСТАДІЯЛЬНИМИ в морфологічному плані), зумовлене не тільки зрушеннями чи радикальними змінами в аксіологічних системах, у релігійних, етичних, художніх, політичних вартостях, у самих інтерпретативних моделях і загальносвітоглядних конструктах. Таке переосмислення пов'язане й зі змінами в САМОМУ КОМУНІКАТИВНОМУ СЕРЕДОВИЩІ, з різною налаштованістю груп локальних і субкультурних реципієнтів і змінами в системі структур життєдіяльності, у способах спілкування, у структурах мереж і кіл спілкування. У самому розумінні культурного СЕРЕДОВИЩА, зокрема і національного, і міжнародного, як різного співвідношення інтенсивностей і щільностей спілкування, сказати б, деяких КОМУНІКАТИВНИХ “згустків”, О. Потебня набагато випередив свій час. Культурні антропологи Заходу вибудували таку візію функціонування культури не раніше, як у середині ХХ ст. СПІЛЬНІСТЬ СЕРЕДОВИЩА СПІЛКУВАННЯ зумовлює перевагу СПІЛЬНИХ РИС у системах символізації й колективному мнемічному досвіді, а також у способах бачення (способах пояснення й “еталонах” поцінювання) ТОГО ВІДНОСНО ОКРЕМІШНЬОГО ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО СВІТУ, що постійно відтворюється (самовідтворюється) у спілкуванні та через спілкування. Через ВЗАЄМНЕ “ЗБУДЖУВАННЯ” (цей термін О. Потебні є дійсно найбільш РЕЛЕВАНТНИМ) суголосні складові спільного досвіду, “згармонізовані” через культуру та душевно-духовну спільність, у ПРОЦЕСАХ НЕПЕРВНОГО СПІЛКУВАННЯ ТИХ, ХТО СПРИЙМАЄ КУЛЬТУРУ, НАПОВНЮЮТЬСЯ НЕЮ (“озвичаються” в ній, “пересно-

вуються” її СПІЛЬНИМ АПЕРЦЕПТИВНИМ ПЛАНОМ), УСТАЛЮЮТЬСЯ ЯК ЦІЛІСНЕ СМИСЛОВЕ ПОЛЕ. Дивовижно проникливими видаються передбачування О. Потебні про те, що навіть із НАРОСТАННЯМ ІНТЕНСИВНОСТІ МІЖНАРОДНОГО СПІЛКУВАННЯ ТА ПОСИЛЕННЯМ ОБМІНУ І ВПЛИВІВ МІЖ НАРОДАМИ, ТАКІ ПРОЦЕСИ (нині їх розглядають у контексті так званої ГЛОБАЛІЗАЦІЇ) аж ніяк не здатні порушити (розмити, знівелювати) ЦІЛІСНІСТЬ ОКРЕМИХ НАРОДІВ. Бо інтенсивність і відносна “ЩІЛЬНІСТЬ” їхнього внутрішньоетнічного спілкування завжди братиме гору над транснаціональними контактуваннями.

Погляди О. Потебні на спілкування в руслі функціонування національної спільноти та її культури поряд з іншими, передовсім СУСІДНИМИ, культурами, безперечно, органічно поєднують комунікативно-знакове розуміння ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ як ДІЯЛЬНОСТІ, ПРОЦЕСУ, СПІВТВОРЧОСТІ тощо із діяльнісним (в основі своїй – гумбольдтіанським) розумінням мови й мовлення (у їх нерозривнім зв'язку з носіями мови, із середовищем мовлення-спілкування тощо). Ось чому, згідно з О. Потебнею, навіть сильні чужі лінгвокультурні впливи не конче спричиняють ДЕНАЦІОНАЛІЗАЦІЮ НАРОДУ. Адже прями впливи і запозичення на новому ґрунті спілкування і розуміння (в інших КОНТЕКСТАХ ПСИХОСЕМАНТИКИ СВІДОМОСТІ, в інших психолінгвістичних структурах, серед інших реалій безпосереднього довкілля) “обростають” іншими значеннями, культурними смислами, ціннісними конотаціями, або ж так званою РЕЛЯТИВНОЮ ЗНАЧУЩІСТЮ. Це СИСТЕМНО зумовлено, насамперед, іншим СПОСОБОМ ПОВ'ЯЗУВАННЯ ЗАПОЗИЧУВАНИХ СКЛАДНИКІВ, їхнім іншим “МІСЦЕМ” у нових лінгвокультурних і ситуативно-комунікативних контекстах. “Очевидна річ, – писав в уже цитованій праці “Язык и народность” О. Потебня, – що коли не можна визнати конче денаціоналізуючим те вивчення іноземних мов і того літературного впливу, яке ми можемо простежити в наш час, то те саме можемо сказати про аналогічні явища стародавнього часу. Доісторичні

сліді, полишені взаємним впливом народів, мають якщо не винятково, то здебільшого лексичний характер, але саме лексичний бік мови здатний без переродження витримувати натиск зовнішніх впливів. Кажучи а priori, кожне іноземне слово на новому ґрунті мусить переродитися, існує безліч прикладів того, що таке переродження і в звуках, і в значенні є настільки очевидне, що не потребує доказів. Треба гадати, що особливість і своєрідність народів існує не всупереч їх взаємному впливові, а таким чином, що збудження збоку менше ніж те, яке отримується зісередини, є головною з умов, яка сприяє розвиткові народу, там само, як, на думку В. Гумбольдта, вплив особи мовця на іншу особу полягає не у її витісненні, а в побудженні її до нової плідної діяльності” (28). Таке системно-контекстуальне бачення багатопланової та складної “вібрації” значень і смислів, як живої гри, у процесах сприймання-засвоювання, у їхньому одночасному ПЕРЕОСМИСЛЮВАННІ, калейдоскопічно-неповторному рекомбінуванні через входження в інші семантичні поля, в іншу “групу сприймань”, та встановлення НОВИХ ВНУТРІШНІХ ЗВ’ЯЗКІВ ТА “ЗЧІПЛЕНЬ” у нових складних “групах численних ознак”, що властиві новому доквіллю їхнього побутування, МЕТОДОЛОГІЧНО НАДЗВИЧАЙНО АКТУАЛЬНЕ ДЛЯ НАС СЬОГОДНІ. І насамперед в аспекті вельми складних теоретичних питань взаємодії глобального і локального, універсального і самотнього, схожого й унікального. “Кажучи про стосунки рівноправних народів, можна припускати, – писав О. Потебня, – що їх своєрідність затиралась би в міру їх спілкування з іншими, зростала би в тим більшій прогресії, чим сильніший є їх внутрішній зв’язок. Але для збільшення їх здатності достатньо навіть того, аби їх внутрішнє і зовнішнє спілкування (ще раз нагадаю тут про засадниче в О. Потебні КОМУНІКАТИВНО-ЗНАКОВЕ бачення культури, як живого ПРОЦЕСУ. – Р.К.) посилювалося однаковою мірою. А однак видається більш вірогідним, що серед великих народних мас Європи внутрішнє спілку-

вання народів зростає більшою мірою, ніж міжнародне, зрозуміло, попри ті випадки, де правильний перебіг речей змінюється силою зброї чи політичного шахрайства” (29).

Цілісний погляд О. Потебні на народ, на своєрідність його мовленнєво-світоглядних і мовленнєво-пізнавальних процесів, на внутрішню цілісність його культури саме того феномену, що В. Гумбольдт називав “Totalitat”), на обопільну систему зв’язків мовлення і середовища, мовлення і культури, органічно пов’язаний з його системним розумінням лінгвопсихологічних процесів. Цю системну модель учений “переносив” і в ділянку психології творчості: “У сфері мови, – писав О. Потебня, – шляхом зображення, що об’єднує чуттєву схему і відокремлює предмет від усього іншого, тобто надає йому ідеальності, встановлюється ВНУТРІШНІЙ зв’язок СПРИЙМАНЬ, ВІДМІННИЙ ВІД МЕХАНІЧНОГО їх зчиплення (підкр. мос. – Р.К.). Розпочавши із очевидної тези, що окреме слово, як і речення, ще не вносить гармонії в усю сукупність наших сприймань, тому що виокремлює з них тільки одну незначну частину, ми мали б додати, що це слово покладає початок втіленню цієї гармонії, тому що ладне стати підметом або присудком стосовно інших слів, які виникають. Слово, що об’єднало відповідну групу сприймань, лине до внутрішнього поєднання зі словом щонайближчої групи, і така спрямованість зумовлена самим з’єднанням у слові образом: складене із двох слів речення, яке пов’язує між собою два образи, є, однак, по значенням судження, котре визнається розчленуванням ОДНОГО чуттєвого образу. Перший крок на шляху, по якому веде людину мова, виражається у прагненні охопити все коло споріднених явищ” (там само, 134).

У Потебні термін “представление” відповідає англійському “representation”: те, що є представником чи субститутом речі (явища). Тому вважаю за краще перекладати його не як “уявлення”, а як “зображення”.

Це ВЗАЄМНЕ “ТЯЖІННЯ” СЛІВ у сфері “збуджуваного” завдяки колу “споріднених явищ” (тобто тих, що поєдну-

ються-“перегукуються” на рівні ідеографічних, смислових й образних асоціацій чи – навпаки – опозицій-контрастів тощо), ця вельми тонка й рухлива мережа лексико-семантичних відношень, що зіткана зі споріднених значень, смислових “обертонів” й експресивно-конотативного взаємного їх “відлунювання”, яке в динамічний спосіб міняє всю мережу такої “взаєморефлексивності” сенсів і смислонаповненість кожного з них зокрема, отримали спеціально концептуальне осмислення в ТЕОРІЇ СЕМАНТИЧНОГО ПОЛЯ одного з чільних представників модерного неогумбольдтіанства Л. Вайсгербера. Так само як О. Потебня вбачав живу функціональну й семантичну реальність слова тільки у тих зв’язках, що “проводять” його до загальносистемного в мові, чим і наповнюють, доповнюють, увиразнюють його, так само вчений розглядав так звані “спільні”, споріднені чи запозичені елементи різних мов і загалом культур тільки у групах інших елементів, їх відношень, як конкретні явища, що нетотожні “паралельним” явищам інших мов. “Розповсюдження культури одного народу на інші народи, – підкреслював О. Потебня, – здається нам об’єднанням народів тільки до того часу, доки ми витаємо на холодних висотах абстракції. Але коли ми збагнемо, що нечисленні прикмети, повторення яких ми зауважуємо в житті різних народів, існують насправді тільки у групах багатьох інших ознак, як конкретні явища, то ми вимушені будемо говорити, наприклад, не про те, що єдине і незмінне християнство розлилося по цивілізованому світі, а про те, що християнство під виглядом первісно визначеного збудження було приводом виникнення вервечки християнств, вельми відмінних між собою, якщо розглядати їх у їхньому контексті” (там само, 161). Необхідність розглядати й аналізувати феномени культури і культурної активності, мови і мовлення, світогляду і світоспоглядання ТІЛЬКИ В СЕРЕДОВИЩІ ПРОЦЕСУАЛЬНОГО РОЗГОРТАННЯ ЦИХ ФЕНОМЕНІВ є однією із тривких засад О. Потебні як великого СИСТЕМОЛОГА, одного із ранніх предтеч сучасного СИСТЕМОЛОГА,

ПІДХОДУ і структурно-функціонального бачення в модерній культурології та культурній антропології. Це бачення постулює не тільки ЦІЛІСНІСТЬ (інтегральність) конкретних етнокультурних систем, але й ПРИМАТ СИСТЕМНИХ ВІДНОШЕНЬ над елементами системи, над властивостями цих елементів.

Нагадаємо, що для О. Потебні найглибший фактор системоутворювання (а відтак і підтримування ЦІЛІСНОСТІ) полягає, – як і для В. Гумбольдта, – у глибинній діяльності духу. Саме тому, що народи є “духовними одиницями” (або інакше – духовними ЦІЛІСНОСТЯМИ), будь-який феномен їхньої культури (уже на рівнях сприймання-реагування і розуміння) вступав у складну динамічну ВЗАЄМОДІЮ із “ЗАПАСОМ... КОЛИШНЬОЇ ДУМКИ”, з “МАСОЮ ПІЗНАНОГО РАНІШЕ”, з інтенціонально налаштованістю на сприймання – розуміння – тлумачення. У цих процесах творчості (співтворчості) і БЕЗПЕРЕРВНОГО СТАНОВЛЕННЯ СМИСЛОВИХ КОНФІГУРАЦІЙ мова є не тільки механізмом-посередником: їй уже іманентно притаманні ТВОРЧІ ПОТЕНЦІЇ, можливості генерування нових смислів. Мова вже самою своєю СЕМАНТИЧНОЮ ПОЛІВАЛЕНТНІСТЮ ВІДКРИТА ДЛЯ ЩОНАЙСКЛАДНІШОЇ КОГНІТИВНОЇ ГРИ. Згадаймо вельми продуктивну потебніянську ідею ФУНДАМЕНТАЛЬНОЇ МЕТАФОРИЧНОСТІ МОВИ: тільки на основі всіх попередніх значень і смислів у мові відбувається нове смислоутворювання. А отже, усі попередні смислові мережі та значення залучаються в цю неперервну метафоризацію. Властиво, у когнітивному плані метафора є ПЕРЕХОДОМ ВІД ПІЗНАНОГО (попередньо акумульованого досвіду, згорненого у смислоносних структурах мови) ДО НЕВІДОМОГО. МЕТАФОРИЧНІСТЬ ЯК НЕВІД’ЄМНА ВЛАСТИВІСТЬ МОВИ, що генерує нові значення, є ПОСТІЙНИМ ПЕРЕХОДОМ ВІД МЕТАФОРИ ДО МЕТАФОРИ. Мова як ЦІЛІСНІСТЬ, і саме ДИНАМІЧНА, “працює” не тільки на словотворення – смислотворення, але й на сприймання – розуміння – тлумачення. У цих процесах постійно АКТУАЛІЗУЮТЬСЯ “ЗАПАСИ НАШОЇ КОЛИШНЬОЇ ДУМКИ”, навіть і ті, що, як писав О. Потеб-

ня, перебувають “поза порогом свідомости”. У книзі “Из лекций по теории словесности” ми знову знаходимо цю ХОЛІСТИЧНУ візію вченого: у РОЗУМІННІ слухачеві (читачеві) дається насамперед ЗНАК, тобто “а”. Але цей знак можна пояснити тільки “запасом нашої колишньої думки, тобто “А”. Пояснення-тлумачення “а” почерез “А”, за участю “А” та в його контексті – це базова модель не тільки пізнавальних, але й усіх творчих процесів. З аналогічності акту творчости й акту пізнання випливає й те, – як гадає О. Потебня, – що ми можемо розуміти поетичний твір настільки, наскільки беремо участь у його створенні (цебто в осмисленні – переосмисленні – реагуванні, налаштованості, готовності, у здатності до співтворчости тощо). А сама співтворчість засадничо можлива тільки тоді, коли існує в межах досвіду деякої “СПІВЗВУЧНОСТІ” значення-во-когнітивних, ЕМОЦІЙНО-АФЕКТИВНИХ, СПОНУКАЛЬНО-МОТИВАЦІЙНИХ, СЕНСОРНО-ВІДЧУТТЄВИХ та інших процесів. Цей потебніанський концептуально-методологічний ХОЛІЗМ полягає в тому, що, розглядаючи твір словесного мистецтва ФУНКЦІОНАЛЬНО (тобто як, яким чином він СПРИЙМАЄТЬСЯ, як він ДІЄ, ВПЛИВАЄ), учений бачить ЦІЛІСНУ ПСИХІКУ, а не тільки когнітивно-інтелектуальну її сферу: уявлення про “МАСИ ПІЗНАНОГО РАНІШЕ”, чи “ПОПЕРЕДНІЙ ЗАПАС ДУМКИ”, охоплюють внутрішню взаємодію всіх сфер і функцій психічного й когнітивно-інтелектуального, емоційно-експресивного й вольового. Душа, – як міркував О. Потебня, – виявляється не частинами: у кожній формі своєї діяльності діє вся душа (30).

4. Етнолінгвопсихологічні аспекти (внутрішні механізми й наслідки) ПЕРЕХОДУ з однієї мови на іншу. Етнолінгвопсихологічні аспекти білінгвізму та функціональної диглосії (особливо повний і глибинний аналіз цих питань на прикладі психології творчости та внутрішнього світу Ф. Тютчева знаходимо у статті “Язык и народность”). ПРОЦЕС ПЕРЕВІГУ і психологічно-культурні наслідки мовленнєвої асиміляції та денационалізації. Етнолінгвопси-

хологічні і психокультурні чинники міжетнічної (міжнаціональної) взаємодії.

Усі ці питання, як і ті, що були стисло окреслені попередньо, О. Потебня розглядає в найтісніших зв'язках із НАРОДОМ як ДУХОВНОЮ ОДИНИЦЕЮ, зі становленням, формуванням, еволюцією як ДЕЯКОЮ ЦІЛІСНІСТЮ (чи ж, навпаки, втратою такої цілісности). Уже сама мова, нагадую, є, за О. Потебнею, не звичайною системою знаків і їхніх відношень, чи свого роду “етикеток”, що тільки номінують позамовні явища і процеси. МОВА Є НЕВІД'ЄМНОЮ ЧАСТИНОЮ ДУХОВНОЇ (інтрапсихічної та інтерпсихічної) ДІЙНОСТІ, ЦІЛИМ СВІТОМ, що ОКРЕСЛЮЄ ДОВКОЛА МОВЦІВ ДЕЯКЕ КОЛО, ВИЙТИ з якого можна, тільки вступивши в ІНШЕ ЕТНОЛІНГВАЛЬНЕ КОЛО, тобто ставши носієм і частиною іншого лінгвокультурного світу (це типово гумбольдтіанська візія). Такий перехід, проте, часто супроводжується болісним роздвоєнням особистости, ба навіть і “спустошуванням свідомости” людини, оскільки йдеться не про звичайне, як би ми сказали нині, переключування коду, а про свого роду дезорганізацію цілісного лінгвокультурного світу, втрату ним своєї усталености й цілісности. Ідеться, урешті-решт, про ВНУТРІШНЄ ДУХОВНЕ ПІДПОРЯДКУВАННЯ ЛЮДИНИ: “розмивання” її ідентичности, духовну несвободу, узалежненість від зовнішніх чинників, які ведуть до втрати набутків свого попереднього національного світу, кризу самої ДУХОВНОЇ ТРАДИЦІЇ, розриви в міжпоколінній тяглості, креолізацію свідомости. Свідомість таких людей О. Потебня образно уподібнює до палімпсестів. Такий процес може набути болісних ознак ментального та духовного спустошування, примітивізації внутрішнього світу, розумової підпорядкованости, – послуговуючись висловом О. Потебні, – “ПРИГНІЧЕНОГО НАРОДУ” стосовно того, хто “ПРИГНІЧУЄ”. Це настільки важливі й актуальні питання, що ми вважаємо за необхідне запропонувати увазі читача міркування О. Потебні з цього приводу в дещо більших витягах. Як зазначає вчений, “денационалізація конче передбачає... послаблення традиції між

дорослим поколінням і поколінням, що підрастає, тобто часткове вилучення цього останнього з-під впливу родини. Уявімо собі, – пише далі О. Потебня, – щонайсприятливіші умови денаціоналізації, а саме, що пригнічений народ не позбавлений майна і не обернений у рабство в його грубій формі та що його покоління, яке підрастає, замість родини надано кращий із виховних сурогатів родини – школу. Але школа ця, як це завбачено, не послуговується мовою учнів, як готовим освітнім засобом, але навчаючи їх новій мові, губиться час на те, аби приготувати із свідомості учнів щось на кшталт палімпсестів. Очевидно, що вихованці такої школи, за рівності інших умов будуть в усіх аспектах нижчі від тих, яким при поступанні в неї треба було не забувати, а тільки вчитися, докладаючи шкільні крихти до величезного запасу дошкільних запасів думки... Таким чином для народу, який денаціоналізується звичним перебігом обставин, створюються несприятливі умови існування, що впливають із розумової підпорядкованості, яка буде тим значніша, чим менш пригнічуваний народ підготований до засвоєння мови того народу, що пригнічує. У разі такого зламу, – підкреслює О. Потебня, – неминуче замість форм свідомості, що витісняються, запанує мерзота спустошення і займатиме це місце до того часу, доки мова, яка витісняє, не стане своєю... Люди, зазвичай, добровільно не відмовляються від своєї мови, між іншим, через несвідомий страх перед спустошенням свідомості... Іншими словами, народність, що поглинається іншою, вносить у цю останню первні розпаду, які, звичайно, діятимуть тим помітніше і швидше, чим численніша та морально сильніша і самобутніша народність, що поглинається, і навпаки” (31).

Надзвичайно глибокі міркування О. Потебні про етнопсихолінгвістичні моменти білінгвізму й диглосії. Він, зокрема, пише, що при переході людини з однієї мови на іншу в мисленні, у мовленнєвій поведінці проходять деякі зміни: мови не тільки перетрансформовують систему значень і посутньо модифікують смислові плани (навіть і

ті, що корелюють зі “спільними” позамовними реаліями), але й змінюють структуру уявлень. Ба навіть більше, “різні мови в одній і тій самій людині пов’язані з різними ділянками і прийомами думки” (32). Ця функціональна асиметрія в особи при послуговуванні двома різними мовами пов’язана не тільки з диференційованістю на цьому рівні двох відмінних когнітивно-пізнавальних (когнітивно-пояснювальних) стилів, але й із мірою “овнутрішненості” мовленнєвої системи, глибиною її пов’язаності з деякими сферами особистого досвіду (у тому числі і соціопсихічного та психокультурного, досвіду “запущеності” в середовищі міжособової взаємодії тощо). Така функціональна асиметрія двох мовленнєвих систем, яка стосується прагматики реальної мовленнєвої поведінки і пов’язана зі спрямованістю, цілями та мотивами комунікативного акту, у сучасній соціолінгвістиці (після Д. Гаймза та Дж. Гамперца) окреслюється як функціональний релятивізм, притаманний мовам у конкретних соціолінгвістичних ситуаціях. Між репертуарами соціокультурних функцій, як і між самими способами актуалізації й реалізації цих функцій, немає взаємно-однозначної відповідності. Функціональний релятивізм різних мов (а він може динамічно змінюватися вкупі зі зміною загальної соціокультурної ситуації побутування мов, самих суспільних можливостей такого побутування) взаємодіє з релятивізмом окремих цілісних лінгвокультурних світів, іманентно притаманних різним мовам, мовленнєвим системам: “Якщо слово однієї мови, – підкреслював О. Потебня, – не покриває слова іншої, то тим менше можуть покривати одне одного комбінації слів, картини, почуття, що збуджуються мовленням; суть їх зникає при перекладі: дотепи неперекладні. Навіть думка, що відірвана від зв’язку зі словесним вираженням, не покриває думку в оригіналі” (там само, 167).

Посутньо психологізоване розуміння мовленнєвих процесів означало для О. Потебні не тільки їхній розгляд у контексті людської свідомості (сприймання, залученості

в аперцепіювання, у ТВОРЕННЯ ОБРАЗІВ, ФОРМУВАННЯ ДУМКИ, у категоризацію світу, у творчо-пізнавальні процеси, у структуризацію мнемосфери та досвіду тощо), але й бачення безпосередньо властивого мовлення як РЕАЛЬНОГО чинника міжлюдських повсякденних стосунків. Ідеться про бачення мовлення як ПРОЦЕСУ, що значною мірою – з одного боку – впливає на ФОРМУВАННЯ, ЗМІСТ І СПРЯМОВАНІСТЬ ПОВСЯКДЕННИХ СТОСУНКІВ, а з іншого – САМ ЗАНАЄ СУКУПНОЇ ДІЇ БАГАТЬОХ ФАКТОРІВ РЕАЛЬНОГО СЕРЕДОВИЩА СПІЛКУВАННЯ.

У відомій рецензії на збірник “Народные песни Галицкой и Угорской Руси...” Я. Головацького, О. Потебня знову звертається до проблем дійсного функціонування мовленнєвих процесів у соціокультурному середовищі. У цьому контексті стає зрозумілим його розлоге цитування живої оповіді, що відтворює реальний комунікативний епізод у сільській корчмі на Західному Поділлі (подаю мовою оригіналу): “...Много народу; попойка, пляска в полном разгаре. С правой стороны возли печки особняком стоит и равнодушно смотрит на все ЖОВНЕР (цісарського війська Австро-Угорської імперії. – Р.К.)... К нему подходит мать, и, поднося рюмку водки, говорит: «На! Напийся, синоньку горілоньки та розвесели душу! Ты – то, бувало, всім перед ведеш. – “Нікс Бромфен (Brandwein)! Я тепер цісарська дитина, цум ТАЙФЕЛЬ! Коби мені ЗАЙДЕЛЬ ВАЙН, то але. Як то ми в Штайермарку або в Бемскім краю с ФРЕЙКОЮ підем собі штаера і польки то, САКРАМЕНТ ІНАЙН, аж АВСЦАСИ с під ШУГІВ (schuh) водлітают; а тут ще за ФРЕЙД танцювати з КМЕЙНЕ МЕНШ такій ПАУЕР – ТАНЦ! – “Ох, побила мене лиха доля, побила! – вопит мать. – Понімечили мою дитиноньку, понімечили: і язик перекрутили, і в німецьку барву перебрали! Бідна ж моя головонька! Пропа в мій рідний син на віки вічні, пропа в!” (33). Проте цей приклад типової КРЕОЛІЗАЦІЇ мовлення (під тиском австрійського соціокультурного домінування в цісарських “касарнях” у 70-ті рр. ХІХ ст., цебто ще до ширшого національного пробу-

дження в ГАЛИЧИНІ, яке розгорнулося десь щойно через два десятиріччя), не був аж надто репрезентативним. Звернімо увагу на дві специфічні обставини. По-перше, у такій цісарській “дитиноньки” усі оті “вкраплення” етнолінгвальної інтерференції (чи “дифузії” двох мовленнєвих систем) вивітрувалися вже на другий день після остаточного повернення з війська і нового глибинного “занурення” в сільське життя, а отже, у рідне комунікативне довкілля, яке ще довго (протягом трохи чи не століття) було ПРАКТИЧНО АБСОЛЮТНО ГОМОГЕННИМ в лінгвокультурному плані (принаймні на Західній Україні). По-друге, схожі випадки чисто СИТУАТИВНОЇ, сказати б, тимчасової креолізації мовлення (як наслідок своєрідної часткової соціопсихічної акомодациї та ресоціалізації в “касарнях” із вимушеним чи й спонтанним достосовуванням до нових взірців вербальної поведінки) ЦІЛКОМ ОЧЕВИДНО НАТРАПЛЯЛИ ТОДИ НА ОСУД чи принаймні цілком виразне НЕСХВАЛЕННЯ в найближчому сільському довкіллі: серед рідні, сусідів, громади. Звернімо також увагу, що діяли тут не тільки чинники конформізму, які просто не передбачали самої МОЖЛИВОСТІ якихось відхилень від панівних поведінкових взірців вербальної поведінки, але й ФУНКЦІОНАЛЬНО ТОДИ ЩЕ ДІЄВІ ТА СИЛЬНІ ОЦІНКОВІ РЕГУЛЯТОРИ СОЦІОНОРМАТИВНОЇ КУЛЬТУРИ. Змаргіналізована людина (а саме мовленнєві покручі соціально означували та виявляли таке відхилення від узвичаєної та міцно закоріненої посполитої НОРМИ) ОЦІНЮВАЛАСЯ ЯК ПРОПАЩА, тобто ранжувалася відповідно до традиційно-усталеної оцінкової шкали лінгвокультурної (соціокультурної) спільноти. Схожі ситуації розцінювали як такі, що суперечать УСТАЛЕНОМУ КАНОНОВІ ОСОВИСТОСТІ (і ТИПОВІЙ, нормальній чи МОДАЛЬНІЙ для відповідного довкілля людини). Цей канон поставав і діяв у тривких етнопсихічних структурах, на рівні колективних уявлень масової буденної свідомості якоїсь дійсної спільноти. Натомість уже сьогодні, у складні для українського народу постколоніальні часи, тимчасова й локальна колись у житті українця “цісарська касарня” РЕАЛЬНО ПЕРЕТВО-



РИЛАСЯ (І В МІСТІ, І НА СЕЛІ) У ТОТАЛЬНУ МАЛОРОСІЙСЬКО-ЕВРАЗІЙСЬКУ, УЩЕНТ ЗРОСІЙЩЕНУ КАЗАРМУ, у ще один су-рогат колективності. Адже внаслідок усіх “ЗБОВТУВАНЬ” ПОСТКОЛОНІАЛЬНИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ СУМШЕЙ стає все більше тих, які ладні лише “тащитися” від “кльових приколов” російськомовної субкультури позавчорашніх і нинішніх “воров”, “пацанов” і “братви”. Ця субкультура, як не прикро, структурованіша та функціонально активнішою, аніж усе ще аморфна, упосліджувана й невпевнена в собі культура власне українська, україномовна. Навіть поверхневе зіставлення тимчасової скреолізованості русинсько-австрійського жовніра з юними мешканцями сучасного “українського” міста виявляє принаймні одну фундаментально-типологічну різницю. У контексті живого лінгвокультурного середовища України XIX ст. була ще цілком реальною (діяльною і дійовою) та соціопсихічна сила, сила соціокультурна, яка могла постійно чинити спротив деструкції усталених мовних моделей і мовленнєвих взірців. Вона була здатна коригувати відхилення від цілісної вербальної поведінки, “підживлювати” етнокультурними імпульсами (які надходили з доволі потужного джерела традиційної сільської культури) ситуативно-побутові обставини живого спілкування (родинно-звичаєві, господарські, ритуальні тощо) усіх етнофорів-мовців. Сьогодні ж у постколоніальній Україні функціонально сильнішим, життєздатнішим і, безперечно, “конкурентноспроможнішим” виявився російсько-“приблатньонний” субкультурний варіант мовленнєвої поведінки (і в місті, і на селі), наш малоросійський аналог “піджин-інгліша” Соломонових островів – сумнозвісний суржик. Якось, на перший погляд, фатальна нездатність сучасної української культури (інфраструктурно й інформаційно анемічної та функціонально неповної) забезпечити українському слову достатньо високий престижний статус у суспільстві зумовлена не тільки тим, що роль отого колись “касарняного”, а відтак і казармово-барачного середовища виконують уже сьо-

ГОДНІ СТУДЕНТСЬКІ АВДИТОРІЇ ТА ГУРТОЖИТКИ (адже тільки кожна десята лекція читається нині українською мовою). Водночас щонайбільшим каталізатором сучасної загрозово-масовізованої піджінізації і зросійщування є майже повна відсутність будь-яких стримувальних, регулятивних, корегувальних соціопсихологічних і морально-аксіологічних чинників у самім середовищі (на макро- і на локальному рівнях). Їхнє завдання полягало б у звужуванні й обмеженні чужорідного простору чи хоча б у спрямовуванні у відповідні русла з чіткими, а не розмитими, націокультурними берегами ціннісних орієнтацій (у тім числі лінгвокомунікативних) мільйонів змаргіналізованих і повністю дезорієнтованих “дитиньок” отих наших, яким “язик перекрутили” і яких у чужинську барву перебрали...

Кардинально нова особливість постколоніальної етнолінгвальної ситуації полягає передовсім у тім, що поруч із нашими дітьми, у самім середовищі, де живуть і спілкуються наші діти, уже зовсім немає тієї “МАТІНКИ”, ані “СУСІДІВ”, ані “ГРОМАДИ” (як, зрештою, немає вже й будь-якої відносно цілісної лінгвокультурної комунікативної спільноти), що мала б відвагу (потребу, обов’язок, мотивацію, узвичаєний атит’юд) ПОПРАВЛЯТИ, НАПУЧУВАТИ, ДАВАТИ ОЦІНКУ... АБСОЛЮТНО НЕМАЄ ВЖЕ ТИХ, ХТО ЛАДЕН БУВ ВИ ЗУПИНИТИ “ПРОПАЩУ ДИТИНУ” з її отим змакаронізовано-піджінізованим “НІКС БРОМФЕН” чи “ЦУМ ТАЙФЕЛЬ”, чи то б пак уже... “ТІПА – КОРОЧЕ – ДІКО...” Увесь драматизм цілковито нової етнолінгвальної ситуації в Україні полягає не тільки (і власне не стільки) в тому, що зросійщене і скреолізоване мовлення стало цілком панівним на рівні повсякденного спілкування, а власне в тім, що ніхто вже практично в такому доквіллі не налаштований на імперативність стійкої української мовленнєвої поведінки, ніхто не здатний реагувати (і не реагує!) на відхилення як на відхилення... Утрачено все: утрачено навіть і те “ВУХО”, яке б ще хоч трохи разили такі несамовиті відхилення.

Утрачено саму узвичаєну конвенційність власне українського спілкування. Нова ЛІНГВОСОЦІОПАТІЯ внаслідок своєї МАСОВІЗОВАНОСТІ НЕ ТІЛЬКИ СПРИЙМАЄТЬСЯ ВЖЕ ЯК НОРМАЛЬНА (навіть і поміж студентством), але й ледве чи не НОРМАТИВНА, тобто як ОЧІКУВАНА, БАЖАНА, як прикмета (СИГНАЛ) особливої ПРЕСТИЖНОСТІ і ПРИЧЕТНОСТІ до “СВОЇХ” – до всіх, що “БАЗАРЯТЬ” так само, до усіх, хто в тому самому колі “ПРИКОЛЮВАННЯ” і ”ПРИКОЛІВ”.

Повертаючись знову безпосередньо до відтвореного в О. Потебні зовсім НЕЗНАЧНОГО, НА ПЕРШИЙ ПОГЛЯД, ЕПІЗоду в КОРЧМІ, хочемо спеціально окреслити прихований ВНУТРІШНІЙ СМИСЛ такого доволі розлогого цитування. Дослідник, як цілком об’єктивний безсторонній науковець, ВІДРАЗУ СТАЄ НА БОЦІ “МАТІНКИ”, а не на боці напівпонімененого “жовняра”, НА БОЦІ ЦІЛІСНОСТІ ЛІНГВОКУЛЬТУРНОЇ СПІЛЬНОСТІ, що ЗАКОРИНЕНА в ЦІЛІСНІСТЬ ЇЇ СВІТОВАЧЕННЯ із власною ДОБРЕ “ВІДРЕГУЛЬОВАНОЮ” ЛІНГВОКУЛЬТУРНОЮ ТА ЛІНГВОМЕНТАЛЬНОЮ “ОПТИКОЮ”. “Подрядити” в ній не сприяють цілісності світосприймання й орієнтації в світі... Вони радше деформують і дезорієнтують таке бачення і, врешті-решт, деформують самі стосунки між людьми. О. Потебня тут цілковито “на боці матінки”, і як людина, і як проникливий етнопсихолінгвіст... Погляд ЗВОКУ і погляд ЗІСЕРЕДИНИ на дійсні комунікативні акти (а таке поєднання бачень властиве О. Потебні) навіть і на прикладі цього цілком незначного, на перший погляд, діялогічного акту в корчмі (акту часткового), дає нам ВІДРАЗУ КІЛЬКА УРОКІВ ПРАВДИВОГО ЕТНОПСИХОЛІНГВАЛЬНОГО ФУНКЦІОНАЛІЗМУ. На цій основі можемо сформулювати щонайменше П’ять ЙОГО:

1. Мовленнєві зміни треба розглядати в контексті конкретного середовища мовлення-спілкування і тільки СИТУАТИВНО.

2. Мовленнєві зміни треба розглядати КОМУНІКАТИВНО, враховуючи не тільки прагматику знакових систем, але й те, що інтегральною складовою комунікативних актів є

ЕКСПЕКТАЦІЇ комунікантів і ПАНІВНІ ДЛЯ НИХ РЕАЛЬНІ ВЗІРЦІ СПІЛКУВАННЯ (властиві окремим комунікативним колам НОРМИ та домінантні моделі вербального “РЕАГУВАННЯ”, лінгвокультурні конвенції тощо). Комунікація є не тільки зустріччю дискурсів, сприймання і розуміння, спонування й обміну інформацією, але й ЗУСТРІЧЧЮ ПОЗИЦІЙ, НОРМ І ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ (будь-яке спілкування в явній чи імпліцитній формі є СПІЛКУВАННЯМ ПЕРЕКОНУВАННЯ).

3. Зміни мовлення (зміни в мовленнєвій поведінці) пов’язані не просто зі змінами у способах, “техніці” чи стилях комунікативних актів, але й насамперед із більш чи менш радикальними змінами в самій “ЗАНУРЕНОСТІ” мовців у ЛІНГВОКУЛЬТУРНЕ СЕРЕДОВИЩЕ чи зі змінами у самім середовищі. Мовленнєве доквілля, яке достатньо цілісне і сильне в лінгвокультурному плані, здатне коригувати, а також опосередковано КОНТРОЛЮВАТИ ВЕРБАЛЬНУ ПОВЕДІНКУ тих мовців, що діють у відповідних КОМУНІКАТИВНИХ ПОЛЯХ.

4. Далеко не кожне “ЗАПОЗИЧУВАННЯ” (як продукт лінгвокультурної інтерференції чи “дифузії”) є “ЗБАГАЧУВАННЯМ” (зокрема і на мовленнєво-комунікативному рівні, і на рівні свідомості). Частіше стається якраз навпаки: “запозичуване” затирає-притлумлює в нашій пам’яті, у структурах нашого досвіду, у свідомості, той, як каже О. Потебня, попередній ЗАПАС думки, що відшаровувався, структурувався, “влягався” протягом тривалого часу. Така чисто механічна (неорганічна) інтерференція перетворює не тільки мовлення (із притаманними йому дискурсивно-поведінковими стилями, “формулами” та формами), але й САМУ СВДОМІСТЬ мовців у “ЩОСЬ НА КШАЛТ ПАЛІМПСЕСТА” (тобто, коли теперішні мовленнєво-комунікативні й когнітивні практики НЕ ПРОДОВЖУЮТЬ ДОСЬОГОЧАСНІ, А ВИЛУЧАЮТЬ ЇХ, ЗАТИРАЮТЬ, “ПЕРЕКРИВАЮТЬ” УСЕ ПОПЕРЕДНЄ). Мовленнєві форми, які водночас є основою “ФОРМ СВДОМІСТІ” (термін О. Потебні), зокрема деяких добре випрацьованих когнітивних схем, ВИТІСНЯЮТЬСЯ, але натомість приходять тільки “МЕРЗОТА СПУ-

СТОШЕННЯ”, як окреслив цей стан сам учений, вдаючись до добре знаного старозавітного образу.

5. Функціонально-діяльнісне бачення цих процесів полягає не тільки в розгляді їх на тлі соціокультурного й ситуативного довкілля як однієї з дійсних складових такого довкілля, але й у ВНУТРІШНЬО-ДИНАМІЧНИХ ЗВ'ЯЗКАХ ІЗ ПРОЦЕСАМИ МИСЛЕННЯ, СТАНОВЛЕННЯ (ФОРМУВАННЯ) САМОЇ ДУМКИ, СТАНАМИ СВІДОМОСТІ Й ПОЗАСВІДОМОСТІ (тим, що, за визначенням О. Потебні, є “поза порогом свідомості”), з уявленнями та ОБРАЗОТВОРЕННЯМ (зокрема, у зв'язку з ВНУТРІШНЬОЮ ФОРМОЮ, РЕЦЕПЦІЄЮ ТА АПЕРЦЕПЦІЄЮ). Урешті-решт, ідеться про зв'язок із менталітетом народу й менталітетом особи. Сучасне поняття менталітету співвідноситься в О. Потебні приблизно з тим, що він називає “особым взглядом на мир” кожного народу.

Саме в аспекті такого дійсно багатомірного потебніянського підходу лінгвокультурна креолізація України є не тільки зовнішнім виявом постколоніальної кризи нашої культури, самоідентичності, але й тим відносно самостійним фактором, який ДЕФОРМУЄ І САМОСВІДОМІСТЬ НАЦІЇ, І ЦІЛІСНІСТЬ (тяглість, спадкоємність, відносну внутрішню когерентність) духовного життя народу, неблаганно спустошує сферу його попереднього лінгвокультурно-ментального досвіду. Культура катастрофічно втрачає свою здатність самовідтворюватися та генерувати нове. І, нарешті, дуже важливий для нас висновок про те, що у становленні й пізнавальному “просуванні” сучасної української ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЇ конче потрібно враховувати зв'язок мовлення, а також відповідних когнітивних процесів РОЗУМІННЯ – ТЛУМАЧЕННЯ – МИСЛЕННЯ – КАТЕГОРИЗАЦІЇ ІЗ СЕРЕДОВИЩЕМ ПОВУТУВАННЯ МОВИ І САМИМ МОВЦЕМ. Він є дійсною духовною “одиницею”, яка реагує, діє, осмислює, вступає в діалог, осягає досвід, актуалізує його, відчуває себе взаємопов'язаним із народом як духовною формацією. Сьогодні на загальнотеоретичному рівні таке багатомірне бачення О. Потебні (у широкому контексті НАРОД – ОСОБА – МОВЛЕННЯ – МИСЛЕННЯ – СВІТОСПРИЙ-

МАННЯ...) можна відтворити в термінах СПІВВІДНОШЕННЯ ІНТЕНЦІЙНОСТІ ТА КОНВЕНЦІЙНОСТІ (у межах деяких спрямувань сучасної філософської герменевтики й аналітичної філософії пізнього вітгенштайніянства). Притаманна цим напрямом ФУНКЦІОНАЛЬНА ВІЗІЯ ПРОБЛЕМИ ЗНАЧЕННЯ (СЕНСУ) БУЛА ТАКОЖ ОДНІЄЮ ІЗ КЛЮЧОВИХ І ДЛЯ О. ПОТЕБНІ. Треба гадати, що евристичний потенціал його ідей варто поєднати НА РІВНІ РОЗРОБКИ ІНТЕГРАЛЬНОЇ МЕТАДИСЦИПЛІНАРНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ЗНАЧЕННЯ І СЕНСОУТВОРЮВАННЯ, а також КОНЦЕПЦІЇ СВІТОСПРИЙМАННЯ (МЕНТАЛІТЕТУ) І РОЗУМІННЯ (РЕІНТЕРПРЕТАЦІЇ з функціоналізмом аналітичної теорії значення та герменевтичними ідеями в дусі німецького філософа К. Апеля.

Як зазначив сам К. Апель, пізня вітгенштайніянська аналітична версія КОНВЕНЦІОНАЛІЗМУ, що сфокусував увагу на конвенційно прийнятих у лінгвальній СПІЛЬНОТІ ПРАВИЛАХ, які регулюють єдність лінгвальних і нелінгвальних дій, вибудовуючи якусь ЦІЛІСТЬ, від самого початку свого становлення МОВИ-ДІЯЛЬНОСТІ базувалася на концепції Л. Вітгенштайна про важливість УЖИВАННЯ МОВИ, ПОСЛУГОВУВАННЯ НЕЮ (пор. в О. Потебні).

