

МОВА У РОЛІ ІНДИКАТОРА КУЛЬТУРНОЇ ОРІЄНТАЦІЇ ЕТНОСУ (НА ПРИКЛАДІ ТУРЕЦЬКОЇ МОВИ)

Шаглі Г. І.

Мова є творчим продуктом етносу. Вона виступає індикатором його життя та інтелектуальної орієнтації в предметному світі. Етнолінгвістичні дослідження ґрунтуються передусім на антропоцентричній основі розуміння мовних явищ, отже, передбачають, у свою чергу, антропоцентричну парадигму їхнього опису. Та чи інша мова концентрує в собі безкінечне і невичерпне ціле духовних устремлінь того або іншого етносу. Якщо виходити з постулату Гумбольдта, що “людина думає, почуває й живе тільки в мові” [Гумбольдт 1985], то в словах і ширше – в мовній системі – бачимо наслідки великої праці людського духу, тим самим національну мову сприймаємо як колективний витвір духовної енергії народу. З другого боку, мовний феномен споконвіку служить носієві засобом інтелектуального членування світу (природи), на що вказував ще Е. Сепір. Тобто сама мова окреслює своєму носієві напрямки світосприйняття, про що свідчить хоч би традиційне дискурсивне її вживання – через фольклорні тексти замовлянь, вірувань, оповідей-міфів (у формі казки, переказу, легенди, анекдоту), вербальних фрагментів весільних та інших обрядів, ритуальних дійств тощо. Особливе дійство серед подібних дискурсивних одиниць належить сентенційним і орнаментальним народним висловленням-пареміям як вищому прояву народного духу, глибин його філософії, етики та естетики.

Дискурсивне вживання мови підтримує систему етнокультурних цінностей, зв’язок поколінь, живить народну пам’ять, стимулює розвиток національного дискурсу у всіх напрямках його становлення й поступу. Є слова, що описово розгортають цілі народні дійства чи обрядові дії. Скажімо, за словом весілля (dügün) споконвіку стоїть багатосюжетний ритуал побрання молодих, що включає сватання (söz alma, söz kesme) як окремих старовинний обряд засилання сватів, отримання згоди родичів нареченої на шлюб, якщо дослівно, то взяття слова, що цю дівчину віддадуть заміж за конкретного парубка. Наречена після одруження приходиться в будинок свого майбутнього чоловіка. Ранком, в четвер, відбувається святкова церемонія

перевозу нареченої в будинок нареченого (hak alma günü), в якій беруть участь запрошені на весілля люди.

Загальновизнано, що мова є вагомою часткою етнокультури. І хай вона сама проходить через канали культури, чи, навпаки, культура проходить через мовні канали, одне зрозуміло: звичаї впливають на комунікативну систему етносу, а культурні цінності й вірування частково створюють етномовну реальність [Хаймс Делл Х. 1975]. У свою чергу, “мова, – за Е. Сепіром – є вказівкою на розуміння культури”, а “лексика – надзвичайно чутливим показником культури народу”. Тим самим мова, так чи інакше, відбиває етнокультурні, народно-психологічні й міфологічні уявлення та переживання. Усе це входить у коло етнолінгвістичних досліджень, тому предмет етнолінгвістики включає, передусім, співвідношення національної мови й культури через взаємодію власне мовних, етнокультурних та етнопсихологічних чинників і з огляду на роль останніх у функціонуванні й еволюції даної мови. Інакше кажучи, етнолінгвістичний аспект наукових студій передбачає вивчення наслідків впливу на мовну структуру міфології, психології, звичаїв, побуту, вірувань, обрядів, загальної культури й менталітету етносу. Передусім це стосується теорії номінацій, корпусу окремих шарів лексики, теорії значення, народної фразеології, пареміології, хоч зовсім не означає, що елементи архаїчної свідомості етносу не можуть не позначатися, тим чи іншим способом, скажімо, на особливостях фонетики або граматики, а то й на будь-якій іншій галузі мовознавства.