У мові, як вважав Л. Вітгенштайн, ВІДТВОРЕННЯ СТАНІВ ПСИХІКИ ВНУТРІШНЬО ПОВ'ЯЗАНЕ З РІЗНОВИДАМИ ЖИТТЄВОЇ ПРАКТИКИ, із так званими “ФОРМАМИ ЖИТТЯ”, у межах яких (саме через контекст міжособової соціальної взаємодії) ЦІ СТАНИ ПСИХІКИ НАБУВАЮТЬ ЯКОГОСЬ СЕНСУ ТА МОВНОГО ЗНАЧЕННЯ (34). Уже після Л. Вітгенштайна представники аналітичної філософії доповнили КОНВЕНЦІОНАЛЬНИЙ ВИМІР СЛОВОВЖИВАННЯ І ЗНАЧЕННЯ ТИМ ВИМІРОМ ВНУТРІШНЬО-СУБ'ЄКТНОЇ ІНТЕНЦІЙНОСТІ САМИХ МОВЦІВ, які ГЕНЕРУЮТЬ І (у специфічно інтенціональній формі, що не вкладається в рамки лінгвальних конвенцій і канонів) ВИРАЖАЮТЬ СПЕЦИФІЧНІ ЗНАЧЕННЯ ІЛОКУТИВНИХ АКТИВ. Саме вони є способом здійснення однієї з мовленнєвих функцій: запитання, оцінки, спонукання. Однак, як це зазначає німецький філософ К. Апель, ЛІНГВАЛЬНЕ ЗНАЧЕННЯ МОЖНА ОСЯГНУТИ ТІЛЬКИ ІНТЕРСУБ'ЄКТНО, тобто

Його не можна звести до інтенцій суб'єкта. Значення мовлених слів тільки тому доступне для розуміння, що воно ґрунтується на "СУСПІЛЬНИХ ПОЗАЧАСОВИХ ЗНАЧЕННЯХ" різнотипних мовленнєвих висловлювань (35). Згадаймо, що приблизно в такому ж ключі значення і розуміння на рівні ОСОБИСТІСНОГО СПРИЙМАННЯ розглядав МНОЖИННІСТЬ (полісемію, полівалентність, безконечну варіативність значень і смислів – з одного боку, а з іншого – ЗАСАДНИЧУ СПІЛЬНІСТЬ УЯВЛЕНЬ, спільність їхніх "комбінацій" і самого "кута зору") УСЬОГО МОВНОГО-ЕТНІЧНОГО КОЛЕКТИВУ й О. Потебня ще в 60-80-их рр. ХІХ ст. Здається, що такий всебічний підхід, у якому розглядаються ЕТНІЧНИЙ МЕНТАЛІТЕТ, ЗАГАЛЬНИЙ ПСИХОКУЛЬТУРНИЙ ДОСВІД, ДЕЯКІ ЕТНОКУЛЬТУРНІ ІМПЛІКАЦІЇ В САМИХ МОВНИХ СТРУКТУРАХ (зокрема на рівні категоризації, семантики, смислової "зарядженості" слів і фразем етноспецифічним змістом), ДОСВІД ОСОБИСТОГО СПРИЙМАННЯ-ІНТЕРПРЕТАЦІЇ, характер НАЛАШТОВАНOSTИ НА КОМУНІКАТИВНІ АКТИ, СПЕЦИФІКУ ОСОБИСТІСНОГО "РЕАГУВАННЯ" НА СИТУАЦІЇ СПІЛКУВАННЯ ТА ЇХНІЙ ПЕРЕВІГ І САМУ ЕТНІЧНУ СПЕЦИФІКУ КОМУНІКАТИВНОЇ ПОВЕДІНКИ (рамки її конвенцій і правил гри) – усе це ПАРАЛЕЛЬНО І ВОДНОЧАС ІЗ ТЕОРЕТИЧНОЮ ЕКСПЛІКАЦІЄЮ СПЕЦІАЛЬНИХ СИНТЕТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ МОЖЕ СТВОРИТИ СЬОГОДНІ ДОСТАТНЬО ШИРОКУ БАЗУ ДЛЯ ВИПРАЦЮВАННЯ ВСЕОХОПНОЇ (МЕТАДИСЦИПЛІНАРНОЇ) ЕТНОЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ ТЕОРІЇ СЕРЕДОВИЩА СПІЛКУВАННЯ. Сама категорія СЕРЕДОВИЩА СПІЛКУВАННЯ дає прямий вихід на багатомірне дослідження процесів смислоутворювання, які є однією з функцій комунікативно-культурного середовища. Сам спосіб повсякденного життя конкретних спільнот зумовлює репертуар можливих комунікативних актів і способи їхнього "залучення" у структури повсякдення (ідеться про частотність, сполучуваність чи сценарії перебігу комунікативних актів). Це, здається, увесь СПЕКТР ТИХ ЗАГАЛЬНОТЕОРЕТИЧНИХ ПИТАНЬ ІНТЕГРАЛЬНОЇ ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЇ, що "ПОВ'ЯЗАНІ" з однією із центральних категорій сучасної лінгвокультурологічної

концепції – КАТЕГОРІЄЮ СЕРЕДОВИЩА СПІЛКУВАННЯ. До цього ще додаймо такі дійсно ключові теоретичні питання, без розробки яких неможлива і загальна теорія, як, скажімо: ЕТНОФОР ЯК МОВЕЦЬ І МОВЕЦЬ ЯК ЕТНОФОР (цебто як носій і транслятор культури спільноти, у тому числі комунікативних і пояснювальних "стилів", які входять у "ядро" соціодинаміки культури), МОВЛЕННЯ ЯК ЧИННИК САМОВІДТВОРЕННЯ КУЛЬТУРИ, слово як вчинок і дія та ін. Принагідно зазначимо, що звідсіля і дві взаємопов'язані іпостасі мовця й ЕТНОФОРА: у живих діалогічних і полілогічних актах здійснюється не тільки трансмісія культурної інформації, але також її перетлумачування й упорядковування – організація СМИСЛІВ, що стають "субстанцією" культури й менталітету. Отже, вирішення порушених вище проблем має вихід на кардинальне питання філософії мови й теоретичної лінгвокультурології: СПІВВІДНОШЕННЯ ІНТЕНЦІЙНОСТІ ТА КОНВЕНЦІЙНОСТІ у спілкуванні, у самому формуванні значень і розумінні. Згадаймо, що О. Потебня на тлі свого діяльнісно-психологічного бачення мови говорив не про фіксоване значення, а про МНОЖИННІСТЬ ЗНАЧЕНЬ, узалежнюючи їх від досвіду тих, хто СПРИЙМАЄ (аперцепіює, тлумачить), – досвіду індивідуально-особистісного – і від СПІЛЬНОГО ДЛЯ ЧЛЕНІВ СПІЛЬНОСТІ БАЧЕННЯ СВІТУ. Учений уже на рівні мови обґрунтовував семасіологічний релятивізм різних мовних систем, пояснюючи його відмінностями в самих "рядах" вербальних асоціацій, уявлень та образів і тією складною грою полісемії та живих образних "перегукувань", яку створюють відносно усталені ВНУТРІШНІ ФОРМИ МОВНИХ ОДИНИЦЬ. При цьому у тлумаченні проблеми значення О. Потебня ніколи не стояв на позиціях есенціоналізму, як це було, скажімо, у раннього Л. Вітґенштайна, хоч і не оминав проблеми мовних універсалій і власне РЕФЕРЕНЦІЇ (співвідношення значень із денотатами в позамовній реальності). Як нам здається, О. Потебня був дуже близький до своєрідного синтезу когнітивістського та функціонального бачення проблеми становлення й дійсно-

ГО РОЗГОРТАННЯ МОВНОГО СМISЛУ ТА НЕРОЗРИВНО ПОВ'Я-  
ЗАНОЇ З НИМ ДУМКИ В ЦІЛISНИХ ВИСЛОВЛЮВАННЯХ-ПОВІДОМ-  
ЛЕННЯХ (СПОНУКАННЯХ, ЗАПИТАННЯХ, ОЦІНЮВАННЯХ), У ЖИ-  
ВОМУ ПОСЛІДОВНО-СИНТАГМАТИЧНОМУ РОЗГОРТАННІ ВИСЛОВ-  
ЛЮВАННЯ-РЕЧЕННЯ ("сказывания"), саме в контексті дійсного  
комунікативного акту, а не на рівні "препаратів" чи "гер-  
баріїв" текстів. Якщо ж ми згадаємо, що проблему "КОМ-  
БІНУВАННЯ" елементів думки вчений вважав присутнім мо-  
ментом смислонаповнювання, то стане зрозуміло, чому  
ЗАСАДНИЧО РІЗНІ СПОСОБИ ПОВУДОВИ ВИСЛОВЛЮВАНЬ У  
РІЗНИХ МОВАХ, НЕОДНАКОВІ МОЖЛИВОСТІ СПОЛУЧУВАНОС-  
ТИ НАЧЕБТО "ТИХ САМИХ" ЕЛЕМЕНТІВ (внаслідок чого вони  
структурно, а отже, і значеннєво "не покривають" одні  
одних), О. Потєбня вважав важливим фактором, що впли-  
ває і на внутрішню динаміку сенсоутворювання, і на ПЕ-  
РЕБІГ ДУМКИ, і на етнопсихічні особливості народу загалом.  
Саме в цьому контексті О. Потєбня звертає увагу на  
ЕТНОЛІНГВАЛЬНУ ВІДНОСНІСТЬ У "ВТІЛЮВАННІ" – ВЕРБАЛІ-  
ЗАЦІЇ НА ОСНОВІ ЗАДАЛЕГІДЬ ЗАДАНИХ ЧЕРЕЗ МОВУ МОДЕЛЕЙ  
СТРУКТУРНОЇ ПОВНОТИ ДУМКИ. Він, зокрема, писав про те,  
що структурно складні і відносно структурно прості фор-  
ми ТВОРЯТЬ ДУМКУ ПО-РІЗНОМУ. Скажімо, у флективно-син-  
тетичних формах на протигагу аналітичним "заміна про-  
стої форми складною є не тільки латкою на стару ношу, а  
СТВОРЕННЯМ НОВОЇ ФОРМИ ДУМКИ (підкр. моє. – Р.К.); і  
утворення применника з іменника і поєднання цього при-  
менника з іменем, чи буде воно оснащене колишнім закін-  
ченням, чи то ні, стосовно свого значення для думки є не  
те ж саме, що колишній відмінок, а дещо таке, що, віро-  
гідно, більше узгоджене з новими її (думки. – Р.К.) по-  
требами" (36). А водночас різні системи відношень між  
компонентами думки та їхня різна спрямованість, а та-  
кож різна послідовність розгортання теж можуть мати  
ПОЯСНЕННЯ НА МОВНОМУ РІВНІ, оскільки мови різняться  
також типовим порядком слів у реченнях (мовленнєвих  
конструкціях тощо).

Евристичне значення поданих вище міркувань О. Потєбні  
стає особливо очевидним останнім часом (уже в 1990-ті рр.),  
коли представники класичного КОГНІТИВІЗМУ (і в когні-  
тивній етнолінгвістиці, і в когнітивній антропології) по-  
чинають усвідомлювати цілковиту недостатність розгля-  
ду КОГНІТИВНИХ СХЕМ "sui generis" БЕЗВІДНОСНО ДО ВСІЄЇ  
СУКУПНОСТІ КОНКРЕТНОГО ЕТНОКУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ (до-  
свіду життєдіяльності, практик, у тому числі й комуні-  
кативних). Відомий дослідник Н.С. Тріандіс у своїй книзі  
"Культура та соціальна поведінка"(1994) вказує на таке  
слабке місце євро-американського когнітивізму, як дея-  
кий ЗАХОДОЦЕНТРИЗМ у конструюванні схем пізнання й  
мислення. У цьому плані, зокрема, ретельні дослідження  
в ділянці японської етнокогнітології поставили під сумнів  
універсальний (трансетнічний) характер дії механізму так  
званої "КОГНІТИВНОЇ ВІДПОВІДНОСТІ" (37). Виявилось, що  
для японської етнопсихології проблема "незбалансовано-  
сти" (деякої "невідповідності" внутрішньої рецептивно-  
пізнавальної настанови стосовно безпосереднього мінли-  
вого довкілля), або ж так звана проблема "КОГНІТИВНОГО  
ДИСОНАНСУ", чи "КОГНІТИВНОЇ НЕКОГЕРЕНТНОСТІ", є, бе-  
зумовно, менш значущою, аніж у середовищі західних  
культур. Отже, чинники СЕРЕДОВИЩА та пов'язані з ним  
моменти лінгвокультурного та функціонального релятиві-  
зму починають потрапляти в поле уваги окремих пред-  
ставників когнітивної антропології.

Переїнятий із контрастивної фонології (а також із ме-  
тодології празького лінгвістичного гуртка) метод семан-  
тичних альтернатив (виявлення ДИФЕРЕНЦІЙНИХ СЕМ, або  
ж тих мінімальних смислорозрізнявальних одиниць, які  
ВИОКРЕМЛЮЮТЬ ІЗ БІЛЬШИХ СЕМАНТИЧНИХ ГРУП ВУЖЧІ  
ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНІ РЯДИ) – ЦЕ ЧИСТО ІНТРАЛІНГВАЛЬНЕ  
БАЧЕННЯ СЛОВА, що із погляду новітньої лінгвокультуроло-  
гії та когнітивної антропології цілком недостатнє. Ро-  
зуміння значення, яке виникає, закріплюється, функціо-  
нує тільки в конкретній мовній системі і реалізує себе  
через слова та "ряди слів", що "оформлені" відповідною

звуковою, граматичною системою мови (38), можна вважати сьогодні надто спрощеним, ба навіть і редукціоністським. Такий погляд видається нам надто спрощеним із погляду ФУНКЦІОНАЛЬНОГО, КОНВЕНЦІЙНО-ІНТЕНЦІЙНОГО, ПОВЕДІНКОВОГО ТА СУБ'ЕКТИВНО-СИТУАТИВНОГО, БАЧЕННЯ СМИСЛОУТВОРЮВАННЯ, на що вказали ще представники зрілого віттенштайніянства з його концепцією "ФОРМ ЖИТТЯ". Інтралінгвально-"системний" погляд на лексичний рівень мови не враховує також усіх попередніх здобутків потєбніянської філософії мови та потєбніянського вчення про слово і його значення. Сьогодні ми вже не можемо ігнорувати глибокі й, безумовно, усе ще актуальні погляди О. Потєбні на відповідне коло проблем, зокрема щодо самої психології рецепції та розуміння, ПРОЦЕСУ СМИСЛЕПОРОДЖЕННЯ, множинности та релятивности значень у широкому плані мови-діяльності, мовлення-реагування, самого діалогізму як розуміння – нерозуміння тощо). Наше першочергове завдання – ПОВЕРНУТИСЯ ДО ДЕЯКИХ ЗАГАЛЬНОКОНЦЕПТУАЛЬНИХ ПІДХОДІВ, що випрацював УКРАЇНСЬКИЙ ДОСЛІДНИК. Адже О. Потєбня намагався відтворити мовне бачення дійсности, згідно з яким фрагментам дійсности надаються певні СМИСЛИ. Цей етногруповий чи особистісний сенс, на його думку, "зашифрований" не тільки у внутрішніх формах, але й у КУЛЬТУРНИМ ДОСВІДІ САМИХ МОВЦІВ, у менталітеті, у досвіді набувати досвід та досвіді спілкування, у специфічному досвіді реагувати на факти, події чи сталі побутові ситуації. Отож саме слово у СЛОВОВЖИВАННІ щоразу не тільки "всмоктує" розмаїті аспекти змісту САМОГО ДОСВІДУ (у тому числі досвіду ОЦІНКОВОГО), але й вибудовує, реконструює цей досвід, упорядковує, фіксує його, слугує його трансмісії. Саме на цьому тлі О. Потєбня постулює не автономність, а гетерономність смислу, який реалізує себе в поліфонії (полівалентності, полісемії) різних розумінь. Особливо у словесній творчості значення ЗМІННЕ, МІНЛИВЕ, "надається до визначування тільки в кожному окремому випадку, а в ряді випадків – безмежне" (там само, 1). Мова – СУБ'ЕКТИВ-

ЗОВАНІЙ СВІТ, у якому змінюються СВІТОСПОГЛЯДАННЯ, СТАНИ СВІДОМОСТІ І СВІТОРОЗУМІННЯ СПІЛЬНОТ, у тому числі СПІЛЬНІ ДЛЯ НИХ СМИСЛИ. У сучасній західній культурній антропології та когнітивній антропології такі спільні для спільноти смисли звичайно окреслюються як "shared meanings", тобто СМИСЛИ, що ПОДІЛЯЮТЬ усі члени спільноти (групи), смисли, які розуміють усі.

Повертаючись до активно оновлюваної останнім часом візії модерної КОГНІТИВНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ, варто було б ще раз підкреслити, що її підходи та бачення дійсно все більше ФУНКЦІОНАЛІЗУЮТЬСЯ, фокусуєть на ВЗАЄМОДІЇ ЛЮДИНИ, КУЛЬТУРИ І СЕРЕДОВИЩА. Таке бачення можна було б зіставити з відповідними науковими схемами О. Потєбні – схемами, які не втратили свого наукового значення донині.

У дослідженні "Російська балачка: Культура та бесіда в часи ПЕРЕСТРОЙКИ" Н. Райс у методологічному ключі солідаризується зі своїми колегами К. Бассо та Г. Селбі, які вважають, що етнографія починається з цілеспрямованого намагання "виявити й описати СИМВОЛІЧНІ РЕСУРСИ, з допомогою яких члени суспільства концептуалізують та інтерпретують свій досвід" (40). Н. Райс всебічно аналізує притаманні російському (головно інтелігентському) середовищу першої половини 1990-х рр. дискурсивні стратегії, нарративні структури, тематизацію повсякденних балачок, сенс ключових слів, жарти й фольклор "перестройки" у тісній пов'язаності із соціокультурним контекстом: історичними традиціями, традиціями світосприймання та іншими. До КОНТЕКСТУАЛЬНО-СИТУАТИВНИХ (у широкому розумінні) чинників формування цього лінгвального феномену автор зараховує утопічні уявлення, пов'язані із Заходом, КАРНАВАЛІЗАЦІЄЮ (у бахтінському розумінні) поведінки (наприклад, під час так званої "оборони" Білого Дому 1993 року, під час мітингів і походів-демонстрацій); ритуалізацію вербальної поведінки, що глибинно пов'язана з тією "серединною" фазою "переходу", що її В. Тернер окреслив як ЛІМІНАЛЬНУ. Таке функціональне бачення не тільки внутрішнього смислу нарацій чи фольклору "пере-

будови”, зокрема своєрідних “лементувань-голосінь”, але також і СПОСОВУ АКТУАЛІЗАЦІЇ ВЕРБАЛЬНИХ (ВЕРБАЛЬНО-АКЦІОНАЛЬНИХ) СТРУКТУР у щільній пов’язаності з відповідними ментальними настановами й системами цінностей (наприклад, із традиційною САКРАЛІЗАЦІЄЮ СТРАЖДАНЬ І ЗЛИДНІВ ТОЩО) дало можливість Н. Райс зробити проникливий огляд живої динаміки смислів і розмаїтих смислових конфігурацій (тлумачень-перетлумачень) зіСЕРЕДИНИ, ще й до того “по гарячих слідах”. Принагідно зазначмо, що на тлі цього конкретного й доволі докладного дослідження “мовні звичаї групи” – як окреслив цей феномен В. Ворф – (панівна ІДЕОГРАФІЯ ВАЛАЧОК, а також схильність добирати деякі схеми тлумачення, вибудовуючи вже сам тематичний спектр і його інтерпретації) органічно пов’язані зі СПОСОВОМ ЖИТТЯ, СТРУКТУРОЮ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ, із відносною праксеологічною значущістю різних форм досвіду спільноти (групи).

Має рацію відомий культурний антрополог К. Гірц, який звернув увагу на те, що СИСТЕМИ ЗНАЧЕНЬ, які поділяє спільнота, передаються й актуалізуються в її межах НА РІВНІ ПОВСЯКДЕННИХ ЛОКАЛЬНИХ СТРУКТУР – чи то РИТУАЛЬНИХ, чи ДИСКУРСИВНИХ, чи ПРАКТИЧНО-ДІЙОВИХ. Вони завжди відтворюють увиразнені й чіткі СПОСОБИ УЯВЛЕННЯ РЕАЛЬНОСТІ (“distinctive manner of imaging the real”) (41). А К. Стросс та Н. Квінн у своїй книзі “Когнітивна теорія культурного значення” цілком слушно звертають увагу на те, що “для осмислювання культури нам необхідно розуміти те, як людські істоти конструюють значення” (42).

Шведський антрополог У. Ганнерш у своїй книзі “Культурна багатоскладність: Дослідження в ділянці соціальної організації значення”, визначаючи культуру головно під кутом зору специфічного поєднання значень, окреслює такі два засадничі ЛОКУСИ КУЛЬТУРИ (увесь культурний процес є процесом постійних взаємозв’язків цих двох локусів). З одного боку, – пише У. Ганнерш, – культура “оселяється” у мережі всезагальних, усенародних СМИСЛЕНАПОВНЕНИХ

ФОРМ (“PUBLIC MEANINGFUL FORMS”), які можуть безпосередньо сприймати органи відчуттів. З іншого ж боку, ці виявлені ФОРМИ (OVERT FORMS) тільки наділяються смислоносністю, тому що людські уми містять у собі деякі інструменти щодо їхньої інтерпретації. Отож “культурний потік, – як це підкреслює У. Ганнерш, – складається з екстерналізації значення, що його випрацьовує індивід через упорядкування-систематизацію виражених назовні форм та інтерпретацій, як тих, що належать іншим, так і власних” (43).

У вже згаданій праці “Когнітивна теорія культурного значення” К. Стросс та Н. Квінн теж схиляються до розуміння значення як такого, що ЗАКОРИНЕНО В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ. Ці два репрезентанти сучасної когнітивної антропології, розглядаючи СМИСЛОУТВОРЮВАННЯ ЯК ПРОЦЕС, використовують гранично психологізовану СТИМУЛЬНО-РЕАКТИВНУ схему класичного раннього біхевіоризму. Що правда, ЗНАЧЕННЯ, як ІНТЕРПРЕТАТИВНА РЕАКЦІЯ на об’єкт чи подію, опосередковується й ускладнюється (і – відповідно – ЗБАГАЧУЄТЬСЯ У СМИСЛОВОМУ ПЛАНІ) деякими “проміжними” чинниками: процесом ІДЕНТИФІКАЦІЇ об’єкта чи події, експектаціями стосовно них (об’єкта або події), часто почуттям стосовно об’єкта (події) і способами мотивації щодо реакцій на них. ІНТЕРПРЕТАЦІЯ об’єкта чи подія і є його значенням, яке вмщує і вербальні значення, але не обмежується ними (44). Деякі сучасні теоретики могли б закинути, що таке розуміння значень перетворює їх у якісь МИТТЄВІ СТАНИ. Але це не так. Існують два різновиди ВІДНОСНО УСТАЛЕНИХ СТРУКТУР: ІНТРАПЕРСОНАЛЬНІ МЕНТАЛЬНІ СТРУКТУРИ (їх автори також називають “СХЕМАМИ”) та ЕКСТРАПЕРСОНАЛЬНІ СТРУКТУРИ ЦЬОГО СВІТУ. Відносну стабільність світу та наших схем зумовлює те, що на рівні особи та групи людей, які ведуть приблизно той самий спосіб життя, щоразу ПОСТАЮТЬ МАЙЖЕ ОДНАКОВІ ЗНАЧЕННЯ (там само). Така дефініція надає значенням ПСИХОЛОГІЧНОГО ВИМІРУ (вони є когнітивно-емоціональними РЕАКЦІЯМИ): той значенневий сенс, що його має (набуває) слово, об’єкт чи подія, залежить

від того, що ця особа відчуває-дізнається в якусь мить, а також від інтерпретативної мережі, яку привносить особа в цю ж мить як наслідок свого попереднього досвіду. КУЛЬТУРНЕ ЗНАЧЕННЯ типове, воно часто спадає на думку і його розуміють інші члени спільноти завдяки спільній ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПЕВНОГО ТИПУ ОБ'ЄКТА ЧИ ПОДІЇ, що виникає в людини як належної до світу спільноти, світу громади (там само). Коли ми говоримо про ЗМІСТ (СМИСЛ) чогось, то вже сам собою цей вислів наче затемнює і приховує безперестанні СПІВВІДНОШЕННЯ-РЕФЕРЕНЦІЇ з КУЛЬТУРНИМИ СМИСЛАМИ. Те, що люди ЗААНГАЖОВАНІ в КУЛЬТУРУ, не означає, що вони володіють нею як ОБ'ЄКТОМ. Річ у тім, що в людей відтворюється досвід окремих спільних вражень і спільних переживань. Цей досвід опосередковують продукти спільної життєдіяльності та засвоєні практичні дії. Усе це припроваджує людину до вироблення мережі ОДНАКОВИХ СХЕМ. І саме в такому аспекті (а не КУЛЬТУРИ як об'єкту чи як об'єктів) є сенс говорити про те, що люди (спільнота, група) ЗААНГАЖОВАНІ в КУЛЬТУРУ. Культура, – як гадають К. Стросс та Н. Квінн, – є МЕРЕЖЕЮ СХЕМ, що володіють людьми, а також системою ВЗАЄМОДІЙ МІЖ ЦИМИ СХЕМАМИ І СВІТОМ. З погляду згаданих вище представників модерної когнітивної теорії культурного значення культура власиво є мережею цих схем, що випрацювалися на базі спільного досвіду. Водночас культура є також відносно усталеними "РЕГУЛЯРНОСТЯМИ" у взаємодії цих схем та зовнішнього світу. Ґрунтуючись на таких загальних постулатах сучасної когнітивної антропології, зауважу, що ЗНАЧЕННЯ САМОГО СЛОВА не існує інакше, як у тих зв'язках, які провадять його до ЗНАЧЕННЄВИХ (сміслових) структур культури. Згадаймо, що ще Е. Кассіер у своїй "ФІЛОСОФІЇ СИМВОЛІЧНИХ ФОРМ" величезну роль у взаємодії між зовнішньою дійсністю та внутрішнім світом людини покладав саме на мову. Це посередництво не тільки "упорядковує" пізнавальні акти, але й впливає на загальне світовідчування та переживання людини. Мені здаєть-

ся, що завдяки такому підходові (а він відповідає постулатові О. Потєбні про ВНУТРІШНЮ ЦІЛІСНІСТЬ І ЄДНІСТЬ УСІХ ПСИХІЧНИХ ФУНКЦІЙ) можна було б сьогодні скорегувати дещо однобокий ухил сучасного антропологічного когнітивізму в бік епістемологізації концепцій. "Людина, – підкреслював Е. Кассіер, – не тільки осмислює світ і пізнає його через посередництво мови; її загальне світовідчуття і те, як вона його переживає, зумовлено саме цим посередництвом. Опанування об'єктивної дійсності – шлях, яким людина осягає світобудову як цілість, формує, дробить, поєднує частковості – неможливе поза життєдайною енергією мови" (45). Однак відразу ж зазначу, що таке ОПАНУВАННЯ ДІЙСНОСТІ (її категоризація, осмислювання та переосмислювання у вербально фіксованих, таксономічних цілісних лінгвокультурних структурах, а також мовне виокремлення відносно значущості окремих аспектів світу тощо) – це не тільки КОНСТРУЮВАННЯ (на рівні "символічних форм") тієї загальної "схематики" думки, що впливає НА ПЕРЕВІГ КОГНІТИВНИХ ПРОЦЕСІВ, а отже, і на все подальше ОПАНУВАННЯ СВІТУ. Це водночас й ЕМОЦІЙНЕ УПОРЯДКОВУВАННЯ ЗОВНІШНЬОГО СВІТУ І СТРУКТУРУВАННЯ ВНУТРІШНЬОГО СВІТУ ЕМОЦІЙ. Як відомо ще з часів появи наукових студій Ш. Блонделя, світ емоцій має свою ЕТНОКУЛЬТУРНУ і – відповідно – лінгвокультурну ЗУМОВЛЕНІСТЬ, а не є таким спонтанним, як це здавалося представникам різних психологічних шкіл. Ідеться не тільки про лінгвокультурно зумовлене унікальне (для різних етнолінгвальних кіл) експресивно-емоційне конотування лексем, фразем, паремійних одиниць, здрібноло-пестливих й інвективних мовленевих форм. Ідеться також про те, що і САМ СОЦІОНОРМАТИВНИЙ РІВЕНЬ КУЛЬТУРИ, і ЇЇ АКСІОЛОГІЧНЕ ЯДРО ҐЕНЕРУЄ ІЄРАРХІЮ ВІДНОСНО УСТАЛЕНИХ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНЦЕПТІВ ТА СМИСЛІВ, які своєю оцінковою й емоційною НАСНАЖЕНІСТЮ (зарядженістю) ПОСТІЙНО ВПЛИВАЮТЬ НА ЦІЛІСНИЙ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИЙ СВІТ, що є водночас МЕНТАЛЬНИМ Й ЕТНОПСИХІЧНИМ. Саме такий етнолінгвопсихологічний підхід дає нам БАГАТОМІРНУ ХОЛІСТИЧНУ МОДЕЛЬ



ПРЕДМЕТА ДОСЛІДЖЕННЯ, виявляє співвідношення лінгваль-ного, культурного й ментально-психічного, аніж сфокусо-ваність науково-пізнавальної думки тільки на тих РАМ-КАХ СВІТОСПОГЛЯДАННЯ І СВІТОСПРИЙМАННЯ (т.зв. “viewing frame”), на яких переважно до цього часу зосереджуються когнітивісти. Здається, що славнозвісна люблінська етнолін-гвістична школа в Польщі (Є. Бартмінський, Я. Адамовсь-кий, М. Мазуркевич-Бжозовська, Й. Мацькевич та ін.) знач-ною мірою пододала своєрідний когнітивістський редукціо-нізм багатьох відомих західних дослідників (46). Принагідно зазначу, що одна з вельми продуктивних, на нашу дум-ку, категорій люблінського етнолінгвістичного інструмен-тарію – категорія ПРОФІЛЮВАННЯ ПОНЯТТЯ – на рівні різно-аспектних “ФАСЕТ” охоплює ті виміри, що стосуються не тільки мовного значення, але й СМІСЛУ, що пов’язаний із СИТУАЦІЄЮ, ЦІННОСТЯМИ ТА ДОСВІДОМ.

Здається, однак, що у плані розширення та поглиблення ПІЗНАВАЛЬНОЇ ДІЛЯНКИ СУЧАСНОЇ ПСИХОЛОГІЗОВАНОЇ ЛІНГ-ВОКУЛЬТУРОЛОГІЇ МОЖНА БУЛО В ІТИ ЩЕ ДАЛІ, базуючись власне на тих підходах, які накреслив у свій час О. Потеб-ня. Маю на увазі не тільки ПСИХОЛОГІЗАЦІЮ та своєрідну “МЕНТАЛІЗАЦІЮ” концептуальних візій етнолінгвістики (з урахуванням ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ СВІТОСПО-ГЛЯДАННЯ, СПРИЙМАННЯ ТА РОЗУМІННЯ, що притаманні різним ЛІНГВОКУЛЬТУРНИМ “СВІТАМ”, відносно сталим СПІЛЬНОТАМ МОВЦІВ І НАВІТЬ ОКРЕМИМ МОВЦЯМ), але й до-конечну ПОТРЕБУ ФУНКЦІОНАЛІЗУВАТИ ПІДХОДИ. Уважаю також, що вельми складні проблеми ЕТНОСЕМАНТИКИ (її впливу разом з іншими лінгвальними структурами на МЕН-ТАЛІТЕТ і КОГНІТИВНІ ПРОЦЕСИ) мали би досліджуватися РАДШЕ В ДИНАМІЦІ, АНІЖ У СТАТИЦІ, ТОВТО В НЕРОЗРИВНІМ зв’язку зі СТРУКТУРАМИ ЖИТТЕДІЯЛЬНОСТІ (і комунікатив-ної, і трудової, і креативної, і релігійно-сакральної тощо), ЇХНИМИ КОНФІГУРАЦІЯМИ, ЩО ПРИТАМАННІ ЛІНГВОКУЛЬТУР-НИМ СПІЛЬНОТАМ. Зрозуміло, що в такому гранично широ-кому підході є потенційна загроза вульгаризації, “вишу-кування” прямих причинно-наслідкових зв’язків і прямої

(лінійної) детермінованості в системах ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ Й ДІЯЛЬНІСНО-ПОВЕДІНКОВИХ відношень. А тому варто до-тримуватися гумбольдтіянсько-потебніянського РОЗУМІННЯ мови як діяльності (і діяльності ДУХУ, і живого ПРОЦЕ-СУ СПІЛКУВАННЯ – РЕЦЕПЦІЇ – ІНТЕРПРЕТАЦІЇ – РЕІНТЕРПРЕ-ТАЦІЇ), НА ОСНОВІ ПОСТІЙНОЇ ЗАЛУЧЕНОСТІ ЛІНГВОКУЛЬТУР-НИХ КОНЦЕПТІВ І МОВЛЕННЕВИХ СМІСЛІВ не тільки в КУЛЬ-ТУРНЕ СЕНСОУТВОРЮВАННЯ, але й у ПОВСЯКДЕННІ СТОСУН-КИ ЛЮДЕЙ. Такі концепти та смисли не тільки ОПОСЕРЕД-КОВУЮТЬ людські взаємини в усіх сферах життєдіяльності людей (етнофорів, груп, етносів), але й СКЕРОВУЮТЬ ці сто-сунки, формують їхні ситуативно-мовленнєві “межі” й МОЖ-ЛИВОСТІ, які досить істотно варіюються в різних етноло-кальних середовищах. Саме таке наукове бачення, здаєть-ся, змогло б реалізувати один із головних методологічних підходів О. Потебні: виявити, як слово вживається, як воно СПРИЙМАЄТЬСЯ, як воно ДІЄ, впливає “на кожній точці свого шляху”. Згадаймо ФУНКЦІОНАЛЬНЕ бачення “життя” мандрівних мотивів в О. Потебні як реального розгортання, реального ПОВУТУВАННЯ фольклорних сю-жетів, що мігрують, постійно видозмінюючись на рівні сприймання-реагування-тлумачення тощо). Такі підходи дозволять виявити, як мовно-мовленнєві системи “працю-ють” на впорядкування, трансформацію, акумулювання і трансмісію етнокультурного чи групового ДОСВІДУ, яким чином вони входять у ЦЕЙ ДОСВІД як ЙОГО ІНТЕГРАЛЬНА СКЛАДОВА. Ми зможемо дослідити, як у мовно-мовленне-вих системах, зокрема на рівні конкретних вербальних актів і живого діалогізму, взаємно переплітаються й зазнають обопільної дії КОНВЕНЦІЙНЕ, ІНТЕНЦІЙНЕ ТА РЕФЕРЕНЦІЙНЕ в мовленні. Усе це можна було б науково простежити ТІЛЬКИ ЗІСЕРЕДИНИ, занурюючись у конкретний ЛІНГВОКУЛЬ-ТУРНИЙ Й ЕТНОКОМУНІКАТИВНИЙ ДОСВІД, безпосередньо на рівні того живого СПІЛКУВАННЯ, яке неможливо відірвати від середовища ПОВУТУВАННЯ мови і від самих носіїв. Вони є водночас й ЕТНОФОРАМИ – носіями відповідної культури, культурних смислів та цінностей, соціокультурних норм і

поведінкових взірців, менталітету й ВЕЛЬМИ СПЕЦИФІЧНОГО ДОСВІДУ РЕАГУВАННЯ-СПІЛКУВАННЯ тощо.

Таку спробу повачити дійсність очима САМИХ МОВЦІВ (дійсність, значною мірою ВИБУДУВАНУ з ДОПОМОГОЮ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНЦЕПТІВ за лінгвокласифікаційними системами, притаманними мовцям, їхній власній КАРТИНІ СВІТУ), зрозуміти ЛІНГВОКОМУНІКАТИВНЕ СЕРЕДОВИЩЕ, яке є водночас СЕРЕДОВИЩЕМ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ОКРЕМОГО ЕТНОСУ (ГРУПИ), я принаймні частково реалізував під час майже трьохрічного перебування в Канчаланській, Таню-рерській і в Усть-Бельській тундрах на Чукотці (осінь 1976 – травень 1979 рр.). Ідеться тільки про часткову реалізацію того проєкту, який я здійснював свідомо та цілком в індивідуальний спосіб, цебто самотужки), бо дійсно глибинне “emic – дослідження” відповідної проблематики вимагало б не кількарічного кочування вкупі з чукчами-оленьрами, а багаторічних студій великої дослідної групи, у яку були б залучені також і фахівці із психоантропології та психолінгвістики (когнітивної етнопсихолінгвістики). Однак мої теренові дослідження у середовищі чукчів-оленьрів не були, як здається, безплідними. Ці дослідження допомогли по-новому глянути на таке кардинальне питання, як співвідношення життєдіяльності, світосприймання (світорозуміння) ЛЮДЕЙ і ВЛАСТИВИХ ЇМ МОВНО-МОВЛЕННЕВИХ СТРУКТУР. Сама ідея цієї мандрівки в чукотський лінгвокультурний світ виникла ще в університетських стінах завдяки етнолінгвопсихологічним поглядам О. Потебні, який пов’язав мовленнєву діяльність із самим життям етносу як духовної одиниці.

#### ПРИМІТКИ

1. Потебня А. Основы поэтики // Хрестоматия по истории русского языкознания. – М., 1973. – С. 238.
2. Basilius H. Neo-Humboldtian Ethnolinguistics /Word. – 1952. – Vol.8. – No2.
3. Потебня А. Мысль и язык. – Х., 1913.
4. Boas F. Handbook of American Indian Languages. – Washington, 1911.
5. Whorf B.L. Language, Thought and Reality // Ed. and with an Introduction by John B. Carroll. – Cambridge; Massachusetts, 1966.
6. Потебня О. Эстетика и поэтика. – М., 1976.
7. Ponty M. Phenomenology of Perception. – 1962.
8. Потебня А. Мысль и язык // Полное собр. соч. – Изд. 4-е. – Одесса, 1922.
9. Потебня А. Эстетика и поэтика. – М., 1976.
10. Потебня А. Мысль и язык. – Харьков, 1913.
11. Потебня А. Эстетика и поэтика. – М., 1976.
12. Потебня А. Из записок по русской грамматике. – М., 1958. – Т.1-11.
13. Потебня А. Эстетика и поэтика. – М., 1976.
14. Потебня А. Из записок по русской грамматике. – М., 1958. – Т.1-2.
15. Wittgenstein L. Lecture on Ethics // The Philosophical Review. – London, 1965.
16. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 1958.
17. Hayakawa S.I. Language in Thought and Action. – New York, 1949.
18. Потебня А. Язык и народность // Потебня А. Мысль и язык. – К., 1993.
19. Потебня А. Мысль и язык. – Х., 1912.
20. Malinowski B. The Problem of Meaning in Primitive Languages // Ogden G.K. and Richard J.A. The Meaning of Meaning. – London, 1960.
21. Потебня А.А. Мысль и язык. – К., 1993.
22. Потебня А.А. Эстетика и поэтика. – М., 1976.

23. Потебня А.А. Мысль и язык. – К., 1993.
24. Пыпин А.Н. Очерки литературной истории старинных повестей и сказок русских. – Спб., 1857. – С. 89.
25. Потебня А.А. Эстетика и поэтика. – М., 1976. – С. 287-288.
26. Про вторинні комунікативні процеси у їх соціокультурних вимірах див.: Почепцов Г.Г. Посткоммуникативные процессы // Рациональность и семиотика дискурса. – К., 1994.
27. Потебня А.А. Мысль и язык. – К., 1993.
28. Потебня А.А. Мысль и язык. – К., 1993.
29. Потебня А.А. Мысль и язык. – К., 1993.
30. Потебня А. Эстетика и поэтика. – М., 1976.
31. Потебня А. Язык и народность. // Потебня А.А. Мысль и язык. – К., 1993.
32. Потебня А. Мысль и язык. – К., 1993.
33. Потебня А. Эстетика и поэтика. – М., 1976.
34. Wittgenstein L. Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data" // The Private Language Argument. – N.Y., 1971; Його ж. Philosophical Grammar. – Oxford, 1975. "Форми життя" у Вітгенштайна, як "ритуалізована" основа будь-якої культури, є не тільки прямими референтами ("частинами") дійсності, а радше спільним способом концептуалізації дійсності у процесі діяльності членів спільноти.
35. Apel K.-O. Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions by Understanding. Meaning in Hermeneutic Philosophy of Language // Meaning and Understanding. В.; N.Y., 1981. Apel K.-O. Wittgenstein and the Problem of Hermeneutic Understanding // Wittgenstein L. Critical Assessments. – L., 1988.
36. Потебня А. Записки по русской грамматике. – М., 1958 – Т.1-2.
37. Triandis. Culture and Social. – Behavior, 1992.
38. Уфимцева А.А. Лексическое значение. – М., 1986.
39. Потебня А. Из записок по теории словесности // Эстетика и поэтика. – М., 1976.
40. Ries N. Russian Talk. Culture and Conversation during Perestroika. – Ithaca; London, 1997.
41. Див. насамперед такі праці Кліфорда Гірца: Geertz C. The Interpretation of Cultures. – New York, 1973; Його ж. Common sense as a cultural system // Antioch Review. – 1975. – No 33. Його ж. Local Knowledge: Futher Essay in Interpretative Anthropology. – New York, 1983; Його ж. Distinguished lecture: Anti-anti sic relativism // American Anthropologist. – 1984. – No 86. Його ж. Disciplines // Raritan. – 1995. – Vol. 14. – No 3.

42. Strauss C., Quinn N. A Cognitive Theory of Cultural Meaning. – Cambridge, 1997. – P. XIII.
43. Hannerer U. Culture complexity: Studies in the social organization of meaning. – New York, 1992.
44. Ries N. Russian Talk // Culture and Conversation during Perestroika. – Ithaca; London, 1997.
45. Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms // New Haven. – Vol. 31. – London, 1973.
46. Bartmiński J. Co sie myśli to sie przyśni // O interpretacji obrazów w senniku ludowym // Polska Sztuka Ludowa. – 1987. – R.41 – r. j; Його ж. Niebo się wstydzi. Wokół ludowego pojmowania ładu świata // Kultura, literatura, folklor. – Warszawa. – 1988; Його ж. Stan prac nad "Słownikiem etnolingwistycznym" // Język a kultura. – T.1. – Wrocław, 1988; Його ж. Słownik ludowych stereotypów językowych. Założenia ogólne // Etnolingwistyka. – T.1. – 1988. Adamowski J. Językowy portret ładu w polskiej kulturze ludowej // Etnolingwistyka. – Lublin, 1992. – №5. Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne. I. // Red. J.Bartmiński, M.Mazurkiewicz-Brzozowska. – Lublin, 1993; Słownik ludowych stereotypów: Symboli-pomysły i jego realizacja // Literatura Ludowa. – 1998. – №6. Барминский Е., Небжеговска С. Когнитивное определение, профилирование понятий и субъективная интерпретация мира // Когнитивная лингвистика конца XX века. Материалы международной научной конференции 7-9 октября 1997 г. – Ч. 1. – Минск, 1997; Mackiewicz J. Co to jest "językowy obraz świata" // Etnolingwistyka. – Problemy języka i kultury. – Lublin, 1999. – №11.

### РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

#### ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ КОМПОНЕНТ СЛОВА

(спроба функціонально-діяльнсної верифікації гіпотези  
Сепіра-Ворфа)

У цьому розділі я обмежуся зверненням до лексико-семантичного рівня мови, оскільки саме він у сконцентрованому вияві, — як це слушно підкреслюють лінгвісти, — відображає національно-культурну специфіку (1). Перш ніж перейти до аналізу етнокультурного компонента слова у зв'язку з відповідним етнокультурним фоном, я спробую окреслити своє розуміння вживаного тут на правах суто робочого терміна поняття *етнокультурний фон* (далі — ЕФ). Це поняття, — підкреслюю ще раз, — для мене робоче і на цьому початковому етапі розробки проблеми аж ніяк не претендує на якусь концептуальну довершеність.

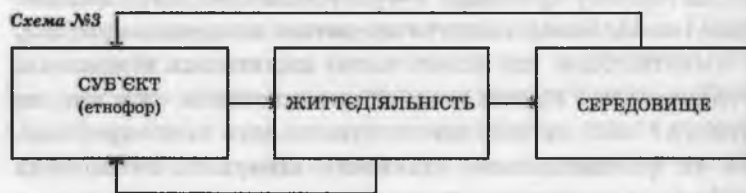
Необхідність уточнити поняття ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ФОН викликана полісемантичністю самого поняття КУЛЬТУРА. ЕФ, що впливає на семантичну структуру мови, я розумію, по-перше, як СЕРЕДОВИЩЕ, де розгортається життєдіяльність етносу (зокрема частина екологічного середовища, упредметнені елементи соціокультурної діяльності, відносно усталена мережа контактано-спілкувальних зв'язків); по-друге, як систему традиційних СПОСОБІВ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ, що властиві окремому етносові та пов'язану з цією системою сукупність народних знань, навичок і прийомів діяльності; по-третє, як соціально-психологічні характеристики етносів і окремих груп (діяльніс-

но-культурно-історичних суб'єктів). ЕФ є не простим конгломератом, а системно-динамічною єдністю зазначених вище ПРЕДМЕТНИХ, ДІЯЛЬНІСНИХ І СОЦІАЛЬНО-ПСИХІЧНИХ (ЕТНОПСИХІЧНИХ) характеристик. Спробую показати, як властива окремому етносові структура діяльності, змінюючи його природне довкілля, перетворюючи предметне середовище і визначаючи соціально-психічне (етнопсихічне) обличчя, чинить вплив на особливості мовного моделювання дійсності в рамках етнолінгвальної спільноти. При аналізі впливу ЕФ на мову засадничим для нас є принцип діяльності (він, до речі, ключовий для школи Виготського-Леонтьєва, а на Заході — Ж. Піаже). Ця засада постулює динамічно-функціональний підхід до формування свідомості та мислення.

Спробую конкретно з'ясувати це визначення на одному характерному прикладі. У чукотській мові існує не власне іншим мовам поняття закритого невидного простору — АМЕЧГЫРГЫН, що доволі часто вживається в мовленні тундровиків. "Кристалізація" цього поняття — аж ніяк не продукт якогось особливого чукотського світосприймання чи феноменальної здатності відчувати невидимий простір. З іншого боку, лексема АМЕЧГЫРГЫН є не просто наслідком внутрішньомовних закономірностей, що іманентно властиві чукотській мові. Зрозуміти генезу цього поняття можна тільки в контексті життєдіяльності пастухів. Пастух, зважаючи на ландшафт (пагорби, видолінки, ущелини тощо), намагається спрямувати і втримати табун оленів так, аби основна частина стада якомога довше перебувала на видноті — ВЫТРАТЫ, ОРАН', на відкритому для споглядання місці — УРЭСК'ЫЛЫК\*, щоб місце випасу було більш-менш відкрите — ОРАН'ВАЛЫН

\*Гортаний зімкнено-проривний звук чукотської мови К', а також сильно нозалізований Н' (дещо нагадує нозалізоване англійське N у закінченнях типу — ING) передаю відповідними діакритичними знаками. В усьому іншому дотримуюся сучасної чукотської графіки. Принагідно зауважу, що ілюстративний матеріал до цієї праці відредагував блискучий знавець чукотської мови професор Г. Меновщиков.

(або, як ще кажуть, *НЫРЫРАТК'ЭН*). Пильне око досвідченого оленяра завжди зауважувало відхід частини стада в невидне місце – зникнення з поля зору деяких прикметних оленів. *ЯАЛК'ОР АМЕЧГЫРГЫЧЫКО* – “заднє стадо в невидимому місці” – часто-густо можна почути в тундрі. Оскільки такі ситуації, з одного боку, трапляються постійно, а з іншого, *ФУНКЦІОНАЛЬНО ВАЖЛИВІ* для оленяра (сигналізують про потенційну можливість втрати частини оленів), тому й виникла практична необхідність у витворенні особливого поняття, у якому б знайшло своє відображення це уявлення. Ось чому *АМЕЧГЫРГЫН* – “невидне місце” – стало для оленяра не менш функціонально значущим, аніж реально відкрита для безпосереднього огляду місцевість. З нашого погляду визначення ЕФ можна схематично подати так (*див. схему № 3*):



Можно було б сказати, що зв'язок оленярів із природним середовищем, що його опосередковує структура життєдіяльності людей (оленярство), створює систему прямих і “зворотних” зв'язків. Пастух не просто випасає оленів у конкретному екосередовищі, але і взаємодіє з ним, а отже, починає “осмислювати” його просторову організацію крізь призму суто оленярського досвіду: вибірковість номінації особливостей ландшафту та їх просторового співвідношення “задається” структурою оленярського досвіду.

До того часу, поки автор цих рядків не став причетним до оленярства (робота підпаском у червні-вересні 1978 року), Канчаланська тундра здавалася цілком одноманітною: погляд ніби “ковзав” поверхнею, не затримуючись на чомусь прикметному. І тільки пізніше я збагнув, що для “розчленованого” сприйняття чого-небудь треба на-

самперед бути причетним до цього. Згодом виявилось, що чукотська мова, ґрунтуючись на досвіді кочового життя, виробила десятки слів, які виділяють й узагальнюють особливості ландшафту, місцевості та пов'язані з ними просторові уявлення й категорії. Ось тільки деякі з них: *МЫКЭЛЕЛК'ЫЛЫН* “місце, де навесні (у травні) з'являється багато проталин”; *КЫРГЫСК'ЫЛЫН* “сухе місце” (тільки там залишають яранги на час літування і можна вкладати оленяче стадо вночі після того, як воно наситилося); *ИЛИЛК'ЫЛЫН* “вологе місце в тундрі”; *ЫЛЛЫЁЛЬГЫН* “місце, де недавно зійшов сніг”; *МЫКУМКЫЛЫН* “місце в тундрі, де особливо багато кущів (звичайно вздовж берегів великих рік і заглиблених у поверхню тундри чашоподібних озер)”; *УМК'ЫЛК'ЫКИН* “місце, що безпосередньо прилягає до чгарника”; *РЭЛВООЛГЫН* “місце, де рясно яріє густе соковите зілля (переважно біля озер)”; *К'ИВЬЭЙЫМКЫН* “місце, де росте густа трава”, *МЫГВАТАПЫЛЫН* “місце, де є доволі ягеля (оленячого лишайника)”; *ТЪЭРВАТАПЫЛЫН* “місце, де мало ягеля”, *ОМКОЛГЫН* “місце, де ростуть куці”; *ЭКЭЭКЫЛЫН* “місце, де немає купин, найчастіше – в гірських долинах”; *РЫРАТЫСК'ЫН* “рівне місце”; *ЁРГЫН* “теж рівне місце, але звичайно біля ріки”; *ГАВТЫЛЕН* “місце, де багато зелені та квітів”; *ВЫТЪЯН* “місце, де є рясне зелене листя” (від *ВЫТВЫТ* “листя”), *ГАНПЕТЫРАН'АВЛЕН* “місце, де недавно побувало стадо”, *ПЕТЫРАН'Ы* “місце, де колись раніше вже випасали оленів”, *РЫЛЫНВЫН* “місце, де табун залягав на спочинок” (його звичайно розпізнають за оленячими фекаліями); *ПЕТЫРАЛК'АНЫНВЫН* “місце колишнього оленярського стійбиська”; *РЫЁНВЫН* “місце зупинки пастуха біля стада” тощо.