Разом з тим, визначати етнолінгвістику тільки як дисципліну, об'єктом якої є мова в її відношенні до культури, було б, принаймні, необачно. Це радше комплексна наука, предметом вивчення якої є “план змісту” монокультури, народної психології та міфології, що втілюється в різних формах – у слові, предметі, обряді, тому чи іншому зображенні тощо. Тобто, це погранична наукова галузь, що стоїть на суміжжі власне лінгвістики, етнографії, фольклористики, культурології, соціології і сьогодні переживає друге народження.

Як вважає М. Толстой, цей погляд на етнолінгвістику може бути продуктивним, бо завжди важливим є суміжжя між частковими дисциплінами, їхня взаємодія, часто спільна методологічна платформа [Толстой 1983].

Антропоцентризм світосприймання передбачає, передусім, особистість як одиницю свідомості. Індивід можна розглядати як одну свідомість, або свідомість одного, і, разом з тим, як канал усвідомлення людиною свого часу, тобто оточення, в якому вона живе. Цим оточенням є, звичайно, етнос, колективна свідомість. Відбуваються складні процеси формування особистісного та етнічного “я”. На мовній структурі це позначається тим, що відбувається чітке протиставлення суб’єкта дії її об’єктові, або того, що діє на щось, тому, що зазнає дії чогось.

Етногенез, або становлення етнічного “я” у всесвітньому контексті, є також складним внутрішнім процесом особистісних стосунків (взаємодії особистих “я”) на основі спільності життя в родині, на певній території, з певним життєвим укладом і поступового усвідомлення спільної долі – історичної, релігійної, соціально-економічної, культурної. Цей процес мова пронизує наскрізною зв’язною ланкою, оскільки вона в замкненій продуктивній системі символів нагромаджує і фіксує досвід етносу.

Якщо нервово-психічний стан, або поведінкову ознаку етнічної спільноти формують ландшафтні, геополітичні, господарсько-побутові умови, то її мова виступає основним засобом самовираження етносу, одним з провідних індикаторів культурного поступу. Тим самим образ етносу формує не лише універсальна система знань про нього, але і його мова як “об’єднана духовна енергія народу” [Гумбольдт 1985], бо в ній постає сама дійсність, сприйнята і позначена її творцем з огляду на його культурно-національний світогляд. Скажімо, загальнолюдські предметні асоціації типу місяць (ay) – ніч (gece), сонце (güneş) – день (gün), червоне (kırmızı) – кров (kan). В турецькому світосприйнятті існують ще й такі асоціативні паралелі: сонце – джерело здоров’я, правда, істина, світле [Хайретгін Парлакйилдиз 2005]. Про це свідчать турецькі прислів’я: Güneşi, girmeyen eve doktor girer – сонце – це джерело людського здоров’я, тому там, куди приходиться сонце, хвороб немає, люди, які не хворіють, не відчувають потреби у лікарі. Güneş balçıkla sıvanmaz – сонце не замастиш глиною, правду неможливо сховати, якщо навіть сьогодні сховаєш, вона завтра з’явиться [Хайретгін Парлакйилдиз 2005].

Різноманітність людських мов свідчить про багатство реально-го світу й розмаїття пізнаваного, що збуджує мислительну й мовну фантазію того чи іншого народу [Гумбольдт 1985]. Кожного з них

формує “спільний ритм”, передусім власні реакції на “своє” і “не-своє” (“чуже”). Невипадково поняття “свого” (“рідного”, “близького”) і “чужого” (“нерідного”, “незвичного”) часто виступають внутрішньою формою паремій. Наприклад: “Elin türlü tamından bizim tarhanamız yeğdir” – свій сухар набагато кращий за чужі пироги [Хайреттін Парлакйилдиз 2005]. У свідомості турка “чуже” – це те, чого не вистачить, на нього можна не покладати свої надії, воно, як правило, недосяжне (Elin ağzı torba değil ki çekip büzesin – на чужий коровай рота не роззявляй). Той, хто використовує гроші, товар, уповноваження іншого, стає сильнішим, але сила його довго не триває, вона за досить короткий час зникає (Eğreti ata binen tez iner – хто сідає на чужого коня, швидко з нього злазить) [Хайреттін Парлакйилдиз 2005]. Рідне завжди ближче, ніж чуже. Мати і батько, хочуть вони того чи ні, але всерівно роблять різницю між рідною дитиною і чужою (Üvey öz olmaz, kemha bez almaz). Але, в той же час, у свідомості людей панує така думка: не чини погано чужій дитині, думаючи, що власна одного дня може стати сиротою, а також, якщо ти не хочеш, щоб тоді, коли твоя власна донька стане нареченою, не зіткнулася з труднощами, чини добре по відношенню до чужої молоді (Üveye etme özünde bulursun, geline etme kızında bulursun) [Хайреттін Парлакйилдиз 2005].