Глибока вмотивованість таких лексем (зокрема оронімів) потребами оленярства, вторинність мовної “сегментації” середовища щодо структури самої життєдіяльності чукчів-оленярів не викликає ніякого сумніву. Зокрема виділення і вербалізація поняття *МЫКЕЛЕЛК'ЫЛЫН* – “місце, що рясніє весняними проталинами” – викликане тим, що саме там, як вважається, найкраще тримати табун у травні –

уже після того, як оленці привели своїх оленят. У таких місцях не тільки простіше добувати корм ослабленим після зимівлі оленям, але й стадо рухається повільніше, що полегшує працю пастухів. З іншого боку, не менш важливою для оленяра з функціонального погляду є фіксованість у сфері оленярського досвіду тих місцин, де пізніше сходить сніг (ЫЛЛЫЁЛГЫН), бо саме там у першій половині серпня, коли літня зелень уже по-осінньому прижухла, а свіжий оленячий лишайник-ягель ще не виріс, з'являється свіжа зелень. “Виокремлення”, чи своєрідна вербальна заманіфестованість, цього моменту традиційного оленярського досвіду зумовлена також тією істотною для оленяра обставиною, що пізніше зілля з'являється в почасти прихованих для безпосереднього візуального огляду місцинах мікроландшафту (у видолинках, на стрімких берегах рік і озер, або ж, як кажуть чукчі, – К'ЭНЪЕВЧЫКУ). А тому оленяр повинен наперед добре знати з досвіду попередніх літувань (бо ж “міграція” табуна щоліта відбувається тим самим маршрутом) місця можливого затримання частини оленів, що ласують свіжим зіллям, аби своєчасно виявити і підігнати оленів, запобігаючи так званому відколу. Таким чином, не тільки візуальна дискретність (густе соковите зілля виразно виділяється яскраво-зеленими острівцями на тлі осінньої тундри), але й функціональний акцент на цих елементах тундрового ландшафту у сфері власне оленярського досвіду сприяли їхній мовній фіксації у вигляді універбального поняття. Мовна номінація місця зупинки пастуха біля стада (РЫЁНВЫН) також не випадкова, оскільки напарники у стаді повинні були знати, навіть перебуваючи у протилежних кінцях стада на відстані кілометра чи двох, приблизні місця зупинок. Їхня номінація теж мала функціональну вмотивованість: це не тільки місця, зручні для огляду стада, але й для чаювання, з огляду на близькість води, наявність кущів для вогнища тощо. Табуни за літування переходять по п'ятсот кілометрів і більше, а тому пастухи чудово запам'ятовують місця цих тимчасових зупинок. Мене

завжди вражало те, наскільки точно старі досвідчені пастухи Келєв'є та Єльо (а з ними мені доводилося щоденно “сторожувати” біля стада) без якихось видимих орієнтирів виявляли цілком непримітний у високій траві минулорічний попіл ватри тимчасової зупинки. Тут ми знаходили й залишки минулорічних дров. Утилітарно-праксеологічна основа виникнення й функціонування інших лексем, пов'язаних з означенням місцевості в її просторовій, якісній (екологічній) і праксеологічній визначеності, теж досить очевидна. Скажімо, позначення окремим словом тієї місцини, де недавно побувало стадо – ГАНПЭТЫРАН'АВЛЕН – теж не випадкове: пастух повинен добре пам'ятати місце, де недавно побувало стадо. І справа не тільки в тому, що там уже зужита паша, але й у тому, що табун, відчуваючи запах екскрементів, не захоче йти старим шляхом. Ось чому, наприклад, випасаючи оленів уздовж гірської долини, пастухи намагаються тримати їх на одному березі річки, а опісля повертаються цією ж долиною, але вже протилежним берегом. Зрештою, поняття ПЭТЫРАН'Ы досить відносно у плані часової визначеності, оскільки весною, коли швидше відростають молоді пагінци (ЁМРОТЫЛГЫН), повернення табуна для випасання на старе місце можливе навіть через три дні. Досвідчені пастухи вміло використовують ефект ПЭТЫРАН'Ы як свого роду невидимих “бар'єрів” для оленів, організовуючи своєрідний “круговий випас”, аби вони не заходили далі у тих місцевостях, де в липні часто бувають тумани, особливо поблизу моря. Дозволю собі довше затриматися на цьому епізоді, бо тільки в такому позамовному контексті зрозумілі особливий сенс і відносна функціональна значущість самої лексеми ПЭТЫРАН'Ы. Оленів спочатку випасають гірськими схилами по периметру долини (утворюється своєрідний “перстень” із ПЭТЫРАН'Ы), а потім під час туманів випас іде в самій долині – усередині невидимого кільця. Це запобігає розпусканню стада навсербіч у пору густих туманів, бо, незважаючи на білі ночі, контролювати стадо в густому тумані практично неможливо. З усіма пода-

ними вище лексемами пов'язаний цілий “шлейф” оленярських знань, прийомів, навичок. З іншого боку, сам оленярський лексикон став згустком повсякденного досвіду і своєрідним каналом самовідтворення цього досвіду. Під час перебування в тундрі я, використовуючи МЕТОД ЗАЛУЧЕНОГО СПОСТЕРЕЖЕННЯ, пізнавав нові чукотські слова, пов'язані із тундрою та пастухуванням, гостро сприймаючи їх як своєрідне набуття якогось нового бачення. Із цілком хаотичного спочатку і майже нерозчленованого потоку тундрових вражень для мене поступово почали виділятися якісь незнані раніше складники ландшафту. Інші “обросли” новим, суто оленярським СЕНСОМ, стали своєрідною “віссю кристалізації” окремого фрагменту етнолокального досвіду. У цілком іншому ракурсі та в іншому вимірі постали взаємні відношення цих лексико-семантичних, термінних і власне праксеологічних моментів досвіду. Я вперше глибинно відчув, що чукотські слова – це не просто нові етикетки до давно вже відомих об'єктів, а й цілком специфічний і, мабуть, таки нічим незамінний у цьому етнолокальному середовищі інструмент членування, своєрідного витлумачення й аперцепції довколишнього світу в його взаємодії із практичною життєдіяльністю людини. Для наочного пояснення цього дивовижного феномену (а я волію визначати його не цілком науковим словосполученням як “набуття нового бачення”) дозволю собі навести таку аналогію. До того часу, поки я був цілковитий профан в архітектурі (незважаючи на те, що в моєму рідному місті репрезентована готика, ренесанс, бароко, ампір, усіляка еkleктика, сецесія, конструктивізм 1920-30 рр. та ін.), я цілком не зауважував отієї характерної ще з античних часів “трьох'ярусности” АНТАВЛЕМЕНТА (АРХИТРАВ – ФРИЗ – КАРНИЗ) на шедевр українського відродження – Успенській церкві. Усе це просто сприймалося як “верх” будівлі. Як, зрештою, не зауважував також чергування тригліфів та метоп на чудовому різьбленому фризі цієї архітектурної пам'ятки. Відповідні архітектурні форми, площини та лінії “виділилися” з дифузного потоку

вражень тільки тоді, коли я дізнався про їхні назви, спосіб і характер їхнього взаємного поєднання, їх семантичний й естетичний “код”. Так само, очевидно, окремі елементи й особливості тундрового ландшафту стали “вимальовуватися”, виділятися, розрізнятися, співвідноситися й осмислюватися в термінах мови в міру “втягування” цих елементів в коло повсякденної життєдіяльності. Назване ставало пізнаним. Мовна термінологія не тільки акумулює, упорядковує, ієрархізує щодо ступеня праксеологічної значущості етнолокальний досвід. Притаманна йому специфічна “мережа” універбальних понять вибудовує у свідомості ту етнічно своєрідну МОВНУ КАРТИНУ СВІТУ, яка, у свою чергу, впливає на всю ментальну структуру спільноти: на світосприймання й систему реакцій на ситуації, на світорозуміння й ієрархію вартостей.

Наявність у чукотській мові значного прошарку лексики, достоту ПРИВ'ЯЗАНОЇ до ситуативно-діяльнісного сприймання й ОСМИСЛЮВАННЯ розмаїтих просторово-локативних аспектів самої ТУНДРОВОЇ ЕКОНІШИ, на тлі якої протікає вся життєдіяльність, а також до специфічних ПРОСТОРОВО-ОРИЄНТАЦІЙНИХ МОМЕНТІВ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ (у динамічній взаємопов'язаності СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ, КОМУНІКАТИВНОЇ АКТИВНОСТІ й СЕНСОРНО-КОГНІТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ, що органічно поєднана з оленярським досвідом і ПРОЦЕСОМ ПАСТУХУВАННЯ) дає нам підстави для висунення деяких попередніх лінгвокультурних гіпотез.

Лінгвальне (лінгвокультурне) ОСМИСЛЮВАННЯ тундрового досвіду, яке структурує та реструктурує сам досвід, а також СЛУЄ ту щонайтоншу павутину смислів і значень, на якій “зависає” уся МНЕМОСФЕРА ТАКОГО ДОСВІДУ, ПЕРЕВОДИТЬ, ПЕРЕТРАНСФОРМУЄ дійсний (об'єктний) ландшафтно-географічний простір у ПРОСТІР ОКУЛЬТУРЕНИЙ І МЕНТАЛІЗОВАНИЙ. Цей простір є не тільки простором соціокультурних функцій і дій, але й НАСАМПЕРЕД ПРОСТОРОМ СМИСЛІВ. Збагнути цю ПАВУТИНУ СМИСЛІВ означає НАВЛИЗИТИСЯ ДО РОЗУМІННЯ САМОГО СВІТУ ОЛЕНЯРІВ. Адже павутина смислів, “виснувана” із самого нутра цьо-

го досвіду, упорядковує й фіксує його і є водночас його основою. Тому окреслити “павутину смислів” означає побачити приховані контури культури і наблизитися до її розуміння. Ідеться про розуміння того, що К. Гірц у своїй “Інтерпретації культур”, у реконструкціях так званої “СОЦІАЛЬНОЇ СЕМАНТИКИ”, називає “imaginative universe” – “ОБРАЗНИМ УНІВЕРСУМОМ” (чи краще було б сказати – “УСЕСВІТОМ ОБРАЗІВ”). Саме тут простежуємо подвійну залученість цього культурного світу і в лінгвокультурне його конструювання (тобто у відносно усталену МЕНТАЛЬНУ КАРТИНУ СВІТУ), і водночас у САМ ПРАКСИС чукчів-оленьярів. Досить помітні сліди цього ПРАКСИСУ (як специфічних структур і форм ЖИТТЕДІЯЛЬНОСТІ ТА ЖИТТЄТВОРЕННЯ, а також як відповідного ДОСВІДУ) у СЕМЕМНІЙ МІКРОСТРУКТУРІ СЛІВ дають нам підстави стверджувати, правда, поки що гіпотетично, що ПОЧАТКОВИЙ ДОВЕРБАЛЬНИЙ (умовно довербальний) ЩАБЕЛЬ СМИСЛОУТВОРЮВАННЯ на рівні уявлень, образів і прототипних когніцій у ЛОНІ БЕЗПОСЕРЕДНЬОГО ТУНДРОВО-ОЛЕНЬЯРСЬКО-КОЧОВОГО ДОСВІДУ ПЕРЕДУВАВ ВЕРБАЛІЗАЦІЇ-КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ СМИСЛІВ, а отже, “відливання” цих смислів в окремі категорії мовної (ЛІНГВОКУЛЬТУРНОЇ) КАРТИНИ СВІТУ. Наголошую тут на умовності терміна ДОВЕРБАЛЬНОГО згущування смислів, бо ще до витворення-генерування складнішої та густішої мережі УНІВЕРБАЛЬНИХ ПОНЯТЬ, що поєднували в собі розмаїті сенсорорізнювальні прикмети на означення ПРОСТОРОВИХ ВІДНОШЕНЬ, ЛАНДШАФТУ, ЛОКАТИВНИХ МОДУСІВ РОЗТАШУВАННЯ ТА ПЕРЕСУВАННЯ в їхній єдності та динаміці, відповідні СМИСЛИ (чи “ембріони” СМИСЛІВ) могли бути виражені, експліковані, витлумачені ТЕЖ ВЕРБАЛЬНИМИ (укупі із жестовими) ЗАСОБАМИ, тільки більш РОЗГОРНЕНО, “описово”.

Отож сліди такого “ДОВЕРБАЛЬНОГО” ПРАКСІОЛОГІЧНОГО СМИСЛЕТВОРЕННЯ, “НАТИСК” якого СТИМУЛЮВАВ І СЛОВОТВОРЧІ ПРОЦЕСИ, зрозуміло, НА ОСНОВІ УЖЕ “ГОТОВОГО” СЛОВОТВОРЧОГО МАТЕРІЯЛУ Й ГЕНЕРАТИВНИХ РЕСУРСІВ САМОЇ МОВИ (зокрема її словотворчих моделей), доволі виразно проступають – безвідносно до граматично-категорі-

яльної належності відповідних лексем – щонайменше у ШЕСТИ взаємопов’язаних ВИМІРАХ ТОПОЛОГОСУ чукчів-оленьярів. Ці просторово-діяльнісні аспекти (ідеться, нагадую, про СОЦІОКУЛЬТУРНІ МЕНТАЛІЗОВАНІ ЛОКУСИ, а не реальні просторово-ландшафтні ніші перекочовування та життєдіяльності) у власне СМИСЛОВОМУ ПЛАНІ можемо згрупувати за шістьма вимірами:

1. ЛЕКСЕМИ МІСЦЕВОСТІ Й МІСЦЯ. Місцевість і місце означуються й семантизуються свідомо чи позасвідомо, відкрито чи імпліцитно на тлі реальних ОРІЕНТАЦІЙНИХ ЧИ БЕЗПОСЕРЕДНЬО ПРАГМАТИЧНИХ ПОТРЕБ і дійсної СПРЯМОВАНОСТІ (чи характеру) ПРАКСИСУ. Зауважу, перші завжди залучені у ПРОЦЕСИ ПРАКТИЧНОЇ ЖИТТЕДІЯЛЬНОСТІ, наприклад, при повсякчасній ПОТРЕБІ ВРАХОВУВАТИ ТЕ, що особливості ландшафту чи мікроландшафту можуть СТВОРЮВАТИ деякі ПЕРЕПОНИ чи – ЯКРАЗ НАВПАКИ – СПРИЯТИ ПЕРЕКОЧОВУВАННЮ, ВИПАСАННЮ, МОЖЛИВОСТЯМ ВІЗУАЛЬНОГО ОГЛЯДУ, ЗОРОВОЇ ОРІЕНТАЦІЇ, ЛОКАЛІЗАЦІЇ ДІЙ тощо. Слова-категорії (слова-лінгвокультурні концепти), що увібрали в себе вельми специфічні, не притаманні жодній із європейських мов, розмаїті СМИСЛИ ЛОКАТИВНОСТІ, несуть на собі, підкреслюю ще раз, ПЕЧАТЬ РЕАЛЬНОГО ДОСВІДУ ВІДПОВІДНОЇ ЕТНОЛОКАЛЬНОЇ СПІЛЬНОСТІ саме в тих своїх смислорозрізнювальних прикметах, що залучені в ПАСТУШО-КОЧОВИЙ СПОСІБ ЖИТТЯ тундровиків. Наведений далі ілюстративний матеріал аж ніяк не вичерпує всього розмаїття смислів і смислоносних словоформ: ВЭТГЫСКАВЫК “виходити, виїжджати (наприклад, нартами) на гладке місце” (порівняй із лексемою ВЭТГЫСКИН “рівнина”); ОРАТВАК “довго перебувати на одному й тому самому місці”. Цілком не випадково той реальний праксіологічний чинник, що стосується часто подибуваної в житті чукчів-оленьярів ПОТРЕБИ ПОДОЛАТИ ВОДНІ ПЕРЕПОНИ (ріки, протоки між озерами, озера, що ними рясніє тундра) кореспондує з низкою слів, які концептуалізують, закріплюючи в цілісних лінгвокультурних концептах, відповідні аспекти досвіду та взаємовідношення



цих аспектів: МЫМЛЫВЫТГЫР – буквально “поміжводдя” (ВЫТГЫР “ПРОМІЖОК”, МИМЫЛ “ВОДА”) – “ділянка сухо-доду поміж ріками чи озерами”; РОЧЫНКЫ “на протилежному березі”; ТАТКЫНВААМ “ріка з низькими чи зовсім пологими берегами”; ЙЫНРЫСК’ЫН “прямовисна частина берега-кручі”; РЭЭМЧУРМЭТЫК “виходити на берег ріки” і тощо. Зауважу, що відповідні ознаки місцевості НАБУВАЮТЬ СВОЄІ ПРИКМЕТНОСТИ, БА НАВІТЬ І ЗНАКОВОСТИ, САМЕ В КОНТЕКСТІ ПОВСЯКДЕННОГО СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ: вони виокремлюються – “ВИТИНАЮТЬСЯ” із загальної маси сприймань і вражень власне за “ЛЕКАЛАМИ” ЦЬОГО ДОСВІДУ, насамперед оленярсько-кочового, а відтак уже мисливського та збирацького (місцеві мешканці, до речі, споживають корінці, які теж мають свої “місця”). У відповідних лексемах у смислово-муні плані виділяється ТЕ, ЩО ФУНКЦІОНАЛЬНО ВАЖЛИВЕ І КУЛЬТУРНО ЗНАЧУЩЕ В РЕАЛЬНИХ КОНТЕКСТАХ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ТА СПІЛКУВАННЯ, ЧИ, ВЛАСТИВО, ДІЯЛЬНІСНОГО СПІЛКУВАННЯ: ніяка соціальна дія як СПІВДІЯ неможлива поза ОБМІНОМ ІНФОРМАЦІЄЮ, поза дійсною тканиною комунікативних актів. А відповідна лінгвокультурна “ПАВУТИНА” СМИСЛІВ ЩОНАЙШИРШЕ (КОНВЕНЦІЙНО Й ІНТЕНЦІЙНО ВМОТИВОВАНО) ОХОПЛЮЄ І СХОПЛЮЄ (трохи чи не виловлює) САМЕ ТЕ, ЩО СИТУАТИВНО ЧИ ПРАГМАТИЧНО ПОТРІБНЕ Й КОРИСНЕ в обставинах кочового життя. Однак функціональна ПОТРЕБА в лінгвокультурній “ПАВУТИНІ” СМИСЛІВ полягає не тільки у “виловлюванні” реалій самого середовища життєдіяльності й у достатньо ефективній орієнтації в цих реаліях, але й також у “витягуванні” зі СФЕРИ ПАМ’ЯТИ, зі СФЕРИ ВНУТРІШНЬОГО, зі СФЕРИ КОЛЕКТИВНОГО Й ОСОБИСТОГО ДОСВІДУ ЙОГО СКЛАДОВИХ І ФРАГМЕНТІВ. Саме “павутина” смислів із ВНУТРІШНЬОГО ПОГЛЯДУ (МНЕМОСФЕРА, ДОСВІД) запускає отой добре відомий у психології та соціальній психології МЕХАНІЗМ ПРАЙМІНГУ, що здійснює СПЕЦИФІЧНУ ОРГАНІЗАЦІЮ ЕЛЕМЕНТІВ (ФРАГМЕНТІВ) МНЕМОСФЕРИ у нашій пам’яті. А це СПРИЯЄ АКТУАЛІЗАЦІЇ ДОСВІДУ, “включенню” його в конкретну життєдіяльність у ТУТ-І-ТЕПЕР-СИТУАЦІЯХ.

2. ЛЕКСЕМИ, смисловою домінантою яких є окреслювання і конкретизація ПРОСТОРОВИХ НАПРЯМКІВ або ж НАПРЯМКІВ ПЕРЕМІЩЕННЯ в тундрі. На рівні такої лексики менш прозоро прослідковується її закоріненість у власне оленярський спосіб життєдіяльності кочівників як ПОСТІЙНУ-ПІД-НЕБОМ-ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ. Звідсіля її функціональна потреба у відповідних лінгвокультурних “підпорах” і лінгвокультурних “віхах”. Ось тільки декілька вельми типових прикладів: Н’ЭНРИ “туди, але далеко від мовця, котрий вказує на спрямування”; У’РЭН’ЭНРИ “он туди (просто вперед)”; однак УРЭН’УНРИ “он туди, але вбік”; ЫНКЭЧЫКУ “там, усередині чогось”; ПЭТГЫЧЬАГЫРГЫН “прямо”; ТАН’ЫНКО “якраз звідтіль, саме з того місця”.

3. Просторово-орієнтаційні лексеми, смислова домінанта яких пов’язана зі смислорозрізнювальними прикметами, залежними від ЗОРОВОЇ ДОСТУПНОСТІ ОБ’ЄКТІВ СПОГЛЯДАННЯ, їхнього перебування в полі зору чи, навпаки, поза полем зору. Ось тільки декілька лексем, які вибудовують САМОВУТНЕ ЧУКОТСЬКЕ СВИТОВАЧЕННЯ ТА СВИТОСПРИЙМАННЯ: МЭН’ИН ВАЙ “хтось у полі зору”; МЭН’ИН РАЙ “хтось поза полем зору”; Н’АРГЫНОЛЬЫН “людина, що перебуває назовні, на відкритому просторі, на видноті”; АМЭЧАТГЫРГЫН “зникнення чогось із поля зору”; АМЭЧАТЫДЬЫН “той, що зник із поля зору”; РЪУРЭВЭТЫТКУЛЬЫН “той, що з’являється, “вигулькує”; УРЭВЫК “з’являється, показуватися” (з-під шкури спального приміщення ЙОРОН’Ы); ЭНЭНЭГЫРГЫН “місце появи нарт чи пішоходів”; НЫТЭК’ВЫТРЫК’ИН “виразно (чітко) видимий”: ВЫТРЭТЫЛЬЫН “той, що відкритий для споглядання, перебуває у полі зору”.

4. Лексеми зі смисловим акцентом на способі (чи модусі) розташування й пересування у просторі: НЫМАНАН’К’ЭН “рідко розташований, розсіяний” (порівняй із однокореним: МАНАНЭТЫ “зрідка, урозкид”); ИВЛИЛГЭТЫК “розтягнутися один за одним вервечкою”; МАНАН’АТЫК “розбиватися на групи”; ГАЛЯЛЬЫН “той, що проминув нас, пройшов повз нас”; ЧЫМЧЫК “розташовуватися близько один біля одного або ж один за одним” (від ЧЫМЧЕ “близько”).

5. Лексеми з головним локативно-просторовим сенсом ВІДСТАНІ ДО ОБ'ЄКТА: ЫНК'ЭН "ось цей, той, що перебуває поблизу"; ОПТЫЯ "порівняно далеко"; ЕТГЫР "на пів шляху до чогось"; ОПТЭВЫЧА "набагато нижче (по ріці чи додолу гори)".

6. Лексеми зі смислом, пов'язаним зі способами пересування у просторі (залежно від мети, ландшафту, швидкості тощо). Ось характерні приклади: ИРЭКИРЫК "наблизитися біжучи"; ПЫКИТЫЛЕК "поступово наближатися"; ТЫЛЕМЭРЫНРЭ "сповільнюючи ходу"; ЕПАТГЫРГЫН "обхід якоїсь місцевості для догляду"; Р'ЫИРЭТЫК "перевозити, переносити через перепону" (наприклад, через ріку або озеро); ПЫЮЧИТЫК "бродити по воді"; ТАТКЫНАВЫК "просуватися крізь товщу чогось" (наприклад, крізь оленячий табун); РЫГАЛЬЯН'АТЫК "пройти крізь щось" (натоп, стадо); ВЫЛТЫТЫЛЕК "іти суцільною масою, скупчено" (порівняй із ВЫЛТЭ "щільно, густо"); ПОНН'ЭК "іти навперейми (наприклад, перпендикулярно до вектора руху оленячого табуна)".

Очевидно, саме кочовий спосіб життя й необхідність постійної орієнтації в тундрі стимулювали не тільки виникнення слів для позначення конкретно-предметних елементів і прикмет ландшафту, але й сприяли формуванню й закріпленню в мові низки специфічних для чукотського етнолінгвального ареалу безеквівалентних понять, що відображають і деталізують характер пересування у просторі у зв'язку із середовищем пересування: ГЫНУНЭТЫК "дійти до половини чого-небудь"; ТЫГРЭТЫК "сходити з гори"; РЫГАЛЬЯН'АТЫК "пройти крізь щось (наприклад, крізь стадо)" тощо. Необхідність постійної орієнтації у просторі не тільки сприяла розвиткові лексико-семантичних засобів, які фіксують відповідні просторові уявлення, але й опосередковано підтримувала й закріплювала формування в чукотській мові граматичних форм, що в сукупності становлять складну й розгалужену систему просторових категорій. Насамперед звертає на себе увагу існування кілька локативних відмінків іменників (місцевий,

відправний, давально-спрямувальний, визначальний), особливістю яких є те, що іменникові форми можуть позначати не тільки назви предметів, але і просторові відношення. Зокрема іменник у відправному відмінкові може окреслювати предмет як початковий (вихідний) ПУНКТ ДІІ, наприклад: Н'ЭЛВЫЛЕЙПЫ ПЫКИРГ'ЭТ РЫЮЛЫТ "від стада прибули нічні пастухи". У поєднанні з дієсловом руху (пор.: ЛЕЙВЫК "бродити", ЯЛГЫТЫК "кочувати" тощо.) іменник у відправному відмінку може позначати предмет, по якому або крізь який протікає дія. Наприклад, Н'ЭЛВЫЛЕЙПЫ НЫЛЕЙВЫК'ЫН К'ОРАГЫНРЭТЫЛЫН "уздовж стада походжає пастух". Іменник у давально-спрямувальному відмінкові позначає предмет, до якого спрямована дія. Наприклад, ЫТРИ ЭЙМЭКВ'ЭТ ЯРАГТЫ "вони наблизились до яранги". Надзвичайно специфічне значення іменника у визначальному відмінкові, що позначає предмет, стосовно якого орієнтується суб'єкт у своїй дії. У поєднанні з дієсловами руху, а також із деякими дієсловами стану (на кшталт ВАК "перебувати") іменник у визначальному відмінку позначає ОРІЄНТИР РУХУ або перебування суб'єкта. Наприклад, ААЧЕКЫТ НЫЛК'ЫТКЫНЭТ НЫЛЫГЫЛЫГ'ЭТ "юнаки йшли, орієнтуючись за димом\*" (2). К'ААМКЫН НЫТВАК'ЭН МАЙН'ЫГЫТГЫГ'ЭТ "частина табуна, яка відколослася, рухається в напрямку до великого озера". У визначених формах, які в українській чи будь-якій іншій європейській мові можуть бути приблизно відтворені тільки описово за допомогою словосполучення (пор. у чук.: НЫЛЫГЫЛЫГ'ЭТ "орієнтуючись за димом", ГЫТГЫГ'ЭТ "у напрямку озера"), варто, на мою думку, вбачати не тільки граматичну специфіку чукотської мови. Очевидно, тут позначилася відома вже нам тенденція до мовної "конденсації" функціонально значущих аспектів локального ет-

\*Дим у тундрі – один із просторових орієнтирів. Скажімо, уздовж ріки Малий Анюй і її приток, де переважно проживали оленярі, їхні стійбиська, за образним висловом чукчів, були розташовані ым'ылгын вытра "на відстані, що дає змогу бачити дим".

нокультурного досвіду. Прямий вияв цієї тенденції я вбачаю на лексико-семантичному рівні у кристалізації таких універсальних понять, як, скажімо, ПОНН'ЭК "іти навперейми комусь" (наприклад, табунові оленів), ЛИМН'ЭНАК "простувати услід за ким-небудь (або за чим-небудь)", ВЫТ-ГЫРЭТЫК "ставати посеред чогось, між чимось". Тенденція до семантичної деталізації просторової визначеності поєднується тут із тенденцією до "ущільнення" й "економії" семантичної інформації в кожній конкретній ситуації. Фігурально можна було б сказати, що етнопраксіологічна потреба до постійної просторової локалізації та повсякденної просторової орієнтації щодо оленячого табуна та щодо конкретної екосфери знайшла свою конкретну локалізацію в семантичному просторі мови. Поєднуючи форми локативних відмінків із численними словотворчими суфіксами локативного значення (-ТКЫН "поверхня, кінець"; -ГИН/-ГЭН "під", -ТАНГ/-ТЭНГ у значенні "місце", -ЧЫКУ/-ЧЫКО "усередині", -ЛЫКУ/-ЛЫКО "серед", -ВЫТГЫР "поміж", -ЕКВЭ "по") чукотська мова досягає граничної конкретності й точності вираження щонайтонших нюансів просторових відношень.

Ця ж тенденція до деталізації просторових означень виявляється й у лексико-семантичній диференційованості чукотських вказівних займенників, що окреслюють різне розташування предмета щодо мовця (3). Українському "он той" у чукотській мові відповідає широко розгорнений спектр просторово-сміслових градацій: ЫНК'ЭН – "он той" (ближче до слухача, аніж до мовця, видимий обом або ж тільки слухачеві); Н'АНК'ЭН "на віддалі і від мовця, і від слухача, але видимий обом"; Н'ААНК'ЭН (далі ніж Н'АНК'ЭН), ГААНК'ЭН "дуже далеко" (далі ніж Н'ААНК'ЭН); ВАЙЫН'К'ЭН – із вказівкою на окремий предмет, що видимий і для мовця, і для слухачів; РАЙЫН'К'ЭН – із вказівкою на предмет, що розташований за слухачем, Н'ОТЫНК'ЭН "ось цей" – із вказівкою на предмет, що знаходиться поза мовцем.

Поряд із багатючими лексичними ресурсами, які відображають характеристику просторових відношень і по-

в'язані із ландшафтною характеристикою тундри, поряд із розгалуженими граматичними формами, що відтворюють багатий і диференційований спектр локативних значень (локативні відмінки й суфікси локативного значення іменників), чукотська мова не випадково володіє надзвичайно розвиненою системою ПРИСЛІВНИКІВ МІСЦЯ. Через обмеженість обсягу цього дослідження я не буду докладно зупинятись на цьому питанні. Звернуся тільки до авторитетної гадки професора П. Скорика: "Прислівники місця, – зазначає він, – виражають у чукотській мові всебічну і дуже детальну характеристику протікання дії у просторі. Велике розмаїття цих прислівників поділяється на п'ять основних семантичних груп: 1) прислівники крапкового місця дії; 2) прислівники поздовжнього (лінійного) місця дії; 3) прислівники місця зачаткування дії; 4) прислівники місця спрямованості дії; 5) орієнтувальні прислівники" (4).

Підкреслюючи наявність кореляцій між притаманною етнотипологією, способами й ритмом життєдіяльності – з одного боку, і семантикою мови – з іншого, треба пам'ятати про те, що тут не існує якихось прямих, лінійних, взаємодозначних відповідностей, прямої структурної тотожності (ізоморфізму) деяких способів діяльності (культури) і мовних елементів, відношень і парадигм. Виводити етимологію орієнтувальних прислівників безпосередньо із оленясько-кочового досвіду орієнтації в тундрі або ж, скажімо, зумовлювати парадигматику локативних відмінків чукотськими уявленнями про пересування оленячого стада сприймалася б за вульгаризацією чи примітивним редуціонізмом. Однак у своїй сукупності всі розглянуті моменти (як лексико-семантичного, так і граматичного рівня) свідчать про те, що загальна тенденція до деталізації та своєрідної специфікації просторових означень, яка розгортається за притаманними чукотській мові внутрішньомовними закономірностями, укорінена все ж таки не тільки в типології мови, а глибше – у ТИПОЛОГІЇ САМОЇ КУЛЬТУРИ. Екстралінгвальні імпульси, що

сприяли кристалізації мовної тенденції, надто очевидні, аби їх можна було заперечувати. Цей висновок посередньо підтверджено і на прикладі деяких інших лінгвокультурних спільнот, представники яких ведуть кочовий спосіб життя і сам “стиль світосприймання” яких зумовлюється однією з домінантних потреб – потребою постійної просторово-екосферичної орієнтації (звідсіля особливий акцент у менталітеті етносу саме на просторових аспектах перцептуального досвіду). Зокрема дослідниця евенкійської мови Є. Лебедева, реконструюючи систему відмінків цього кочового народу на підставі аналізу прислівників, стверджує, що в евенкійській мові було 14 відмінків, які уточнювали просторову орієнтацію, із них тільки з локативним значенням – 9 (5). Н. Гладкова прямо вказує, що потреба просторової орієнтації в тайзі, розгортанням господарської діяльності в межах окремих кочовиськ стимулює генезу багатющої системи прислівників місця в евенкійській мові повсякденної (6). У цьому зв'язку заслуговують уваги дослідження Дж. В. Берра, що намагався виявити зв'язок між структурою традиційної життєдіяльності народу, його перцептивними навичками (“стилем сприйняття”) і мовою. Розглядаючи побут ескімоських мисливців, що живуть в однорідному неструктурованому тундровому середовищі (мисливець повинен вміти виділити щонайменші відтинки в одноманітнім довкіллі), а також представників деяких інших народів, Дж. В. Берр виявляє вплив факторів середовища і культури на особливості просторово-візуальної орієнтації і, відповідно, просторові уявлення й категорії. Дж. В. Берр доходить висновку, що мисливські народи мають добре розвинену здатність до зорового розрізнення і досконалі просторові навички; їхня культура сприяє розвитку цих здатностей, охоплюючи більшу кількість понять для позначення “геометричних просторових” відношень (7). Цей висновок Дж. В. Берра може бути, на мою гадку, екстрапольований і в ділянку перцептивних розрізнявальних навичок і

просторових уявлень (з погляду їхньої вираженості й деталізації) північних кочівників-оленьєрів.

Цілком зрозуміло, що конкретно-предметні просторові означення на кшталт *МЫГВАТАПЛЫН* “місце, де багато ягеля”, *ВЫТЬЯН* “місце, де доволі рясного листя”, пов'язуються зі структурою оленьєрської діяльності чи навіть детермінує функціональна значущість окремих аспектів цієї життєдіяльності, аніж релятивні просторові означення на кшталт *МАЧРОЛЬТАКЫ* “дещо убік”; *Н'АЛГЫЛ* “по обидва боки”; *Н'АЛГЫЛЕЙПЫ* “із двох боків” тощо.

Повертаючись до мого розуміння впливу ЕФ (як співвідношення середовища, суб'єкта-етносу й діяльності) на змістовий бік мови, я хочу ще раз підкреслити свою засадничу епістемологічну установку: варто уникати і Сцілли (вульгарного соціологізму – прямого “виведення” семантичних складників із характеру та змісту діяльності), і Харібди (мовного релятивізму, що своїм чільним постулатом вважає визначальний вплив мовних моделей на світорозуміння й культуру народу).

Попередній аналіз літератури з етнографії, лінгвокраїнознавства й етнолінгвістики (соціолінгвістики), а також власного польового матеріалу, зібраного в Канчаланській і Танюрерській тундрах на Чукотці, дає мені підстави виділити такі відносно самостійні аспекти впливу ЕФ на семантичний “лад” слова:

1. ЕФ і безеквівалентна лексика.
2. Вплив ЕФ на мовне членування позамовної реальності.
3. Вплив ЕФ на внутрішню форму слова. ЕФ і конотативні компоненти слова (ЕФ і експресивний “ореол” слова, ЕФ і асоціативні норми мови). ЕФ і взаємне співвідношення семантичних полів мови. ЕФ і гра смислів.

#### 1. ЕФ І ГРА СМИСЛІВ

До безеквівалентних слів лінгвісти звичайно зараховують лексичний пласт, що співвідноситься з реаліями (денотатами), специфічними тільки для окремої етнічної (чи етнолокальної) культури чи то для окремого етнокуль-

турного ареалу. Безеквівалентну лексику породжують також багато явищ і процесів сучасної урбанізованої культури, ба навіть і глобалізаційні процеси в їх національних і регіональних варіантах. Однак мене цікавить етнокультурна зумовленість саме того пласту безеквівалентної лексики, який співвідноситься саме із традиційними етнокультурними структурами.

Ідеться, отже, не тільки про безеквівалентну номінацію реалій, що пов'язані з речовістю, предметністю й усім тим, що ґрунтується на дійсній природі САМОБУТНІХ для конкретного середовища й соціокультурного простору речей та їхніх іманентних, унікальних для стороннього споглядача прикмет, але й також про СПЕЦИФІЧНИЙ СПОСІБ ПРЕЗЕНТАЦІЇ НОМЕНА. Маю також на увазі специфічний (ідіотетнічний, ідіогруповий, властивий тільки локальній лінгвокультурній спільноті) СПОСІБ ПРЕЗЕНТАЦІЇ ТИХ ВІДНОШЕНЬ І ЗВ'ЯЗКІВ МІЖ НОМЕНАМИ (чи то дійсних, чи то конструйованих на рівні лінгвокультурної "павутини" сенсів) УСЕРЕДИНИ СПЕЦИФІЧНОЇ КАРТИНИ СВІТУ. Ці зв'язки і відношення, у свою чергу НАРОЩУЮТЬ додаткові смисли на універсальні поняття (лінгвокультурні конструкти), що є не тільки своєрідними лінгвокультурними КОНФІГУРАЦІЯМИ відповідних елементів цілісного досвіду, але СПЕЦИФІЧНИМИ ПОЄДНАННЯМИ СТАРОГО ДОСВІДУ З НОВИМ. Саме безеквівалентна лексика в загальній лексичній структурі мови (і насамперед у її семантичних полях) найбільше, як гадаю, ОБТЯЖЕНА цілими "ГІРЛЯНДАМИ" специфічних етнолокальних лінгвокультурних смислів. Адже вона пов'язана не тільки з когнітивними й комунікативними актами, але й ФУНКЦІОНАЛЬНО ЗАКОРИНЕНА БЕЗПОСЕРЕДНЬО У СТРУКТУРИ ЖИТТЕДІЯЛЬНОСТІ (ТРУДОВОЇ, РИТУАЛЬНО-САКРАЛЬНОЇ тощо). І тому ця лексика не тільки НАШАРОВУЄ свої смисли, НАДАЮЧИ ОСМИСЛЕНОСТІ відповідним "фрагментам" реального повсякдення, але й "ВИТЯГУЄ" ЗА СОВОЮ ДОВЖЕЛЕЗНИЙ ШЛЕЙФ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ІМПЛІКАЦІЙ (соціяльна семантика) САМИХ ФОРМ ЖИТТЯ ЯК ТАКОГО, ЖИТТЄВОГО СЕРЕДОВИЩА В УСІЙ Його

етнолокальній ІНАКШОСТІ, у тому числі ІНАКШОСТІ ПЕРЦЕПТИВНІЙ, ПРЕДИСПОЗИЦІЙНІЙ І МОТИВАЦІЙНІЙ. Отож конгломерації та диференціації смислів, ба навіть конгломерації та диференціації відповідних словоформ і дериваційно-похідних вербалій, не варто розглядати тільки в межах мови, її словотворчих ресурсів, глибинних структур й асоціативних ланцюжків... МУСИМО ПРИНАЙМНІ ФІКСУВАТИ (якщо поки що не готові аналізувати САМІ МЕХАНІЗМИ прямих і зворотних зв'язків між довкіллям і лінгвокультурною специфікацією досвіду) ТАКІ МОМЕНТИ ЗАЛУЧЕНОСТІ ВЕРБАЛЬНОГО СВІТУ В САМЕ ЖИТТЄВЕ СЕРЕДОВИЩЕ, У ЖИТТЄВІ ПРОЦЕСИ. Як прихильник МЕНТАЛІЗМУ (ПСИХОЛОГІЗОВАНОЇ ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЇ), я ставлю собі за завдання докладніше дослідити (можливо, уже в найближчому майбутньому) БЕЗЕКВІВАЛЕНТНІСТЬ ЕТНОЛОКАЛЬНИХ ЛЕКСИЧНИХ СИСТЕМ не тільки як самобутній лінгвокультурний СВІТ, як специфічну сутність, але й як ВПЛИВ ЦЬОЇ СУТНОСТІ НА ВСЮ ДИНАМІКУ МЕНТАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ, ЩО ПРИТАМАННІ ЕТНОЛОКАЛЬНІЙ СПІЛЬНОТІ. Отож, повертаючись до так званої БЕЗЕКВІВАЛЕНТНОЇ ЛЕКСИКИ, мусимо зазначити, що у такому ширше окресленому контексті ДЕНОТАТАМИ (РЕФЕРЕНТАМИ) можуть бути не тільки специфічні артефакти чи специфічно виокремлені й вербалізовані аспекти ЕКОСФЕРИ ТА ФОНОВИХ ЗНАНЬ, але й специфічні уявлення (ідеологеми, мітологгеми, етнотейдеми), етнокультурні ситуації (діяльнісно-трудова, обрядова, звичаєва, статусно-рольова тощо), ідіотетнічні ДІЇ І СПОСОБИ ОРУДУВАННЯ РЕЧАМИ (на рівні *modus operandi*).

Багатство й розмаїтість понять лінгвокультурних концептів, пов'язаних із самобутнім життєвим ладом чукчів-оленьорів, викликані до життя насамперед практичною необхідністю. Якщо, скажімо, будь-яка частина яранги (шатра у формі розлогої напівсфери) чи внутрішнього "намету" для снання – ЙОРОН'Ы, будь-який куточок полога (місця для снання) якось називалися, то це було зумовлено не тільки об'єктивним (предметним) існуванням відповідних елементів житла чи, скажімо, стійбиська взагалі,

але й необхідністю швидкої орієнтації та взаєморозуміння у процесі спільної життєдіяльності (при побудові яранги, розбиранні і спорядженні частин яранги для перекочовування, для впорядкованого зберігання продуктів і речей тощо). Ось тільки деякі з безеквівалентних лексем, пов'язаних із чукотським типом шатра, відомого ще в коряків і кереків: ТЭВРИТ “основа каркасу яранги із трьох стовпів”, ТЭВЫР “один із основних стовпів”; ВАРЭТ “малі триноги до внутрішнього периметру яранги, що підтримують поперечні перекладини і планки конусоподібного каркасу” (ВАРЭЛГЫН “одна з жердок малої триноги”), АГРОТЬЫМ “перекладина на стелі пологую”, РЭТЭМ “покришка шатра із короткострижених шкур” та ін. Взаємне розташування яранг на стійбиську (а вони завжди витягнені в лінію зі сходу на захід, входом на південь, створюючи своєрідну “вісь” просторової орієнтації) також викликало до життя відповідні поняття: ЭТТАОТРАН “перша (буквально – передня) яранга, найбільш східна яранга в ланцюгу яранг”; ЯАТРАН “остання яранга, західна” (звідсіля і ЯАТРАЛЬЫН “господар останньої яранги”); ЭНААН “сусідня яранга на стійбиську” (звідсіля й безеквівалентне поняття ЭНАРАГЧЕК “іти в ярангу сусіда”). Низка безеквівалентних понять пов'язані із просторово-функціональними елементами яранги: РЫНОУРГЫН “отвір у вершечку яранги, де сходяться докупи жердки каркасу і через який виходить дим”; ЧОТТАГЫН “внутрішнє холодне приміщення яранги” та ін. Окреме семантичне “гніздо” безеквівалентних слів пов'язане зі спорудженням і розбиранням яранги: ТАРАН'ЫК “ставити (збирати) ярангу”, Р'АВАТЬЕ “розібрана” (про ярангу), РАЛК'АН'ЫН “попереднє (минулорічне, позаминулорічне...) місце яранги” і т.д.

У чукотській мові безеквівалентною лексикою, що відбиває своєрідність чи навіть унікальність етнолокального побуту, треба вважати також назви багатьох предметів побуту та засобів праці. Наприклад, ТЫВЫЧГЫН “шаблеподібна палка з оленього рогу або дерева для витрушу-

вання інею та снігу з хутряного одягу, а також із хутряного пологую чи зовнішнього покриття яранги”; ГАТТЭ “особливий вид чукотського тесла”; ПЭКУЛ “кривий жіночий ніж для чикриження м'яса”; ВИВЫР “дошка для вичинки шкур та камусів”; ТАЛЯКВЫН “камінь, на якому товчуть-роздрібнюють кістки”; РЫТРИИР'ЫН “нитки зі сухожилля з оленього хребта” (звідсіля ТАРЫТРЫН'ЫК “виготовляти нитки із сухожилля”); Н'АЛЯВЬЕЧГЫН “мішок для реміняччя” та ін. До безеквівалентної лексики належить також більшість лексем, пов'язаних із лексико-семантичним полем “їжа”, які відображають етнічну специфіку чукотської кухні. Ось тільки деякі з них: ЫПАН'ЫН “суп із оленьої крові, кишок та ін.”; РЭЛК'ЫПАТ “густий суп із того, що міститься в оленьому шлункові”; ЫНАТЭЛГЫН “їстівний корінь”; ЫНАТЭНТАК “йти за їстівним корінням”; КЫКВАТОЛЬ “в'ялене оленьче м'ясо”; ПРЭРЭМ “їжа із суміші товченого оленього м'яса з жиром, вивареним із кісток (звичайно у вигляді “кулі-колобка” або четвертого оленього шлунку, нашпигованого цією сумішшю, т.зв. РОРАТ); ТАЛЯПАТЫК “варити бульйон із потовчених кісток”; ВЫЛМУТЛЫМУЛ “кисломорожена оленьча кров”; НАНУВЬЕ “чукотська ковбаса із витягнених навиворіт тонких оленьчих кишок” (при цьому жир, що є на кишках, опиняється всередині); К'ЫМЛЕК “їсти кістковий мозок”; КИТУК “їсти свіжозамерзле м'ясо, настругане ножем” (так званий К'ИТЫК'ИТ) і десятки інших специфічних видів їжі та страв, які можна інтерпретувати українською (чи, зрештою, будь-якою іншою мовою) тільки описово. Зазначу, що не тільки описово, але й вельми приблизно, оскільки питомий етнолокальний сенс окремої страви можна витлумачити тільки в контексті багатьох неписаних правил, що регулюють САМ СПОСІБ СПОЖИВАННЯ ЦЬОЇ ЇЖИ, її специфічні побутові, ритуальні й інші функції; її роль у контексті етнічної соціонормативної культури та спілкування, її ситуативну знаковість. Наприклад, тільки шановним гостям подають на дерев'яній таці КЭМЭН'Ы – страву в такому поданні: оленьче серце, язик, ребро і нижня щелепа оленя.