Опозиція “свій” / “чужий” належить до загальнолюдських моральних механізмів вибору між ознаками категорій добра і зла. Проте загальнолюдська система цінностей, так чи інакше, живиться через етнічне коріння – національними смаками, традиційними природними зв’язками етносу, його психологічними характеристиками та ін. Передусім, це відбивається в лексичній етносимволіці.

Як етнокультурна ознака, оцінка виступає виявом активного ставлення до навколишнього світу. Індивідуальні (часткові) емоції переростають у колективну (загально-мовну) експресію, що характеризується різною шкалою оцінювання – нульовою, позитивною, негативною, негативно-позитивною. Нашарування національно-культурних цінностей приводить до нашарування символічних рівнів менталітету, а в мові – до полісемії символізованих одиниць, лексичної синонімії, лексичної та синтаксичної варіантності, до розбудови синтаксису символів.

Мова реагує на будь-яке переосмислення об’єктивних речей та імен її носієм і відтворює результати пізнання в слові, словоспо-

лученні, сталому мовному звороті. Тим самим, вона виступає індикатором життя етносу, його інтелектуальної орієнтації в предметному світі.

За образним висловом Е. Сепіра, культура – це те, що робить і про що думає дане суспільство, а мова – те, як воно думає. Тому вона є колективним мистецтвом вираження, сумою великої кількості індивідуальних інтуїцій, кожна з яких породжена процесами сприйняття реального світу або спричинена впливами його на особистість, що неодмінно позначається на її стані, духовності, поведінці. Якщо культура як система свідомості пов'язана і з особистістю, і з етнічною спільністю, то мова, як досконала система символізації колективного досвіду, є своєрідною символічною зв'язковою ланкою до розуміння етнокультури.

Як прояви етики стосунків народні звичаї та обряди являють собою етнокультурні контексти, де поряд з акціональним (власне обрядовим, дієвим), реальним (предметним), персональним (виконавчим), локативним (просторово орієнтованим), темпоральним (часовим залежно від пори року, доби), музичним, зображальним (символічним) кодами значне місце відводиться вербальному (словесному) супроводу, що будується за законами фольклорного дискурсу. Саме в таких контекстах розкриваються питомо сакральні значення слів і виразів, наприклад: вербальні семантичні коди весільних обрядів: наречений (güvey), наречена (gelin), жінка з сім'ї молодого, яка обирає наречену (gögücü), головний сват (düğün başı), наречена, на яку одягнули хустину (yavuklu), дружка, кум або хресний батько (sağdıç), жінки, які приїжджають за нареченою з будинку молодого, щоб її забрати (hakçı) та ін. – як назви дійових осіб обряду. Наречений за подарунок отримує право подивитись на обличчя нареченої (yüz görümlüğü), церемонія відправлення нареченого зі свого будинку (güvey salma), батько й мати нареченого влаштовують збір грошей (düğünlük) та ін. – як найменування акціональних елементів обряду; хустина, яку дарують при заручинах чоловіку з боку нареченої (yemeni), вишита хустина, яку дарують при заручинах кому-небудь із представників нареченого (çevre), тоненьке покривало, яким жінки закривають обличчя (yaşmak) та ін. – як назви реалій обряду.