Попри розмаїті назви-слова, пов'язані зі специфічним предметно-побутовим середовищем, до безеквівалентної лексики чукотської мови належить значна частина лексем, що окреслюють процеси та дії побутової життєдіяльності. Наприклад: РЭТЭМТИВ “стріпувати покриття яранги (так званій РЭТЭМ) від інею та снігу за допомогою особливої шаблеподібної палки, так званого ТЫВИЧГИН”; ТАРЫЫТРЫНЫК “скручувати нитки із сухожилів оленячого хребта”; РЭТЛЕК “висмикувати руки з рукавів хутряної кухлянки (вони настільки широкі, що це робити нескладно) і ховати їх за пазуху”, звичайно це робиться тоді, коли доводиться спати у відкритій тундрі просто неба, а також при особливо сильному морозі; КЭТТЫВАК “роздягатися наголо” (у полозі, де збирається більше двох людей, які “надихують” стільки тепла, що стає жарко – це звичайне явище); К'ИТУК “їсти замерзле м'ясо”; КЫМЛЕК\* “їсти кістковий мозок з оленячих кісток” (за своєю питомою вагою і функціональною роллю в повсякденному побуті чукчів-оленярів це свого роду окреме заняття);\* РИВЫК “топити сніг на воду” Якщо поблизу стійбиська немає озера чи річки, де звичайно добувають брили льоду – біля тріщин, утворених від великих морозів, – тоді доводиться топити “блоки” щільно спресованого вітрами в тундрі снігу. ТИНГЫРГИК “заготовляти брили льоду (для пиття і варіння), поколовши його на озері чи ріці”; ЫНАТЭНТАК “іти на пошуки їстівного коріння” (до речі, чукчі зовсім не споживають у їжу ані ягід, ані грибів, яких у тундрі достатньо).

Значний ідеографічний пласт безеквівалентної лексики відбиває кочовий спосіб життя в усіх його предметних і діяльнісних аспектах: МУУТЫЛЕК “рухатися в тундрі кочовим обозом”; ЭТЛЯК “зробити перерву-перепочинок під час кочового переїзду”; ТОТРАВЭВЫН “місце зупинки кочівників після переходу”; РЫРВЕНРО “передній (чільний) олень у караванному обозі, якого ведуть за вуздечку з правого

\*Слово походить від КЫМЫЛ “кістковий мозок”.

боку” (це, зазвичай, найдосвідченіший і найсумірніший із запряжних оленів); МОК'ОР “запряжний вантажний олень”; КААРАМАТЫЛЫН “олень, якого прив'язують до нарти – критого візка (т.зв. К'ААРАН) для транспортування дітей, звичайно іде другим в обозі; ЧЕЙМЫКЫН “перші два олені після ведучого в обозі”; ГНУНРЭЛК'ИНЭНЭ “олень, що тягне (волочить) жердки малих триног яранги, вкладених на маленьких санях так, що своїми вільними кінцями вони волочаться “віялом” по снігу”; ЯАЛЬМУК “задні транспортні олені в обозі”; МРАГНЫЛЕТ “олень, що йде не з лівого боку караванного обозу, як звичайно, а праворуч” (у тому разі, коли в цьому караванному “поїзді” більш ніж 8-9 нарт і є загроза зміщення нартової вервечки щодо осі обозу на спусках із схилів пагорбів: обоз від зміщення-зсуву “притримує” не більше як 1-2 МРАГНЫЛЕТ; ИНЭНЭ “завантаження нарти в обозі”; РАТАМЪЕЛГЫН “сани для транспортування покриття яранги” (кожен із двох ярангових трапецієподібних ретемів пакується на окремі сани, тобто для транспортування покриття однієї яранги треба двоє саней такого типу); К'ААРАН “нарта для перевезення дітей із арковидною будою на ній”; КУК'ИНЭН “нарта для перевезення начиння (буквально означає “казан-новантажна”); РЭЛК'ИНЭН “сани для транспортування малих жердок яранги” та ін.

Велика кількість безеквівалентних слів в ареалі побутування чукчів-оленярів пов'язана із власне оленярським лексико-семантичним тезаврусом. Ось тільки деякі з цих етнічно специфічних лексем, які не мають відповідників в європейському етнолінгвальному регіоні: РЫЮЛЫН “нічний пастух”; К'ААЕМКЫН “група оленів, що відбилася від табуна”; К'ААЧВЭНТАВЫК “загубити частину оленів із табуна”; КАЛЯЙНЫК'ОР “олень, який любить утікати з табуна, має вдачу утікача (що звичайно властиво для самиць)”; НИЛГЪЭН “оленятко, що втекло зі стада, або ж олениця, що втекла в пошуках свого оленятка” (а таке переважно трапляється в червні-липні); Н'ИРЫК “прихід олениці на місце забою оленят” (як масове явище це мож-

на спостерігати під час традиційного осіннього забою так званих “короткошерсних”, народжених навесні, оленів – ВЫЛГЫК’ААНМАТ – на хутрянний одяг); ЕРЫТКОГЫРГЫН “виловлювання оленів арканом безпосередньо в табуні для запрягання або ж на забій; К’ОРАГЫРКЭК “ловити оленів арканом”; РЫЧВАНЫТТЫК “виловлювання арканом оленя задля вилучення личинок овода, які псують-діркують, часом аж геть перетворюючи на “сито”, оленяче хутро (до того ж самі личинки – РЫЧВАТ – уважаються в оленярів їжею-делікатесом); ГЫТКЬОЕК “упіймати оленя арканом за ногу” (від слова ГЫТКАЛГИН “нога”); ГЫРЬЕ “олень, що на нього накинено аркан”; К’ААНТАК “випасати оленяче стадо вдень; РЫЮК “пасти оленів уночі”; РЫЮЛКЫТЫЛЫГИТ “іти в нічне чергування у стаді”; К’ААРЪАЧАТЫК “змішуватися до купи (про оленів двох різних табунів)”; К’ААЧВЭНТАТЫК “втратити внаслідок відколу частину оленів зі стада”; ПЬОНГЭЛЕРКЫН (у словосполученні ПЬОГЭЛЕРКЫН Н’ЭЛВЫЛ) “бігати в пошуках грибів (про табун)”; \* АЙВЭТЛЫГАЛГЬЭ “олені вляглися, коли стемніло”; НЫКИТЛЫГАЛГЬЭ “табун влігся вночі” (олені влітку та восени па-суться безперервно дві-три години, а потім залягають на годину-півтори); ЧИПЧЫН’ЭЛЬЭТ “час, коли олені розбігаються по весняних проталинах” (десь в останній декаді травня) тощо. Недовготривала моя залученість (понад два роки) у сам ПРОЦЕС ПАСТУХУВАННЯ в Канчаланській та Танюрерській тундрах переконала в тому, що ЗАЛЕЖНІСТЬ між функціональною значущістю деяких аспектів оленярського повсякдення (а саме ситуативно-ландшафтних, а також тих, що стосуються перебігу різних процесів у системі ЛЮДИНА-СТАДО) та активним ЛІНГВОКУЛЬТУРНИМ КОНСТРУЮВАННЯМ фрагментів пастушого досвіду ТРЕБА вважати аксіоматичною. Вербальне виокремлення, означування окремих процесів, явищ і дій, без сумніву,

\*Грибне літо – найбільше лихо для оленяра. У цей час (липень-серпень) стадо розпозається в пошуках грибів і його важко “утримати” вкупі.

стимулюється внутрішньою потребою їхньої ФІКСОВАНОСТІ саме як ЗНАЧУЩИХ ЕЛЕМЕНТІВ ОЛЕНЯРСЬКОЇ ПРАКТИКИ у відповідних системах досвіду, що охоплює також і досвід трансмісії досвіду, зокрема в його міжгенераційній площині. Ось чому виникло таке безеквівалентне універбальне поняття, як РЫРЭНАВЫК “відігнати табун від стійбиська”: оленяче стадо, яке попасом підходить до “лінії яранг”, уже не випасається ефективно, бо тут, зазвичай, немає доброї пасчі. Потреба відлову з допомогою аркана (ЧААТ) оленів (наприклад, короткошерсних п’ятимісячних оленят на хутрянний одяг або ж, скажімо, переважно ослаблених і кульгавих оленів під час масового осіннього забою тощо) дало відповідні імпульси становленню такого універбального безеквівалентного поняття, як РЫКУВЧЫКУВЫК “заганяти у вузьке місце, у глухий кут”. Особлива заартикульованість у сфері повсякденно-оленярського досвіду різних життєвих фаз і циклів розвитку оленів сприяла утворенню такого специфічно-чукотського лінгвокультурного конструкта, як ТАНЫН’ЫК “пробиватися” (про сам початок росту молодих рогів) і т.д. Подвійну КОГНІТИВНО-КОМУНІКАТИВНУ РОЛЬ оленярської термінології та відповідних категорій досвіду можна з’ясувати тільки на ширшому тлі СОЦІОКУЛЬТУРНИХ РЕФЕРЕНЦІЙ, у тому числі ЧЕРЕЗ ВІДНОШЕННЯ ЛЕКСЕМ ДО ФОНОВИХ ЗНАНЬ.

Дозволю собі нагадати відоме висловлювання мовознавця А. Мейє з його класичної праці “Порівняльний метод в історичному мовознавстві”: “Не можна збагнути мову, не маючи уявлення про умови, в яких живе народність”.

Дещо перефразовуючи міркування А. Мейє, можна було б сказати, що ми не тільки не здатні збагнути мову поза обставинами, у яких живе народ, але й що сама мова дає нам чудовий ключ до глибинного розуміння цих обставин. Адже мова не просто опосередковує світосприймання, але й відповідним чином структурує й активно конструює специфічний етнокультурний, праксеологічний і психічний досвід своїх носіїв. Породжена мовою, через мову і з допомогою мови унікальна мовна картина



СВІТУ сама стає дієвим системоутворювальним і формо-творчим чинником отих ОБСТАВИН, однією з інтегральних УМОВ усієї життєдіяльності етносу. Вона не тільки відображає оту життєдіяльність, але й відповідним чином спрямовує і регулює її, реінтегрує внутрішньо у сфері ментальності етносу, а також “єднає” ментальність і повсякденну практичну діяльність – трудову, побутову, комунікативну тощо. Для етнолінгвістики й лінгвокультурології вельми важливим є не тільки етнічні (етнолокальні, етносоціальні, побутові) аспекти функціонування мови, а й передусім ПОГЛЯД НА МОВУ ЯК НА БЕЗПОСЕРЕДНИЙ Й АКТИВНИЙ ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ФАКТОР, що не просто “функціонує” в локальних і побутових обставинах, але й ВИБУДОВУЄ ЦЕ СЕРЕДОВИЩЕ, стає одним з істотних вимірів ноосфери. Жоден серйозний етнолог не може сьогодні підходити до студіювання будь-якої ділянки народної культури поза етнолінгвістичним виміром. У чому ж насамперед полягає такий комплексний етнолінгвістичний підхід до культури народу? На мою думку, він полягає в тому, що народознавець не може зупинитися тільки на відтворенні екстеріорної культури (предметного середовища етносу) і культури інтеріорної (чи, як частіше її називають, духовної). Народознавець повинен щоразу зіставляти СЕРЕДОВИЩЕ Й КУЛЬТУРНУ ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ ЕТНОСУ з ЇХНИМ МОВНИМ МОДЕЛЮВАННЯМ, виявляючи взаємозв’язки культурних і мовних моделей, соціокультурних матриць і способу категоризації світу в мові; взаємозв’язки повсякденної життєдіяльності та її мовленнєво-комунікативних опосередкувань. Гадаю, що варто побачити не тільки те, як світ етнічної культури (у широкому розумінні) трансформується завдяки світові мови, але й те, як він ФОРМУЄТЬСЯ СВІТОМ МОВИ. А тому нам треба розглядати не тільки те, як мовні категоріяльні моделі зумовлені характерною структурою специфічного досвіду народу, але також і те, як ці мовні моделі у зворотному напрямі впливають на світобачення, світорозуміння і навіть на способи життєдіяльності, фіксуючи та закріплюючи структурно-функціо-

нальні “контури” самого “modus operandi”. Ми мусимо докладно прослідкувати, як культурні ряди позначаються на рядах власне лінгвальних, а також як цей лінгвальний ряд залучається до витворення нових феноменів культури, цілісних явищ етнолокального досвіду, залягаючи у глибинних пластах самої ментальності етносу. У МОВІ НЕ ЛИШЕ ОФОРМЛЮЄТЬСЯ ДОСВІД НАРОДУ, У МОВІ ФОРМУЄТЬСЯ ДОСВІД НАРОДУ. Ось чому щоразу, коли відтворюємо ЗМІСТ ЯКОГОСЬ ЧУКОТСЬКОГО СЛОВА (словосполучення, фраземи тощо), ми свідомо чи несвідомо здійснюємо АКТ РЕФЕРЕНЦІЇ ЩОДО КУЛЬТУРНОГО СЕНСУ ВІДПОВІДНИХ МОВНИХ ОДИНИЦЬ. Ідеться не про референцію щодо окремих чи дискретних об’єктів “X”, “Y” чи “Z”, а щодо САМОГО СПОСОБУ ФУНКЦІОНУВАННЯ (способу оперування-орудування речами, засобами, артефактами, системами символів тощо), способу “входження” відповідних артефактів чи явищ у життєдіяльність, у ті чи інші її сфери, у ту дійсну ПРАКТИКУ ПОВСЯКДЕННЯ, за якою стоять НЕРОЗРИВНІ СУБ’ЄКТНО-ОБ’ЄКТНІ ВІДНОШЕННЯ мотивацій і дій, фонових знань та умінь, навичок та їхніх акціонально-предметних об’єктивацій, досвіду і його безпосередньо-праксеологічного розгортання. Безеквівалентна чукотська лексика не має відповідників-корелятивів у СВІТІ НАШОЇ МОВИ, ба, більше того, у світі будь-якої іншої європейської мови. Лексика відображає засадничо інший досвід життєдіяльності, у цьому контексті вона – ФУНКЦІОНАЛЬНО ВАЖЛИВА ПІДПОРА ТАКОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ, спосіб її МНЕМІЧНОГО, КОГНІТИВНОГО ТА КОНТАКТНО-ІНФОРМАЦІЙНОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ, що фіксує, акумулює і транслює такий досвід, входить у ЦІЛІСНІ ЛІНГВОКУЛЬТУРНІ СТРУКТУРИ СПЕЦИФІЧНИХ ЕТНОЛОКАЛЬНИХ (ГРУПОВИХ) СМИСЛІВ, які, поєднуючись у “пучки” СМИСЛІВ, згущуються у ПСИХОМЕНТАЛЬНОМУ ЯДРІ КУЛЬТУРИ (компресія, агломерація смислів). Сам СУБ’ЄКТ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ (етнос, група, етнофор) і НЕРОЗРИВНИЙ СУБ’ЄКТНО-ОБ’ЄКТНИЙ ПРАКСИС (нерозривні акція, інтеракція і когніція, поведінка і спонукання, внутрішній досвід і середовище)

стикаються в цьому цілісному лінгвокультурному ядрі, яке є водночас смисловим ядром культури. Отож буття культури здійснюється через її екстеріоризацію у специфічних “продуктах” життєдіяльності й реаліях повсякденних стосунків, а також у специфічних смислах, у цьому внутрішньому ядрі. Сутність чукотської культури розгортається в повсякденні чукчів-оленьців, і саме це повсякдення “згортається” в цілісному лінгвокультурному осенсовлюванні різних аспектів (а також і зорганізованих систем і підсистем) власне чукотського досвіду. Та ж таки шаблеподібна “тріпачка” – тывычгын – поза своїм соціокультурним сенсом і функціональним призначенням, поза ситуаціями і способами її використання, ба навіть і поза своїм магіко-ритуальним застосуванням у постлімінальній фазі поховальних обрядів (про що далі), для цілком нехтаємниченого європейця має практично нульову семантику, незважаючи на можливість безпосереднього споглядання відповідного денотату. Сенс, який “розшифровується” (та й то частково!) тільки в дії та через дію (адже саме через дію розпредмечується єдність суб’єктивного й об’єктивного, ідеї і її субстанціонального втілення, досвіду і способів чи прийомів орудувати річчю, які “застигли” в артефакті), здатний реально наповнити відповідну лексему смислом. До цього ще треба додати фонові знання про дерев’яні тивичгини великого розміру (у 2-3 рази більші від звичайних особистих) для витріпування в розстеленому вигляді на снігу після вимерзання в демонтованому стані двох трапецієподібних ретемів зовнішнього покриття яранги й оленьчих шкур спального приміщення йорон’и. Той, хто послуговується великим тивичгином, мусить добре знати коли і як виморожувати й витріпувати, звільняючи від щонайдрібніших часточок інею, відповідні шкури чукотського шатра. Усі ці компоненти входять у колективне уявлення про тывычгын і стають невід’ємною смислорозрізнавальною прикметою самого поняття, а також образу цього артефакту на рівні буденної свідомості тундровиків. Ось

ще одна вельми типова побутова ситуація, у яку специфічно залучено реальне функціонування малого (особистого) тивичгина. Перед тим як увійти в полог (спальне приміщення) яранги, пастух чи то гість звичайно прохає когось із стійбиська, аби той добряче (це дійсно чиниться з величезною ретельністю) потріпав йому інею на спині: у полог не можна занести ані крихти додаткової вологи (попри ту, що її “надихують” люди), бо від неї псується шкури. Від початку свого перебування в тундрі я страшенно пишався, коли пастух чи пастушка (а в чукчів табун часом пильнують і жінки) вручали мені свій тивичгин і прохали потріпати одягу на спині. Згодом я збагнув, що це є також напівритуалізована форма спілкування зі мною “мовою ситуації”, яка маркувала прихильне ставлення до мене. Особливо докладним є витріпування широкого коміра із собачого хутра чи з хутра росомахи (яке значно менше йметься інеєм) чоловічої кухлянки чи жіночого хутряного “комбінезону” – к’ерк’ера. На початку мого перебування в тундровиків, коли я ще не збагнув самого зв’язку такого щонайретельнішого витріпування з підтримуванням нормального стану шкур, які входять у конструкцію пологу, мене страшенно дивувало те, що ця трохи чи не ритуалізована процедура витріпування з неймовірною, як мені здавалося, наполегливістю, здійснювалася щоразу після довготривалого перебування на морозі (їзди на оленях чи повернення від табуна) протягом кількох надцяти хвилин. Отож безеквівалентність лексем, – підкреслюю ще раз, – пов’язана не тільки з етнолокальною унікальністю реалій на денотативному рівні, але й також із особливим способом “включеності” цих реалій у процеси повсякденної життєдіяльності й у відповідне соціокультурне середовище. Більше того, безеквівалентність зумовлює вже сам момент культурного релятивізму: життєвий досвід, спільний для чукчів оленьців, не може бути виражений чи описаний адекватно в категоріях українського чи взагалі будь-якого європейського досвіду без неминучих втрат мережі

ЛОКАЛЬНО-СИТУАТИВНИХ, АКЦІОНАЛЬНИХ І ЗНАКОВО-СИМВОЛІЧНИХ СМИСЛІВ, ЯКІ ІМПЛІКУЮТЬСЯ В ЛІНГВОКУЛЬТУРНІ КОНЦЕПТИ АБО Ж НАВІТЬ ЗОВСІМ НЕ ВЕРБАЛІЗУЮТЬСЯ. Вони функціонують на рівні пресупозицій смислу і “прочитуються” тільки на тлі повсякденних ситуативних “сценаріїв”, приховуючись за ритуалізованими жестами-натяками тощо. Безумовно, мають рацію дослідники Д’Андраді та Дж. Рой, які у своїй праці про КУЛЬТУРНУ СКЛАДОВУ КОГНІЦІ особливо наголошують на тому, що КУЛЬТУРУ НЕ МОЖЕМО РОЗГЛЯДАТИ ЯК РІЧ (цебто як ОБ’ЄКТ чи то продукт). Мусимо вийти поза межі такого погляду, такої ідеї, – пишуть ці вчені, – пов’язуючи буття культури з буттям відповідних ментальних структур, з динамікою спільного життєвого досвіду носіїв культури (8). Усе це мало б інтегрально досліджуватися саме ЗІСЕРЕДИНИ, тобто на рівні щонайретьельнішого відтворення лінгвокультурних і лінгвоментальних “emic”-структур, які є ЧАСТИНОЮ ЖИВОЇ ДІЙНОСТІ. Ідеться про те, що такі дійсні функціональні структури не є продуктом “etic”-конструювання, яке, властиво, становить підсумок деяких типологічних і компаративних (крос-культурних) узагальнень учених-аналітиків. Таке дослідження “зісередини” не втрачає усіх переваг цілісного системного бачення, бо одиниці аналізу розглядаються не як дискретні (консистентні, “атомарні”), але як такі, що узалежені від усезагальної гри значень, смислів, функцій і дій, – повсякчас зумовлювані і доповнювані самими способами їхньої дистрибуції, поєднування, вияву, й, урешті-решт, їхньої взаємодії. Чи не вперше таке бачення спробував обґрунтувати ще в 1950-х рр. К. Пайк у своїй монографії “Мова і її відношення до узагальної теорії структури людської поведінки”. Оскільки “emic” – системне бачення К. Пайка дуже близьке до авторських поглядів на методологію ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЇ ЯК НАУКИ, наведу одне із ключових міркувань К. Пайка: “...Емічні одиниці не знаходяться у вакуумі, а є точками в системі, і ці точки визначаються як відносні щодо системи.

Одиниця має вивчатися не ізольовано, а як частина складної системи, що функціонує в межах всієї культури” (9).

Навіть і таке порівняно просте (до того ж практично монофункціональне, за винятком, здається, тільки одного – украй епізодично-ритуального використання) знаряддя чукотського зимового повсякдення, як ТЫВЫЧГИН, пов’язане з багатьма СМИСЛОВИМИ ПАСМАМИ і з тим специфічним локально-чукотським СОЦІОКУЛЬТУРНИМ (ДІЯЛЬНІСНИМ) СЕНСОУТВОРЮВАННЯМ, яке лежить по той бік досвіду (а отже, і розуміння) якогось тимчасового прибульця – іноплеменника.

Звичайна ПАЛИЦЯ – цілком примітивне знаряддя, незважаючи на свою чисто речову (субстанціональну) тождність – МОЖЕ НЕ ТІЛЬКИ по-різному використовуватися в різних соціокультурних середовищах, але й набувати ЦІЛКОМ РІЗНИХ СМИСЛІВ (ба навіть РІЗНИХ КОНФІГУРАЦІЙ СМИСЛІВ). Я свідомий того, що навіть дворічний досвід перебування з пастухами в тундрі і пряма залученість у саме ПАСТУХУВАННЯ (десятки разів я цілодобово перебував із досвідченими пастухами, пильнуючи табуни, а часом по декілька діб поспіль розшукував разом із ними й підганяв-повертав у стадо оленів-утікачів), ЩЕ НЕ ДАЄ НАМ ДОСТАТНІХ ПІДСТАВ ДЛЯ ТОГО, АБИ “РОЗШИФРУВАТИ” ВСІ ОЧЕВИДНІ І ПРИХОВАНІ (імпліцитні) СОЦІОКУЛЬТУРНІ СМИСЛИ ЗВИЧАЙНІСІНЬКОЇ ПАСТУШОЇ ПАЛИЦІ. За своїм зовнішнім виглядом (зокрема розміром) вона, мабуть, нічим не відрізняється від палиці якогось нашого пастуха-гуцула чи, скажімо, польського пастуха-гурала десь із Подгалья... Але як використовується чукотська пастуша палиця – КЭН’УНЭН’? Для етнолінгвістів і, зокрема, для мене важлива власне така постановка питання, бо ФУНКЦІОНАЛЬНІ АСПЕКТИ “ВХОДЖЕННЯ” ПРЕДМЕТІВ (знарядь, засобів) у саму ЖИТТЕДІЯЛЬНІСТЬ СПІЛЬНОТИ, СПОСОБИ Й ОБСТАВИНИ їхнього задіювання в конкретних сферах і ситуаціях життєдіяльності, деякий “набір” прийомів оперування цими речами (у їхній єдності й динаміці з багатьма іншими компонентами досвіду тощо) стає, на мою думку, ВИЗНА-

ЧАЛЬНОЮ ПЕРЕДУМОВОЮ ПОТРАКТОВУВАННЯ ВІДПОВІДНИХ РЕЧЕЙ для носіїв і користувачів, приписування їм деяких СЕНСІВ і ЗНАЧУЩОСТИ (не тільки суто прагматичної, а й АКСІОЛОГІЧНОЇ). Саме такий ПРОЦЕСУАЛЬНО-ДІЯЛЬНІСНИЙ ПОГЛЯД на чукотську тундрову палицю – КЭН'УНЭН' – дозволяє окреслити (ця функціонально-діяльнісно-сміслова РЕКОНСТРУКЦІЯ є тільки попередньою і, вочевидь, НЕПОВНОЮ) щонайменше таких шість аспектів традиційного, тобто давно вже усталеного у сфері колективного досвіду чукчів-оленьярів, ВИКОРИСТАННЯ цього побутового предмета. Кожен із цих аспектів, як і їхній спільний функціонально-смісловий “спектр”, АБСОЛЮТНО НЕ властиві доСВІДОВІ БУДЬ-ЯКОГО з європейських народів. Хоча розмаїті форми традиційного скотарства в європейському обширі (у тому числі й карпатсько-балканське полонинське вівчарство) начебто знали такі самі або дуже схожі палиці. Ці аспекти зумовлюють конкретні виміри відповідного ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО КОНСТРУКТА, НАСИЧУЮЧИ його самобутніми етнолокальними, соціокультурними й ситуативно-діяльнісними СМИСЛАМИ, які ЦІЛКОМ НЕ ВІДОМІ для нашого європейського досвіду.

**ПЕРШЕ.** Там, де тундра рясніє купинами (у відомій нам околиці від ріки Канчалан до затоки Хреста й берегового селища Егвекіноґ така місцевість типова), пастуша палиця використовується як своєрідний БАЛАНСИР під час “пританцьовуючої” ходи по купинах. Її кладуть горизонтально за голову – щонайменше у двох “точках” палиця спирається на праве та ліве плече. Праву й ліву руку закидають поза кінці палиці в районі зап'ястя: кисті при цьому вільно звисають із палиці спереду: цими, фігурально кажучи, “розпущеними крильми”, а жорсткості їм надає горизонтальний “стрижень” палиці, тундровики і “пританцьовують” – балансують по купинах.

**ДРУГЕ.** Жбурляння пастушої палиці в оленів, які відбилися від табуна (це може бути навіть і “відлам” стада у десять-двадцять голів), аби ЗМІНИТИ ЗАГАЛЬНИЙ НАПРЯМОК пересування. До речі, це теж своєрідне мистецтво, яке

нелегко відразу опанувати людині, що вперше прибула до оленьярів. Тут дуже багато важить і сама техніка, й інтенсивність, але – особливо – правильно обраний НАПРЯМОК І ЦІЛЬ попадання палиці. Правильно вгаданий новий вектор руху оленьячого табуна залежатиме не тільки від кута польоту палиці, але й від передбаченого пересування (зміни пересування) тих двох-трьох оленів, які безпосередньо реагуватимуть на падіння палиці, що спонукатиме цих оленів іти в тому напрямкові, куди вони, скерують увесь табун.

**ТРЕТЄ.** Найбільше, що вражало мене під час літнього випасання табунів біля Затоки Хреста (а тут щодня ми зустрічали трьох-чотирьох ведмедів, які є смертельною загрозою для оленів), це були способи відлякування звірів від табуна. На кожному стійбиську мали карабін, а то й вінчестер. Проте в чукчів (та й не тільки в них) є сувора соціонормативна заборона вбивати ведмедів. Їх заведено відлякувати так: а) несамовитим криком (від чого в мене, бувало, сідав голос); б) поєднанням крику з переслідуванням звіра: хоча ведмідь, як я не раз переконавався, утікає від людини, яка біжить за ним, проте чинити це доводиться кілька разів, бо він щораз зупиняється, коли зупиняється людина; в) розпалюванням купин із сухою минулорічною травою по периметру стада (з боку ведмеда): дим є для звіра “межею” стримування; г) створенням звукових ефектів, які відлякують тварин за допомогою деяких предметів: ведмідь боїться, наприклад, “торохтіння” цупкого плаща-дощовика із сухих моржових кишок; д) киданням палиці (це вже як крайній засіб, але й таке трапляється!): одного разу (літування 1978 року) пастух Єльо навіть влучив палицею просто у ведмеда...

**ЧЕТВЕРТЕ.** КЭН'УНЭН' уживається іноді для перенесення вантажів: її кладуть горизонтально на плечі, як при балансуванні з купини на купину. Однак кисті не звисають вільно по кінцях палиці, але, огинаючи її біля зап'ястя, хапають, міцно стискаючи на протилежних кінцях. Біля Берінґового моря в затоці Хреста, де іноді після бурі на берег викидає тушу нерпи (тюленя), доводилося спо-

стерігати, як одну з таких туш переносили саме за допомогою палиці, прив'язавши тюленя повздожж.

**П'ЯТЕ.** Якщо пастухові, який пильнує стадо, у дощовий день необхідно розпалити вогнище, аби приготувати собі чаю (а сухого хмизу для початкового розпалювання в таку погоду немає), то тоді на кінці палиці надрізують одну над одною, не відтинаючи повністю, декілька стружок, які звичайно закручуються волутоподібними “кучерями”. Відрізають короткий фрагмент палиці вкупі з усіма стружками-язичками. Два-три такі фрагменти кладуть на поверхню землі один на один, а відтак уже на них – змокрілий від дощу хмиз: навіть під досить сильним дощем багаття поступово розгоряється.

**ШОСТЕ.** КЕН'УНЕН' може стати атрибутом ритуальної поховальної дії. Чукотська пастуша палиця набуває особливого ритуально-сакрального сенсу, функціонально і структурно “вмонтовуючись” в два першорядні моменти обряду. По-перше, у так зване “запитування”, коли родичі покійного один за одним підходять ще перед церемонією поховання до померлого, до шиї якого прив'язаний сирівцевим ремінцем на кшталт “батіжка” КЭН'УНЭН' і, підсмикуючи голову покійного, запитують про згоду взяти зі собою у “світ горішніх людей” – ГЫРГОЧАВАГЫРГЫН – якусь особисту річ – чашку, кривий жіночий ніж для чикриження оленячих туш тощо. Заціпенілість шиї мерця в момент підсмикування виражає незгоду, вільне згинання – згоду. По-друге, пастушу палицю припасовують посеред грудей мерця вже після покладання його на поховальну нарту: тут КЭН'УНЭН' виконує, поряд із магіко-контагіозною, також і суто практичну роль своєрідного “стрижня”, яким пришнуровують покійного до обидвох поздовжніх країв нарти.

Немає жодних сумнівів у тому, що перераховані вище (і мабуть, ще не всі) СПОСОБИ Й ТИПОВІ СИТУАЦІЇ ВИКОРИСТАННЯ КЕН'УНЕН'А НЕ ТІЛЬКИ ВПЛИВАЮТЬ НА ВІДПОВІДНУ МЕРЕЖУ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ СМИСЛІВ, ЩО ПОДІЛЯЄ ВСЯ ГРОМАДА (СПІЛЬНОТА), АЛЕ Й СЛУГУЮТЬ “МАТЕРІАЛОМ” ДЛЯ ЛІНГВО-

культурного конструювання окремого фрагменту дійсності. Ця палиця постає насамперед як ДІЙСНІСТЬ СПЕЦИФІЧНОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ і, урешті-решт, як ДІЙСНІСТЬ САМОГО ДОСВІДУ ТАКОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ. Ось чому немає жодного іншого способу збагнути глибинні смислові пласти мови, як тільки занурившись у середовище життєдіяльності мовців. Саме тут розгортається вся динаміка складних взаємозв'язків між словом, соціумом, культурою ТА МЕНТАЛІТЕТОМ. У таких широких контексті виявляється ЦІЛКОВИТА ІНАКШІСТЬ (а отже, і вербально-смислова БЕЗЕКВІВАЛЕНТНІСТЬ) того, що на рівні матеріального референта є нібито зовсім тотожним. Культура (як, зрештою, і лінгвальні, і ментальні структури) не є річчю чи сукупністю речей. Саме тому референція вербальних і культурних структур має здійснюватися не на рівні речей (об'єктів, артефактів), а на рівні ДІЯЛЬНОСТЕЙ, у яких залучені предмети як ОСМИСЛЕНА СУТНІСТЬ. Тому КЭН'УНЭН' для лінгвокультуролога – це не просто палиця, дерев'яна річ, а своєрідний ПУЧОК, АБО ЗГУСТОК СМИСЛІВ, які охоплюють, хай навіть у зредукованому вигляді, уявлення про довкілля, у якому річ не просто “перебуває”, а залучається операціонально й динамічно; уявлення про характерні ситуації вживання речі, а також уявлення про способи і прийоми орудування річчю чи, зрештою, уявлення про ті “додаткові” знакові, магічні, ритуальні чи, скажімо, соціопрестижні функції, якими ця річ наділяється в контексті культури і в мережі міжособових і групових зв'язків.

Повертаючись знову до палиці, можемо ще раз переконатися, що сама ДЕНОТАТИВНІСТЬ ЛЕКСЕМИ НЕ ГЕНЕРУЄ ВІДПОВІДНОГО СМИСЛОВОГО ПОЛЯ. У різному соціокультурному середовищі начебто ті самі палиці “обрастають” зовсім різними СМИСЛАМИ. Для порівняння згадаймо тут тільки один зі знаково-ритуальних смислів такої ж звичайної палиці в лісових ненців. Смысл не має свого кореляту (а також відповідника в СИТУАТИВНИХ СТРУКТУРАХ) у межах чукотського соціокультурного ареалу. Ненецький сват (НЭВ-ТОРТА) послуговувався палицею в ситуативному кон-

тексті РИТУАЛІЗОВАНОГО ПОВІДОМЛЕННЯ. Таким чином, один зі смислів “палиці”, що майже достоту ставав “підпрою”, хоч і символічною, такого “повідомлення”, абсолютно невідривний від мови того акціонального кодування (від мови самої ритуальної ситуації), у межах якого палиці надамо вельми специфічне семіотичне навантаження. “Після споживання їжі та чаю, – пише один із дослідників шлюбно-сімейних стосунків у ненців, – ті, що приїхали, ішли в інший чум або до своїх нарт (ідеться про обрядову ситуацію сватання. – Р.К.). У чум батьків дівчини повертався один НЭВ-ТОРТА. У руках він тримав КОСТУР, на який, увійшовши в чум, спирався підборіддям. Це слугувало знаком його намірів” (10).

Засаднича неізоморфність різноетнічних лінгвокультурних конструктів, які на своєму номінативному рівні начебто мають той сам денотат чи референт, а також самобутність ДОСВІДІВ, які стоять за цими конструктами, тільки ще раз підтверджують те, що явище ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНОЇ БЕЗЕКВІВАЛЕНТНОСТІ не можна розглядати тільки в межах мов чи навіть у межах мов і реалій (об’єктів, артефактів чи їхньої відсутності). Ця проблема стосується також СПЕЦИФІЧНИХ ФОРМ І СПОСОБІВ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ, ДОСВІДУ, МЕНТАЛЬНИХ СТРУКТУР. При такому підході на першому плані має бути не річ, а ІДЕЯ РЕЧІ, ОБРАЗ РЕЧІ, ІНТЕРПРЕТАЦІЯ Й ОСМИСЛЕННЯ РЕЧІ. Ще в 1960-их рр. таку думку висловлювали представники американської культурної антропології. І теж із приводу “палиці”. Американський дослідник П. Фарб у своїй книзі “Сходження людини до цивілізації” (розділ про американських індіанців-шошонів) оповідає про одне із зонайпростіших знарядь, уживаних у примітивних людських спільнотах, – палицю для обробітку-розпушування землі й викопування коренеплодів (“digging stick”). Звичайно ж, мавпа також застосовує палицю для порпання землі, але для неї вона є тільки об’єктом. Натомість для людини “палиця є складовою культури” (“an item of culture”), це водночас і ідея, і об’єкт. Вона не просто будь-яка палиця, але палиця-ко-

пачка, ПРИЗНАЧЕНА ДЛЯ ОСОБЛИВОЇ МЕТИ, – ВИКОПУВАННЯ ВИРОЩЕНИХ КОРЕНЕПЛОДІВ” (11). Безперечно, що у смисл палиці входить й особлива техніка орудування нею: адже поза специфічними способами використання й пов’язаними з ними навичками та знаннями палиця перестає бути явищем культури, “випадає” з досвіду, вилучається із процесів смислоутворювання. Палиця шошонів, палиця лісових ненців і палиця чукчів-оленярів саме тому є НЕЗІСТАВНИМИ (фундаментально безеквівалентними) лінгвокультурними конструктами, що за ними стоїть різний досвід НЕОДНАКОВИХ СТРУКТУР ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ, а тому різне використання, розуміння й бачення цього предмета, різне його відображення в розмаїтих моделюючих системах – і первинних, і вторинних. Скажімо, ЧИКЫЛ – теж звичайна палиця чукчів-тундровиків (ця частина чукотського етносу, що пов’язана з оленярством, має субетнонім ЧАВЧЫВАРАМКЫН – дослівно “люди хазяїв-оленярів”), має цілковито інші функції: вона є знаряддям, щоб ПРИВОРКУВАТИ ОЛЕНІВ І ВИШКОЛЮВАТИ ЇХ НА ІЗДОВИХ. Однак ані зовнішній вигляд палиці, ані навіть обізнаність із її призначенням не дають багато інформації сторонній особі про спосіб (техніку, прийоми, засоби, послідовність) самого процесу ПРИВОРКУВАННЯ. Цей процес може розпочинатися взимку, коли оленя прив’язують коротким шкіряним ремінцем мордою майже впритул до твердої, наче камінь, замерзлої купини, попідрубованої зусібч на кшталт “оберненого конуса”, що звужується донизу. Тут олень “крутиться” і борюкається аж до знесилення і втихомирення, а відтак його примусово підтягують арканом і припинають до однієї з останніх нарт (з лівого боку від караванного обозу під час перекочовування). Цілковито очевидно, що в функціональному і смисловому плані палиця для приборкування – ЧИКЫЛ – пов’язана не тільки з деякими ситуативно-діяльнісними обставинами (ІНТЕРІОРНО – з відповідними фрагментами ДОСВІДУ ОЛЕНЯРІВ з допомогою знань, навичок і прийомів орудування. НА ЕМІЧНОМУ РІВНІ, тобто на рівні смислових одиниць, що я ок-

реслюю як лінгвокультурні концепти у їхніх конкретно-ситуативних РЕАЛІЗАЦІЯХ У ЛІНГВО-КОМУНІКАТИВНИХ КОНСТРУКТАХ, це поняття не можна розглядати безвідносно до прагматики свого функціонування та соціальної семантики, зважаючи на соціокультурні контексти. Ота “інакшість” палиці – ЧИКЫЛ – зумовлена не стільки її субстанціональністю й формою чи специфічною НОМІНАЦІЄЮ САМОГО знаряддя – примітивного артефакту, а ЗАЛУЧЕНІСТЮ в те СМИСЛОВЕ ПОЛЕ, яке співвідноситься з відповідною спрямованістю, послідовністю й характером ДІЙ (і відповідних їм СМИСЛІВ) щодо вишколювання оленів на їздових.

Кардинально інший сенс (що виявляється у відповідному оформленні палиці-берла) мав особливий посох ескімоських шаманів, які пророкували погоду. У деяких берегових оселях, наприклад, у Велькалі, ескімоси й чукчі здавна мешкали поруч. Раз у рік на Свято Кита – ПОЛЪА (між іншим, і сам топонім ВЭЛК'ЫЛ – слово чукотське, що означає нижню китову щелепу) – ескімоський “фахівець” із прогнозів погоди (АЕХТЫ) сповнював своєрідний магіко-мантичний ритуал (12). Ось дуже стислі загальні відомості про шамана та його посох за Т. Тенном: “Зазвичай передбачував погоду літній, але дуже досвідчений мисливець – шаман патріархально-сімейної общини. Він мав дерев'яний костур (АЯВЕК) зі смугами трьох кольорів: червоного (КАВИЛГ'Е), білого – оголена дерев'яна поверхня костура – і чорного (графіт ТАЛНАГ'РИК)... За одягом і костуром відразу впізнавали того, хто передбачував погоду. Під час свята розмовляти з ним мав право тільки старійшина села (хазяїн) – НУНАЛИК. Через нього передбачувач погоди повідомляв односельцям про стан погоди на найближчі два-три дні” (13). Цікаво, що в азійських ескімосів і чукчів деякі ритуально-сміслові компоненти обрядово-сакрального використання палиці у “допитуванні померлих” деякою мірою збігалися. Були тільки дві, але доволі присутні відмінності, що і впливали на відповідне КОНСТРУЮВАННЯ ЕМІЧНИХ СМИСЛОВИХ ОДИНИЦЬ, пов'язаних із ритуальним послуговуванням палицею: а) аген-

ти ритуальної дії (в ескімосів у ролі суб'єкта “допитування померлого” міг бути лише шаман, у чукчів – принаймні в чукчів Танюерської тундри – усі родичі чоловічої статі зі стійбиська); б) мета допитування: у чукчів запитували про бажання взяти з собою у “світ верхніх людей” якусь побутову річ або ж власного оленя (ЧИНІТКИН), в ескімосів йшлося про з'ясування того, що, власне, спричинилося до смерті (наприклад, чи, бува, родичі померлого не порушували приписи жертвоприношень своїм духам). Однак сама “технологія” комунікування з померлим, як і віра в можливість такого комунікування, були засадничо близькі. “При допитуванні покійного, – читаємо в того ж таки Т. Тенна, – шаман обвивав його голову паском і до вільного кінця прив'язував палку... Шаман ставив запитання і піднімав голову з допомогою палки. Якщо відповідь була ствердна (АН'ЫГ'АК'УК'), то голову покійника шаман легко піднімав. Якщо ж покійник заперечував (ИК'ЪЯНЕК'УК), голова ставала важкою, її ніякими зусиллями неможливо було відірвати від підлоги...”. Дійсна тканина смислів (у деякому розумінні поняття “палиця”, чи то в ритуально-сакральних, чи в “оленярських” функціях, є згустком таких смислів) не тільки зіткана з конкретно-ситуативних проєкцій, але й багатьма своїми сенсоутворювальними “пасмами” пов'язана із системою мітологічних, магічних, релігійних уявлень, соціонормативних приписів і поведінкових взірців. Принагідно для порівняння згадаємо ще добре відоме (зокрема, із праць М. Еліяде) подвійне реальне й церемоніальне використання дерев'яної ЖЕРДКИ в мітах австралійських АЧІЛПА, а також як священного предмета зв'язку з небесами й засобу просторової орієнтації: її теж, до речі, органічно пов'язують з універсальними мітологемами “центру світу” й “axis mundi”) (14). Так само як “запитування мертвих” з допомогою палиці в чукчів виявляє “конструкцію” трьох'ярусної міто-космологічної моделі, так і в АЧІЛПА наділяння жердки істотною символічною силою пов'язане вод-

ночас і з міто-поетичними уявленнями, і з ритуально-ініціаторними діями (хронотопічним простором самих ритуально-сакральних дій), а також зі смисловою топологією дуже специфічних просторових уявлень, що заслуговують на свій цілісний емічний аналіз у динамічних взаємозв'язках з усіма перерахованими вище чинниками.

Безеквівалентність лексики, – підкреслюю ще раз, – зумовлює не тільки своєрідність реалій середовища. Вона співвідноситься не тільки з локально обмеженим (етноспецифічним, регіональним, ареально-груповим) побутованням об'єктів-денотатів, а й НАСАМПЕРЕД ІЗ ТИМИ СПЕЦИФІЧНИМИ РІЗНОВИДАМИ, ФОРМАМИ І ПРОЦЕСАМИ ЖИТТЕДІЯЛЬНОСТІ, у контексті яких функціонують відповідні денотати. У цій площині денотати сприймаються, осмислюються й інтерпретуються, набуваючи певної життєво-праксеологічної, соціогрупової й аксіологічної значущості. Етноспецифічність понять та уявлень (а також відповідних фрагментів досвіду й когніцій) пов'язана, отже, не тільки із предметами та явищами, з артефактами культури, а й зі специфікою їхніх конструктів на психокультурному рівні. Навіть таке всеохопне й буденне для багатьох народів евразійської Крайньої Півночі поняття “олень” на рівні локальних лінгвокультурних конструктів настільки диверсифіковане у смислово-плані, що функціонує як СЕМАНТИЧНО РІЗНОПЛОЩИННЕ. Зокрема, у середині XVIII ст., домашні олені були добре відомі самодійським (ненцям, нганасанам) і палеоазійським народам (юкагирам, чукчам, корякам, керекам). Але в той час ненці, нганасани використовували оленів ТІЛЬКИ ДЛЯ ЇЗДИ ТА ДЛЯ ЖЕРТВОПРИНОШЕНЬ, споживаючи украй епізодично тільки скалічилих і хворих; вони харчувалися постійно м'ясом УПОЛЬОВАНИХ ДИКИХ ОЛЕНІВ. Ненець міг мати і півтори сотні власних оленів, але вони не були засобом харчування (15). Чукчі, як і коряки, що мали великі оленячі табуни (полювання і рибалка, на відміну від самодійських народів, були тут другорядним заняттям), ви-

користували домашніх оленів і на шкури для пошиття одягу, і у щоденному харчуванні. Отож і ВІДПОВІДНІ ЛІНГВОКУЛЬТУРНІ КОНСТРУКТИ домашнього оленя – в одному випадку зі смисловою домінантою ЗАСОБУ ПЕРЕСУВАННЯ І ТРАНСПОРТУВАННЯ, а в іншому – насамперед засобу харчування і матеріалу для виготовлення одягу – були ПОСУТНЬО РІЗНИМИ. Я вже навіть не зосереджуюся спеціально на тому, що відносно великі оленячі табуни коряків і чукчів постійно генерували додаткову потребу розгалуженого термінологічного словотворення-смыслеутворення, пов'язаного з орієнтацією в табуні (про це далі) та необхідністю запам'ятовувати оленів. А це теж позначалося на загальній конфігурації семантичного поля, пов'язаного з ідеографією оленярства у вузькому сенсі цього слова, ставало дійовим чинником того, що оленярсько-чукотська картина світу мало в чому нагадувала лінгвокультурну картину світу і її ментальну модель у лісових ненців.

Сьогодні багато говориться про невербальні й позамовні аспекти культури. Однак не можемо забувати про те, що НЕМАЄ ЖОДНОГО АСПЕКТУ КУЛЬТУРИ, який ви не був вербалізованим, тобто пронизаним і просякнутим мовними моделями (у тому числі й моделями мовленнєво-інтерпретативними) на рівні сприймання і залученості в повсякденну життєдіяльність народу чи окремих груп. Етнолокальна дійсність не просто осмислюється в термінах мови, не просто зазнає структуризації й категоризації (різної в різних народів й етнолокальних груп). Етнолокальна дійсність безпосередньо охоплює дійсність самої мови, МОВНУ КАРТИНУ СВІТУ, різну в різних народів чи сублокальних спільнот.

Чому одні мови виділяють, чітко розрізняють (вносять масу своїх смислорозрізнявальних прикмет) ті сфери й моменти позамовної дійсності, які не знаходять адекватних відповідників в іншому етнолінгвальному колі? Чому ці самі мови наче не “зауважують”, не фіксують ті фрагменти позамовної дійсності, які є такими значущими (а



отже, і розгорнено-деталізованими на рівні “мовної картини світу”) в інших етнолінгвальних колах? Чому різні мови по-різному сегментують континуум позамовної дійсності й навіть по-різному розчленовують її відносно дискретні фрагменти, надаючи їм різного сенсу, функціональної ваги, символічного значення в ієрархії вартостей й емоціонального “звучання”? Усі ці запитання – не тільки лінгвістичні, але й не меншою мірою етнологічні і, зрештою, лінгвокультурологічні. Їхню важливість чудово ілюструють наведені вище приклади чукотської безеквівалентної лексики. Зрозуміло, що на цьому етапі розробки нашої теми ці окремі і фрагментарні приклади мають радше емпірико-ілюстративний, а не аналітичний характер. Глибинний аналіз вимагав би СИСТЕМНОГО ВІДТВОРЕННЯ всіх чукотських етнокультурних й етнолінгвальних структур як цілісного організму, однак це виходить за межі завдань мого дослідження. Усе ж кількома штрихами принагідно зупинюся на ролі етнолінгвальних структур у традиційних способах орієнтації чукчів в оленячому табуні, що виявляє особливості традиційно-виробничого, етнолокального й етнолінгвального досвіду.

Практична необхідність розрізнити оленів у табуні й добре запам'ятовувати їх призвела до вербалізації розмаїтих нюансів оленярського досвіду. Звертає на себе увагу спеціалізація й деталізація термінології, що відображає (й одночасно узагальнює, упорядковує, систематизує) *differentio specifica* оленів за статеві-віковими групами, за мастю, формою рогів, екстер'єром тощо. Мені вдалося зафіксувати такі лексеми на означення статеві-вікових груп: ЫЧВЕК “телятко-самиця”, ПЭЭЧВАК “телятко-самець”, К'ЛЕГПЭЭЧВАК “однорічний олень-самець”, ЫЧВАКЫТЛЫ “однорічна оленяця, що отелилася”, ЫСК'ЭКУ “ялова оленяця”, Н'АВПЭЭЧВАК “однорічна самиця-оленяця”, ВАН'К'АСК'ОР “дворічна оленяця”, ПЭНВЭЛ “дворічний олень-бичок” (ПЭНВЭЛ у чукотській мові це і дворічний гірський козел, а також форманта в терміні на означення двохрічного моржа – ПАНВАЛРЫРКЫ); КРЫМЫНТЫ “олень-третяк”

(тільки тут знаходимо приблизний еквівалент в українській мові); КРЫМК'ОР “трьохрічна оленяця”, ЯНРАЛЫН (буквально “окремий”, оскільки таких оленів у табуні небагато) “олень-самець, якому п'ять і більше років”.

Докладна диференціація оленів за статеві-віковими групами в поєднанні з диференціацією за іншими ознаками – за мастю, екстер'єром, формою рогів (про це далі), конфігурацією надрізів на вухах – створювала своєрідну “мережу” таксономічних категорій, які дозволяли оленярям утримувати в пам'яті і швидко впізнавати (ідентифікувати) сотні, а навіть тисячі оленів, зауважувати відсутність у величезному табуні порівняно невеликого відколу (30-50 оленів на трьохтисячний табун). Те, що з нашого, європейського, погляду видається надзвичайною конкретизацією понять, інформаційною надлишковістю мови, для чукотського оленяра є насправді надзвичайно гнучким й оперативним мнемотехнічним засобом запам'ятовування й ідентифікації оленів. Мовна система класифікації й пов'язаний із нею комплекс оленярських знань і навичок у “спресованому” вигляді фіксує досвід багатьох поколінь оленярів і є органічною частиною самого оленярства як соціокультурного процесу.

Значна група етнічно забарвлених безеквівалентних слів чукотської мови співвідноситься із традиційними соціальними інститутами, елементами соціонормативної культури, мітологічними, релігійними уявленнями й ритуальними комплексами (обряди річного циклу, сімейні ритуали тощо). Порівняймо: Н'ЭУТУМГЫТ (буквально – друзі з жіночого боку) “одна з форм групового шлюбу, що донедавна (десь до 1960-их рр.) побутувала в чукотській тундрі”; КИЛВЭЙ “велике чукотське свято після отелення оленяць” (в етнографічній літературі його ще називають “святом рогів”); КИЛВЭЙИК “проводити свято рогів”; ВЫЛГЫК'А-АНМАТГЫРГЫН “свято забою короткошерстих оленів” (восени – наприкінці серпня після повернення стада й пастухів із літування до яранг); ГЫРГИТТИ “священне вогниво” (дві поєднані вкупі антропоморфні дерев'яні дощечки

– найголовніший атрибут чукотського обряду, – з допомогою яких добували вогонь для жертвового вогнища), а також об'єкт жертвоприношень”; ТАЙНЫКВУТ “вервечка-зв'язка священних амулетів”, що безпосередньо відображає складний комплекс уявлень про предків; ЭНАТЫТ-КОЛГЫН “жертвна посудина, що нагадує грубий дерев'яний кошик”, Н'АВЪАНОРГООР “жіноча весільна нарта” тощо. Знання цих слів і навіть загальне ознайомлення з реаліями-корелятами (а саме: соціальними інститутами, звичаями, ритуалами, сакрально-магічними діями й атрибутами) аж ніяк не розкриває їхньої семантики, відносної етнокультурної і структурної значущості (реляційної семантики), особливих етнокультурних сенсів у контексті чукотського кочового життя й ментальності, неповторного асоціативного “ореолу” у сприйнятті й розумінні самих чукчів. Навіть не етнографи знають, що кожен із тих, хто входить у групу “Н'ЭУТУМГЫТ” користувався правом взаємного візиту до жінки свого “друга з жіночого боку”, однак, напевно, далеко не всі і не завжди звертали увагу на те, що Н'ЭУТУМГЫТ, мають не тільки взаємні права на візити до жінок, але й взаємні обов'язки. На Н'ЭУТУМГЫТ покладалися обов'язки потурбуватися про дітей свого “друга з жіночого боку” у разі смерті останнього (аж до наділення оленями). Ця система соціальних ролей, пов'язаних з інститутом Н'ЭУТУМГЫТ, знайшла своє відображення й закріплення в термінології спорідненості щодо групового шлюбу, яка розрізняла кровну спорідненість від спорідненості у шлюбній спілці: чоловік матері, але не “мій” батько, у сім'ї якого я живу – Н'ЭВТУМГЫТЛЫГЫН; син “моїх” батьків, що народився від зв'язку шлюбної спілки – ЙИЧИМИТУМГЫЛК'ЫЛ; дочка “моїх” батьків, що народилася від зв'язку Н'ЭУТУМГЫТ – ЧАКЭТТЫЛК'ЫЛ (“призначена бути рідною сестрою”) і т.д. Невтаємничий не зможе врахувати і такі зумовлені традиційною чукотською соціонормативною культурою смислові компоненти поняття Н'ЭУТУМГЫТ, як можливість укладання цієї форми групового шлюбу за ініціативою жінок й існу-

вання особливих – таких, що мали ритуальний сенс – танців (своєрідний “торговий танець”, який завершувався подарунком для танцівниці й символізував укладання групового шлюбу), а також низку інших неписаних правил і специфічних етичних уявлень, поза якими не можна адекватно зрозуміти й витлумачити сам сенс інституту Н'ЭУТУМГЫТ і його семантичну наповненість. Ось тільки найважливіші з цих моментів, які я занотував у Канчаланській, Танюерській й Усть-Бельській тундрах, і які визначають (поряд із деякими іншими) семантичний обсяг лексеми Н'ЭУТУМГЫТ. Товаришами з жіночого боку можуть стати:

1. Двоюродні (або троюрідні) сестри. При цьому ініціатива належить жінкам (вони казали так: “Якщо нам припали до вподоби чоловіки одна одної, можемо помінятися”).

2. Два товариші, якщо їм сподобалися жінки один одного.

3. Дві подруги, якщо їм сподобалися чоловіки одна одної.

4. Двоюродні (а також троюрідні) брати, якщо їм були до вподоби жінки один одного.

Товаришами з жіночого боку не можуть бути:

1. Рідні брати (не могли мінятися жінками).

2. Рідні сестри (не могли мінятися чоловіками).

Таким чином, реальна структура соціально-побутових взаємин, специфічна для чукотського етнокультурного ареалу, визначала конкретну семантичну наповненість (етносемантику) поняття Н'ЭУТУМГЫТ. Безеквівалентність Н'ЭУТУМГЫТ і низки інших зазначених вище лексем полягає не просто в їхній “неперекладності”, а насамперед у відсутності реального соціо-культурного еквівалента цього поняття у структурі повсякденних взаємин у рамках іншого етнокультурного середовища. Ця проблема, до речі, безпосередньо стосується концепції культурного релятивізму, яку, здається, уперше порушив і розгорнув американський культурний антрополог М. Гершкович (до нього окремі міркування у ключі культурного релятивізму висловив також Ф. Боас). Одним з аспектів цієї концепції

є така важлива методологічна засада: ми не маємо права застосовувати щодо чужої етнічної культури понять, вартостей, критеріїв, шкали етичних оцінок, які вироблені в лоні нашої культури. Адже кожна локальна культура як цілісна структура має власну й унікальну, незіставну з іншими, аксіологічну шкалу, власну ієрархію вартостей, систему регулятивних норм і взірців поведінки і, зрештою, власну ментальність. Зазначений принцип у застосуванні до питання про чукотський етносоціально-і звичаєво-побутовий інститут Н'ЭУТУМГЫТ мав би означати, що ми аж ніяк не можемо безпосередньо екстраполювати наше розуміння шлюбу, подружніх і сімейно-родинних стосунків у сферу тлумачення чукотських соціонормативних засад. Типово етноцентричний підхід (тобто такий, що цілковито ігнорує цей момент культурного релятивізму) міг би оцінити *звичай* Н'ЭУТУМГЫТ як чинник, що розвиває самодостатність, цілісність, самототожність властивої західному регіонові “атомарної” СІМ'І. Саме етнолінгвістичний матеріал у поєднанні з етнопсихічними спостереженнями дає мені право стверджувати, що ВІРНІСТЬ І ВЗАЄМНА ВІДДАНІСТЬ ПОДРУЖЖЯ, ЦІЛІСНІСТЬ І ПСИХОЛОГІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ “МАЛОГО” СІМЕЙНОГО ВОГНИЩА АЖ НІЯК НЕ УСУВАЛАСЯ (хоч це і парадоксально з нашого погляду) отим традиційним чукотським колом “друзів з жінчиного боку”... Про це свідчать такі притаманні чукотському світовідчужуванню безеквівалентні універсальні поняття і відповідні їм лексеми, як: КООТЫК “бути прив'язаним до сім'ї, дітей, домівки”; КООТЫЛЫН “людина, що прив'язана до сім'ї”; КЫГЛЕК “сумувати за дітьми під час тимчасової розлуки із сім'єю” та інші. Ми можемо суттєво помилятися в наших характеристиках й оцінках, якщо не намагатимемося вбачати за зовнішніми етнографічними фактами й зовнішніми виявами людських повсякденних стосунків глибшого (на рівні цілісного менталітету народу, його етичних і поведінкових взірців) унікального етносемантичного і психологічного підґрунтя. Щодо цього волю ще раз підкреслити свою відданість функціональному розумінню семан-

тичної структури, яке розвиває у своїх працях О. Леонтьєв, що розглядає систему семантичних компонентів слова не як абстрактно-лінгвальне поняття, а в динаміці комунікації, у всій повноті психологічної й соціальної зумовленості (а я ще додам – етнокультурної зумовленості) уживання слова (16). Наведу тільки два приклади такої етнолокальної й соціо-комунікативної зумовленості сенсу слів; унікальної залежності їхньої семантичної наповненості від культурно-побутової ситуації вживання, від того позавербального контексту, у якому вони функціонують у повсякденній житті етносу. Зокрема чукотська лексема, що співвідноситься з українським поняттям “РОДИНА”, “СІМ'Я”, аж ніяк не тотожна з ними за семантикою. Семантика чукотського слова РАЙИЫРЫН (і за своїм обсягом, і за специфічним етнолінгвальним сенсом, і за емоційно-конотативними відтінками) значною мірою зумовлена самим способом життя чукчів-кочівників, їхнім традиційним ладом. У чому ж полягає і як залежить від ужитку в конкретному побутовому контексті особливий етнолінгвальний сенс чукотського РАЙИЫРЫН? У семантиці цього чукотського слова поєдналися два змістові складники, дві семеми. Це слово означає водночас і дім (житло), і наповнення цього житла. Інший термін на означення поняття сім'ї – ЯРОТОМГЫТ. Ця лексема приблизно означає “домашні товариші”, “товариші однієї домівки”. Цікаво, що коло найближчих родичів у чукотській мові лексикалізувалося в універсальному понятті ЧИНІЫРЫН, яке має прозору внутрішню форму. Її можна було б (хоч і дуже приблизно) відтворити українською мовою як “СВОЄ-ВЛАСНЕ-НАПОВНЕННЯ” (від ЧИНІТКІН “свій, своя, своє або те, що є особистою власністю”, та ЙЫРЪЭТЫК “заповнювати, наповнювати”). Якщо ж додамо до цього безперечний факт підвищеної частотності вживання таких словосполучень, як ЧИНІТКІН'ЭТ К'ОРАТ “власні олені”; ЧИНІТКІН ГРЭП “спеціальний жанр “особової” пісні, що є “життеписом” автора-виконавця”, то з'ясуємо зв'язок чукотської особової і групової ідентичності з особли-

вим тлумаченням сенсу “свого” і “своїх”. Обидва терміни на означення сім’ї близької рідні стосуються водночас і житла, і тих людей, що мешкають у ньому. Автор фундаментальної праці про побут чукчів В. Богораз дуже точно, на мою думку, пояснює цю органічну функціональну нерозчленованість поняття про сім’ю, домівку й кочове стійбище в чукчів-оленярів. Він, зокрема, пише: “Дійсною основою чукотської сім’ї є люди, що мешкають у спільному житлі. Відрив від спільного житла – в оленярів – від стійбища – є одночасно розривом господарських і родинних зв’язків” (17).

Очевидно, що внутрішній синкретизм (функціональна і структурна неподільність) сімейно-побутової діяльності, кочового способу життя та господарсько-трудова діяльність, ця безпосередня й цілковита включеність життя сім’ї в єдиний і цілісний процес господарсько-побутової життєдіяльності, що обертається головню довкола стійбища та яранги, позначилися на семантичному спектрі чукотських термінів на означення сім’ї. Вони водночас відображають уявлення про житло (як головний “нервовий вузол” життя чукотської сім’ї), про родинне коло як коло “друзів” (ТОМГЫТ), усе життя яких зосереджене довкола стійбища і домівки-яранги. Повертаючись до чукотського традиційного інституту Н’ЭУТУМГЫТ (а його все ж таки неслухно називати формою “групового” шлюбу), мушу ще раз підкреслити, що саме на тлі цього чукотського уявлення про сім’ю як про “наповнення дому” звичай Н’ЭУТУМГЫТ аж ніяк не дає нам жодних підстав брати під сумнів особливу прив’язаність чукчів до рідної домівки-яранги й до сім’ї. Про глибинно-духовний зв’язок чукчів зі своїм домом і сім’єю свідчить своєрідна звичка (чи навіть звичай) чукчі-батька, який полишав свою сім’ю на деякий час. Прощаючись, він звичайно припадав носом до шийки своєї дитини і втягував запах тіла й одягу, аби запам’ятати їх. У повсякденному родинному житті чукчів стільки неписаних правил, стільки соціонормативних і поведінкових взірців, стільки характерних звичок і звичаїв, усталених уявлень і ментальних предиспозицій, що

відтворення їхньої цілісної тканини дало б можливість хоча б приблизно, хоча б відносно адекватно збагнути те, що означає для чукчі СІМ’Я і який сенс вкладає чукча в лексему ЯРОТОМГЫТ. У такому ширшому етнокультурному контексті цю лексему треба було б зараховувати до частково безеквівалентних. Адже чукотська ЯРОТОМГЫТ – “сім’я” – це зовсім не те, що вкладає, скажімо, європейець чи полінезійець в уявлення про сім’ю.

Необхідність всебічного аналізу етнічного компонента слова навіть на цьому тривіальному прикладі аж надто вже очевидна. Так само очевидний і культурний релятивізм, який у методологічному плані не допускає ототожнення ніби однакових, а насправді мало зіставних явищ, щоразу вимагаючи аналітичного вивчення етнокультурної (етнолокальної) самобутності, самодостатності, інакшости.

Етнолінгвальний аналіз, зокрема, безеквівалентної лексикої є важливим ключем до глибшого розуміння національної унікальності; його, на жаль, ще недооцінюють народознавці.

Етнокультурне наповнення слова виразно проглядає і в тому семантичному прошарку чукотської лексики, що пов’язана з розмаїтими місцевими ритуалами, магічними й обрядовими діями і, зрозуміло, зі святами річного циклу. У цьому плані такі лексеми, як КИЛВЭЙ, ВЫЛГЫК’ААНМАТ тощо, будуть семантично “порожніми” для носіїв іншої (нечукотської) культури саме до того часу, поки вони не спробують зануритися в саму атмосферу чукотських свят і ритуалів, поки не стануть утаємниченими в їхній релігійний, праксеологічний і символічний сенс, у внутрішню семіотичність і, зрештою, у сам їхній етос. Істотною особливістю чукотських, а також усіх палеоазійських – корякських, керекських, ескімоських – релігійних дійств (мені довелося спостерігати свята річного циклу, поховальний, весільний і поминальний обряди) було те, що, на відміну від інших північних народів, вони мали РОДИННИЙ ХАРАКТЕР: не тільки провадилися у сім’ях, але їх здійснювали члени сімей, а не спеціальні релігійні “ліде-

ри” – шамани. Релігійно-магічні дії (у цій праці я ще звернуся до них), у тому числі жертвоприношення, здійснювали не шамани, як у більшості народів Півночі, а члени сімей (навіть жінки), хоч і під керівництвом глав патріархально-сімейних громад. Ті, що могли “шаманити” (а функції шаманів у чукців головно лікувальні й катартичні, пов’язані з боротьбою з лихими істотами – ЛЫГИ-КЭЛЬЭТ), були практично в кожній сім’ї. Шамани в чукців, а також у юкагірів, коряків і кереків не творили окремої “касти”, не мали монопольного права на сповнювання релігійно-обрядових функцій. На цьому тлі можна говорити про те, що в функціональному і структурно-типологічному плані обрядовість і шаманство в чукців (що було радше “підсобним”, аніж “професійним”) аж ніяк не можна зіставляти на ЕТНОСЕМАНТИЧНОМУ РІВНІ з шаманством у бурятів. І шаманство, й обрядовість у палеоазійських народів і в інших народів Півночі мали гетерогенну смислову структуру. Шамани в чукців не були “духовенством” (хоча тих, хто цим займалися, було доволі). Релігійні обряди чукців були сімейними, а не шаманськими, як в інших північних народів. А тому відповідні лексико-семантичні поля мають і різну етносемантичну наповненість, що пояснюється відмінними етнокультурними реаліями. Істотно різними були у свідомості чукців та інших аборигенів Півночі відповідні, – як їх називав О. Потєбня, – ряди АСОЦІАЦІЙ.

Ці окремі приклади (обсяг дослідження, на жаль, не дає можливості докладно розглянути розмаїті ідеографічні групи безеквівалентної чукотської лексики) досить добре, на мій погляд, ілюструють думку про те, що знання мови – це не тільки знання певної суми слів і способів їхнього поєднання, але також знання тих позамовних реалій етнічної культури (їхніх форм, взаємозв’язку, внутрішньої структури смислів і функцій), які “фокусуються” на лексико-семантичному рівні.

Попри абсолютно безеквівалентну лексику, чукотська мова володіє значним лексичним пластом, який умовно

можна б було назвати частково безеквівалентним. Ідеться про те, що такий клас лексем може мати приблизні відповідники в мовах інших північних народів, скажімо, навіть у російській мові; проте цей пласт менше семантично сконкретизований і менше (чи в інший спосіб) диференційований. Зокрема російська мова вже давно адаптувала слово ТОРБАСА. Воно стало звичним, майже повсюдно вживаним і закріпленим у літературній нормі. У чукотській мові теж маємо відповідний загальний термін – ПЛЕКЫТ “особливий вид взуття (на кшалт чобіт) із оленячих “камусів” (шкіри з оленячих ніг), із шкіри нерпи або ж з ровдуги”. Цей тип взуття поширений у всьому північному регіоні як серед автохтонної людности, так і серед росіян. Однак, попри загальне поняття, у чукотській мові існує багато слів для позначення розмаїтих різновидів цих своєрідних північних “чобіт”, які розрізняються не тільки щодо формальних ознак (матеріал, крій, конструкція, декор), але й щодо свого функціонального вжитку. Наприклад, тільки в Канчаланській і Таню-рерській тундрах мені вдалося зафіксувати близько двадцяти слів, що об’єднуються класомою “ПЛЕКЫТ”. Ось тільки найбільш розповсюджені з них: РЫГЬЯГЫТ чоботи “північного типу зі шкури нерпи (шерстю назовні) для весни й на осінь”; ИМЬУЧИТ “чоботи з нерпи з підстриженим ворсом” (самі ж чоботи просякнуті жиром: вони краще стримують вологу); ЗМЫПЧЕКЫТ “короткі чоботи зі шкури нерпи без ворсу”; НЫГНАЛЕТ “чоботи, на яких частина, що закриває стопу, виготовлена з нерпи шерстю назовні, а халява з камуса” (їх носять, зазвичай, узимку під час відлиги); РЭТЭМЬЕГЫТ “літні чоботи цілком із ровдуги” (рэтэм-а) (їх використовують для ходіння по вогкій тундрі й по воді, для зливу води роблять спеціальні діркоподібні отвори на підшві); КЭРГЫПЧЕКЫТ “легкі літні чоботи для відпочинку, у яких спідню частину зроблено з ровдуги, а халяву – із короткошерстного осіннього камусу”; ВЫЛГЬЯГЫТ “чоботи з коротковорсового осіннього камусу” (їх узують

узимку, коли тепла погода); КЭПАНРАПЛЯКЫТ “зимові чоботи з довговорсового зимового камусу” (носять їх у холодні дні); ЧЕЧОТ “зимові чоботи, що мають підшву зі щіток з оленячих копит” (їх шили головно для старих і дітей як тепліші, аніж з підшвою з нерпи, а також за браком шкіри нерпи); ЧИВТЫПЧЕКЫТ “легкі короткі (буквально – низькі) зимові чоботи, які взувають, пропихаючи халяви попід хутрянні чи камусні штани”; УМУПЧАКЫТ “легкі короткі зимові чоботи, які взуваються халявами поверх штанів”; КЭМУЕГЫТ “зимові камусні чоботи з високими халявами (халяви розраховані на вправління штанів усередину) на холодну погоду”; ЛИГИЕГЫТ – буквально “справжні” – “чукотські чоботи архаїчного крою, у яких горішня частина, що закриває стопу, пришивалася безпосередньо до підшви”; КЕЛИЕГЫТ “святкові чоботи, прикрашені орнаментом, ушитими шматочками камусу іншого кольору або ж вишивкою (їх одягали в гості, коли їхали на відвідини до іншого стійбиська, а також під час свят). Звернімо увагу, що для всіх цих найрозмаїтіших за матеріалом, конструкцією, формою й функціональним застосуванням чобіт в азіатській Півночі та на Далекому Сході існує тільки один російський відповідник – *торбаса*. У цьому разі лінгвісти говорять про лексико-семантичні ЛАКУНИ – своєрідні “білі плями” на лексико-семантичній мапі мови. Для порівняння наведу тільки один приклад такої етнокультурної зумовленості лексико-семантичних лакун. Зокрема російському виразові “заваривать чай” у китайській мові відповідають два семантично диференційовані вирази “ЦІ ЧА” і “ПАОЧА”. Один вислів означає: “спочатку покласти чай, а відтак залити окропом”; а інший – “спочатку налити окріп, а потім покласти чай”. У цьому разі, як і в багатьох інших, відповідна лакуна в російській мові і більша семантична диференційованість у китайській є прямим наслідком ОСОБЛИВОСТЕЙ ЕТНОКУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ відповідних лінгвокультурних спільнот: більша функціонально-побутова й етнокультурна значущість чаю, розвиненість особливої культури чаювання в контексті

китайської культури позначається й на лексико-фразеологічній “надлишковості”. Таким чином, часткова безеквівалентність зумовлена не повною відсутністю побутових реалій у структурі російської культури, але й (як і в ситуації з північними “чоботами”: одне російське слово на противагу двадцятьом чукотським) може мотивуватися різним ступенем соціально-побутової й етнокультурної значущості окремих фрагментів етнокультурного досвіду, їхньою питомою вагою в системі повсякденної життєдіяльності, праксеологічним навантаженням, варіативністю й розвиненістю способів життєдіяльності, пов’язаних із відповідними реаліями. Зокрема в чукотській мові маємо декілька назв мисливця: ИВИНИЛЫН “той, що полює на морського звіра пішки”; ЫТВЫТКУЛЫН “той, що полює на морського звіра на човні”; УТКУЧЫТКУЛЫН “той, що полює в тундрі за допомогою капкана (УТКУЧЫН “капкан”: звідсіля вираз УТКУЧЫТКУК “полювати з капканом”, буквально “капканити”). Пов’язаність лексичної деталізації зі спеціалізацією відповідних видів і способів діяльності, узалежненість лексико-семантичного поля від певного етнокультурного фону цілком очевидні і коментарів, як кажуть, не потребують. Звернімося ще до прикладу з англійської й української лінгвокультурних спільнот. В англійській мові маємо багато універсальних означень різновидів адвокатської діяльності: lawyer, attorney, farrister, solicitor, counsellor, counsel, advocate. Загальне поняття – lawyer. В українській мові усім цим словам відповідає тільки “адвокат”.

Лексико-семантичні невідповідності при зіставленні мап різних мов не завжди зумовлені реальними відмінностями етнокультурних фонів (відмінностями у предметному середовищі й функціональній структурі діяльності). Ці відмінності пояснює специфіка духовного досвіду носіїв культури, своєрідність їхньої ментальності, починаючи вже від сенсорного рівня (наприклад, особливості зорового досвіду і сприймання, яке завжди, як відомо, є активним моделюванням на підставі попереднього досвіду) і аж

до складних комплексів мітологічних уявлень і традиційних народних знань. Тобто йдеться про такі відмінності, які приховані від безпосереднього спостереження і причиною яких є так звані ЛАТЕНТНІ структури соціально-психологічного рівня, тобто відмінності в ІНТЕРІОРНІЙ КУЛЬТУРІ. Якщо існування безеквівалентної (або частково безеквівалентної) лексики ми пов'язуємо неповторністю, з етнокультурною специфікою предметно розгорнутих речових і діяльнісних характеристик ЕФ (а також екстеріорної культури), то існування лексико-семантичного пласту, що відображає деякі відносно стійкі особливості світосприймання і світорозуміння представників етносу, варто розглядати разом з тими аспектами інтеріорної культури, які не виражені безпосередньо в об'єктивованих формах етнокультурного середовища, у реальній тканині соціально-побутових стосунків, у виявлених (екстеріоризованих) особливостях засобів і форм діяльності. Очевидно, треба говорити про той рівень мовного моделювання позамовної реальності, який пов'язується не безпосередньо із самими реаліями, а зі специфічним етнопсихічним досвідом. Цей зв'язок, вочевидь, вельми опосередкований: для окремого етносу усталені когнітивні схеми й характерні реакції на ситуації, установки й ціннісні орієнтації не завжди однозначно співвідносяться із предметами, процесами та явищами етнокультурного довкілля. У цьому контексті, мабуть, найхарактернішим прикладом є неоднакове членування кольорового спектра в різних мовах, хоча оптично він завжди тотожний самому собі. На цьому й деяких інших прикладах розглянемо роль ЕФ у мовному членуванні реальності.

## 2. ЕФ У МОВНОМУ ЧЛЕНУВАННІ ДІЙНОСТІ

Приклад із відмінностями кольоропозначень у різних мовах не тільки дуже характерний, але й, мабуть, один із найдискусійніших (18). Загальна характеристика праць про відмінності мовного сегментування та мовної інтер-

претації спектра в різних мовах подана в узагальнюючій монографії В. Берліна та П. Кея (19).

Відомо, що в чукотській мові є тільки одне слово для позначення жовтого і зеленого кольору – НЫВЫТЭЧГЫТ-РЫК'ЭН, Це явище породжує низку запитань. Чи не зумовлене це нерозчленовне “дифузне” позначення кольористичних відчуттів, які співвідносяться з жовто-зеленою частиною спектра, особливостями самого сприйняття (перцептивного розрізнювання чи нерозрізнювання на сенсорному рівні), чи, може, саме сприйняття є лінгвально зумовлене (як це, до речі, стверджують прихильники концепції лінгвальної відносності)? Чи існує реальне розрізнення цих кольорів на рівні сенсорного сприйняття і зорових образів, незважаючи на вербальну недиференційованість? Простий експеримент, проведений у Канчаланській тундрі влітку 1978 р., заперечив цю гіпотезу. Я запропонував декільком старшим людям віком понад 50 років (Келев'є, Тико, Кергин та ін.) сказати, якого кольору листя особливого тундрового куща МАТАЧЬЫН і якого кольору квіти на тій самій гілці. В аспекті нашого сенсорного досвіду ми маємо справу із двома різними кольоровими відчуттями – світло-зеленим (листя) і яскраво-жовтим (цвіт куща). Відповіді на запитання про колір листя (НЫВЫТЭЧГИТРЫК'ЭН) і колір квітів були аналогічними: НЭМЫК'ЭЙ “так само”.

За даними В. Богораза, небо чукчам здається світло-зелене, а темно-синій сприймається як чорний (20).

Особливості чукотського кольоропозначення аж ніяк не є наслідком особливостей анатомії чи фізіології чукотського ока, як і не зумовлені вони, зрештою, бідністю кольоропозначень, обмеженістю лексичних засобів вираження кольористичних відчуттів. У чукотській мові, скажімо, дуже тонко виокремлено багато відтінків і тонів чорного й сірого кольорів: НУВК'ИН “чорний”, УВЫЛЫН “темно-чорний”, НЫЛГИНУВК'ЫН “дуже чорний”, НЫЧЕЛГЫЛГЫК'ЭН “гнідий”, ЫПЛЫЛЫ “приблизно сірий із жовтизною”, НЫЧЕВАРОК'ЭН “сірий”, ЧЕВАРО “сірий”, ЫЛГЫПЫЛЫ “при-

близно білувато-жовтий”, ЫЛГЫЛЪУ “білий”. Є також лексеми на позначення червоного кольору (НЫЧЕЛЫК’ЭН або ж ЧЕЛГЫЛЫН), для багряного (НЫЛЬЭНЫЧЕЛЫК’ЭН), коричневого (НЫЧЕРЫК’ЭН), синього (НЫЛИЛК’ИН). Чому ж тоді чукчі, що виділяють тони й відтінки чорного й сірого, цілковито “ігнорують” кольори, які в нас вважаються основними: жовтий (у чукчів сприймається як вид зеленого) і темно-синій (сприймається як дериват чорного)? Деякі історико-культурні паралелі свідчать про те, що це явище аж ніяк не пов’язане з особливостями сенсорного сприйняття або ж із так званою кольоровою сліпотою. Зокрема у стародавніх індо-іранських пам’ятках (Рігведа, Зенд-Авеста та ін.) синє називається чорним. К.Р. Мегрелідзе пише з цього приводу, що синє сприймається як різновид чорного кольору не через бідний лексичний запас мови, а через те, що люди не мали жодних практичних підстав диференційовано сприймати ці кольори (21). Інакше кажучи, якщо б, наприклад, існували у природі олені темно-синьої масти, чукчі-оленярі, безперечно, розрізняли б темно-синій і чорний як РІЗНІ кольори так само, як вони розрізняють увесь спектр тональних градацій і відтінків сірого, чорного й коричневого, що домінують у межах функціонально значущого об’єкта життєдіяльності чукчів: це панівні кольори оленячого стада. Цікава типологічна паралель щодо розрізнення кольорів у пастишому племені Південної Африки авареро. В анкеті, яку розіслав 1887 року Ляйпцігський музей народознавства, повідомляється, що зелені предмети авареро називають жовтими, а сині – темними. Розрізнення цих кольорів видається їм дуже кумедним, – повідомляла та ж анкета. І це не випадково: головним предметом турбот авареро була худоба, і кольори вони могли розрізнити настільки, наскільки вони розрізняли масть биків, овець, кіз (там само, 197-198). Очевидно, що вияв “нерозчленованості” сприйняття кольору предметів, які виходять поза сферу безпосереднього практичного досвіду чукчів, треба вбачати, на думку В. Богораза, у феномені сприйняття

неба як світло-зеленого. Схожа “дифузійність” сприйняття зумовлена тим, що сам предмет не виокремлювався як об’єкт або засіб життєдіяльності: його кольористичні “параметри” не фіксуються чітко на сенсорному рівні, оскільки вони не посідають праксеологічно важливого місця в контексті суспільно значущого досвіду. Дієва роль ЕФ, що визначає “загальні контури” мовного моделювання кольорохарактеристик, цілком очевидна: добре розрізняли й чіткіше ідентифікували саме ті кольори, з якими частіше мали справу. Характерне для чукотського етнолінгвального ареалу сприймання неба як світло-зеленого зумовлене не тільки відсутністю ПРАКТИЧНОЇ необхідності точнішої атрибуції, але також реальною мінливістю синьо-зеленої гами у природному колориті. Такий погляд висловив, зокрема, польський орієнталіст В. Котвич. Для порівняльного аналізу він залучив шість прикметників із тюркських, монгольських, чжурженської мов: зелений, червоний, жовтий, білий, чорний і синій; із нанайської (гольдської), ульчської, орокської, евенкійської (ламутської), негідальської, солонської, евенкійської мов – п’ять: зелений, червоний жовтий, білий, чорний. В. Котвич зазначає, що в деяких народностей назви кольорів синього й зеленого збігаються (22). Він пояснює зазначене явище більшою мінливістю цих кольорів у предметному світі і загалом у довкіллі. Скажімо, колір неба, води, трави, лісу переходить від зеленого до синього й навпаки. Про залежність вербального кодування кольорів і їх відтінків від предметно зорієнтованої стратегії їх визначення, залученої в живу практику повсякдення “носіїв” кольоровості, писав також відомий російський психолінгвіст О. Леонтьєв: “...застосування предметної (предметно-мовної) стратегії у в’єтнамців пов’язане з тими ділянками спектра, які найбільшою мірою співвідносяться із практичними потребами кольороутворення. Це стосується, наприклад, кольору ханһ, тобто синьо-зелено-голубого. У в’єтнамській мові це єдине кольоропозначення, – зі зрозумілих причин (колір моря, колір неба, колір різних рослин); те



саме стосується фіолетового кольору, бо це національний колір, відтінки якого широко використовуються в одязі тощо. У цілому дослідники приходять до висновку про неможливість ізолювати вивчення сприйняття кольоропозначень від практичної діяльності носіїв мови і від конкретної ситуації кольоропозначування” (23). Уважаю, що такий феномен виявляється й у “нерозчленованості” жовто-зеленої частини спектра в чукотській мові. Кольористичне тло тундри ніколи, навіть улітку, не розгортається перед поглядом як суцільна яскрава зелень. Молода трава поступово пробивається через минулорічну жовту траву і, навіть не встигнувши як слід вирости, уже наприкінці липня починає поступово жовкнути з кінчиків листочків, створюючи жовно-зелену “неперервність”, своєрідний кольористичний континуум, поступово-перехідну гаму. Тенденцію до такої візуальної нерозчленованості жовто-зеленої частини спектра в чукчів-тундровиків психологічно (головно асоціативно) підтримувала, очевидно, і сама внутрішня форма слова НЫВЫТЭЧЫТРЫК’ЭН, найближчий прозорий етимологічний зв’язок якого простежується зі словом ВЫТВЫТ “листя”. Образна асоціація відповідного чукотського кольоропозначення зі словом “листя” підтримувала уявлення про цілісність, тотожність єдиного жовто-зеленого, оскільки це колір того ж таки листя. Тобто відповідні барви реально сприймаються (мабуть, і на перцептивному рівні) не як виокремлені, а як своєрідні градації одного й того ж кольору. До речі, наявність спільнокореневого слова ВЫТЪАК’АРАК “в’янути” (про листя) схиляє до думки про те, що колір НЫВЫТЭЧЫТРЫК’ЭН мислиться як колір і весняної, і в’янучої (літньо-осінньої) тундри. На користь припущення про можливість впливу внутрішньої форми слова на живі асоціації уявлень деяких позамовних (екоетнічних) реалій може свідчити такий цікавий факт, який має вагу в типологічному зіставленні, при виявленні механізму перебігу асоціацій під час словотворення кольористичних означень у контексті різних культур. Індійці КАМАЙУРА (Бразилія) не розріз-

няють синього й зеленого кольорів: локальні “плями” обох кольорів окреслюються одним і тим самим словом, значення якого (етимологічно прозоре) – “КОЛІР ПАПУГИ” (24). Нероздільність, своєрідна “дифузність” зелено-жовтого кольору тундрового листя в чукчів, так само як “нерозчленованість” (унаслідок перехідних градацій і взаємопроникнення відтінків) синьо-зеленого кольору пір’я папуги в камайура, ще раз засвідчують важливу роль етнолокального середовища у вербальному “членуванні” дійсності й у самому світосприйманні, де відображено неповторний психокультурний компонент звичної для етносу мовної картини світу.

На глибоку національну своєрідність мовного членування й розуміння (“перетлумачення” на свій кшталт, або ж аперцепції) кольорових сприймань і вражень першим у нашому мовознавстві звернув увагу О. Потєбня, обґрунтовуючи теорію взаємозв’язку мислення, психології народів і мови. Він, зокрема, писав: “Ми можемо порівняти душі різних народів із... водомірами, які по-різному розділяють струмінь сприйнять, що протікає крізь них. Візьмімо, наприклад, враження зору. Безсумнівно, кожен народ одержує однакові кольорові враження, а, проте, у кількості назв ми побачимо, – підкреслює вчений, – величезну відмінність. У великоросів, наприклад, існує до шістдесяти назв, для мастей коней, і всі вони істотно різняться між собою, в інших мовах, у німецькій, наприклад, їх значно менше. Що це означає? Якщо ми уявимо собі матеріальний струмінь сприймань деякої довжини, то одна мова ділить їх на три частини, інша – на п’ять, десять і більше... Окремі явища одна мова ігнорує (для деяких кольорів немає зовсім назв), а інша – ні. Мова отож налаштовує весь механізм думки особливим, сказати б, індивідуальним, чином” (25). Чи не значить це, що саме мовні структури (наприклад, система кольоропозначень, властива конкретній мові) визначають специфіку осмислення позамовної реальності. Не зовсім погоджуючись з думкою О. Потєбні, принагідно я ще раз

наголошу на первинності саме соціо-культурного досвіду. Адже безглуздо було б уважати, що розмаїття назв коней щодо масті в російській мові зумовлене лексичною продуктивністю і словниковим багатством, а не місцем і роллю відповідного заняття у структурі традиційних видів і способів життєдіяльності, що притаманні цьому суспільству чи народові. У зв'язку з цим можна було б стверджувати (щоправда, поки що тільки у найзагальніших рисах), що докладність, деталізованість, поліваріантність “членування” окремих фрагментів позамовної реальності, міра виокремленості деяких аспектів екстралінгвальної дійсності завжди прямо пропорційна питомій вазі й функціональній значущості відповідної ділянки у структурі повсякденного життя етносу чи субетнічної групи.

Спробую докладніше обґрунтувати цю тезу на прикладі розрізнення в чукотській мові масті оленів (теренові матеріали з Канчаланської і Танюрерської тундри 1977-1979 рр.). Очевидно, у чукотській традиційній культурі прагматична спрямованість перцептивно-розрізнявального досвіду, на рівні якого холістично поєднане і сенсорне, і когнітивне, породжує диференційоване сприйняття саме тих кольорів, що пов'язані з характеристикою й ідентифікацією оленів. Цікава типологічна паралель додатково засвідчує існування безумовних функціональних і структурних зв'язків між етнолокальною структурою життєдіяльності й розвиненістю відповідного лексико-семантичного поля: аргентинські пастухи гаучо мають дві сотні назв для масті коней (26).

Варто ще раз підкреслити соціокультурну зумовленість “феноменального”, на перший погляд, уміння чукчів розрізняти оленів за відтінками забарвлення їхньої шерсти (у комбінуванні з характерними “плямами” тощо). У цьому контексті заслуговує на увагу думка французького психолога Шатрена, який вважає, що у феномені кольору треба розрізняти відчуття, сприйняття й називання. Називання, як гадає Шатрен, соціально зумовлене: зокрема, для визначення мастей тварин, – вважає вчений, – литовці, цей народ пастухів, й араби мають численні тра-

диційні слова, на відміну від французів, – французька номенклатура невелика (27).

Відразу ж зазначу, що чукотський оленярський лексикон, пов'язаний із характеристикою оленів щодо забарвлення шерсти, аж ніяк не є “замкнутою” системою, сенс якої можна витлумачити тільки в рамках її самої. Отож чукотські гіпологічні кольоропозначення переплітаються з усією системою оленярського досвіду. Такий оленярський досвід, попри розрізнення оленів за кольором шерсти, передбачає також ідентифікацію: а) за статеві-віковими групами; б) за формою рогів; в) за особливостями екстер'єру; г) за конфігурацією надрізів на вухах; ґ) за особливостями поведінки у стаді (і поза ним). Усі зазначені вище основні “виміри” (у межах кожного з них мені вдалося зафіксувати від 20 до 60 лексем) у розмаїтих поєднаннях і комбінаціях утворюють розгалужений і багатовступневий код, що слугує запам'ятовуванню й розпізнаванню оленів. Однак ця своєрідна “абетка” оленярства, за якою досвідчені пастухи “прочитують” стадо, є тільки СТАТИКОЮ оленярського досвіду. ДИНАМІКА цієї системи, її конкретний прагматичний сенс, функціональна наповненість щодо суб'єкта, виявляється тільки у процесі розгортання пастушої діяльності, у процесі реального функціонування в системі своєрідної оленярської культури. Саме в цьому контексті – у контексті оленярської діяльності – я спробую розкрити специфічний функціональний сенс чукотського кольоропозначення.

За час літування в Затоці Хреста (бригада Ельо) 1978 р. мене безперестанно дивувала феноменальна і, на перший погляд, дивовижна здатність старих оленярів Келєв'є й Ельо зауважувати (наприклад, зранку після туманної ночі) навіть невеличкий відкол у величезному, майже чотирьохтисячному, табуні. Коли стадо насичувалося пашею і залягало компактною масою на схилі на клапті минулорічного снігу, відкол (навіть у яких-небудь 50-70 голів) визначався протягом декількох секунд. Достатньо швидко, протягом однієї-двох хвилин, пастухи визначали відкол

(переважно з якогось пагорба, що домінував над околицею) і тоді, коли стадо паслося на видноті, розтягнувшись часом на 2-3 кілометри. Що це? Феноменальна пам'ять чи здатність до цілісного сприймання множини? Схожу думку вже висловлював в етнографічній літературі Л. Леві-Брюль. У своїй теорії первісного мислення, опираючись на гіпотезу про існування конкретного способу рахування, він уважав, що "первісні люди" здатні до цілісного сприйняття множини (наприклад, собак, коней) як деякої нерозчленованої наочної якості. "Завдяки звичці, — писав французький етнолог, — кожна сукупність предметів, яка їх (первісних людей. — Р.К.) цікавить, зберігається в пам'яті з тією самою точністю, яка дозволяє їм безпомилково розпізнавати слід тварини або особи. І як тільки-но в певній сукупності чогось забракне, відразу ж це буде виявлено. У такому чітко збереженому в пам'яті уявленні кількість предметів або істот ще не диференціюється: ніщо не дає змоги виразити її окремо. Однак ця кількість сприймається якісно або, якщо хочете, відчувається. Коли вони (первісні люди. — Р.К.) збираються на полювання, то, сидячи в сідлі, озираються довкола і, якщо бракує принаймні однієї з собак, починають її кликати" (28).

Відомий філософ-неокантіанець Е. Кассіер також поділяв думку про те, що "первісним людям" властиве безпосереднє й цілісне сприйняття кількісної визначеності множин, аналогічне до сприйняття кольору й форми (29). Однак моє стаціонарне теренове вивчення чукотських способів виявлення відсутності чи наявності оленів у стаді не підтверджує цієї думки. "Безпосереднє" відчуття задіюється тоді, коли відбувся значний відкол (біля двохсот і більше голів). Тільки в цій ситуації його визначають "на око", як орієнтовне співвідношення щільності випасу стада й загальної площі, яку мало б займати стадо у разі відповідного ступеня "згущеності". Але як досвідчені пастухи зауважують невеликі (20-50 голів) відколи, які на тлі трьох-чотирьохтисячного табуна настільки мізерні, що практично не позначаються на візуальному сприйнятті

загальної маси оленів? Перш ніж визначити спосіб "читання" стада (динаміку оленярського досвіду), зупинімося на своєрідній знаковій моделюючій системі (статичі оленярського досвіду), у якій і за допомогою якої цей досвід "кодується" у згорненому вигляді.