Вербальні семантичні коди обрядів народження дитини: пригощання, яке влаштовують після народження хлопчика (oğlan halvası), обряди, які оберігають матір і дитину після

народження (*küçük kırk, büyük kırk*), церемонія у зв'язку з появою першого зуба (*diş hedîği*), якщо маленькі діти довго не ходять проводять відповідну церемонію (*köstek kesme*), свято люльки (*beşik düğünü*), ритуальне обрізання хлопчиків (*sünnet düğünü*), день обрізання (*kesilme günü*), візит, який здійснює кювре зі своїми родичами до сім'ї хлопчика через тиждень після церемонії обрізання (*yatak kaldırma*) та ін. – як найменування аксіональних елементів обряду; вода, якою обприскують люльку (*kırklı su*), золотий або срібний оберіг дитини (*maşallah*), хустина з тоненької тканини з квітковим орнаментом, яку дарують дитині при появі першого зуба (*yazma*), спеціальний одяг для суннета (*sünnet çocukluğu*), особлива корона, яку одягають на голову хлопчика (*taç*) та ін. – як назви реалій обряду; злий дух (*Alkara*), повивальна бабка (*eğе*), одна із головних людей на святі обрізання (*küvre*), людина, яка запрошує гостей (чоловіків) на кавову церемонію, присвячену суннету (*kahveci*), чоловік, який здійснює обрізання (*sünnetçi*) та ін. – як назви дійових осіб обряду [Серебрякова 1979].

Ключові моральні ознаки в системі народної культури, як правило, корелюються, вступаючи в бінарні опозиції на зразок *добро / зло (лихо), правда / неправда (кривда)* тощо. В обрядах, що виконуються в переломну, рубіжну пору життя людини, опозиції набувають, як правило, сакрального характеру (добрі духи приносять щастя, а злі (нечисті) – нещастя; будь щирим у своїх помислах та вчинках, – і будеш щасливим, і Бог допоможе (*Allah doğrunun yardımcısıdır* – Аллах допомагає добрій справі; *Kör Allah'a nasıl bakarsa, Allah da köre öyle bakar* – як сліпий дивиться на Аллаха, так і Аллах дивиться на сліпого), а нещирість призведе до біди (*Helâl malın şeytan yarısını alır, haram malı sahibiyile beraber götürür* – з чесно заробленого чорт лише половину забирає, а зароблене нечистим шляхом забирає все разом з господарем). Бінарні опозиції “морального” характеру накладаються в свою чергу на протиставлення типу *правий / лівий, чоловічий / жіночий* (*Bir adamın karısı o adamın yarısı* – дружина чоловіка є його половиною) та ін.

В слові, і особливо в іменах, – культурне багатство народу, нагромаджене впродовж століть. Саме культурні тексти (зокрема й обрядово-ритуальні) свідчать про багаторівневість їхніх знакових структур, а отже й про смислову глибину народного дискурсу як невід'ємної властивості мови культури. Культурна (символіч-

на) семантика слова – лише відбиття символізації самого предмета, його концепту, образу.

Магія реалії породжує магію її імені або слова, яке несе смисловий заряд якоїсь ідеї, тобто більш-менш яскравого образу, закріпленого за словом у свідомості носіїв мови. Ім'я – категорія динамічна, воно весь час у русі, звідкись походить і кудись іде.

Якщо жінка давно бажала мати дитину, і ось вона нарешті народжується, то хлопчика називають Мурат (бажання), а дівчинку – Мурадйе або Фатіма (донька пророка Мухаммеда).

Вважають також, що душевні якості можуть передаватись через магію імені, і тому називають інколи своїх дітей іменами людей, яких поважають і шанують, це можуть бути імена дідуся або бабусі. Якщо хочуть, щоб майбутній син став лікарем або інженером, дають йому ім'я знайомого, який володіє цією професією.

Новонародженому також можуть дати парне ім'я (çift ad). Таке ім'я обирають з різних причин: якщо в сім'ї кожна із споріднених ліній батька і матері наполягає на вибраному ними імені; парне ім'я складають для дитини із імені одного найулюбленішого померлого родича і вибраного сім'єю імені; беруть два імені пращурів батьків новонародженого і створюють для нього парне ім'я.

Магія імен, що має схожість зі словесно-заклинальною вербальною магією, призначена для забезпечення благополуччя дитини, як захист її від зла і успішної боротьби з життєвими негараздами.