Особливо розповсюджена система диференціації оленів за кольором шерсті (а також за конфігурацією плям і їхнім розташуванням), що доповнюється іншими системами розрізнявальних прикмет (за статтю, віком, формою рогів й екстер'єром), має своє лексичне вираження у значній кількості термінів. Ось тільки найхарактерніші з тих, які зафіксовані в Канчаланській і Танюерській тундрах: ЧЕВАРО "сірий олень" (один із розповсюджених); ЧЕВАРОЯК'ЫЛГЫН "сірий олень із сріблястою шерстю на боці й у пахові"; УВРЫ або ж УВРЫЛЫН, УЭЛЫ "чорний олень"; АНАРГЫН "бурий олень із сивуватим відтінком"; ЭЛЫГАР "олень-альбінос"; ЙИГЫЛГЫН "білий олень із сивувато-жовтим відтінком"; ЯК'ЫЛГЫН "світлосірий олень із сріблястою шерстю на животі й у пахві"; ЫПЛЫЛЫ, або ЫНЛЫЛЯЙН'ЫН "коричневий олень"; ИПЛЫЛЯЯК'ЫЛГЫН "світлокоричневий олень із сріблястою шерстю на боці"; ИЛГЫПЛЫЛЫ "світлокоричневий олень"; ЙИЛЬЭЛЮ "олень із сивуватою мордою"; АРЭК'АНО "олень із білою шерстю на животі"; РЭВЪИТЫН "світлий олень із темною шиєю"; ИЛЫГЫЛЕУТ "білоголовий олень"; АЙВАК'ЭН'О "олень із білою плямою на чолі"; ИЛЫГЫЛЫ "олень із білою мордою"; ИН'ЫТК'ЭН'У "білоносий олень"; ВЭНРЭСК'ЫН "олень із білою щелепою"; ЙЫКЫРГЫК'АНО "олень із білими губами"; К'ЭЛИЛЫН "рябий, красий олень; К'ЭН'У "білий олень з однією великою плямою ззаду чи на боці"; ПАРК'АНО "олень із білою плямою на лопатці"; РЭВЪИТЫН "олень білої масті з чорною плямою на голові й на шиї"; РИЧИТКЭН'У "олень із плямою у вигляді паска довкола живота" (похідне від РИЧИТ "пояс, очкур"); РЭКЕК'ЭН "олень із ромбоподібною плямою; ЛИНКЭЛ "олень із плямою у вигляді серця" (ЛИНЛИН "серце"); ЭЛВЭЭК "білоголовий олень"; ГЫТКАКАЛЕ "олень із білими "браслетами" на

на ногах (від ГЫТКАТ “ноги”); КЭМГЭКЭМ “олень із білими “панчохами” на задніх ногах”; ЕЙПЕЛВЭЭК “олень із білими копитами”; ЧЕВАРОК’ЭН’О “сірий олень із однією плямою на боці чи ззаду” та ін.

Чукотські оленярі розрізняють оленів і за формою рогів. Ось тільки деякі найчастіше подибувані лексеми: МАЙН’Ы-РЫНИЫЛЫН “олень із великими рогами”; ВЫРЫМКЫК’ОР “олень із галузастими рогами”; ЭКЫЛПЭРУ “олень, у якого на рогах немає відростків, що випинають уперед понад чолом”; АВРЫКЭ “олень із шаблеподібними рогами та єдиним відростком”; К’ОНУВРЕК’АЧ “олень без відростків на одному з рогів”; МРАН’КОНУВРЭК’АЧ “олень без відростків на правому розі”; НАЧГЫКОНУВРЭК’АЧ “олень без відростків на лівому розі”; К’ОНЭРГЫРГЫН “олень із одним лопаткоподібним відростком, що загинається на ніс”; ЭРЫНКО “олень із близькопоставленими паралельними рогами”; ВЭТГЫРЫННЫЛЫН “олень із прямими рогами”; ВАЛЫВЫГРЫННЫ “олень із рогами, які за своїм силуетом (веретеноподібним) нагадують чукотські лижі-снігоступи (ВЭЛВЫЕГЫТ – буквально “воронячі лапи”), тобто увігнуті всередину один до одного, а не на боки”; ТЫЛЛЫН’КО “олень із одним рогом” (другий повністю обламаний); ТЫЛЛЫНИМ-К’ОР “однорога оленяця”; ТИННЫМЫЛ “олень із двома рогами, з яких один частково обламаний”; К’ЭПЪУРУ “олень зі спиляними рогами” (звичайно – іздовий). Роги оленів різних статевих-вікових груп також мають свої типові особливості щодо характеру нахилу й інтенсивності розвитку відростків. Кожен із трьох основних відростків (і правого, і лівого рогу) має, до речі, свої спеціальні назви. У чукотській мові роги розрізняють за їхньою фактурою й кольором. Олені різних статевих-вікових груп у різний час скидають роги й очищають їх. Тому на початку липня (до речі, чукотська назва цього місяця – АНОЙЪЕЛГЫН “місяць очищення рогів”) на фоні табуна різко виділяються свіжоочищені (часом із висячими клаптями шкіри) роги дорослих (трьохлітніх і старших) биків: КВАРЫТ-КЫЛ “олень із клаптями шкіри, що висять на напівочищен-

них рогах” (похідне від КВАРК’АЙ “клаптик шкіри з рогу”). Наостанок роги очищують олені-кастрати. І саме завдяки цьому вони ще протягом деякого часу виділяються на тлі стада: це теж слугує своєрідною прикметною рисою, що входить у систему оленярського досвіду розрізнення, ідентифікації оленів, етнолокальної мнемотехніки й контролювання табуна. Завдяки традиційній оленярській “типології” рогів, яка упорядковує, систематизує й закріплює в пам’яті розмаїття зорових вражень, чукотські пастухи настільки добре запам’ятовують оленячі роги, що, навіть знайшовши їх скиненими навесні в тундрі, однозначно ідентифікують із конкретним оленем (ці роги, мовляв, належали тому оленеві, а ці ось – іншому). Я мав нагоду протягом трьох весен спостерігати це, коли оленярі збирали оленячі роги в тундрі на тих місцях, де випасається РЕКВУТ “маточне стадо” у спеціальні ритуальні купи біля яранг для традиційного свята КИЛВЕЙ. Указівка на те, якому з оленів раніше належали роги (а для невтаємниченого всі роги видаються схожими), завжди була на диво однозначно швидкою.

Коли ж олень не виділяється ні особливим забарвленням шерsti чи характерною формою плям, ні характерною формою рогів, тоді починають “спрацьовувати” розрізнювальні ознаки щодо екстер’єру. Отож за формою ніг розрізняють: ЧЕВТЫГЫТКАЛЫН “коротконогий олень”; ЕВЛЫГЫТКАЛЫН “довгоногий олень”; КАН’ЭГЫТКАЛЫН “олень із іксоподібними ногами”; АТК’ЫЛЫН “кульгавий олень” та ін. За лінією хребта виділяються такі найприкметніші олені: ВЭТГЫРЪЭЛЯК “із прямим хребтом”; ВЫНРЭЛЯК’ОР “із провислим хребтом”; К’ЭН’ИРИЛЕК (К’АНЭРЭ-ЛЪАК’ОР) “горбатий олень” (буквально “олень із кривим хребтом”).

Коли олень має звичайне забарвлення, наприклад, ЧЕВАРО “сірий” або УЭЛЫ “чорний”, у термінології фіксується низка додаткових розрізнювальних прикмет (а вони функціонально важливі для оленяря), що відображають особливості шиї, горбика між шиєю та тулубом, носа, заду,

хвоста\*. Півтори сотні основних розрізнявальних прикмет (ця своєрідна оленярська “абетка”) дають багато тисяч розмаїтих поєднань. Утворюється своєрідна “мова” оленярського досвіду, у якій кодується найважливіша інформація, пов’язана зі знанням табуна. Багатоступенева таксономізація дає можливість виокремлювати кожного оленя. У табуні може бути декілька сотень дворічних бичків (ПЕНВЕЛТИ), однак тільки десяток із них, наприклад, матиме масть ЯКИЛГЫН “сірувато-сріблясту”. Із цього десятка оленів тільки в одного, скажімо, роги будуть без тих відростків, що стримлять уперед (тип ЕКИЛПЕРУ).

Більшість досвідчених оленярів і в наш час знає, як правило, принаймні декілька сотень оленів у табуні. Насамперед своїх власних (приватних) – ЧИНИТКИНЭТ, а також запряжних – МООК’ОТ. Були й такі оленярі, які, досконало опанувавши традиційну систему запам’ятовування оленів, знали (пізнавали, ідентифікували) у табуні всіх без винятку оленів. Зокрема в Канчаланській тундрі ще в 1960-ті рр. об’єднано табун власних оленів, що належали шістдесяти господарям. Старшим був тут пастух Кергин (жив ще наприкінці 1970 их рр.). Кергин, за його власним свідчен-

\*а) *чивмытын* “олень із короткою шиєю”; *ивлыт’ин* “олень із довгою шиєю”; *умьитин* “олень із товстою шиєю”; *купкзитын* “олень із тонкою шиєю”;

б) *эквьепооргык’ор* “олень із високим горбиком”; *чевтыепооргык’ор* “олень із низьким горбиком (позаду шиї)”;

в) *эквиек’ан’ы* “олень із високим носом”; *чевтыекальын* “олень із низьким носом”; *эвлек’ы* “довгоносий олень”; *комдеек’ы* “круглоносий олень” (ніс, як сказали б ми, картоплястий); *йиркиек’ы* “олень із м’яким (таким, що легко прогинається під пальцями) носом”; *чн’а-тыльын* “олень, у якого ніс має проріз посередині”; *эврыекальын* “гостровосий олень”; *кытзек’ы* “олень із твердим носом” та ін.;

г) *ковлэн’ойн’ын* “круглий зад”; *к’опк’ын’ойн’ын* “худий зад”; *эк-вын’ойнын* “висока посадка”; *чевтын’ойнын* “низька посадка”; *вэт-гын’ойнын* “прямий таз”; *пьюлтын’ойн’ын* “кривий таз”; *ылырго* “олень без шерsti на задку”;

г) *вэтгыналгын’ойн’ын* “прямий хвіст” (стримить горизонтально); *н’ойн’эзквы* “олень із дещо піднятим хвостом”; *эвлыналгын’ойн’ын* “довгохвостий олень”; *аналгын’ойн’ыкэ* “олень без хвоста”; *н’ойн’ылвэн* “олень з обрізаним хвостом” та ін.

ням, а також за спостереженнями Канчаланського старожила, що пропрацював у тундрі понад 20 літ, ветлікаря Б. Косміна, пам’ятав кожного із двох тисяч із лишком оленів. Соціально значущість такого ґатунку оленярських знань дуже висока. Адже не випадково в чукотській мові витворилося навіть окреме універбальне безеквівалентне поняття на означення людини, яка розпізнавала всіх оленів у табуні – НЫК’ААГЪЕВК’ЭН.

Сам процес розрізнення, чи своєрідного “вчитування”, елементів та особливостей ландшафту, окремих оленів у табуні, був настільки функціонально важливим у структурі повсякденного досвіду кочівників, що знайшов навіть своє відображення в мові: РАЛКЫЛН’ЫГЫРГЫН “прагнення розпізнавати, розрізняти”. Про особливу значущість таких знань і навичок в оленярському середовищі посередньо може свідчити така оповідь, що її записав я в Канчаланській тундрі у Кроми Олександрі. У 1962 р. в оповідачки народилася дочка Ніна Кулюне. Керуючись традиційними чукотськими уявленнями про “повернення” душ померлих через новонароджених, під час вагітності старші визначили, що Крома приведе на світ Омрув’є – брата братової жінки. Прикмета для встановлення цього ось яка: під час вагітності Крома часто запитувала пастухів: “Иам ак’оравьев килиторе?” (“Чому не пізнаєте всіх оленів?”). Омрув’є був відомий тим, що краще за інших розпізнавав оленів. Саме тому, що таких знавців табуна вельми поцінували в тундрі (і насамперед тому, що своєчасне виявлення втрати оленів, які загубилися в тундрі, уможливило їхні негайні пошуки й віднайдення), відповідні соціокультурні смисли ЛЕКСИКАЛІЗУВАЛИСЯ в понятті НЫК’ААГЪЕВК’ЭН “той, що знає кожного оленя в табуні”. Вочевидь, саме праксеологічна значущість візуальної ідентифікації й зорового контролю важливих для життєдіяльності тундровиків об’єктів сприяло витворенню такого доволі абстрактного поняття, як АЛКЫЛЬЕЛ-ГЫН “прикмета, або властивість, що за нею розрізняється предмет” (від АЛКЫЛГЫРГЫН “розпізнавання”).

Такий індивідуальний досвід знання стада, хоч і вельми важливий сам собою, був би неможливий поза КОЛЕКТИВНИМ ДОСВІДОМ багатьох поколінь оленярів. Цей досвід сконденсувався в розвиненій вербальній системі запам'ятовування й розпізнавання оленів. Розгалужена й багатомірною термінологічна система створила ту таксономічну мережу, у якій втримувалися, фіксувалися, чітко впорядковувалися відповідні елементи оленярського досвіду. Така термінологічна мережа не тільки мала прагматичні функції (орієнтація в табуні, контроль табуна, а також спілкування й достеменно точна передача інформації між пастухами). Така термінологічна багатоступенева і гранично деталізована лексична мережа мала, безумовно, і КОГНИТИВНУ функцію: вона ставала підґрунтям специфічного “тундрового мислення”, пізнавального моделювання безпосереднього світу оленярів.

Гранично здиференційоване сприйняття оленів є не просто продуктом візуального досвіду, результатом відповідного “тренування” зору. Саме мова виступає тут потужною класифікаційною системою, що забезпечує категоризацію фрагментів дійсності. Отож тут не йдеться про начебто властиве “первісним” народам якесь містично “цілісне” сприйняття множин (Л. Леві-Брюль, Е. Кассіреп). Насправді йдеться про сприйняття як про достатньо розвинене формальне кодування, тобто про так зване “КЛАСИФІКАЦІЙНЕ ОПАНУВАННЯ СЕРЕДОВИЩА” (30). Висновок про те, як чукотські пастухи “схоплюють” відсутність чи наявність оленів у величезному табуні цілком узгоджується з результатами психологічних досліджень за останні десятиріччя. Після праць О. Леонтьєва, А. Запорожця, В. Зінченко та інших відомих психологів складні форми перцептивної діяльності почали розуміти як процес, у складі якого – елементи кодування, що відбувається за УЧАСТЮ МОВЛЕННЯ і схожого на мовленнєві процеси наочного мислення. З цього погляду ближчим до істини, аніж відомий французький вчений Л. Леві-Брюль, був не менш знаний американський культурний антрополог Ф. Боас,

який писав: “Так звані первісні люди зауважують відсутність одного коня у великому табуні чи собаки у великій зграї не тому, що вони безпосередньо відчують різницю в кількості, а тому що вони добре знають кожного коня чи собаку” (31). Про це ж писав і радянський дослідник А. Васильєв: “Не сукупну кількість своїх собак утримує в пам'яті ескімос, а окремі уявлення про білого собаку з чорними плямами, про собаку, що родився в голодну зиму тощо” (32). Додаймо, що особливості (стосовно форми й кольору) мають не тільки одиничні, а й повторювані, типові ознаки, що створює необхідні передумови для “членування” зорового досвіду, для його узагальнення і вербалізації, яка є могутнім інструментом “спресовування” етнокультурної інформації, її відтворення у площині діяхронії і трансмісії від покоління до покоління.

Для реального контролю стада у процесі його випасу найважливішим усе ж є не знання кожного без винятку оленя, а система прикметних оленів. Річ у тім, що олені звичайно тримаються певної частини стада. Чукотські пастухи традиційно ділять табун на п'ять умовних частин: ЯАЛК'ОР “заднє стадо”, ЫТТ'ЬИОЛК'ОР “переднє стадо”, МРАН'К'ОР “праве стадо”, Н'АЧГИК'ОР “ліве стадо”, ГЫНУН'К'ООР “центр стада”. Чукотські пастухи чудово знають особливості групової (стадної) й індивідуальної поведінки оленів, а тому постійно тримають у полі зору тих оленів, які бредуть у кінці стада (ЯАЛК'ОР) і часто відстають (це переважно хворі й кульгаві олені), чи ж, навпаки, люблять утікати від стада, переманюючи до себе всю групу оленів (найчастіше – телят). Такими лідерами-втікачами (КАЛЯЙН'ЫК'ОР) найчастіше бувають оленіци. Лідерство оленіць (РЭКВУТТИ) вміло використовують пастухи під час весняного розділювання табуна на два табуну (на маточне – РЭКВЫТ і на решту оленів – ПЭЭЧВАК), потрохи випускаючи більшу частину тільних оленіць із загорожі “надвір” (ще до виловлювання оленів арканами), бо ті завжди першими підбігають до виходу і сміливіше за інших рвуться на волю. Усім іншим (телятам, бикам, кастра-

там) оленярі, які стоять біля виходу, перепиняють шлях. Крім кульгавих оленів, які тримаються у хвості “заднього стада” (під час осіннього гону у серпні тут з’являються також олені-бики), пастухи добре запам’ятовують найхарактерніших (насамперед оленів-альбіносів і красивих оленів), які тримаються в передньому правому чи лівому стаді, а також олениць-утікачок (КАЛЯЙН’ЫК’ОР). Пастухи намагаються не забивати таких прикметних оленів на їжу чи одержу, бо у стаді вони слугують своєрідними “опорними точками” для зорового контролю. Крім цього, якраз у серпні-вересні (ще до того, як випаде сніг) ночі стають темними, а табун уночі дуже похлихий (від найменшого необережного руху пастуха лежаче стадо може знятися й утекти), саме такі білі і красі олені мають для пастуха значення своєрідних “маяків”, якими в темряві визначають розташування й зовнішні межі табуна. Це особливо важливо, коли табун влягається на спочинок і в темряві не чути оленячого хоркання та перестукування копит (слухова орієнтація зводиться тоді нанівець). Білі і строкаті олені добре видніються в темряві. Коли ж у жовтні з’являється суцільний сніговий покрив, темна пляма стада добре “читається” на снігу.

Не випадково, мабуть, дуже гарні білі та красі оленячі кухлянки (ИРЪЫН) за звичаєм носять тільки старші. Цей звичай, безперечно, має в собі глибокий прагматичний сенс: у табуні зостається більше прикметних оленів. Пастухові достатньо тримати в пам’яті декілька десятків прикметних оленів, які пасуться звичайно в периферійних частинах табуна. Зникнення одного-двох прикметних оленів у будь-якому кінці стада стає своєрідним індикатором, що “сигналізує” про відкол групи оленів (К’ААМКЫН): будь-який із “утікачів” зазвичай викликає “ланцюгову реакцію”. Услід за “дером”, спонукувані стадним інстинктом, перебігають ще декілька (чи навіть декілька десятків) оленів.

Зрозуміло, що розмаїті диференційні ознаки, з допомогою яких чукчі розрізняють оленів, мають неоднакове функціональне навантаження. На більшій відстані таким

індикатором є прикмети щодо масти, а також виразні особливості екстер’єру: лінія хребта, форма й довжина ніг. На середній відстані “долучаються” такі додаткові прикмети, як форма рогів, хвоста тощо. На близькій відстані (безпосередньо під час виловлювання запряжених (іздових) оленів у стаді або оленів на забій) на перший план висуваються прикметні форми тавра-надрізу на вухах, особливості носа, морди тощо.

За останні три десятиріччя в оленярських господарствах Чукотки різко збільшилися втрати оленів (так звані непродуктивні відходи). Упродовж чотирьох років (1975-1978) тільки в одному із найбільших на півночі Канчаланському господарстві, де у тринадцяти табунах випасалося понад 33 тисячі оленів, щороку безслідно зникали в тундрі понад три тисячі оленів (тобто назагал пропадало одне велике стадо). Окремі табуни (показово, що саме ті, де не зоставалося старших пастухів) утрачали за літування по 500-700 голів. Олені пропадали не тому, що їх губили, а тому, що своєчасно не починали шукати: минає місяць-три до чергового переобліку, коли нарешті “зауважують” відкол, який зайшов уже достатньо далеко і встиг розділитися ще на кілька частин. У КУЛЬТУРІ ОЛЕНЯРСТВА відбулися незворотні й нічим уже не відшкодовані втрати – втрати відбулися й у самій структурі оленярського досвіду. Збіднення традиційних знань, пов’язаних з орієнтацією в табуні (унаслідок розриву поколінь і звуженого відтворення етнокультурної інформації через родинну спадкоємність), і – головне – забування “абетки оленярства” (традиційної вербально-праксеологічної системи ідентифікації оленів) – ось безпосередні передумови так званих “непродуктивних” втрат. Чукотські діти (як і корякські, алюторські, керекські та ін.), які систематично зросійщуються в так званих інтернатах і майже повністю відірвані від сім’ї, уже не можуть стати повноцінними спадкоємцями багатющого лінгвокультурного досвіду своїх батьків і дідів. Отож специфічні лексико-семантичні субсистеми не тільки кристалізуються в надрах повсякден-

ної життєдіяльності етносу, у щонайтисніший спосіб пов'язуючись із його безпосереднім довкіллям, але й самі можуть чинити активний зворотний вплив на різноманітні позамовні, у тім числі й виробничі, структури. Імперська Росія своїм украй деструктивним режимом (і советським, і новітнім) не тільки довела три десятки північних народів до моральної деградації, аномії й фізичної депопуляції, але й зруйнувала і продовжує руйнувати саме ядро багатющого досвіду їхньої життєдіяльності. Воно формувалося колись багатющою системою органічних лінгвокультурних концептів і їхніх багатозарових, багатомірних мереж, що інтегрувалися в саме соціокультурне середовище, у живе функціонування культури, у когнітивну, комунікативну та мнемічну діяльність.

Зв'язок між ЕФ і мовним членуванням дійсності можна виразити, нагадую, такою залежністю: інтенсивність і докладність членування фрагмента дійсності завжди залежить від його функціональної значущості в контексті повсякденної життєдіяльності етносу чи його групи. Скажімо, у чукчів-оленьярів сформувався значне за обсягом і внутрішньо здиференційоване лексико-семантичне поле, пов'язане з комплексом оленьярських знань і навичок, і, зокрема, із системою розрізнення, запам'ятовування та впізнавання оленів. Унаслідок постійних контактів та обміну оленьярський лексикон відомий також азійським ескімосам і береговим чукчам. Однак тут він функціонує на рівні масової свідомості в побуті у значно зредукованому вигляді, утворюючи численні лексико-семантичні лакуни. З іншого боку, у берегових чукчів й ескімосів (а мені частково знайомий цей регіон тільки на відтинку Велькаль – Егвекінот, куди підкочували наші канчаланські стійбиська) розвинувся потужний і здиференційований пласт лексики, пов'язаний із морським звіробійним промыслом, хоча його основні реалії відомі також і кочівникам-оленьярів. Зокрема для ескімосів-мисливців домінантною розрізнувальною ознакою є не колір чи екстер'єр моржа, а характер його переміщення та поведінки. Однак і

тут, як і в оленьярстві, на перший план висувається ФУНКЦІОНАЛЬНА ЗНАЧУЩІСТЬ ознак у процесі діяльності (у цьому разі – полюванні). Вибірковість виділення диференційних прикмет залежить від їхнього місця та ролі у конкретно-ситуативному орієнтуванні морського мисливця та забезпеченні успіху полювання. Наприклад, в ескімоській мові поряд із загальним словом АЙВЫК – “морж”, подибуємо ще такі конкретно-ситуативні назви моржа: АРУГ'АК' “морж, який пливе на захід; К'АВРЫК' “морж, що пливе на північ”, АК'ЫЛЮГ'РАК “морж, що пливе то в одному, то в іншому напрямі”, К'АВАЛИГ'РАК' “морж, що спить на воді із піднятою головою” тощо (32). Усього ж, за свідченням відомого ескімолога Г. Меновщикова, в азійських ескімосів відповідне лексичне гніздо має понад 15 назв (33).

Цікаво, що навіть ті реалії, з якими чукчі-оленьярі стикаються в тундрі дуже часто (чи навіть постійно), але які не мають для оленьяра утилітарного сенсу (наприклад, більшість квіткових рослин, яких не споживають в їжу олені та люди, розмаїті гриби, що рясно проростають у тундрі), могли цілком “ігноруватися” в мові, не мати своїх окремих номінацій. На мою думку, така ВИБІРКОВА НЕУВАГА чи, навпаки, посиленна ВИБІРКОВА УВАГА найчастіше має в мові саме функціональну (етнопобутову, етно-трудова, етносоціально) зумовленість. Оскільки чукчі не мають жодних грибних страв, у їхній мові знаходимо тільки одну спільну для всіх видів грибів назву – ПЬОН'-ПЬОН'. Винятком є гриб мухомор (мухомор сірий) – ВАПАК', який здавна вживають чукчі і коряки як наркотичний галюцинаційний засіб (зрештою, згідно із соціонормативними приписами його могли вживати тільки шамани і старші). Давньочукотські мітологічні уявлення про “плем'я” мухоморів (напівлюдей-напівгрибів), що здатні сп'янити людину, відображені у старожитніх наскельних рисунках, які знаходяться на ріці Пегтимель, що впадає в Льодовитий океан. Ці рисунки, яким уже біля трьох тисяч років, відтворюють антропоморфні зображення мухоморів – жінок-танцівниць у характерних чукотських



КЕРКЕРАХ і з капелюхами мухоморів на голові (34). Зазначені петрогліфи відкриті порівняно недавно і мають свою пряму семантичну інтерпретацію (а також мітичне витлумачення) у фольклорних записах В. Богораза. За його матеріалами, “п’янки мухомори становлять “окреме плем’я” (ЯНРА-ВАРАТ). Вони дуже сильні і коли ростуть, то проривають своїми міцними головами щільне коріння дерев і розсікають його надвое. Вони проростають крізь каміння і роздрібнюють його на маленькі шматки. Мухомори з’являються до п’яних людей у дивній людиноподібній формі. Наприклад, один мухомор з’явився у вигляді однорукої та одноногої людини, а інший – схожим на обрубок. Це не духи, це власне мухомори як такі. Число їх, що видиме людині, відповідає тому, скільки вона їх з’їла... мухомори беруть людину за руки і відпроваджують на той світ, показуючи їй усе, що там є” (35). Етнолокальна значущість сірого мухомора, притаманний йому в контексті чукотських мітологічних уявлень сенс (на рівні комплексу лінгвокультурних конструктів), не тільки сприяли тому, що саме цей гриб, а не жоден інший у чукотській мові, набув окремої назви; але й стимулювали витворення цілого семантичного мікрополя, яке, зокрема, деталізує уявлення про різні стадії розвитку мухомора. Виокремлення цієї назви зумовлено тим, що мухоморів використовували для приготування (сушіння) наркотичного і магічно-обрядового засобу. Отож, не маючи жодної спеціальної назви інших грибів, чукотська мова володіє таким лексико-семантичним гніздом, що співвідноситься з мухомором (ВАПАК’): КИЛИК “мухомор, який допіру з’явився”; РЫРАТЫЛЫН (від РЫРАТЫ “плаский”) мухомор, капелюх якого став плескати; КАКИНТОН “порепаний (із тріщинами) мухомор”.

Таким чином, сегментація (ступінь і характер диференційованості, міра виокремленості) фрагментів екстралінгвальної дійсності в мові зумовлена тією роллю й місцем, що посідають ці фрагменти в житті народу. Наважуся сформулювати таку етнолінгвістичну гіпотезу (хоча я свідомий того, що вона ще вимагає своєї всебічної наукової й емпіричної верифікації): НА ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНОМУ РІВНІ МОВИ КОМПОНЕНТНО, А ТАКОЖ У ПЛАНІ РЕЛЯЦІЙНОЇ СЕМАНТИКИ ВИДІЛЯЄТЬСЯ САМЕ ТЕ, ЩО ВЖЕ ВИДІЛЕНО ФУНКЦІОНАЛЬНО НА РІВНІ МАСОВОЇ БУДЕННОЇ СВІДОМОСТІ ЕТНОСУ (ЧИ СУБЕТНІЧНИХ ГРУП) І ЩО Є ФУНКЦІОНАЛЬНО ЗНАЧУЩИМ У КОНТЕКСТІ ВСІЄЇ КУЛЬТУРИ, А ЗОКРЕМА, ЕТНОКУЛЬТУРНОГО СЕРЕДОВИЩА. Виходячи з цього, стверджую, що УНІКАЛЬНА СТРУКТУРА ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНИХ ПОЛІВ, НЕПОВТОРНА МЕРЕЖА ОКРЕМИХ ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНИХ ОДИНИЦЬ, СВОЄРІДНІСТЬ САМОГО СПОСОБУ ПОЄДНАННЯ, ЩО ВЛАСТИВА ТІЛЬКИ КОНКРЕТНІЙ ЕТНОЛІНГВАЛЬНІЙ СИСТЕМІ, НЕ ТІЛЬКИ ОПОСЕРЕДКОВАНО ВІДОВРАЖАЄ Й ВИРАЖАЄ СПЕЦИФІКУ ЖИТТЯ НАРОДУ, НЕ ТІЛЬКИ ФІКСУЄ (ЛЕКСИКАЛІЗУЄ І ТАКСОНОМІЗУЄ) ЇЇ, АЛЕ Й ФОРМУЄ ЦЮ СПЕЦИФІКУ, ЦЕБТО Є АКТИВНОЮ СИСТЕМОУТВОРЮВАЛЬНОЮ КОНСТИТУАНТОЮ САМОГО МЕНТАЛІТЕТУ НАРОДУ. Така етновербальна система пронизує увесь досвід народу, його етнопсихіку, стає стержнем народних знань, навичок і традицій. Така етнолінгвальна система не вичерпує свого величезного значення в повсякденні народу як своєрідний внутрішній каркас усієї його системи культури. Вона вибудовує, конструює, моделює ПАРАДИГМАТИКУ МИСЛЕННЯ (СПОСОБИ Й ПАТЕРНИ МИСЛЕННЯ), СВІТОРОЗУМІННЯ, СВІТОСПРИЙМАННЯ, СПРЯМУВУЮЧИ ОСНОВНІ ВЕКТОРИ ЖИТТЄВО-ДУХОВНОЇ ІНТЕНЦІОНАЛЬНОСТІ НАРОДУ ЯК ДІЄВОГО ПСИХОКУЛЬТУРНОГО СУБ’ЄКТА, тобто налаштовуючи всю систему ціннісних орієнтацій, психологічних атитюдів і диспозицій етносу (групи). А тому одним із головних завдань етнолінгвіста й лінгвокультуролога є виявлення стійких кореляцій (а такі, на мою думку, повинні існувати) між структурою основних лексико-семантичних доміант етнолінгвальної спільноти і структурою ментальних (зокрема етнопсихічних й етико-аксіологічних) преференцій. Я свідомо вживатиму тут і далі свій робочий термін “преференція” (щось таке, чому надають першочергової ваги, або те, що є до вподоби), що приблизно відповідає українському “уподо-

банья” і російському “предпочтение”. Уживатиму тут його саме як емоційно нейтральний, тобто позбавлений, на відміну від українського “уподобання”, отих етнолінгвальних конотацій, що їх мусить уникати наука.

Проблема членування дійсності в мові тісно пов’язана із гносеологічним питанням про співвідношення дискретності і неперервності. Адже різні мови можуть по-різному сегментувати позамовну дійсність, створюючи можливість ДИСКРЕТНОГО ЗОБРАЖЕННЯ явищ, дій чи подій як дискретних, так і неперервних. “Не варто аж так дуже переконувати, – пише Л. Тондл, – що принципи цієї дискретизації (розділювання, виокремлення. – Р.К.) є також людськими, зумовленими конкретним рівнем суспільного розвитку і традиції, рівнем суспільної практики, науки і тощо. У цьому плані можна вказати, – зазначає філософ, – на дослідження порівняльної лінгвістики, культурної антропології, на дослідження, пов’язані з гіпотезою лінгвістичної відносності Сепіра-Ворфа. Якщо ескімос має для різних видів снігу низку різних термінів, то мешканець Середньої Європи має один термін “сніг”. Указавши на деякі моменти зворотного впливу мови на світорозуміння і світосприймання людини, Л. Тондл цілком слушно ставить питання про те, “якою мірою ми приписуємо самій природі те розуміння дискретності, яке притаманне мові та відповідній мовній культурі” (36). Зокрема “зелений” і “жовтий” для нас є дискретними кольорами, а для традиційної чукотської культури ця частина спектру є одним і тим самим НЕПЕРЕРВНИМ кольором (порівняй в англійській мові: “blue” охоплює два окремі кольори – “БЛАКИТНИЙ” і “СИНИЙ”, що функціонують в українському етнолінгвальному ареалі). Зате в чукотській мові зростає точність та деталізованість розрізнювання реалій, пов’язаних з оленярською культурою (понад сто термінів для розрізнювання різновидів оленів за rozmaїтими ознаками, які не мають відповідників в українській та й інших європейських мовах). Для чукчів будь-який гриб, за винятком мухомора, який має свою номінацію, позна-

чається родовою назвою “ПЬОН’ПЬОН”. Ми розрізняємо й позначаємо окремими номенами принаймні кільканадцять різновидів грибів (саме тому, що – на відміну від чукчів – споживаємо їх, цебто включаємо у праксеологію свого побуту). Мухомор, як і багато інших неїстівних грибів, немає в нас побутового вжитку. Його сенс у контексті побутової культури зовсім інший, аніж у палеазійському обширі. Натомість у чукчів (а також у юкагірів, коряків, ітельменів і кереків) це ЄДИНИЙ із багатьох, що ростуть у тундрі, різновид гриба, який має своє побутове й магічне використання. Пегтимельські петрогліфи, на мою думку, були одним із складників синкретичної мисливської магії, оскільки знайдені вони на місцях переправи диких оленів, де на них полювали зі списками з байдарок. Це також і гриб, який має кілька назв залежно від стадій його розвитку. Мовне моделювання дійсності – це не просто її номінація. Це відмінне її ОСМИСЛЕННЯ в різних ЕТНОЛІНГВАЛЬНИХ ОВШИРАХ. Етнолінгвальне моделювання дійсності виявляється не тільки в мовних “етикетках” об’єктів, а у ВИОКРЕМЛЕННІ (ДИСКРЕТИЗАЦІЇ) із континууму зовнішнього світу РІЗНИХ ОБ’ЄКТІВ і наданні їм РІЗНОГО СЕНСУ (функціонального, побутового, знаково-семіотичного). Ця неповторна “мережа” мовних значень (у сукупності з етнокультурними сенсами і специфічними експресивними конотаціями), що конститує “мовну картину світу” і впливає на світовідчуження і світорозуміння носія етнолокальної традиції (тобто на етнофора), безумовно, має стати предметом аналізу етнологів, лінгвістів, а особливо – етнопсихологів. З іншого боку, дослідження етнолінгвістів у цій ділянці ніколи не стануть продуктивними без новітньої методології етнопсихічних студій, новітніх підходів до вивчення ментальності етносу. Вивчення МОВНОЇ КАРТИНИ СВІТУ, що варіюється від народу до народу (ба навіть у різних субетнічних груп вона далеко не однакова), відкриє багато загадок етнічної психіки та менталітету. А вони, як ГЛИБИННЕ ЯДРО ЕТНОСУ, мають стати основним предметним ядром самого народознавства. Адже немає такої

сфери життєдіяльності народу, яку б не пронизували, “наповнювали” і детермінували етнопсихіка й ментальність етносу. Уся так звана “матеріальна культура” (а членування культури на матеріальну й духовну я рішуче відкидаю) є тільки зовнішнім розгортанням, екстеріоризацією, об’єктивацією внутрішнього етнопсихічного й ментального досвіду. Отож питання стоїть так: яку роль (ОПОСЕРЕДКОВАНУ, ФОРМОТВОРЧУ, СИСТЕМОУТВОРЮВАЛЬНУ, СЕМІОТИКО-МОДЕЛЮЮЧУ) у цьому розгортанні ЕТНІЧНОЇ КУЛЬТУРИ ВІДГРАЮТЬ ЕТНОЛІНГВАЛЬНІ МОДЕЛІ? А також які (як, яким чином) ХАРАКТЕРНІ ПСИХОКУЛЬТУРНІ МАТРИЦІ, ПАТЕРНИ МИСЛЕННЯ ТА КОГНІТИВНІ СХЕМИ ПОЗНАЧАЮТЬСЯ НА МОВНОМУ МОДЕЛЮВАННІ ДІЙСНОСТІ? Який обопільний зв’язок цих двох рівнів цілісної етнокультурної системи? Така постановка питання, що назріла дуже давно, потребує не тільки звичайної реінтеграції пізнавальних зусиль народознавців, етнопсихологів і лінгвістів. Така широка й комплексна постановка питання потребує, на мою думку, перетворення самої етнолінгвістики у власне народознавчу дисципліну, розробки народознавчої методології й теорії етнолінгвістичних і лінгвокультурних досліджень.

На завершення роздумів про чукотську безеквівалентну лексику і лексичну “сегментацію” (категоризацію) світу у зіставленні з ЕФ (ЕФ – нагадую – я розумію не тільки як ЕТНОСПЕЦИФІЧНЕ ПРЕДМЕТНЕ СЕРЕДОВИЩЕ, але й як ФОНОВІ ЗНАННЯ Й КОЛЕКТИВНИЙ ДОСВІД) та у зв’язках з ЕТНОЛОКАЛЬНИМИ СТРУКТУРАМИ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ я спробую ще раз проілюструвати ТОТАЛЬНІСТЬ ЦИХ ВЗАЄМОЗВ’ЯЗКІВ на якомусь відносно цілісному ФРАГМЕНТІ. Бажано, щоб цей фрагмент перебував на самім “перехресті” ЕФ, систем і способів життєдіяльності, ЕТНОМЕНТАЛІТЕТУ (епістем, когніцій, схем світосприймання і світорозуміння тощо), мовних ГЕНЕРАТИВНИХ МОДЕЛЕЙ і, нарешті, мовленнєво-ситуативних КОНТЕКСТІВ. Спробую тут показати АБСОЛЮТНО УНІКАЛЬНИЙ (притаманний чукотському СВИТОВІ як холистичній соціокультурній системі) склад-

ний СИНЕРГІЙНИЙ, а не каузальний зв’язок усіх зазначених П’ЯТИ ЧИННИКІВ на одному частковому, але вельми репрезентативному прикладі. Ідеться про своєрідний і досі не досліджуваний великий КЛАС ЧУКОТСЬКИХ ІМЕННИКІВ, що пов’язані з ОСОБЛИВИМ ТИПОМ НАЙМЕНУВАННЯ ОСІВ за домінантою їх ЗАЛУЧЕНОСТІ в якусь ДІЮ. Не випадково вживаю тут термін КЛАС, бо ці іменники чукотської мови – за своєї семантичної багатоплановості – і ФОРМАЛЬНО (за морфемною структурою), і КАТЕГОРІАЛЬНО (у референтно-експлікативних ІНВАРІАНТАХ) утворюють відносно виокремлену й компакту множину. Це іменники на означення конкретного СУБ’ЄКТА ДІЇ (але не як відносно сталого заняття чи фаху на кшталт ПЕКАР, РІЗЬБЯР, а як дії, що відбувається переважно в момент мовлення, у ТУТ-І-ТЕПЕР-СИТУАЦІЯХ). Такі іменники (з кінцевим афіксом -ЫЛЫН) несуть у собі сенс ПРОЦЕСУАЛЬНОСТІ ТУТ-І-ТЕПЕР-ДІЇ. Наприклад: тынпытколын “людина, яка коле чимось гострим” (від тынпыткок “колоти чимось гострим”); гынтэвылын “той, що утікає від переслідувачів” (від дієслова гынтэвык “утікати від переслідувача”); к’орагырэтылын “людина, яка пильнує оленів, перебуває при оленячому табуні, пастух” (від к’орагырэтык “пильнувати оленів, пасти табун”). Усі мої описові звороти, що тлумачать ці лексеми, вельми приблизні, бо НЕ ВІДТВОРЮЮТЬ НАВІТЬ І НАЙВАЖЛИВІШИХ СИТУАТИВНО-ДІЯЛЬНІСНИХ СМИСЛІВ. Принагідно зазначу, що морфема -ЫЛЫН вживається в чукотському словотворі (але значно рідше) з додатковим значенням СУБСТАНТИВОВАНИХ ВЛАСТИВОСТЕЙ, притаманних суб’єктові, рідше – предметові, а також СТАНУ НОМІНОВАНОГО СУБ’ЄКТА – фізичного чи психічного, на чому не маю можливості зупинятися докладніше. Ідеться, нагадую, не про суб’єкт якихось РЕГУЛЯРНИХ ДІЙ АБО ЗАНЯТЬ, як, скажімо, в українських іменниках МУЛЯР, МАЛЯР, БУДІВЕЛЬНИК, ПОКРИВЕЛЬНИК тощо, які теж поєднують у собі семантичності й АКЦІОНАЛЬНОСТІ, а про ОКАЗІОНАЛЬНО-СИТУАТИВНУ АКЦІОНАЛЬНІСТЬ СУБ’ЄКТА, що є суб’єктом ТУТ-І-ТЕ-

ПЕР-ДІІ, а не носієм конкретного виду діяльності. Порівняймо в англійській мові: BEGGAR “жебрак” (від BEG “прохати, благати; цебто – дослівно – той, що випрохує”); DIGGER – буквально “копач” (від дієслова DIG “копати” з великим спектром значень: 1) “землекоп”; 2) “вуглекоп”; 3) “золотошукач”) та ін. Можливо, трохи ближчими у смисловому плані до відповідного класу чукотських лексем (тобто такими, що семантично й функціонально прив’язані до СИТУАТИВНОСТІ) є українські іменники типу: ВИКОНАВЕЦЬ (головно ТУТ-І-ТЕПЕР, наприклад, НА ЦІЙ СЦЕНІ, У ЦІЙ ЗАЛІ, ВИКОНАВЕЦЬ ПІСНІ ЧИ МУЗИЧНОГО ТВОРУ ТОЩО); ПРОМОВЕЦЬ “переважно той, що промовляє за деяких обставин перед конкретною аудиторією” тощо. Але й таке зіставлення вельми приблизне. Серед численних англійських іменників на -ER, у яких теж закладено ДІЯЛЬНІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ референтів, мені вдалося відшукати тільки декілька слів на кшталт: SLEEPER “той, що спить”, ДЕНОТАТОМ ЯКИХ (так само, як і в чукотських іменниках на -ЫЛЫН) є ІНДИВІД, ЩО ДІЄ У СТРУКТУРІ РЕАЛЬНОЇ ТУТ-І-ТЕПЕР-СИТУАЦІЇ.

Чукотська мова знає не менше кількох сотень іменників на -ЫЛЫН (нижче я проілюструю це кількома десятками конкретних прикладів). І йдеться тут не тільки про словотворчу ПРОДУКТИВНІСТЬ відповідної семантично прозорої морфеми, що уконституює сенс СУБ’ЄКТА ЯКОЇСЬ КОНКРЕТНОЇ ДІЇ. Ідеться насамперед про те, що саме на основі синергійної СПВДІІ специфічно чукотського словотвору, внутрішньої логіки його генеративних моделей із самобутнім ЕФ чукчів-оленьорів і специфічно чукотською КАРТИНОЮ СВІТУ (зокрема на рівні відносно усталених конфігурацій і коваріацій ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНЦЕПТІВ) витворився багатоплановий у семантичному та смислово-вимірах, проте категоріяльно однорідний АКЦІОНАЛЬНИЙ, цебто семантично виокремлений за ознакою конкретно-ситуативної дії, КЛАС ІМЕННИКІВ на позначення людей, залучених у МОМЕНТ МОВЛЕННЕВОГО ПОВІДОМЛЕННЯ в дію. Цілком умовно, на рівні епіс-конструювання,

що здійснює автор цих рядків (а не на рівні дійсних епіс-структур, які ще зовсім не вивчалися під цим оглядом у ВІДПОВІДНИХ ЖИВИХ ЕТНОПУБУТОВИХ Й ЕТНОКОМУНІКАТИВНИХ КОНТЕКСТАХ), можна було б виділити чотири ідеографічні групи таких СИТУАТИВНО-АКЦІОНАЛЬНИХ ІМЕННИКІВ):

1. СУБ’ЄКТ, ЩО ЗДІЙСНЮЄ ЯКІСЬ РУХИ І БУДЬ-ЯКИМ ЧИНОМ ПЕРЕСУВАЄТЬСЯ У ПРОСТОРІ: ПИН’КУТКУЛЫН “той, що підстрибує”; Н’ЫТОЛЫН “той, що виходить із житла”; И’ПЫЛЫН “людина, яка нахиляється (згинається)”; ПЪИРЭТЫТКУЛЫН “той, що перевозить через ріку (озеро)”; Н’ЭЛКИ’ВЫЛЫН “людина, яка сідає (на нарту або в човен)”; РЫТЭРЭВЫЛЫН “той, що сходить додолу”.

2. СУБ’ЄКТ СПІЛКУВАННЯ (АБО ШИРШЕ: СУБ’ЄКТ, ЩО ПЕРЕБУВАЄ В СИТУАЦІЯХ КОНТАКТУ З ІНШИМ): ПЫНЛЭТКОЛЫН “той, що запитує”; ПЛЕМТЭЛЫЛЫН “людина, яка слухає, слухач”; Э’ЙН’ЭВЫТКУЛЫН; той, який кличе”; ПЫНЛЫЛЯЛЫН “людина, що приносить звістку” (від дієслова ПЫНЛЫРАТЫК “повідомляти, приносити звістку”); ПЫН’ЫЛТЭЛЫЛЫН “той, що оповідає”; РЫГ’ЙИВЭТЫТКУЛЫН “той, що пояснює”; ИНЭНЫГ’ЙИВЭТЫЛЫН “той, що вказує”; ОЧЫТКОЛЫН “той, що відповідає, або ж підтакує”; О’ТЫТКОЛЫН “той, що відмовляє в чомусь” (О’НТЫК “відмовляти в чомусь”); ЭНАНКАЛЫРОВЫЛЫН “той, що показує”; МАРАВЫЛЫН “той, що лається, свариться”; РЭМЫННУН’ЫЛЫН “той, що посміхається” (РЭМЫННУН’ЫК “посміхатися”); ГРЭПЫЛЫН “людина, яка співає”; ПЫЧВЭТГАВЫЛЫН “людина, яка розбалакалася” тощо.

3. СУБ’ЄКТ, ЩО ЗАЛУЧЕНИЙ У КОНКРЕТНИЙ РІЗНОВИД ПРАГМАТИЧНОЇ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ: ЯЛГЫТЫЛЫН “той, що перекоचовує” (людина, яка перебуває у ПРОЦЕСІ перекочовування); ОРВАТЫЛЫН “той, що рубає”; ЫПАВЫЛЫН “той, що споруджує шатро (ярангу)”; РЭН’ЭТЫЛЫН “той, що годує тварину” (Р’ЭН’ЭТЫК “годувати тварин”); АЙМЫЛЫН “той, що несе воду”; ТЫМЫТКОЛЫН “той, що убиває звіра”; ЛЬУМЫТКУЛЫН “той, що довбає долотом” (від ЛЬУМЫК “довбати, продовбувати”); ТЭНМАВЫЛЫН “той, що перебуває

напоготові (готовий щось чинити)”; ПАРЫЛЫН “той, що ворожить”; Н’ЫРКЭВЫЛЫН “людина, яка відправляється до берегових чукчів” (від Н’ЫРКЭВЫК “відправлятися до приморських чукчів”); у цьому теж був свій прагматичний сенс: чукчі-оленярі вимінювали у морських чукчів-звіробоїв необхідні їм, зокрема для каганців-світильників, жир тюленя, моржа, лахтака, моржові кишки для плащів тощо).

4. СУБ’ЄКТ ДІЇ У ВУЗЬКОПОВУТОВИХ КОНТЕКСТАХ: ЫПАРЫЛЫН “той, що п’є оленячий бульйон або чай”; РЭЛЮТКУЛЫН “той, що жує”; ПЫЛЭТКОЛЫН “той, що обглоджує кістку” (а це за чукотським звичаєм треба чинити дуже ретельно, бо кожна кістка зберігається для роздрібнювання й виварювання кісткового жиру); ПАМЬЯЙПЫЛЫН “людина, яка одягає шкіряні “панчохи”, т.зв. ПАМЬЯТ”; И’НТУЛЫН “той, що нюхає”; ЯРАРЫТКОЛЫН “той, що б’є в бубон-ярап” тощо.

В окресленому (у дуже загальних рисах) особливому класі чукотських СИТУАТИВНО-АКЦІОНАЛЬНИХ ІМЕННИКІВ, характерною СМИСЛОВОЮ ОЗНАКОЮ ЯКИХ Є БАЧЕННЯ АГЕНТА ДІЇ ЧЕРЕЗ КОНКРЕТНУ ПРОЦЕСУАЛЬНІСТЬ ДІЇ (або ж через готовність до неї), я вбачаю ПОДВІЙНУ ПРОЄКЦІЮ СИТУАТИВНИХ СЦЕНАРІВ ПОВСЯКДЕННОЇ ЖИТТЕДІЯЛЬНОСТІ Й ПОВУТОВОЇ ПОВЕДІНКИ ЧУКЧІВ-ОЛЕНЯРІВ (із відповідною СМИСЛОВОЮ ВИОКРЕМЛЕНІСТЮ ЗНАЧУЩИХ ДЛЯ САМИХ АГЕНТІВ АСПЕКТІВ І КЛЮЧОВИХ ЗВ’ЯЗКІВ ЖИТТЕДІЯЛЬНОСТІ – з одного боку, та мовної картини світу, що вибудовується з будівельного матеріалу лінгвокультурних концептів – з іншого. Зустрічна СИНЕРГІЙНА ВЗАЄМОДІЯ ЦИХ ДВОХ ПРОЄКЦІЙ, постійно підживлювана реальним лінгво-комунікативним конструюванням СМИСЛІВ у процесах ЖИТТЕДІЯЛЬНОСТІ і стимульована Ї ДІЙСНИМИ ПОТРЕБАМИ, що опосередковуються, у свою чергу, ОРІЕНТАЦІЙНО-ІНТЕРПРЕТАТИВНИМИ ПОТРЕБАМИ РОЗУМІННЯ І ПОРОЗУМІННЯ, ФОКУСУЄТЬСЯ У СПІЛЬНИХ ДЛЯ ЧУКЧІВ-ТУНДРОВИКІВ ДЕЯКИХ ЕМІЧНИХ ОДИНИЦЯХ ТА ЕМІЧНИХ СТРУКТУРАХ САМОГО МЕНТАЛІТЕТУ – ЇХНІХ КОЛЕКТИВНИХ УЯВЛЕННЯХ, СВІТОСПРИЙМАННІ, СВІТОРОЗУМІННІ, БА НАВІТЬ У ПРИТАМАННИХ ТІЛЬКИ ЇМ КОГ-

НИТИВНИХ СХЕМАХ. Мені здається, що яскраво виражена на прикладі цього феномену чукотських іменників АКЦІОНАЛІЗАЦІЯ АГЕНТИВНОГО Й УСОБЛЕННЯ АКЦІОНАЛЬНОГО, ЯКІ ЗАВЖДИ ПРИВ’ЯЗАНІ ДО КОНКРЕТНО-СИТУАТИВНИХ КООРДИНАТ, УСЕ-ТАКИ ЗАКОРІНЕНІ В САМОМУ СПОСОБІ ЖИТТЯ ЧУКЧІВ-ОЛЕНЯРІВ, хоч і не детерміновані ним у каузально-лінійний спосіб. Такий спосіб життя метафорично можна було б визначити трьома взаємопов’язаними моментами. Це, по-перше, життя ЛЮДЕЙ ВІДКРИТОГО ПРОСТОРУ, що уже саме собою є життям ВІРТУАЛЬНОЇ МНОЖИНОСТІ СИТУАЦІЙ. По-друге, це життя ЛЮДЕЙ, ДЕ СПЕЦИФІЧНИЙ ДОСВІД ВІЗУАЛЬНО-ПРОСТОРОВОЇ ОРІЕНТАЦІЇ (аж до специфічних – зумовлених ГАБІТУСОМ – ТРАЕКТОРІЙ РУХУ ПОГЛЯДУ І РУХУ САМОЇ ЗІНИЦІ ОКА СТИМУЛЮЄ ПРОЦЕС ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО СТРУКТУРУВАННЯ – КОНСТРУЮВАННЯ ВІДПОВІДНИХ АСПЕКТІВ ТАКОГО СЕНСОРНО-ВІЗУАЛЬНОГО, І САМЕ СИТУАТИВНОГО ДОСВІДУ. Це, по-третє, відносно автономні системи життєдіяльності порівняно невеликих груп людей (на стійбиську до 20-25 осіб), де ДІЇ КОЖНОЇ ЛЮДИНИ ЖИТТЕВО ВАЖЛИВІ, ЗНАЧУЩІ ДЛЯ ВСІХ. Звідсіль, як гадаю, особливе виокремлення (і в реальному повсякденні, і в комунікативній поведінці, що є її складовою, і в лінгвокультурних, власне лінгвальних структурах) АГЕНТА АБО Ж СУБ’ЄКТА, ВИКОНАВЦЯ, ДІЯЧА КОНКРЕТНО СИТУАТИВНОЇ ДІЇ. Підкреслюю ще раз: я аж ніяк НЕ “виводжу” АКЦІОНАЛЬНО-СИТУАТИВНИХ ІМЕННИКІВ чукотської мови з якогось “набору” чи РЕПЕРТУАРУ ПРИТАМАННИХ ОЛЕНЯРАМ-ТУНДРОВИКАМ (ЇХНЬОМУ ПОВСЯКДЕННОМУ ЖИТТЮ І ЙОГО ФОРМАМ) відносно усталених СИТУАЦІЙ. Це було б надто пласким детермінізмом, ба навіть і редукціонізмом. Натомість я подаю цілком іншу ФОРМУЛУ СИНЕРГІЙНОЇ ВЗАЄМОДІЇ: ВИОКРЕМЛЕННЯ БАГАТЬОХ СИТУАЦІЙ, ЇХНЯ ЖИТТЕВА “ВАГА” У СТРУКТУРАХ САМОГО ДОСВІДУ І ВИОКРЕМЛЕННЯ АГЕНТІВ ЖИТТЕДІЯЛЬНОСТІ, що творить НЕОБХІДНІ ПЕРЕДУМОВИ ДЛЯ СТРУКТУРУВАННЯ ЦЬОГО ДОСВІДУ, НАКЛАЛИСЯ НА ВІДПОВІДНІ МОДЕЛІ (чи навіть ІГЕНЕРАТИВНІ СТРУКТУРИ) СЛОВОТВОРЕННЯ чукотської мови. Ця зустрічна дія двох чинників ПОРО-

ДИЛА (ГЕНЕРУВАЛА) ВІДПОВІДНИЙ ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНИЙ і водночас ЛІНГВОКУЛЬТУРНИЙ КЛАС ЧУКОТСЬКИХ АКЦІОНАЛЬНИХ ІМЕННИКІВ НА -ЫЛЫН (УЛЫН). У цьому контексті постає інше питання, що стосується радше прикладної лінгвокультурології: наскільки, якою мірою, як часто ці лексичних ресурси чукотської мови допомагають (чи не допомагають) РЕАЛЬНО ОРІЄНТУВАТИСЯ у відповідних контекстах і співдіяти в них? Це не риторичне питання є запитанням майбутніх комплексних лінгвокультурологічних досліджень, які мали би стати по суті МЕНТАЛІЗОВАНИМИ І ПСИХОЛОГІЗОВАНИМИ.

### 3. ВПЛИВ ЕФ НА ВНУТРІШНЮ ФОРМУ СЛОВА

Внутрішню форму слова я розглядаю як його щонайближче етимологічне значення (одне із визначень О. Потебні), що містить у собі якусь образну асоціацію. Ось, наприклад, назва чукотських лиж-снігоступів – ВЫЛВЫЕГЫТ – має буквально значення “воронячі лапи”. Таке образне уявлення, що лежить в основі цієї лексеми, не замикається прямою образною асоціацією (схожістю за формою й функціональною близькістю), але пов’язується з комплексом народних сакрально-мітологічних (сакрально-етіологічних) уявлень про крука-деміурга, літературного героя і *хитруна* – одного з головних персонажів палеоазійської мітології та фольклору. Тому семантику ВЭЛВЫЕГЫТ не можна безпосередньо вивести із прямого функціонального значення відповідної реалії у зв’язку з обставинами чи способами її використання. Своєрідний “асоціативний ореол” створюється не тільки образним зв’язком слова з його найближчим етимологічним значенням (у цьому разі він цілком прозорий), але також поєднанням із низкою асоціацій, що співвідносяться з позамовними аспектами культури. Ще академік В. Виноградов писав, що “внутрішня форма слова, образ, що лежить в основі значення або вживання слова, може з’ясуватися тільки на тлі тієї матеріальної та духовної культури (підресл. мос. – Р.К.), тієї системи мови, у контексті якої виникло чи видозмінилося дане слово чи поєднання слів” (37).

Внутрішня форма багатьох слів чукотської мови (а я не зупинятимусь на затемненій внутрішній формі (38)) можна витлумачити на підставі зазначених міркувань, а також власних теренових матеріалів як феномен своєрідної етнокультурної аперцепції – сприйняття предметів, явищ, процесів і властивостей через призму накопиченого етнокультурного досвіду. Цей фон аперцепції, фон попереднього етнокультурного досвіду, я розумію в найширшому сенсі, що охоплює й усталений етнопсихічний досвід: етнічні стереотипи, ціннісні орієнтації й уподобання, особливості характеру тощо. Зокрема у чукотській мові поділ часу на місяці осмислюється практично з погляду господарства, у якому головну роль відігравав олень. Січень по-чукотськи називається “часом упертого оленього бика”, лютий – “часом оленього вимені, що мерзне”, березень – “часом випадання волосся з оленього вимені”, квітень – “часом народження телят”. Український народний календар горян-гуцулів також має у своїй основі глибинну типологічну модель, що ґрунтується на річному господарському циклі. Гуцульський календар складається зі слів, внутрішня форма яких містить семантичні компоненти, пов’язані з уявленнями про основні господарські і природні цикли: ВІЛЕНЬ “місяць, коли вибілюють полотно”, КОПЕНЬ “місяць, коли скошене сіно складають у копиці” тощо. У грузинській мові подибуємо, наприклад, “місяць косовиці”, “місяць жнив”, “місяць збирання винограду”. Зв’язок внутрішньої форми слів зі структурою життєдіяльності етносу, її ритмами, циклами і змістом тут цілком очевидний.

Внутрішня форма слова нерідко пов’язує лексику з комплексом мітологічних уявлень. Зокрема чукотське слово ВАЙН’ЫГЫРГЫН – “смерть” – семантично пов’язане зі словом ВАЙНЫК “згасати, пригасати” (про вогонь, захід сонця). Зв’язок архаїчних солярних уявлень, у тому числі з культом домашнього вогнища, із традиційними уявленнями про смерть, потойбічне життя і “повернення” – реінкарнацію – з того світу не підлягає сумніву. Цей зв’язок знайшов своє предметно-дієве об’єктивоване вираження в

чукотському поховальному ритуальному дійстві. У канчаланських чукчів у яранзі, де вмерла людина, не можна розпалювати вогнище аж до завершення ритуалу. Коли у жовтні 1977 року ховали Ринтину й упродовж декількох днів очікували медичного експерта з Анадира (той не міг прибути гелікоптером через сильну хуртовину), то протягом усього часу в шатрі не горіло вогнище\*.

Під час ритуального ворожіння (“запитування” в мертвого про його бажання взяти із собою у “світ горішніх людей” якусь річ) за допомогою ворожільної палиці (у цій функції використовувалася пастуша палиця К'ЕНУНЕН'), прив'язаної ременем до шиї покійного (при його “незгоді”, нагадую, голова піднімається палицею із труднощами), усі мешканці яранги сідають у ЧОТТАГІНІ – “холодному шатрі яранги” – докола вогнища, простягаючи ноги до ПОПЕЛУ. При цьому забороняється ставати на коліна, присідати навпочіпки чи сидати в іншій довільній позиції.

Принагідно наголошу на таких аспектах “залученості” вогнища у традиційні уявлення (зокрема в СОЦІОНОРМА-

\*Українські слова *ховати*, *поховання* внаслідок семантичної прозорості внутрішньої форми не відбивають сенс чукотського обряду: чукчі не “ховали”, а залишали тіло покійника на тундровій поверхні пагорба, попередньо порозрізавши ножем сухожилля в місцях суглобів на руках і ногах, зробивши довгі розрізи на стегнах, животі й роті. Ці ритуальні розрізи робив найближчий родич (у ситуації, свідком якої був я, – син), а відтак усі учасники процесії (п'ятеро – разом зі мною) достоту накидалися на людину, що робила розтини, і розривали-шматували на ньому його ситцеву камлейку (своєрідний “балахон”, що вдягається поверх хутрової одежі, щоб захистити її від інею і снігу), а далі падали на землю і “катулялися” так, як це роблять собаки. Очевидно, це прояв КАТАРТИЧНОЇ МАГІЇ, покликаної очистити людину від лихих духів, аби не привести їх зі собою назад у стійбисько. Під час похоронного обряду вбивали іздових оленів, ламали нарту, якою везли покійника, а навіть спеціальну довгу палицю, якою чукчі поганяють оленів (т. зв. ТИН'Ы). Попри універсальну семантику ХАОТИЗАЦІЇ, ДЕСТРУКЦІЇ, якою зазвичай супроводжуються АРХАЇЧНІ РИТУАЛИ ПЕРЕХОДУ в їхній “серединній” ЛІМІНАЛЬНІЙ ФАЗІ (див. про це, зокрема, у працях В. Тернера й Е. Ліча) і які маніфестують на УНІВЕРСАЛЬНО-ЗНАКОВОМУ РІВНІ своєрідний “пролог” до перебудови у тканині соціуму та її відновлення, ОБ'РЯДОВІ ДІЇ набувають своїх ЛОКАЛЬНИХ СЕНСІВ у межах чукотсь-

ТИВНУ КУЛЬТУРУ) чукчів-тундровиків із відповідними рефлексами цього поняття (властиво, його смислових конструктив) у соціальній семантиці й у самих процесах лінгвокультурного конструювання. Уважається, що не можна передати вогонь з однієї яранги в іншу, як зрештою, не можна передавати в іншу ярангу те начиння, у якому готується їжа на вогнищі. Якщо чукчі перекочували на те місце, де вже раніше було стійбисько (минулого, поза минулого року або і ще раніше), то соціонормативний припис забороняв використовувати каміння з КОЛИШНЬОГО ВОГНИЩА, викладене звичайним щільним кільцем (оте кільце – ПЭНЫКВЫТ – залишається своєрідною “пам'яткою” в тундрі, не втрачаючи особливого сакрального сенсу, а тому недоторканного топосу). Каміння для вогнища вишукували щоразу “свіже”. Часто-густо таке “покинуте”, однак НЕ ЗАБУТЕ, бо ж усе ще “живе” в сакральній своїй функції й у реально-емічних соціокультурних своїх сенсах, вогнище – ПЭНЫКВЫТ – чимось нагадувало мені кам'яні овали чукотських “могильників”, зорієнтованих “головою” на північ. В “узголів'ї” могильника традиційно стоїть “пам'ятник” із вкладених одні в одних рогів, принесених у жертву ще перед похованням оленів. Каміння

кого ритуального хронотопу. Ці дії символізували РОЗРИВ контакту МЕШКАНЦІВ КОНКРЕТНОГО СТІЙБИСЬКА ЧИ ЯРАНГИ з духами, небажання “привести” їх зі собою на стійбисько, чому слугували такі три важливі ритуальні моменти-приписи: а) Процесія, яка поверталася на стійбисько, ішла не навпростець, а ЗВОЧУЮЧИ В РІЗНІ БОКИ І СТУПАЮЧИ СЛІД-У-СЛІД, так ніби рухалась одна людина, аби ввести в оману лихих духів – КЪЭЛЕТ; б) Члени процесії йшли, НЕ ОЗІРАЮЧИСЬ НАЗАД (останнім був син покійної – Тико, що “перекреслював” позаду себе, теж не озираючись, з допомогою шаблеподібного особистого ТИВИЧГИНА наші сліди) в) ПОСТЛІМІНАЛЬНУ фазу ритуалу ознаменовувало те, що на підступах до яранг нас очікували жінки, які кожному клали на кошлатий собачий комір оленячої кухлянки так званий РЫТРЫТ – “сухожилля із хребта оленя-бика”. Після цього тільки розпалювалося вогнище в зовнішньому шатрі й далі тривав звичний плін повсякдення. Мені вдалося спостерігати за цим архаїчним обрядом (а радше ПЕРЕЖИТИ ЙОГО ЗІСЕРЕДИНИ) на стійбиську Номилькота (тоді 13-та канчаланська бригада) 25 жовтня 1977 року.

для такого овалу-могиляника з чималими труднощами нам доводилося “видовбувати” своїми масивними ножами із замерзлої землі. І в одній, і в іншій ситуації отой ПЕРИМЕТР САКРАЛЬНОСТІ з каміння для мешканців тундри ОКРЕСЛЮЄ ОСОБЛИВИЙ СМИСЛОВИЙ ТОПОС, який щоразу реактуалізується у свідомості, позначає сакральний локус, що не забувається і ПРОДОВЖУЄ ФУНКЦІОНУВАТИ, “підживлюючи” колективні уявлення. Отож це коло з каміння для чукців є не просто “знайомим” і вербалізованим матеріальним об’єктом... У Затоці Хреста під Егвекіно-том мені декілька разів улітку довелося надібувати в тундрі кам’яні кола давніх вогнищ, поставлені поспіль недалеко одні від одних. Колишні ярангові вогнища – ПЭНЫКВЫТ – УДРУГЕ НЕ ВИКОРИСТОВУВАЛИСЯ. До речі, одним із вузлових компонентів весільного ритуалу було символічне прилучення до домашнього вогнища. Після ритуального помазання (нанесення сімейних знаків нареченого оленячою кров’ю) наречена підходила до вогнища, скроплювала його жертвовною кров’ю, брала з нього жменьку попелу й розтирала поміж долонями. Ця дія була поліфункціональною і полісемантичною. Вона не тільки маркувала й означувала момент переходу та зміни соціорольових і родинних функцій, а й несла в собі суто МАГІЧНИЙ “заряд” передачі життєвої сили, ПРОКРЕАТИВНОЇ ПОТУГИ, так як і РЫТ-РЫТ із хребта оленя-бика на кошлатих комірах наших кухлянок після повернення з “поховального” пагорба. Означування соціальних зв’язків через причетність до внутрішнього (що є життєвим і життєдайним на противагу зовнішньому: невпорядкованого, хаотичного і смертоносного) чи то відкрито й усвідомлювано, чи то в латентний (неусвідомлюваний) спосіб теж ставало необхідним підґрунтям ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО КОНСТРУЮВАННЯ СМИСЛОВИХ ЗВ’ЯЗКІВ І КОРЕЛЯЦІЙ, що формувалися довкола понять “ПАЛАЮЧОГО ВОГНИЩА” – “ЗГАШЕНОГО ВОГНИЩА” (розрив померлого з життям яранги-родини, “вихід” його з мережі зв’язків) – “ЗАНОВО ЗАПАЛЕНОГО ВОГНИЩА” (продовження життєдіяльності в

НОВОВІДТВОРЕНІЙ суспільно-родинній структурі). До речі, священні чукотські огнива – МИЛГИТ, чи ГЫРГИТТИ, – відомі також у коряків під назвою ГЫЧГЫЙ, чи ГИЧИГ (39). Вони зберігалися разом зі священними амулетами-оберегами у відповідному місці в яранзі і раз у рік на святкування осіннього свята забою короткошерстного оленя використовувалися для ДОБУВАННЯ ЖЕРТОВНОГО ВОГНЮ. вони вже НАВІТЬ СВОЄЮ ІКОНОГРАФІЄЮ (дощечки – МИЛГЫТ – мають антропоморфні обриси) досить прозоро МАНІФЕСТУВАЛИ зв’язок видобування нового вогню, “життєвості” оленів і “життєвості” мешканців СТІЙБИСЬКА. Я не маю можливості докладно відтворити всю складну тканину ритуальних дій, у контексті яких формувалися і виявлялися багатоаспектні (нелінійні) смислові зв’язки “ОЛЕНІВ” – “РОДИНИ” – “ЯРАНГИ” – “ЖИТТЄВОЇ СИЛИ” – “ДОМАШНЬОГО ВОГНИЩА” під час святкувань осіннього повернення оленячого ТАБУНА до СТІЙБИСЬКА з РАЙОНІВ ЛІТНЬОГО ВИПАСУ. Зазначу тільки одну, але вельми смислоносну деталь. У маленьке кругле заглиблення на дерев’яній дощечці для огнива – МИЛГЫМЫЛ (на деяких із них я нараховував до трьох поздовжніх паралельних “вервечок” із кільканадцятьма такими округлими заглибинами, утвореними веретеноподібним дерев’яним “свердлом для добування вогню), – ПОПЕРЕДНЬО КЛАЛИ ПОГАСЛУ ВУГЛИНУ з домашнього вогнища. Ідея продовження, відтворення й повернення заново, ІДЕЯ КОНТИНУАЛЬНОСТІ СІМ’І ТА РОДУ, відновлювання вогню й підтримування “життєвості”, ІДЕЯ “ЗАХИСТУ” від “ЗОВНІШНІХ” ЗАГРОЗЛИВИХ І ДЕСТРУКТИВНИХ СИЛ (лиходійних КЪЭЛЕТ) цілком зримо, виразно, об’єктивно втілена в ті заглибини (і водночас означена ними як знаково-символічним культурним ТЕКСТОМ), а не тільки ритуальним чи прагматично-діяльнісним “засобом”. У рядочках-вервечках тих заглибин на площині “тулуба” священного огнива ЗАКАРБОВАНА ТЯГЛІСТЬ-ІЗ-РОКУ-У-РІК звичайних життєвих потреб, що безпосередньо пов’язані з ТАБУНОМ – вітальною основою всього стійбиська, окремої родини, кожної людини, а поза



тим ЖИТТЕВОСТИ Й ЖИТТЄТВОРЕННЯ в особливому, надорганічному сенсі. У тому ПОВТОРЕННІ Й ВІДТВОРЕННІ З-РОКУ-У-РІК вона є не тільки словесним десигнатором усієї системи фантазмів та мітологом “довкола” домашнього вогнища, але й “нагадуванням” про те, що вуглинка знову зажевріє. МІТОПОЕТИЧНЕ, САКРАЛЬНЕ, МАГІЧНЕ, ЖИТТЄВЕ настільки тісно переплелися, що годі було б виокремити чи розчленувати відносно дискретні смисли. Транзитивна функція ритуалу, що за своєю природою ВІДТВОРЮЄ ЦІЛІСТЬ, ТЯГЛІСТЬ І СПАДКОЄМНІСТЬ, поєднує ці смисли в єдиний тугий вузол. Словесні “пасма” цього вузла простягаються й до чукотського поховального ритуалу, і до традиційного чукотського потрактування життя і смерті, і, зрештою, до ОСОБЛИВОГО СМИСЛЕНАПОВНЕННЯ ТІЄЇ ВНУТРІШНЬОЇ ФОРМИ, що проглядає зі словесних “надр” чукотської лексеми на окреслення смерті. Маємо тут феномен не звичайної, сказати б, “арифметичної” ДОДАТКОВОСТИ СМИСЛІВ, а їхню багатомірну щонайскладнішу ГРУ. І саме МЕНТАЛІЗОВАНА ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЯ з її функціонально-контекстуальним і психоантропологічним баченням, якщо й не спроможна поки що відтворити всі складні механізми такої гри, то принаймні окреслить її загальні контури. Уже навіть тепер цей підхід виявляє цілковиту НЕДОСТАТНІСТЬ БУДЬ-ЯКИХ ЗУСИЛЬ ЗРЕДУКУВАТИ ВНУТРІШНЮ ФОРМУ СЛІВ ДО СУТО ЛІНГВАЛЬНИХ (етимологічних, семасіологічних і словотворчих) структур і моделей. Мерехкотіння чукотських “вогнищ” відкидає хитливі відблиски ДАЛЕКО ПОЗА ЯРАНГУ І СТІЙВИСЬКО... Це рухливе мерехкотіння смислів по-своєму вимальовує-профілює семантичні й лінгвокультурні обриси ЧУКОТСЬКОГО СЛОВА, виділяє у внутрішній формі якісь цілком недосяжні для невтаємничених “грані”.

Розвинене парадигматичне гніздо бінарних семантичних опозицій (тих пар семантичних протиставлень, що взаємно співвідносяться між собою, вибудовуючи каркас єдиної мітологемі) дають нам ключ до ототожнення “ВМИРАН-

ня” і “ЗГАСАННЯ”. Ці принципово ізоморфні (взаємоод-нозначні на рівні концептів або мітем) бінарні семантичні опозиції ототожнюються в аспекті парадигматики: “НОВИЙ – КОЛИШНИЙ”; “ПАЛАЮЧИЙ – ЗГАСЛИЙ”; “ЖИВИЙ – МЕРТВИЙ”. До речі, якщо смерть у чукців асоціативно, а також у парадигматико-мітичному зв’язку асоціювалася із ЗАХОДОМ СОНЦЯ (небесного вогню) та ЗГАСАННЯМ ВОГНИЩА, то ПОЯВА НОВОГО (зародження, відродження), поява весняної рослинності в системі чукотського менталітету асоціювалися зі світанком, сходом сонця. Порівняймо такий лексичний асоціативний ряд: ТЫНЕК “рости” (про рослинність) і одночасно “СВІТАТИ”, “РОЗВИДНЮВАТИСЯ”; а також ЭНЭНЭГЫРГЫН “схід сонця” і одночасно “ЩОЙНО ПРОРОСЛЕ ЗІЛЛЯ”.

Аналіз деяких етнокультурних компонентів внутрішньої форми чукотської лексеми ВАЙН’ЫГЫРГЫН був би неповним без зіставлення цього слова з позамовними мітичними уявленнями чукців про перехід ЖИТТЄВОЇ СИЛИ ЛЮДИНИ (іноді неточно перекладають як “душа”) – УВИРЫТ – в інший світ – ГЫРГОЧАВАГЫРГЫН, горішне життя та її повернення (свого роду реінкарнацію) у новонароджених. Смерть у чукців асоціювалася із заходом сонця, “згасанням” його проміння. Зазначена мітологема теж посідає своє ритуально-дієве розгортання, свою актуалізацію й маніфестацію НА РІВНІ АКЦІОНАЛЬНОГО КОДУ поховального обряду. Умерлого не виносять із яранги через двері (вхід у ярангу завжди звернений на південь – до полуденного сонця). Покійника, зодягненого в поховальний одяг, передають тим, що стоять на вулиці із західної частини яранги (сторона ЗАХОДУ СОНЦЯ), для цього піднімаючи РЕТЕМ із західного боку яранги. Звернімо увагу й на те, що жертвоприношення злим духам (КЪЭЛЕТ) здійснюється опівночі: жертву відносили на деяку відстань від яранги в ЗАХІДНОМУ НАПРЯМКОВІ (при жертвоприношенні вживали сажу з домашнього вогнища). Синтагматичні ряди ПОКІЙНИК – ЗАХІД, ЗЛИЙ ДУХ – ПОПІЛ в аспекті парадигматики теж зводяться до універсальної концептуальної

тотожності ЗГАСАННЯ (заходу сонця або вогнища) і людської смерті. Бінарна семантична опозиція ЖИТТЯ – СМЕРТЬ знаходить своє мітологемне втілення в особливій семіотичності (особливому знаково-символічному й сакральному “навантаженні”) східного і західного напрямків, сходу і заходу сонця. До речі, під час святкування свята ВІЛГІК’ААНМАТГЫРГЫН – “осіннього свята забою короткошерстного оленя” – усі дари приносять у напрямку сходу сонця. Недарма чимало з чукотських АНТРОПОНІМІВ, внутрішня форма яких безпосередньо пов’язується із чукотськими мітологічними уявленнями про “повернення” з того світу, про “відродження” людини, етимологічно й семантично поєднані саме зі сходом і зі сходженням сонця. Ось тільки деякі з розповсюджених антропонімів цього семантичного поля: ТН’ЭНТЭГРЭВ “той, що спустився зі світланку”; ТН’ЭЧЕЙВУН “той, що пішки прийшов зі світланку”; КЕРГЫНТО “той, що вийшов зі світла”; ТН’ЭНИНТЫН “кинений зі світланку”; ТН’ЭРУЛЬТЫН “той, що йде навскіс зі світланку”; КЭРГУКВАТ “той, що застряг у світлі”, КЕРГЫНА “жінка зі світла”, ТН’ЭН’ЭУТ “жінка зі світланку” та ін. Взаємно співвідносні (в аспекті парадигматики) бінарні семантичні опозиції: світло-темрява, схід-захід, схід (сонця) – захід (сонця), горіння-згасання, вогонь-попіл, життя-смерть – пронизують чукотські мітологічні уявлення, витворюючи їхній внутрішній каркас, і дієво екстеріоризуються в ритуальних діях, допомагають з’ясувати лінгвокультурну й семантичну вмотивованість внутрішнього образного поєднання між словами ВАЙН’ЫГЫРГЫН “смерть” і ВАЙН’ЫК “згасати” (про вогонь, про захід сонця). Отже, внутрішня форма слова може утворюватися не просто “на перетині” прямого лексичного й найближчого етимологічного значень слів, але й на перетині екстралінгвальних (мітологічних, магічних, сакральних, ритуальних і власне мовних асоціацій). Наведені вище приклади добре ілюструють глибинний структурно-семіотичний ізоморфізм між мовою й етнічною культурою, між мітологічними уявленнями і смисловими компонентами слів. Сусіди чукчів –

коряки – теж вірили в повернення предка в особі новонародженого через реінкарнацію життєвого начала (УЙЧЫТ), що є відповідником чукотської “життєвої снаги” – УВИРИТ. Тому коряки надавали особливого значення добиранню імені дитини, що здійснювалося переважно через ворожіння. Для цього брали невеликий камінь, зашивали його у шкурку і підв’язували до палиці або тринюги. Той, хто ворожив (переважно батько дитини або хтось із близьких), промовляв імена померлих родичів й уважно слідкував за каменем: коли той гойднеться, уважалося, що ім’я предка, його УЙЧЫТ, втілилося в новонародженого і вгадано правильно. З погляду лінгвокультурології внутрішня форма імені людини у чукчів, коряків, кереків, алюторців, що зазвичай прозора, вибудовується не тільки на грі лексично-етимологічних і словотворчих асоціацій, але і ВБИРАЄ В СЕБЕ (на рівні лінгвокультурних концептів) релігійно-мітологічні уявлення, а також ті смисли, які пов’язані з ритуалізованими формами НАДАВАННЯ ІМЕНІ, ба навіть і КОМУНІКАЦІЇ з тими, хто відійшов в інший світ. У коряків, як і в чукчів, не було чіткого уявлення про природну смерть, не проводилося виразної розрізнявальної межі між життям і смертю. В оповідях часто подибуємо епізоди про тих, що померли двічі, а також про мерців, що діють, наче живі. Як зазначав відомий дослідник І. Вдовін, смерть у чукчів мислилася як перехід (своєрідне “перекочовування”) в інобуття: як “переїзд куди-небудь далеко на нове місце замешкання, де людина ладна продовжити своє життя в оточенні родичів, які пересилилися туди раніше. Оленяр Мирго, – пише далі І. Вдовін, покликаючись на одного з російських місіонерів, – прохав своїх близьких: “У великих я муках, згляньтесь, відпустіть до родичів”. Так він прохав сповнити “відпускарський обряд, тобто вбити його. Ті, що його оточували, як і він, були переконані, що Мирго проситься до своїх родичів, які вже пересилилися на той світ, що він знайде їх там” (40). На чукотські уявлення про смерть як ПЕРЕСЕЛЕННЯ звертає увагу у ґрунтовній монографії “Чукчі” і В. Богораз-Тан: на тому

світі “предки та родичі новоприбульця зустрічають і провадять його вперед, бо інакше він не вміє знайти свій шлях” (Чукчи, ч. II, с. 45). Європейські уявлення про смерть деякою мірою поєднані зі страхом смерті, з есхатологією й сотеріологією на християнський кшталт, а сьогодні ми більше занурені в медикалізацію та фізіологізацію смерті, зводячи її до “процесу конання” (41). Очевидно, що такі уявлення вельми далекі від тих ОСОБЛИВИХ СМИСЛІВ, ЯКІ ВКЛАДАЛИ У СМЕРТЬ ЧУКЧІ, КОРЯКІ, НЕГІДАЛЬЦІ та інші північні народи. Ще у другій половині сімдесятих років у Танюерській тундрі мені доводилося спостерігати НАДЗВИЧАЙНО СПЕЦИФІЧНЕ, як для нас, європейців, ставлення до смерті й до тіла мерця. Нагадаю ще раз, що деякі атитьюди щодо мерця, емоційні реакції, відповідне цілісне сприймання самих соціопобутових ситуацій ТЕЖ ВЕРУТЬ УЧАСТЬ У ФОРМУВАННІ ЕТНОСЕМАНТИКИ, ПОСТІЙНО ВПЛИВАЮТЬ НА КОНСТРУЮВАННЯ СМИСЛІВ, а також на сам спосіб організації інтерпретаційних моделей, а також еталонів оцінювання й поведінкових взірців, які КОРЕЛЯТИВНІ ЦИМ СМИСЛАМ. Якщо б у чукчів був якийсь СТРАХ перед померлими чи амбівалентне ставлення до мерця як до лімінальної істоти, яка перебуває у “пороговій” двомірності ЦЬОГО І ТАМТОГО світу, що притаманне, здається, більшості розмаїтих етнолокальних і соціокультурних середовищ, то тоді важко було б пояснити ту цілковиту ІНДИФЕРЕНТНІСТЬ, із якою в невеличкому спальному приміщенні яранги протягом трьох днів до “поховання” грали в карти буквально на животі сповитої, як у пелюшки, у шкуру білого оленя-альбіноса (ЭЛГАР) покійниці. Тут-таки пили чай, зварений у сусідній яранзі, виставивши для спільного користування розкрити пачку із грудочками цукру на груди мертвої жінки. Загорнена в білу шкуру покійниці (відтак її ще спеціально зодягнуть у жіночий поховальний К’ЭРКЕР) лежала головою на вихід – ЦОУР-ГЫН, що розділяв ЙОРОН’Ы (спальне приміщення) на дві рівні частини.

До речі, уявлення про ПОВЕРНЕННЯ зі “світу горішніх людей” і про повторне втілення в новонародженому було відоме не тільки серед палеоазійських народів крайнього Північного Сходу Азії, але й серед інших малих народів Східного Сибіру й Далекого Сходу. Однак навіть поверхневе зіставлення цих уявлень дає нам ДОДАТКОВІ АРГУМЕНТИ НА КОРИСТЬ ТОГО, ЩО ТІЛЬКИ ДОКЛАДНЕ ВРАХУВАННЯ ВСІХ ЕТНОЛОКАЛЬНИХ СМИСЛІВ (соціальної семантики й етносемантики, ЕФ, етнолокальних ФОНОВИХ ЗНАНЬ І СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ ЗАГАЛОМ) може застерегти нас від покvapного НЕХТУВАННЯ чинників ЛІНГВОКУЛЬТУРНОГО Й ФУНКЦІОНАЛЬНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ, які посутньо впливають на СПЕЦИФІКУ СМИСЛОУТВОРЮВАННЯ в ЛІНГВОКУЛЬТУРНОМУ СЕРЕДОВИЩІ. Відомий російський етнограф Л. Штернберг, який протягом довгого часу мешкав серед амурських й усурійських народів (гіляків, гольдів, ороців, негідальців), писав про побутування уявлень, згідно з якими люди “умирають і відроджуються на землі, при цьому хороша людина стає на землі людиною, а погана – собакою” (42). Звернімо увагу на те, що ці глибоко архаїчні уявлення про “повернення” й “перевтілювання” безпосередньо пов’язувалися з деякою шкалою вартостей, із поняттями добра і зла, аж ніяк не тотожними в різних культурах. Отже, усі ці специфічні (засадничо аксіологізовані) уявлення про життя і смерть, про ВНУТРІШНІЙ СТАН ЛЮДИНИ ПЕРЕД СМЕРТЮ і саме переживання смерті ближнього, а також внутрішня налаштованість щодо МЕРЦЯ, є важливими СЕНСОУТВОРЮВАЛЬНИМ ЧИННИКАМИ у ФОРМУВАННІ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНЦЕПТІВ, ЩО ПОВ’ЯЗАНІ ЗІ СМЕРТЮ, з умиранням і МЕРЦЕМ. Не спостерігалось якоїсь стривоженості (і тим більше страху) щодо практично прямого фізичного контактування з покійницею (її сприймали, як мені здалося, наче буденну “річ” чи цілком звичайний предмет), не було якогось почуттєвого ставлення до покійниці. Мені здається, що цей аспект соціальної семантики (етносемантики) не міг не позначитися на специфічно чукотському ОСМИСЛЮВАННІ ЦЬОГО

ФРАГМЕНТУ РЕАЛЬНОСТІ, а також на відповідному “сегменті” чукотської вербальної (лінгвокультурної) картини світу, у тому числі й на деяких позавербальних чинниках, які впливали на СМИСЛОВУ НАВАНТАЖЕНІСТЬ чукотського слова ВАЙН’ЫГЫРГЫН. Поза цим мікро- і макроконтекстом, навіть знаючи український переклад цієї лексеми, ми ще вельми далекі від дійсно адекватної виводу в нашої свідомості належного ментального (психокультурного) відповідника “СМЕРТИ”, СМИСЛОВОГО ЕКВІВАЛЕНТА ВАЙН’ЫГЫРГЫН. Зрештою, для цього треба було б володіти чукотським досвідом переживання, сприймання, потрактування смерті. Очевидно, що й самі танатологічні уявлення чукчів, їхній специфічний досвід переживання смерті, інший, ніж в європейських народів, опосередковано через відповідні специфічні лінгвокультурні концепти (що “заряджені” релігійними, магічними й мітологічними смислами) та через самобутні лінгвокомунікативні конструкти істотно впливали на особливу сенсоповненість внутрішньої форми ключової лексеми УВИРЫТ і на інтерпретацію багатьох чукотських імен, пов’язаних із “ПОВЕРНЕННЯМ” у цей світ (через прозору внутрішню форму таких антропонімів). Вплив ЕФ на внутрішню форму слова може опосередковуватися не тільки уявленнями світоглядного й соціонормативного плану (мітологічними, магічними, релігійними, морально-етичними), але й САМИМ ОБРАЗНИМ ЛАДОМ СВІТОСПРИЙМАННЯ, що притаманний етнолокальній групі.

На прикладі особливого класу чукотських акціонально-ситуативних іменників (тих, що окреслюють агента дії в конкретній тут-і-тепер-ситуації) ми вже звернули увагу на величезну роль ЗОРОВОГО ОБРАЗУ як етносміслового компонента в чукотській картині світу. Мені здається, що той самий чинник, який діє безпосередньо з функціонально-діяльними складовими ЕФ, зокрема особливостями просторово-“орієнтувального” досвіду тундровиків, вплинув на становлення таких часто вживаних концептів чукотської мови (відповідно конструктів самого МОВЛЕН-

НЯ), як ЛЫЛЯПЫЛМАВЫК “втрачений зір” і ЛЫЛЯПЫЛМЫЛЫН “людина, яка недобачає, має поганий зір”. Річ у тім, що попри початкову складову цього слова, яка пов’язана з поняттям ЛЫЛЯЛГЫН “око” (ЛЫЛЕТ “очі”), друга конституента зазначених слів стосується безпосередньо такого функціонально важливого для чукчів концепту з цілком однозначною ЕКОСФЕРИЧНОЮ РЕФЕРЕНЦІЄЮ, як поняття ПЫЛМАТЫК “туманитися, темніти внаслідок густого снігопаду”, а також із поняттям ПЫЛМЫПЫИ “затемнення” (від туману чи хуртовини). Отже, та образна асоціація, на якій тримається внутрішня форма слова і яка водночас генерує відповідні “додаткові” смисли, що їх годі назвати лише конотатами, має вихід не тільки на лексичні поля чукотської мови, але й на специфічне лінгвокультурне конструювання в межах ЗАГАЛЬНОГО ЧУКОТСЬКОГО ЕТНОЕКОЛОГІЧНОГО ДОСВІДУ й концептуалізації його в мовній картині світу.

Цікаво було б також розкрити внутрішню форму деяких чукотських слів, пов’язаних із коренем -Н’ЭВ (-Н’АВ). Н’ЭВЫСКЭТ – по-чукотському “жінка”. Наше поняття “неодружена жінка” чи просто “неодружена” в чукотській мові кореспондує, проте зовсім не “покривається” у смислового плану, з лінгвокультурним концептом ЯНРАН’АВ, буквально “ОКРЕМА ЖІНКА”, “ВІДОКРЕМЛЕНА ЖІНКА”, що, властиво, трохи ближче до смислу англійського “single”, від ЯНРАЛЫН “окремий, відокремлений, відосіблений”. Натомість поняття жінки-господині похідне (не просто деривативне, а похідне, вторинне у соціо-семантичному плані) від поняття господар – ЭТЫН. Отож Н’АВЭТЫН сформувалося за АНДРОЦЕНТРИЧНОЮ МОДЕЛЛЮ чукотського світобачення й поєднує в собі емічні смислові одиниці “господині домашнього вогнища”, “охоронця священних обєрегів-амулетів й огнив”, тієї, що порастає коло оленячих туш і дає собі раду зі шкурами полога, а навіть більше “жінки відносно господаря” – жінки, підпорядкованої господареві – ЭТЫН. До речі, СМИСЛОВИЙ ГЕТЕРОМОРФІЗМ СЕМАНТИЧНИХ ПОЛІВ української й чукотської

мов, що теж впливає на своєрідність і засадничу НЕПЕРЕКЛАДНІСТЬ внутрішньої форми багатьох слів, виявляє ІНАКШІСТЬ своєї конфігурації, часто породжуючи динамічну гру смислів. Принагідно вкажемо на такі чотири моменти цього впливу:

1. В українській мові СЕМАНТИЧНА ДИСТАНЦІЯ між словами “ДРУЖИНА” і “НАРЕЧЕНА” ВІЛЬША, аніж у чукотській мові. Адже в чукотській мові слово “наречена” є похідним від того самого кореня, що і Н’ЭВЪЭН (дружина), Н’ЭВЫСК’ЭТ “жінка”, цебто доросла особа жіночого роду; наречена чукотською мовою – Н’ЭВЪЭНЛЫК’ЫЛ.

2. Якщо в українській мові поняття “ДІВЧИНА” і “ЖІНКА” належать до різних словотвірних гнізд, то в чукотській мові “дівчина” – Н’ЭВЫСК’ЭТК’ЭЙ – означає буквально “маленька жінка” (“жіночка”).

3. У чукотській мові деякі КОСМОНІМИ теж ОБРАЗНО ОСМИСЛЮЮТЬСЯ й інтерпретуються як жіночі. Скажімо, Сузір’я Плеяд має назву Н’АВЫСК’АТЬЕМКЫН, дослівно “ГРУПА ЖІНОК”.

4. На відповідні СМИСЛОУТВОРЮВАЛЬНІ ПРОЦЕСИ, що розглядалися вище у сфері семантичного простору мови, нашаровуються численні етноспецифічні ГЕНДЕРНІ КОМПОНЕНТИ: соціокультурні КОНСТЕЛЯТОРНІ КОНСТРУКТИ жіночої статі (у розумінні психолога Д. А. Келлі), етнолокальні СТЕРЕОТИПИ ФЕМІНІННОСТІ-МАСКУЛІННОСТІ, РОЛЬОВІ ОЧІКУВАННЯ, ЕТНОДЕСКРИПТОРИ, які на локальному рівні “описують” прикмети жіночої і чоловічої характерології; ПОВЕДІНКОВІ ВЗІРЦІ й СОЦІОНОРМАТИВНІ ПРИПИСИ (у цьому контексті згадаймо ще раз хоча б специфічний інститут “друзів з жінчиного боку” – Н’ЭУТУМГЫТ) і т.д.