Звичай давати перераховані імена розповсюджені у багатьох тюркських народів: тих, які піддалися впливу ісламу, і які не відчували його.

Слово збуджує уяву, вселяє вірування. Саме поняття “магія слова” свідчить про віру людини в цілющу силу слова, яка породила, наприклад, замовляння (примовляння, примовки, заклинання, закляття), або усталені словесні формули, що звичайно супроводжуються відповідними діями і мають нібито магічний вплив. Бувають закляття на хвороби, на кровотечу, на хворі зуби. Заклинали на навернення парубка, на любов до дівчини, на дівочу красу. Були закляття й на сили природи, – щоб не було морозу, щоб сонце світило, щоб дощ пішов. Грізними сприймалися закляття батьків на дітей, бо такі прокльони звичайно сповнювалися, так, наприклад, коли в сім'ї постійно помирають діти, то новій новонародженій дитині давали подвійне ім'я, поєднуючи два імені вже

померлих дітей, при цьому промовляли: “Якщо ті діти померли, то нехай Аллах дасть життя хоча б одній цій новонародженій дитині” [Серебрякова 1979]. Деякі закляття переростали в обряди.

Звідси, скажімо, в пареміях видима різноманітність значень компонентів так природно зливається в єдине символізоване значення всього вислову. Фрагмент буття предметного світу віддзеркалює в етнічній свідомості, потрапляє в аналогічний кругообіг могутності пізнання, внутрішньо аналогічних постійних зв’язків і стає життєвим символом-алегорією, що ґрунтується вже на художній експресії смислової перехідності [Жайворонок 2001]. Зовнішні асоціації реального буття стають для етносу внутрішньою звичаєвою сутністю. Наприклад, асоціативний зв’язок “дереволюдина” зрозумілий з аналогії функцій або ознак (дерево росте (стоїть) – людина росте (стоїть); дерево гнеться – людина схиляється; дерево починає руйнуватись з середини – людина псується з середини (змінюючи свою точку зору або погляди); дерево тягнеться догори – людина намагається досягнути успіхів у своєму житті; дерево гнеться, поки воно молоде – людина, як правило, вчиться, поки вона молода. Зазначені аналогії лягли в основу висловів: “Ağacı içinden kurt yer” – дерево з середини їсть черв’як або “Ağacı kurt insanı dert yer” – дерево їсть черв’як, а людину – горе, а також – людину з середини роз’їдають сумніви; “Ağaç ne kadar uzasa göğe ermez” – як би дерево не тягнулось, до неба не дістане; “Ağaç yaş iken eğilir” – дерево гнеться, поки воно молоде і людину треба навчати, поки вона ще молода. Асоціативний зв’язок предметів (“дерево – людина”) увиразнюється аналогією їхніх функціональних ознак (“похилений – молодий”), порівняння яких стає основою динамічного образу-символу [Хайреттін Парлакылдиз 2005].

Паремії є яскравим прикладом накладання зовнішнього порядку речей на внутрішній (духовний) порядок (життєві правила, політ думки, моральний етнокодекс, етнопсихічну еволюцію, призначення душі, ментальну поведінку). Народні афоризми є яскравою ілюстрацією конвенціональних або універсальних асоціативних міжпредметних зв’язків, тобто постійної суміжності, що виводиться на певній зримій чи природній основі, або регулярних внутрішніх зв’язків між символами і реальними предметами. Тому в пареміях усе значуще, пов’язане одне з одним, входить в певні асоціативні ряди, які співвідносяться як щодо положення,

так і щодо значення. Більше того, можна твердити про символічну лінію (можливо, ланцюг) асоціативного ряду, що базується на етносимволіці як такій. Скажімо, лексема *земля* (як ґрунт) у свідомості турка асоціюється з постійними характерологічними ознаками *родюча, багата, добра, плодюча, плідна* (на означення землі, що добре родить). Звідси вислови: “*Big avuç altının olmaktansa big avuç toprağın olsun*” – не май жмені золота, а май жменю землі; “*Düşünse toprağa sarıl*” – якщо впав, хапайся за землю, тобто нижче землі, ти вже не впадеш, і в скрутному становищі земля завжди допоможе, отже – тримайся за неї.

Персоніфікація землі є відгомонам її обожнювання (підтвердженням цього є клятва святою землею і звичай їсти її при цьому). Споконвіку людина сприймає землю такою, яка їй або щось дає, або в неї щось чи когось забирає. Зрештою, забирає до себе і її саму.

Опозиція *давати / брати* передбачає, з одного боку, асоціативний ряд персоналізованих дій *родити – годувати – віддавати – повертати*, а з другого – символізує дію *забирати* (тобто приймати до себе, в себе): “*Çamur olmazsa hamur olmaz*” – якщо не буде болота, не буде тіста; “*Gök ağlamayınca, yer gülmez*” – *небо не заплаче, земля не засміється*, тобто, якщо не піде дощ, відповідно земля не зможе дати гарний урожай, а якщо не буде врожаю, то не буде добробуту у людей. Як бачимо, лексема *земля* вступає в асоціативні ряди *земля – життя – добробут* (землею усі живемо).

Приклади з лексемою *земля*, які вибудовують відповідну символічну лінію, свідчать, що символіка спрямована на духовне (внутрішнє, метафізичне) переосмислення предмета, на встановлення вторинного (етномікроскопічного) порядку речей. Інакше кажучи, сталі народні вислови демонструють перетворення об’єктивної (макрокосмічної) модальності ключової одиниці та пов’язаних з нею інших одиниць на суб’єктивну (мікроскопічну) їхню модальність. Отже, “спільний ритм” етносу, про що йшлося вище, перетворює не лише речі, але й слова, що є їхніми знаками.

Символічний порядок речей як корекція у плані значення між матеріальним і духовним світом, між світом видимим і невидимим, передбачає символізовані форми вираження. Зокрема, в галузі “обрядового” й фольклорного словотвору є словоскладання,

наприклад: *duvak günü* або *duvak görme* (обряд, коли з нареченої знімають покривало перед всіма родичами та гостями нареченого); *beşik kertmesi* (сім'ї, які пов'язані родинними або товариськими зв'язками, бажаючи закріпити свої відносини, влаштовували змову і заручини ще зовсім маленьким своїм дітям, щоб в майбутньому одружити їх); *saç kesme* або *zülûf kesme* (обряд обрізання локону: у нареченої свекруха зрізає дві прядини локону з обох боків від лоба, потім нареченій зав'язують рот тоненьким покривалом, яким жінки прикривають обличчя).

Обов'язковим обрядовим атрибутом у традиційній турецькій культурі було покривало (*yaşmak* або *duvak*). Покривало дуже часто зустрічається у весільному обряді.

Давніми є й асоціативні аналогії, пов'язані з поняттям чистоти. Воно збігалось з усвідомленням новизни, світла. Сонце щодня народжується, отже щодень нове – чисте й світле (святе). Воно купається у воді (дощі), осушується свіжим повітрям (вітром). Сонцю поклонялися як божеству, яке не може бути оскверненим (*Güneş balçıkla sıvanmaz* – сонце глиною не замастиш). Тому сонце, вода й повітря очищають, оновлюють людину та природу (*Gök ağlamaıncsa, yer gülmez* – небо не заплаче, земля не засміється: від дощу залежить все живе на землі). Усе ж, що перебуває в тіні, в темних брудних місцях (наприклад, в болоті, багні) – це зла бісівська, диявольська сила. Вона оживає, коли заходить (умирає) сонце, тому уособлює все темне, нечисте, недобре, неживе і може накликати нещастя, отже це нечисть, яка все опоганює, оскверняє (*Şeytanın dostluğu, darağacına kadardır* – дружба з нечистою доведе до шибениці; *Şeytanla kabak ekenin, kabak başına patlar* – людина, яка водиться з нечистою силою, в решті решт, зустрінеться з бідною; *Acele işe şeytan karışır* – у поспішному ділі замішана бісівська сила) [Хайреттін Парлакйилдиз 2005].