Вплив ЕФ на внутрішню форму слова з особливою наочністю виявляється на прикладі найменування тих реалій, які проникли в чукотський побут через контакти з росіянами й американцями в ХІХ-ХХ ст. Інновації речової (екстеріорної) культури часто набувають специфічного чукотського “осмислення” і смислового “перетлумачення” в

контексті традиційного чукотського досвіду. Близькі і зрозумілі для чукчів давно усталені уявлення немовби переносяться на нові, незвичні за матеріалом, конструкцією та формами предмети. Оскільки головним харчовим продуктом у чукчів-кочівників завжди було і залишається м’ясо, оленярі назвали хліб “порошок-м’ясо” – ПИНТЭКИЧГЫН (похідне від ТЕКИЧГЫН “м’ясо”, ПИНПИН “порошок”). Традиційний чукотський точильний камінь має назву ПНАВКУН. За законом функціональної семантики (перенесення давніх назв на нові речі, що мають схоже застосування) стара назва у трансформованому вигляді (у складі типового для чукотської мови інкорпоративного комплексу) переноситься на новий предмет, що виконує близьку функціональну роль: ПЫЛВЫНТЫПНАВКУН – буквально “метал-точильний камінь”. У традиційний чукотський побут порівняно пізно увійшов такий матеріал, як скло. За деякими властивостями (колір, фактура, прозорість) скло нагадувало чукчам лід – ТИНТИН. І це не дивно, адже лід – одна з найнеобхідніших у чукотському побуті речей: лід спеціально заготовляють (ТИНГЫРКИН) для одержання води. І недарма пляшку чукчі назвали ТЭНМЭМЛИЙОЧГИН (и переходить в Э за законом гармонії голосних), що значить буквально “льодяне вмістилище для води (суфікс ЙОЧГИН має значення “місткість для чогось”): ТААЙОЧГЫН “місткість для тютюну – табакерка”; ПЭНЪЙОЧГЫН “порохівниця”; МЪЭМЫЙОЧГЫН “місткість для стріл – сагайдак”, АЙМЫЙОЧГЫН “відро” тощо. Таке ж сприйняття скла, схожого на лід, позначилося й на внутрішній формі слова ТИНЛЫЛЕТ “окуляри” (чи буквально “льодяні очі”). Машина як засіб пересування і транспортування осмислюється в чукотській мові крізь призму уявлень, пов’язаних із традиційним засобом пересуванням – нартами (ОРВООР) й має назву КОВЛЬОРВООР (буквально “кругла нарта”, порівняй: КОВЛЕКЫ ВАЛЫН “круглий”). Такий характер сприймання й асоціативного “витлумачення” побутових інновацій, узагалі нових реалій, що проникли в тундру крайнього північного сходу Азії внаслідок

інтенсивних контактів із Заходом, може науково інтерпретуватися у двох аспектах: на рівні ПСИХОЛОГІЇ СПРИЙНЯТТЯ і на рівні ЕТНІЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ. Перший рівень пов'язаний із феноменом так званого ФОНУ АПЕРЦЕПЦІЇ: будь-яке сприйняття (навіть безпосередньо-візуальне чи загалом сенсорне) є не тільки активно-вибірковим, але й активно-перетворювальним, активно-інтерпретативним процесом. Тут, очевидно, вирішальне значення має розуміння цього психологічного феномену як АКТИВНОГО МОДЕЛЮВАННЯ: людина не безпосередньо сприймає деякі об'єктивні реалії, а "нашаровує" на поняття об'єкта свій попередній внутрішній досвід (у тому числі певний "набір" характерних моделей сприймання). Навіть процес бачення, як показали психологічні дослідження В. Зінченко, може бути цілком РІЗНИМ, що виявляється у відмінностях "траєкторії" руху очей, погляду під час живого споглядання. Отже, чукчі по-своєму моделюють зовнішній СВІТ НА ПІДСТАВІ ВЛАСНОГО ПЕРЦЕПТУАЛЬНОГО ДОСВІДУ. Попередні усталені моделі світосприймання і світобачення "викроюють" з об'єктивного світу ВЛАСНУ КАРТИНУ СВІТУ за "лекалами" інтерпретативних схем, що притаманні соціокультурному досвідові середовища. Докладний аналіз окресленого тут феномену вимагає звернення до відомої концепції ПСИХОЛОГІЧНОЇ УСТАНОВКИ Д. Н. УЗНАДЗЕ та його школи. Проте такий поглиблений аналіз – це вже тема для окремого дослідження. Другим аспектом розуміння того, яким чином у внутрішній формі чукотських слів на означення культурних, побутових, соціальних інновацій позначився ВЛАСНЕ ЧУКОТСЬКИЙ АСОЦІЯТИВНИЙ "ОРЕОЛ", є феномен етноцентризму, притаманний УСІМ НАРОДАМ. Кожен народ, як відомо, має власну ШКАЛУ та ієрархію вартостей, систему пріоритетів й уподобань, аксіологічну систему (систему оцінкових критеріїв), що сприяють НАДАННЮ ПЕРЕВАГИ СВОЄМУ РІДНОМУ ЕТАЛОНОВІ НАД ПОЗАЕТНІЧНИМ, ІНШОЕТНІЧНИМ, ПОНАДЕТНІЧНИМ побутовим, соціокультурним, етичним тощо. Здається, на рівні масової буденної свідомості й етнічної психіки не існує

якихось універсальних еталонів: власний спосіб життя, власні уявлення, культурні надбання, етико-поведінкові взірці й оцінкові "мірила" сприймаються як найкращі, щонайдосконаліші. Очевидно, що значною мірою саме ФЕНОМЕН ЕТНОЦЕНТРИЗМУ спонукав чукотських тундровиків зіставляти автомобіль з нартою чи напильник із примітивним точильним каменем.

Деякі інновації в контексті чукотської традиційної культури набувають не тільки нового вербально-образного "переломлення", а й зазнають функціональної трансформації, пристосовуючись до особливостей того життєвого укладу, який вже попередньо склався. Така часткова функціональна трансформація речей і зміна звичайного їхнього призначення та способу вжитку також набуває свого відображення у внутрішній формі чукотських слів. Зокрема, в наш час (принаймні в 1970-1980 рр.) під час чергування у стаді чукотські пастухи використовували рюкзак головним чином для транспортування казанка, металевого чайничка, у якому зазвичай під час перепочинку оленячого табуна запарюють чай. Це виключно МОНОФУНКЦІОНАЛЬНЕ використання рюкзака знайшло своє відображення в номінації відповідної реалії – КУК'ЭЙОЧГЫН "місткість для казанка".

Внутрішню форму слова варто розглядати не тільки у зв'язку з ЕФ, але крізь призму СИСТЕМИ СЛОВОТВОРЧИХ МОДЕЛЕЙ, які внутрішньо притаманні мові. Спільнокореневі слова створюють унікальний, властивий тільки окремій мові, ланцюг асоціацій, специфічне за своїм обсягом і смислеобразною конфігурацією семантичне мікрополе. Унаслідок різної семантичної "взаєморефлексивності" слів, які немовби ЗМІСТОВНО НАПОВНЮЮТЬ ОДНІ ОДНИХ, семантичні поля різних мов не покриваються, не збігаються ізоморфно, створюючи те, що О. Потєбня називав "РАЗЛИЧИЕМ РЯДОВ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ" у різних мовах. Зокрема спільним семантичним компонентом, що утворює неповторність внутрішньої форми низки слів у чукотській мові, є морфема АЙМЫ: АЙМЫК "ходити по воду"; Ай-

МЫЙОЧГЫН “відро”; АЙМЫН “місце, де беруть воду”; АЙ-МЫЛЫН “той, що йде по воду”; АЙМЭЭРЪАТЫК “набира-ти воду, черпати воду, а також наповнювати відро во-дою”; АЙМЭЭРЪАТЫЛЫН “той, що набирає воду”. Як ба-чимо, чукотське й відповідне українське семантичні мікро-поля не покривають одне одного. Це явище відбувається не тільки через відмінності у структурно-семантичних еле-ментах (у чукотській мові – універбальні поняття, в ук-раїнській, російській, польській та ін. – переважно сло-восполучення), а й через різний СПОСІБ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ цих елементів у ширшій субсистемі семантичного поля. Зокрема українське слово “відро” своєю внутрішньою фор-мою не пов'язане безпосередньо з поняттям “іти по воду”, як це ми бачимо в чукотській мові. Ідіоматичність, непов-торність, “неперекладність” семантичного “профілю” слів ґрунтується на особливостях осмислення відповідного фраг-менту реальності й на структурно-типологічних особливо-стях різних мов – їхніх словотворчих і словосполучних моделях, що конституують неповторну систему семантич-ної “взаємонаповнюваності” слів і їхньої ВЗАЄМОРЕФЛЕК-СИВНОСТІ щодо внутрішньої форми.

У межах чукотського етнолінгвального обширу безпосе-редній зв'язок внутрішньої форми слів з ЕФ виявляється в семантичній співвідносності чукотських числівників з архаїчною чукотською системою лічби. Чукотське слово РЫЛГИК “рахувати” має спільний корінь зі словом РЫЛ-ГЫГЫН “палець”. Числівник МЫТЛИН'ЭН “п'ять” співвідно-ситься зі словом “рука”, що чукотською мовою – МЫН-ГЫТЛЫН'ЫН. Числівник МЫНГЫТКЭН “десять” етимологіч-но пов'язаний зі словом мынгыт “руки” (тобто “дві руки”). Нарешті К'ЛИККИН “двадцять” (до речі, оленів у табуні чукотські пастухи рахували двадцятками) своєю внутріш-ньою формою співвідноситься зі словом К'ЛИК “чоловік”, “самець”. Система дводесяткової лічби в чукців позначи-лася на внутрішній формі числівника, що означає “чоти-риста”, який ще до недавнього часу був граничним і озна-чав буквально “двадцять двадцяток” – К'ЛИК'К'ЛИККИН.

Внутрішню форму зазначених вище слів не можна осмис-лити й витлумачити поза традиційним етнічним досвідом способів й операцій рахуби, яку спочатку здійснювали шляхом співвіднесення членів вираховуваної множини із членами іншої ЕТАЛОННОЇ МНОЖИНИ, якою служила су-купність пальців рук і ніг.

На рівні внутрішньої форми слова можна прослідкувати деякі “нитки” асоціацій, що утворюють неповторну тка-нину чукотських лінгвокультурних і ментальних струк-тур, чукотського етнолінгвального комплексу як цілісної системи. Внутрішня форма слова утворює той “ореол” до-даткових сенсів та емоційно-образних конотацій довкола основного понятійного ядра слова, що, безумовно, впли-ває на етнічну специфіку світорозуміння і світосприймання людей, на (уже не раз зазначені в цій праці) МОВНЕ МОДЕ-ЛЮВАННЯ ДІЙНОСТІ, МОВНУ КАРТИНУ СВІТУ, а отже, і на саму ментальність народу. Хочу підкреслити ще раз, що ЕТНОСЕМАНТИЧНА СИСТЕМА додаткових образних сенсів, властивих мові, ґрунтується не тільки на внутрішній формі слів, їхніх конотативних відтінках тощо, але й на функціо-нально-побутовому навантаженні – на частотності, спо-собі, характері вжитку слів у конкретних етнолінгвальних ситуаціях. Отож подальше дослідження цієї проблеми ви-магає одночасного глибокого аналізу своєрідності мови (зок-рема усієї складної багатомірної мережі лексико-семантич-них зв'язків і внутрішньо притаманних їй асоціативних норм), а також вивчення її на рівні мовлення, на рівні побутового функціонування в контексті розмаїтих етносо-ціяльних ситуацій, що типові для терену конкретних ет-нолокальних спільнот чи груп.

Немає сумніву в тому, що “закодований” у внутрішній формі слова асоціативний ланцюг (різний у різних мовах незалежно від тотожності позначуваного), є чинником, що впливає на ментальність народу. Унаслідок цього одні й ті самі предмети, процеси й реалії сприймають у різних культурах (субкультурах) по-різному. Зокрема приманка для звірів у нашому світосприйманні аж ніяк не асоцію-

ється із запаховими відчуттями. Натомість саме запаховий ефект приманки на звірів стає семантично розрізнувальною прикметою, яку відображено у внутрішній формі чукотського слова ТЫК'ЕЧЬЫН – “приманка на пса” (і похідного від нього – ТЫКЕЧЪАТЫК “ставити приманку на пса”). Обидва слова мають спільний корінь ТЫКЕК “пахнути”, як і лексема ТЫКЕГЫРГЫН “запах”. Уважаю, що характер асоціативних поєднань і сам обсяг асоціативних рядів залежить від АСОЦІАТИВНОГО ТЕЗАВРУСА. АСОЦІАТИВНИМ ТЕЗАВРУСОМ я називаю всю сукупність установлених, закріплених у народній традиції знань, уявлень, розмаїтих елементів праксеологічного досвіду, які могли бути дійсною основою для деяких асоціативних поєднань. Ідеться про те, що сам характер і порядок асоціацій певною мірою обмежується колом звичних вражень, мітологічних уявлень і традиційних народних знань. Усталені асоціації, які кодуються у внутрішній формі слова, не можуть виходити поза межі такого кола. Загальні контури асоціативного тезаврусу окреслюються не тільки предметно розгорненим середовищем (екосферним докільям етносу, що визначає загальну суму повторюваних вражень і ситуацій), але й самим СПОСОБОМ МИСЛЕННЯ етносу (етногрупи), попередньою налаштованістю щодо сприймання й вибірковістю цього сприймання. Вибірковість сприймання, що виявляється вже навіть на сенсорному рівні, зумовлюється, як я вважаю, ВЗАЄМОДІЄЮ ТРЬОХ ЧИННИКІВ:

А) функціональною значущістю аспектів реальності в контексті життєдіяльності етносу (групи);

Б) мовною картиною світу, мовним моделюванням дійсності, яка “накладає” на реальність свою лексичну і граматичну “мережу”, різну в різних етнолінгвальних спільнотах;

В) менталітетом народу, зокрема порядком світобачення і світорозуміння. Цей чинник, що лежить на “перехресті” етнічної психіки, народних знань і міто-релігійних уявлень, є, очевидно, найскладнішим для аналізу і найменше в нас дослідженим.

Усі ці три рівні, якими визначається загальне коло асоціативних поєднань і сам характер (спосіб) цих поєднань, можна виявити на прикладі народних географічних назв (оронімів), а також гідронімів, мікротопонімів, етнонімів, антропонімів, космонімів, зоонімів тощо, що часто мають ПРОЗОРУ ВНУТРІШНЮ ФОРМУ, виразний асоціативний ореол. Візьмімо два етноніми з чукотського етнолінгвального обширу. Сама назва чукців – ЛИГЕИЛЬИТ – означає буквально “справжньомовні”. Натомість означення “чужі” (про людей) звичайно виражається словом АЛЬВАВАЛЫН – “іншомовні”. Семантичний компонент, що наголошує на “СПРАВЖНОСТІ”, не тільки збуджує якісь асоціації, але й виявляє властивий для етнічної психіки всіх народів ЕТНОЦЕНТРИЗМ СВИТОБАЧЕННЯ: сприймання іноплемінних як таких, що не відповідають СПРАВЖНИМ (найкращим, найдосконалішим) взірцям. Тому власне у протиставленні МИ – ВОНИ саме “МИ” є полюсом “справжності”. Натомість на полюсі “ВОНИ” (“чужинці”) УСЕ (звички, мова, одяг тощо) є “несправжнім” або “кумедним” у зіставленні із власним, етноцентричним еталоном. З огляду на це вельми цікаво, що етнонім ТАНН'ИТАН, яким чукчі називають коряків, а також європейців і, зрештою, усіх чужинців, етимологічно й семантично пов'язаний зі словом ТАНН'АВЭТИ “сміхотворно”, а також ТАНН'АКВЫРГЫН “кумедний”, “смішний”. Відповідно європейського крою пальто чукчі називають чужинською (кумедною) куклянкою” – ТАНН'ЕРЫН.

Як це переконливо засвідчує аналіз власних теренових лінгвокультурних матеріалів із Чукотки, надзвичайно складну у своїй багатомірності ПРОБЛЕМУ МОВНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ, яку вперше порушили ще Й. Г. Гердер та В. Гумбольдт, а відтак О. Потебня і яка знайшла своє продовження в ГІПОТЕЗІ СЕПІРА-ВОРФА всередині ХХ ст., сьогодні аж ніяк не варто розглядати тільки в межах МОВНОЇ СВИДОМОСТІ чи МОВНОЇ КАРТИНИ СВІТУ. Гіпотеза мовного релятивізму (у моїй інтерпретації вона наголошує не на жорст-



кому детермінізмі мовних структур, а на їхньому впливові на світобачення й поведінку представників різних лінгвальних спільнот) сьогодні потребує доповнення неофункціональним баченням динамічних процесів сенсоутворення, які відбуваються в конкретних соціокультурних контекстах і ситуаціях: саме в лоні спілкування, що опосередковує й супроводжує всі без винятку сфери та форми людської життєдіяльності, відбувається конструювання (а також укорінення у груповий й особистісний досвід) цілісних лінгвокультурних смислів. Організовані в ширших культурних структурах (соціонормативних, загальноаксіологічних, інтерпретативних, ментальних, а також мнемологічних, що скріплюють діяхронну тяглість культурних традицій), ці системи лінгвокультурних смислів лежать в основі етнолокального, націокультурного, субкультурного світу. Тому подальше дослідження феномену мовного релятивізму потребує випрацювання спеціальної і водночас комплексної теорії сенсоутворення, і насамперед тих механізмів утворення смислів, що діють у лоні живих комунікативно-діялогічних актів і вплетені в саме життєве середовище. Ця теорія здатна навести концептуальні містки поміж культурою як живим динамічним процесом, лінгвокультурним докільям як середовищем життєдіяльності (у тому числі комунікативної), особливо етнофора-мовця і, зрештою, менталітетом.

## ПРИМІТКИ

1. Верещагин М., Костомаров В. Язык и культура. Лингвострановедческие аспекты. – М., 1976. Национально-культурная специфика речевого поведения – М., 1977. Толстой Н.И. Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Изв. АН СССР. Серия литератур. и яз. – 1982. – Т. 41 – № 5. Топорков А.Л. Этнолингвистические исследования в области славистики в последнее десятилетие // Советская этнография. – 1986; Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. – М., 1990; Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. Языковая категоризация. – М., 1997. Лилич Г.А. Лексико-семантическое поле любви в славянских языках // Разные грани единой науки (Ученые – молодым славистам). – Спб., 1996. Вендина Т.И. Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования. – М., 1998. Урысон Е.В. Языковая картина мира VS. обиходные представления (модель восприятия в русском языке) // Вопросы языкознания. – 1998. – № 2. Топорова Т.В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. – М., 1994. Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). – М., 1994. Вайсгербер Й.Л. Язык и философия // Вопросы языкознания. – 1993. – № 12. Вайсгербер Й.Л. Родной язык и формирование духа. – М., 1993. Wierzbicka A. Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture – Specific Configuration. – New York, 1992. Ї ж. Semantics: Primes and universals. – Oxford, 1996 та ін.
2. Вдовин И.С. Очерки истории и этнографии чукчей. – М.; Л., 1965. – С. 158.
3. Скорик П. Грамматика чукотского языка. – Ч.1. – Л., 1961. – С. 138.
4. Там само. – Ч.2. – С. 316.
5. Лебедева Е.П. Наречия места в эвенкийском языке. – Л., 1936. – С. 178.

6. Гладкова Н.И. Выражения категорий пространства и времени в эвенкийских наречиях // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. – Л., 1969.

7. Berr J.W. Ecological and Cultural Factors in spatial perceptual development // Canadian Journal of Behavioral Science. – 1971. – 3(4). – P. 328. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. – М., 1977. – С. 105-111.

8. D'Andrade, Roy G. The Cultural Part of Cognition // Cognitive Science. – 1981. – № 5; 1. – P. 250.

9. Pike K.L. Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. – Glendale, 1954. – Part I. – P. 93.

10. Гемуев И.Н. Формы брака и свадебная обрядность у лесных ненцев // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. – Новосибирск, 1987. – С. 37.

11. Farb P. Man's Rise to Civilization as Shown by the Indians of North America from Primaval Times to The Coming of the Industrial State. – New York, 1968. – С. 19.

12. Тенн Т.С. Эскимосский праздник кита полва (на примере посёлка Наукан) // Краеведческие записки. – Вып X. – Магадан, 1975.

13. Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Ленинград, 1981. – С. 223, 221.

14. Элиаде М. Религии Австралии. – Санкт-Петербург, 1998. – С. 99-101.

15. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. – Ч. II. – СПб, 1777. – С. 7-9.

16. Леонтьев А.А. Психоллингвистический аспект языкового значения // Принципы и методы семантических исследований. – М., 1976. Його ж. Психология общения. – Изд. второе исправленное и дополненное. – М., 1997.

17. Богораз В.Г. Чукчи. (Авторизованный перевод с английского). – Ленинград, 1934. – Часть 1. – С. 94.

18. Про відмінності кольоропозначень та сприйняття кольору в представників різних народів існує досить широка лінгвістична, етнографічна і психологічна література. Зазначу тут тільки деякі із праць, що стосуються цієї проблеми. Одними з перших звернули увагу на цей феномен західноєвропейські етнологи ще в 70-80 роках XIX ст.: Andree R. Uber den Farbensinn der Naturvolker. // Zeitschrift fur Ethnologie. – 1878. – Vol. X. – P. 332; Kotelmann L. Die Augen von 22. Kalmiichen, Zeitschrift fur Ethnologie. – 1884. – P. 77-84. Из робіт психологів див.: Problems'

de la couleur. Ex poses et discussions du Colloque du Centre de recherches de psychologie comparative. – Paris, 1957. Heider E.R., Oliver D.C. The structure of the color of space in naming and memory for two languages // Cognitive Psychology. – Часть 1. 1972. – № 3. – P. 337-355. Буй Динь Ми. Экспериментальные исследования кодирования цвета во вьетнамском и русском языках // Материалы IV Всесоюзного симпозиума по психоллингвистике и теории коммуникации. – М., 1972; Буй Динь Ми, Леонтьев А.А. Экспериментальные исследование роли языка в перцептивной и мнемической деятельности // Общая и прикладная психоллингвистика. – М., 1973. Укажемо також на деякі праці російських дослідників: Петрова Т.И. Образные слова, служащие для передачи световых и цветовых впечатлений в нанайском языке // Ученые записки ЛПИ им. Герцена. – Т. 101. – Л., 1954. Шемякин Ф.Н. К вопросу об отношении слова и наглядного образа (цвет и его названия) // Изв. АПН. – М., 1960. – Вып. 81. Одинцов Г.Ф. История русских гиппологических цветообозначений // Исследования по словообразованию и лексикологии древнерусского языка. – М., 1978; Самарина Л.В. Традиционная этническая культура и цвет // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 2. Вартапов А.В. Семантическое цветовое пространство: механизмы формирования // Вестник Московского университета. – Сер. 14: – Психология. – 1998. – № 3.

19. Berlin V., Kay P. Basic Color Terms. – Berkeley; Los Angeles, 1969.

20. Богораз В.Г. Чукчи. (Авторизованный перевод с английского). – Ленинград, 1934. – Ч. 1.

21. Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления. – Тбилиси, 1973.

22. Kotwicz Wl. Contributions aux etudes altaiques // Rocznik orientalistyczny. – Т. III: Les noms de couleurs. Попри факти такого гатунку, що зазначив В. Котвіч, звернімо увагу також і на те, що в мові сількупів немає терміну “зелений”: цей колір окреслюють, так само як і синій, блакитний –НОРАЛЬ. Прокофьев Е.Д. Старые представления селкупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX века). – Л., 1976. – С. 109.

23. Леонтьев А.А. Психология общения. – М., 1997. – С. 128.

24. Werner H. Comparative psychology of mental development. – New York, 1961. – P. 284.

25. Потебня А.А. Основы поэтики // Хрестоматия по истории русского языкознания. – М., 1973. – С. 238.

26. Кондратов А. Звуки и знаки. – Изд. 2-е. – М., 1978. – С. 140.

27. Ex poses et discussions' du Colloque du Centre de recherches de psychologie Comparative. – Paris, 1957. – P. 323.

28. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М., 1931. – С. 121.

29. Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. Erster Feil. Die Sprache. – Berlin, 1923. – P. 187.

30. Брунер Дж. Психология познания. – М., 1977. – С. 215.

31. Боас Ф. Ум первобытного человека. – М.; Л., 1926. – С. 34.

32. Васильев А.В. Целое число. – Л., 1922. – С. 4-5, 42.

33. Menowstsiow G.A. Wissen. Religiöse vorstellungen und Riten der Aziatischen Eskimos // Külün lenymat a glaunbenswelt und folklore der Sibiriscsen völker cimü kiadvanybol. – Budapest, 1963. – P. 466.

34. Диков Н.Н. Наскальные загадки древней Чукотки (Петроглифы Пегтымея) – М., 1971. – С. 23-27.

35. Богораз В.Г. Чукчи. (Авторизованный перевод с английского). – Ленинград, 1939. – Ч. 2: Религия. – С. 5.

36. Тондл Л. Проблемы семантики / Перевод с чешского. – М., 1975. – С. 342.

37. Виноградов В.В. Русский язык. – М., 1947. – С. 17-18.

38. Мертва (деетимологізована) внутрішня форма, що може бути цінним матеріалом для дослідження історії мови у зв'язку з історією народу є радше предметом історичної етнолінгвістики і може бути виявлена тільки з допомогою спеціальних етимологічних студій.

39. Jochelson W. The Koryak Religion and Myths // The Jesup Pacific Expedition. – Vol. VI. – Part I. – Leiden; N.Y., 1905.

40. Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л., 1976.

41. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992; Див же: Студії з інтегральної культурології. – Вип I. – Thanatos; Львів, 1996.

42. Штернберг Л.Я. Гиляки, гольды, орочи, негидальцы, айны. – Хабаровск. – 1933. – С. 391-392.

## ПІСЛЯМОВА

На завершення цієї книги запитаймо себе: чим усе-таки засадничо вирізняється наше бачення культури від інших підходів та концептуальних схем?

На відміну від антропологів-когнітивістів (Г. Конклін, Ч. Фрейк) та тієї частини західних соціал-антропологів, які вважають культуру “*значенневою мережею*” (К. Гірц, Д. Фрідман, У. Ганнерш), я гадаю, що *основа культури “зіткана” не з павутини значень, а з павутини сенсів, які не просто підлягають розумінню та інтерпретації, але й переживаються*, посідають ціннісну та екзистенційну значущість.

Сенси, на відміну від *значень* із їх денотативною “фіксованістю” та відносною структурально-функційною “закріпленістю” в деяких ієрархічних класах чи в полі “родинної схожості” слів, “абсорбують” у себе щонайменше вісім смислоутворювальних компонентів, що взаємодіють між собою:

1) *Соціальна семантика*, що “виношується” у самій “гуці” життєдіяльності людей (у тому числі в надрах комунікативної поведінки). Соціальна семантика вибудовує своєрідні ряди соціокультурно (етнокультурно) зумовлених асоціатів (як-от, скажімо, лінгвокультурний концепт “птаства”, що його в Північній Америці репрезентує “малинівка”, у Росії – “горобець”, а в Україні – “соловейко”).

2) *Груповий досвід та досвід спільнот* (у тому числі глибинний невідрефлексований *габітус* як чинник реальної присутності “минулого” у “сьогочасному”). Тут вельми важливим для цілісного лінгвокультурологічного осягнення процесів *сенсоутворювання* є не тільки врахуван-

ня соціопсихічних механізмів колективної мнемосфери, що впливають на категоризуючу активність пам'яті, але й також і розмаїті способи символічної організації колективного досвіду на кшталт усталених етноейдем (квіту-ча галузка вишні в японців, калини – в українців тощо) та потужного пласту невідрефлексованих імпліцитних смислів культури. Ці останні позасвідомо “налаштовують” наше взаємсприймання, не влягаючись у зраціоналізоване бачення тих когнітивістів, які до цього часу спираються тільки на “категоризацію” (ієрархічні таксони), на денотативність, тобто тільки на все те, що надається до “втискування” в якісь компютерні моделі. Ось чому роль групового досвіду, у тому числі і “колективних уявлень”, у процесах сенсоутворювання набагато краще “операціоналізується” у потєбніанському *аперцептивному* підході, який враховує всю масу не тільки того, що накопичене у сфері відрефлексованого мнемічного досвіду, але й того, що позасвідоме.

3) *Лінгвокультурна картина світу* з її прикметами лінгвокультурного релятивізму та “диктатурою” специфічних ментальних та когнітивних схем, що властиві етнофорам. У фокусі нашої уваги мають бути і ті структури соціонормативної культури, які теж “класифікують” стосунки в цьому світі, фіксовані та “кодифіковані” у лінгвокультурній традиції способи тлумачення та поцінування явищ, речей і вчинків, а також релігійні практики та релігійні переживання, залучені в конструювання лінгвокультурної картини світу, урешті-решт, ідеологеми, що їх домінантні смисли на рівні фантазматичних конструкцій масової свідомості задаються так званими (за термінологією С. Жіжека) “жорсткими десигнаторами” (на кшталт світлого майбутнього всього людства, “державотворення” та “державників”).

4) *Позавербальні символічні коди* (речові та ситуативно-акціональні), коли самі вчинки людей стають *знаками* в контексті життєдіяльності і додатково *ОСЕНСОВЛЮЮТЬ* цю життєдіяльність, а також наділяють тими чи іншими

смислами дії та ситуації; а також коди паралінгвальні, музичні, ейдетичні, хореографічні, малярські тощо).

5) *Психосемантика свідомості* на рівні тих її компонентів, що підлягають механізмам соціальної перцепції (очікування, атитьюди, стереотипи, феномени каузальної атрибуції тощо): саме психосемантика свідомості, фонові знання і специфічне тло аперцепції (а також комунікативні інтенції ілокутивних актів та імплікатури самого дискурсу) створюють деякі передумови *пресупозиції сенсів* – “угадкування” цих останніх зі спільного внутрішнього досвіду комунікантів.

6) *Відносно усталені гештальти “реагувань”* на стало самовідтворювані (у межах соціокультурного довкілля, життєвого середовища) *ситуації*, а також відносно сталі репертуари таких ситуацій у межах тих “*життєвих сценаріїв*”, що стосуються триваліших життєвих циклів.

7) *Індивідуально-смислова “ідіосинкразія”* – особистісні смисли, які можуть набувати надіндивідуальної значущості як ресурс інновацій у груповому сенсоутворюванні. Згадаймо тут ще раз вельми продуктивну також і для сучасної науки тезу О. Потєбні про те, що наші думки не “передаються” у спілкуванні, а тільки “збуджують” чиясь думку (на це впливає інакшість індивідуального досвіду, особливий – у кожному індивідуальному разі – фон аперцепції, різні особистісні світовідчужання та світорозуміння).

8) *Смислова маркованість речей, смислоносність довкілля*, а також те спонтанне знакоутворювання, що виникає “на перетині” ситуативних контекстів, означуваних артефактів та макросередовища, наприклад, “локалізація” і “глокалізація” у вторинний спосіб семіотизованих “культурних” образів та смислів глобальної масової культури, рок- та попкультури тощо. Тут варто звернути увагу на те, що сучасне (постсучасне) *масове виробництво та споживання*, яке поширюють всеосяжні транснаціональні корпорації, є не тільки виробництвом речей, але й *виробництвом смислів, знаків та образів, ціннісних преференцій*, які теж конструюють нові *СМИСЛОВІ СВІТИ*. Саме

на тлі такого розуміння глобальної, властиво, вестернізованої культури варто деконструювати як цілковиту утопію доволі популярну нині в Росії доктрину “поміркованих” євразійців щодо “вибіркового” засвоєння тільки техніко-технологічних здобутків Заходу, вибудовуючи для всього іншого напівпрозорі чи непрозорі “аксіологічні фільтри”: адже будь-яка річ, навіть і суто технічна, як *інтенціональна річ*, що наділена смислами, неминуче маніфестує досягнення, спосіб життя, стиль життя, побутові стандарти), “тягне за собою” не тільки прикмети суто економічні, але й шлейф смислів, що із них “зітканий” *окциденталізм* – цивілізаційно-культурний та соціопсихічний процес і спосіб життя.

На відміну від антропологів-когнітивістів, які ладні розглядати культуру переважно тільки в межах свідомости, в обрамленні так званої категоризації світу, семантичних домен та когнітивних мап, я вбачаю у *сенсоутворюванні динамічно-дійовий компонент інтегральної залучености смислів (самого смислоруху) у ПОВСЯКДЕННІ ПРАКТИКИ*, – від фізичної праці до релігійних практик, від так званої “політичної боротьби” до вечери у барі тощо. Цей процесуально-діяльнісний складник функціонування соціокультурних смислів, їх реального побутування (а в цьому і полягає моє неофункціональне бачення культури), пов’язаний не тільки з рецепцією, когніцією, спілкуванням-розумінням, але й залежить також від “траєкторій” соціокультурного “пересування” самих артефактів (як складових культурного процесу) на таких чотирьох рівнях:

*діяльність ↔ смисл ↔ артефакт*  
*рецепція ↔ смисл ↔ артефакт*  
*інтерпретація ↔ смисл ↔ артефакт*  
*соціальна інтеракція ↔ смисл ↔ артефакт*

У культурі не буває “несуб’єктивізованих” артефактів, цебто предметів, засобів, витворів людської життєдіяльності, видозмінених та “втягнених” у соціокультурний

простір аспектів ландшафту, що не залучені у процес наділення смислами (не тільки в номінативному, але й аксіологічному та соціопсихічному планах). Ідеться про сприймання їх крізь призму смислів, про їх “зарахування” до ширших смислових класів, що інтегровані в мережі лінгвокультурних смислів, ідеться, зрештою, про послуговування ними чи то “експонування” їх як таких, що *кореспондують із “пасмами” психокультурних смислів* і співвіднесені з багатьома іншими смислами “сусідніх” ділянок життєдіяльності. Урешті-решт, маю на увазі і соціокультурне конструювання відповідних об’єктно виражених складових соціокультурного середовища на рівні культурного досвіду як констеляції смислів і структури смислових репрезентацій, певного відтворення сенсів, що розгортаються в цілісних поведінково-комунікативних актах, а у *структурах дискурсів завжди “розраховують” на чиюсь увагу, оцінювання, розуміння*. Ось чому начебто і цілком тотожні в речовому плані артефакти (однакові щодо конструкції, форм, матеріалів і навіть щодо способів їх ужитку) можуть насправді належати до різних явищ культури, що *ізоморфні тільки формально*, проте мають свою смислово інакшість. У межах життєвого середовища *кожен об’єкт – це інтенціональний об’єкт*. Він наділений смислами (ще й сам дійово впливає на динаміку сенсоутворювання) і має для людини (суспільного стратуму) відповідну *значущість чи “вагу”*. Із цього погляду наївне уявлення про існування якоїсь так званої “матеріальної культури” на противагу духовній – це тільки за давнена фікція.

Мое *психологізоване бачення культури ґрунтується на розумінні живої людини як осердя всіх процесів сенсоутворення-культуротворення*. Тому ми не можемо сприйняти абстрактних визначень культури як тільки всього того, що успадковує людина надбіологічним способом, або ж тільки як механізм трансмісії інформації. У такихих “окресленнях” культури з поля зору зникає *ЛЮДИНОМІРНЕ ІНТЕРНАЛЬНЕ ЯДРО КУЛЬТУРИ* – її внутрішні смисли,

цінності, побуджувальні чинники і *сам живий культурний процес як процес ЗАСАДНИЧО ІНТЕРПРЕТАТИВНИЙ*.

Сенсологічне бачення культури як живого процесу, що призводить до енкультурації людини (до перетворення її в етнофора – у носія та транслятора культури – через “занурення” цієї людини в поле сенсотворення, через співучасть у цьому полі), дає нам можливість сьогодні трактувати процеси *маргіналізації та креолізації* деяких культур та носіїв культури як очевидні *розриви* у сталих мережах смислів, як загальне послаблення культурної потуги тієї креатосфери, де генеруються і “живуть” смисли. Сьогодні криза української нації та криза нашої культури означає *ерозію не тільки власне українських смислових мереж, але й руйнацію самої бази “породження” смислів, дисперсійність (соціокультурну неповноту) цієї останньої*.

Справжня Нова епоха української культури (на власній новоурбаністичній основі окцидентального типу) – епоха, яка ще не розпочалася, буде започаткована якимись глибинно-парадигмальними зрушеннями в *новоукраїнському сенсоутворюванні*. А це неможливо без одночасного відновлення повноцінного українського культурно-інтерпретативного середовища в містах в усій необхідній поліфункціональності та полівалентності. Передумовою цього може стати *стратегія цивілізаційно-культурної деколонізації урбанізму*.

Сенсологічне бачення культури ще зможе розкрити свої пізнавальні ресурси не тільки в наукових дослідженнях живого функціонування культури на побутовому рівні (її трансмісії, рецепції-розуміння, її впливу на психічну структуру особи, індивідуальну ідентичність, на всю систему ціннісних орієнтацій тощо), але й у поглибленому розумінні багатьох моментів літературної творчості.

Дуже близькою до нашого бачення творчості, у сенсологічній (сенсоутворювальній) перспективі є думка молодої української дослідниці Ірини Старовойт: “Поет (у найширшому значенні слова) – той, хто робить речі новими, а не той, хто змінює їм назви” (Український постмодернізм

у критичному та художньому дискурсах кінця ХХ століття. Дисертація. Львів, 2001).

Мої думки стосовно творення тексту (світу текстів, світу дискурсів) як активного конструювання сенсів не тільки на рівні лінгвальних конструктів, але й на рівні ейдетичного образотворення, переживань, пристрастей, екзистенційних станів, стосується також і самого *процесу реценції цих текстів*. Саме в цій царині з потєбніянським підходом до сприймання твору як “співтворчості” перегукуються постмодерні погляди Ж. Дерріди. Ідеться насамперед про одну з його ключових ідей із приводу того, що тлумачення не тільки є смисловим розширенням тексту: воно “вростає” у текст і змінює його смислові обриси, перероджуючи його.

Майбутня неофункціональна лінгвокультурологія у своїх теоретичних схемах мала б враховувати також етичний (моральний), естетичний та глибинно-екзистенційний потенціал і самого слова, і живого мовлення. На тому, що слово годі відокремити від етичного та естетичного, наголошував ще О. Потєбня. Комунікативний акт саме через співпричетність до іншого пробуджує етичну свідомість. Саме в актах взаємин з *іншими* не уникнути залежності від відповідальності: співрозмовник, який дивиться у вічі, зобов’язує до відповідальності. Зрештою етичний модус спілкування, як і глибинно-екзистенційна *потреба у спілкуванні, потреба належати іншому*, – усе це теж, безперечно, моменти *сенсоутворювання*, моменти, що наділяють і саму діялогічність, і кожне мовлене слово, і кожен наш жест, і погляд (ба навіть і наше *мовчання*) вельми специфічними смислами. У такому контексті бачення живого людського діялогізму як сенсотворення виявляє те, що *розуміти* – це *порозумітися в якійсь справі*, а отже, дійти згоди щодо її відносної *цінності*, чи то життєвої значущості (етико-аксіологічний аспект), тобто *не відкинути її*, погодитися з її можливими наслідками.

Нарешті вельми складна проблематика різновимірних так званих *культурних релятивізмів* – релятивізму етично-

го у різноетнічних культурах, розмаїтих субкультурах, загальноаксіологічного, пов'язаного з різнокультурними системами вартостей та способів поцінювання, ментально-когнітивного, перцептивного та функціонального. Цей останній пов'язаний із різноякісними, чи то різнотипними, способами *вживання* (як і самою мотивацією вживання) начебто схожих речей та знаків і з *різними способами їх включеності* у структури життєдіяльності тощо). Усю цю проблематику можна *потрактувати на спільній епістемній базі специфічних КОНФІГУРАЦІЙ СМИСЛІВ*. Тут вельми важливим і ще зовсім недосліджуваним є питання про те, як, у який спосіб відносно усталені *лінгвокультурні концепти* втримують у своїх рамках ті смисли (ситуативно-комунікативні конструкти), які вільно витають у спілкуванні людей.

Подальше випрацювання методології всебічних досліджень реального сенсоутворювання та смислоруху вимагає не тільки *СИНТЕЗУ РІЗНИХ ПІДХОДІВ: культурологічного, соціо-психологічного, персонологічного, психо-антропологічного*, а також тих підходів, що вироблені в *когнітивній етнолінгвістиці, етнографії спілкування, етносеміотиці, лінгвопрагматиці, у теорії дискурсу та теорії комунікативної поведінки*. Такі інтегральні студії в ділянці *культуростворення-сенсоутворення* потребують щонайширших теренових досліджень сенсогенеруючих процесів у багатьох соціокультурних (лінгвокультурних) середовищах, стратумах, ситуативних контекстах тощо. Продуктивна культурфілософська ідея *збагнути сенс самого сенсоутворювання як підтримування відносної цілісності та метастабільності соціокультурних мереж і людини в цих мережах* може доволі надійно спертися нині (що й підтвердило наше дослідження) на такий постулат майбутньої *СЕНСОЛОГІЇ ЯК ОКРЕМОЇ МЕТАТЕОРЕТИЧНОЇ ДИСЦИПЛІНИ: СМИСЛ є найменшим спільним АТОМОМ соціодинаміки культури, розмаїтих структур та процесів людської життєдіяльності, мереж спілкування та живої комунікативної поведінки, яка опосередковує всі процеси та форми людської діяльності й життєтворення*.

## ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Адамовський Я. 174  
 Аксаков К. 42, 84  
 Андерсен Б. 45, 77  
 Апелъ К. 163, 164  
 Атоян А. 48
- Бартмінський Є. 174  
 Бассо К. 169  
 Бенфей Т. 117  
 Бенфей-Лібрехт 146  
 Берлін Б. 235  
 Берр Дж. В. 196  
 Блондель Ш. 173  
 Боас Ф. 14, 102, 225, 248  
 Богораз В. (Богораз-Тан В.) 228, 235, 237, 254, 273  
 Брунер С. 98  
 Бурдье П. 32  
 Бутанаєв В. Я. 72  
 Бутінов Н. 288
- Вайсгербер Л. 5, 15, 17, 97, 102, 125, 150  
 Васильєв А. 249  
 Вдовін І. 273  
 Веселовський О. 146  
 Вежбіцка А. 42, 82, 83  
 Виготський Л. 108  
 Виготський-Леонтьєв 181  
 Виноградов В. 264  
 Віттенштайн Л. 14, 114, 163, 166  
 Ворф Б. 5, 15, 17, 18, 97, 98, 105, 125, 131, 170
- Габермас Ю. 8, 9, 11  
 Гаймз Д. 5, 69, 97, 155  
 Ганнерш У. 170, 171, 291  
 Гегель Г. 16  
 Гердер Й. Г. 100, 285  
 Гершкович М. 72, 225  
 Гладкова Н. 196  
 Головацький Я. 125, 156  
 Гоффман І. 80  
 Гофштед Г. 86  
 Гумбольдт В. 68, 71, 92, 100, 106, 114, 144, 145, 148, 149, 151, 285

Гуссерль Е. 28  
Гадамер Г.-Г. 16, 32, 107  
Гайдер Ф. 81  
Гамперц Дж. 21, 69, 155  
Гірк К. 8, 9, 170, 188, 299  
Голдберг Л. 85, 87, 88, 89  
Гофштед Г. 54  
Гуденаф У. 98  
  
Данилевський Г. П. 29  
Д'Андраді 210  
Дерріда Ж. 79, 297  
Дзюба І. 50  
Добровольський Д. 13  
Додьє Б. 42, 43  
Долгін Д. 53  
Драгоманов М. 146  
  
Жіжек С. 292  
  
Еванс-Прітчард Е. Е. 118  
Еліяде М. 219  
  
Ельмслев Л. 129  
  
Запорожець А. 218, 248  
Зизаній Л. 29  
Зінченко В. 248, 280  
  
Ізард К. 278  
Ілля В. 268  
  
Канигін Ю. М. 26  
Кардінер А. 56  
Кассіерер Е. 106, 173, 242, 248  
Квінн Н. 170, 171, 172  
Кей П. 235  
Келлі Д. А. 74, 278  
Кисельов Л. 27, 28  
Кларк К. 61  
Кларк М. 61  
Клакгон К. 69  
Коген А. 52

Кожібський 97  
Конклін Х. 98, 299  
Копистенський З. 29  
Котвич В. 237  
Кроче Б. 68  
Кулі Ч. 35, 51  
  
Лавнсбері Ф. 5, 98  
Ладанов І. 82  
Ляцарус М. 100, 119, 127  
Лебон Г. 86  
Лебєдев Є. 196  
Леві-Брюль Л. 118, 242, 248  
Леві-Стросс К. 118  
Леонтьєв О. 27, 227, 237, 248  
Лі Дж. 82  
Лібрехт Ф. 117  
Лінтон Р. 56  
Ліч Е. 266  
Лобас В. 19  
Лякан Ж. 79

Мазуркевич-Бжозовська М. 174  
Мейє А. 205  
Майерс В. 86  
Маліновський Б. 118, 119  
Маркузе Г. 80  
Мацькевич Й. 174  
Маяковський В. 86, 87  
Мегрелідзе К. Р. 236  
Меновщиков Г. 253  
  
Ніколаєва О. 86, 87

Ортега-і-Гассет Х. 57, 77, 92  
Остуд Дж. 73, 78  
Остін Дж. 98

Падучева Є. 83  
Пайк К. 5, 210  
Парк Р. 33, 49  
Пермяков Г. 73  
Петренко В. 74  
Петро І. 29



Піпін О. 140  
Піаже Ж. 19, 181  
Пірайнен Е. 13  
Понті М. 106  
Потебня О. 5, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 72, 92, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 173, 174, 175, 176, 230, 239, 264, 281, 293, 297  
Пронников В. 82  
  
Райс Н. 169, 170  
Рікер П. 33  
Рой Дж. 210  
Рос-Ешбі 36, 44  
Рябчук М. 39  
  
Сад А.-Ф. маркіз де 80  
Селбі Г. 169  
Селіванов Т. І. 29  
Селігман М. 82  
Сепір Е. 5, 14, 15, 18, 68, 97, 98, 105, 125  
Сепір-Ворф 6, 130, 181, 256, 285  
Скорик П. 195  
Спайро М. 56  
Старовойт І. 296  
Стефаненко Т. 82, 84  
Стовнквіст Е. В. 49  
Стросс К. 170, 171, 172  
  
Тард Г. 34, 86  
Тен Т. 218, 219  
Тернер В. 266  
Тищенко О. 11, 12  
Тондл Л. 226  
Транквіліон-Ставровецький К. 29  
Тринчій В. 16  
Тріандіс Н. С. 167  
Трір Й. 15, 97  
Трубецький М. 269  
Тургенев І. 42  
Тютчев Ф. 42

Узнадзе Д. 108, 280

Фарб П. 216  
Фізер І. 121  
Фірт Р. 52  
Франкл В. 21, 22, 26  
Франко І. 146  
Фреге Г. 113  
Фройд З. 80  
Фрейк Ч. 291  
Фрідман Д. 291  
Фромм Е. 34, 86  
Фуко М. 79, 80  
  
Хаякава С. І. 98  
Шатрен 240  
Шевченко Т. 28, 142  
Шеннон К. 36, 44  
Шилов Ю. 268  
Шібутані Т. 51  
Шлейермахер Ф. 112  
Шмельов О. 74, 85, 87, 88, 89  
Штайнталь Г. 100, 119, 127  
Штайнталь-Ляцарус 100  
Штернберг Л. 274  
  
Юнг К. 26

15.90

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**КІСЬ РОМАН  
МОВА, ДУМКА  
І КУЛЬТУРНА РЕАЛЬНІСТЬ**  
(від Олександра Потебні до  
гіпотези мовного релятивізму)

*Редактор*  
Мирослава Олійник

*Художньо-технічний редактор*  
Андрій КІСЬ

*Коректор*  
Ольга ЛОЗА

НБ ПНУС



645253

Видавництво «Літопис»  
79000 м. Львів  
вул. Костюшка, 2,  
тел./факс (0322) 721571  
kms@litech.lviv.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію: серія ДК № 426 від 19.04.2001

Здано на складання 5.5.2002  
Підписано до друку 21.06.2002  
Формат 84X108/32  
Папір офсетний №1.  
Офсетний друк.

Віддруковано з готових ділозаятив у Жовківській друкарні  
видавництва Отців Василян «Місіонер» вул. Василянська, 8  
80300 м. Жовква Зам № 597