Народні приповідки – це передусім символічні текстотвірні одиниці, в яких нарощування змісту відбувається через стандартизацію форми. Невипадково характерними структурними ознаками народного дискурсивного мовлення – є зіставлення, протиставлення, паралелізм, повтор, порівняння. Для ілюстрації цього можна навести типові моделі приповідкових дискурсивних одиниць: одна..., інша... (*Avrat var ev yarar, avrat var ev yıkar* – одна жінка будинок створює, інша руйнує); чи..., чи... (*Ha hoca Ali, ha Ali hoca* – чи ходжа Алі, чи Алі ходжа); не...не... (*Adam adama*

yük değil, can gövdeye mülk değil – людина людині не вантаж, душа тілові не власність); мені..., тобі... (Ada bana, adayım sana – рука руку мие); ...багато, ...мало (Adadığı çok, verdiği yok – обіцяє багато, дає мало); кому..., а кому... (Kimine hay hay, kimine vay vay – кому “ох ох”, а кому “вай вай”); краще..., ніж... (Yoldan kal, yoldaştan kalma – краще втратити дорогу, ніж супутника); не так, як..., а так, як... (Kulun dediği olmaz, Allahın dediği olur – буде не так, як скаже людина, а так, як скаже Аллах); не..., а... (Mal canı kazanmaz, can malı kazanır – не багатство життя наживає, а життя наживає багатство). Якщо наведені вище моделі об’єднуються семантикою “вибору” (протиставлення), то наступний ряд характеризується зіставним взаємовідношенням атрибутивних або адвербіальних ознак, виражених частіше дейктичними символізованими одиницями: чий..., того... (Kimin arabasına binerse, onun türküsünü çağıtır – в чий візок сідає, того й пісню співає); хто..., той... (Komşunun boncuğunu çalan gece takırır – хто вкрав у сусіда намисто, той одягає його вночі, Körle yatan şaşı kalkar – хто ляже зі сліпим, той встане косооком, Kötü söyleyen, iyi işitmez – хто говорить погане, той доброго не почує, Kumarda kaybeden aşkta kazanır – хто програє в карти, той виграє в коханні); як..., так... (Kör Allah’a nasıl bakarsa, Allah da köre öyle bakar – як сліпий дивиться на Аллаха, так Аллах дивиться на сліпого, Nasıl çalarlarsa, öyle ounar – як грають, так і танцюють); що..., те... (Ne doğrarsan aşına, o çıkar karşına (kaşığına) – що собі в їжу накришиш, те й з’їси, Ne ekersen, onu biçersin – що посієш, те й пожнеш).

Речовинний світ, як відомо, сприймається через його розуміння етносом і через відтворення його у рідному слові, тому ім’я речі часто свідчить про її постання або призначення. Сприймаючи річ передусім як щось фізичне, людина одухотворює її, а через одухотворення речей одухотворює й себе. По суті, вона творить себе серед речей об’єктивного світу, суб’єктивуючи їх через підпорядкування власним потребам спочатку заради виживання, а потім і культурного самовдосконалення. У пору міфічної свідомості людина вбачає в речах лише сакральне, потім, з розвитком свідомості, поступово їх “інструменталізує”, а згодом “інформатизує”. Тим самим, речі – це перші творіння людини, як і їхні імена. Бо для людини, за висловом О. Ф. Лосева, сутністю “є ім’я, слово, і весь світ, всесвіт є ім’я, слово, або імена, слова. Усе буття є то більш мертві, то більш живі слова”. Оскільки все, що стосується окремої людини, узагальнюється

передусім людською спільнотою, яка називається етносом, то слова (а вони можуть бути представлені лише тією чи іншою мовою) є етнічними символами буттєвої сутності. Природа імені – магічна. Отже, вічно пізнаваний предметний світ – завжди об’єктивна сутність, а його образ в мові етносу на будь-який момент її розвитку залишається сутністю суб’єктивною. Інакше кажучи, мова етносу формує образ реального світу, яким його бачать її носії, тобто мовне вираження об’єднує образ і саму дійсність, тому рідна мова відкриває з дитинства цю дійсність передусім у слові, імені.

Звичайно, процес пізнання об’єктивного (реального) світу – це складне переплетіння етно- і лінгвогностичних елементів осмислення його образу. Світосприйняття людини – це глибинний процес поєднання зовнішнього з внутрішнім світом, що дає їй уявлення про кольорову гаму загальної “картини світу”. Тому етнософія ознаки за кольором, естетика поєднання або зіставлення кольорів неодмінно переростають у лінгвоментальність імені тієї чи іншої барви, наприклад, протиставлення або порівняння чорного та білого кольорів завжди у свідомості людей викликає почуття, відповідно, поганого або злого, темного або світлого, незрозумілого або зрозумілого, неприємного або приємного. *Ak baldır, kara baldır, petekte belli olur* (в сотах буде видно який вийшов мед – білий чи чорний) – якщо будемо добре працювати, то і хороший буде результат, а якщо ні, то відповідно незадовільний; в кінці буде зрозуміло: буде мед смачний чи несмачний. *Ak açse kara gün içindir* (білі гроші для чорного дня) – в нормальні щасливі дні ми заробляємо гроші і невірро витрачати їх раптово за один день, тому що може прийти час, коли в нас не буде сили і можливості заробити грошей, і в ці, так звані, чорні дні, раніше зароблені нами гроші стануть помічниками, вони допоможуть нам з легкістю пережити ці погані дні [Хайреттін Парлакылдиз 2005].

Інакше кажучи, предметна символізована сутність через фізико-фізіолого-психологічний факт слова перетворюється на значеннєву сторону сутності. Слово при цьому виступає не лише фізикою чи фізіологією звуку, а й його феноменологією та соціологією.

Паремійні висловлення є типовими зразками символізованих синтаксичних структур. Якщо говорити про те, що мовні вирази, які практично функціонують у спільному мовному середовищі, мають як лінгвістичне, так і соціально-культурне значення,

то паремії через свою лінгвоментальну природу нівелюють перше й максимально увиразнюють друге. Їхні формальні моделі-символи служать лише лінгвістичними сигналами для соціально-культурної семантики. Проблема їхньої структури полягає в типовості форми, у характері розташування й дистрибуції мовних одиниць. Значення висловлень цього типу тісно пов'язується з їхніми формальними моделями як символами. Тобто паремії строго структуровані, часто на основі бінарних опозицій або зіставних культурних концептів. Про їх синтаксис можна говорити як про формально-настановчу символічну структуралізацію в руслі лінгвоментальної комунікації. Як зазначав Е. Сепір, “звичаї, які контролюються світською (людською) суверенністю, – це закони, звичаї, які контролюються соціально розсіяною (безособовою) суверенністю, – це етика”. Дискурсні висловлення паремійного характеру, що становлять своєрідний етнокодекс, породжені саме соціально розсіяною, безособовою, суверенністю. Тому про особу (суб'єкт) у цих структурах можна твердити лише як про умовну – формальну із функціонально- та структурно-синтаксичного боку і реальну – з комунікативного.

Як бачимо, колорит розглянутих вище слів і виразів свідчить про очевидність кореляції між мовою та культурою, про можливість усебічного опису процесу чи якогось об'єкта, позначених тією чи іншою мовною одиницею, передусім, як частини етнокультури.

Таким чином, мова, виступаючи універсальним виразником етнокультури, сама, в свою чергу, виступає народним мистецтвом, бо є як результатом інтелектуальної роботи багатьох поколінь, так і могутнім рушієм культурного розвитку нації.

ЛІТЕРАТУРА

Бок Ф. К. Структура общества и структура языка // **Новое в лингвистике**, 1975. №7.

Борисова М. А. К вопросу о расхождении грамматических категорий в разных языковых культурах. – **Лингвистика и межкультурная коммуникация. Вестник Московского университета.** Серия 19, 2003. №4.

Гонський В. Мова як складова національної культури // **Рідна школа**, 2003. №1.

- Гордлевский В. А. Избранные сочинения.* Москва, 1962. Том 3.
Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Москва, 1968. Том 4.
Гумбольдт фон Вильгельм. Избранные труды по языкознанию. Москва, 2001.
Гумбольдт фон Вильгельм. Язык и философия культуры. Москва, 1985.
Епифанов А. А. Русские пословицы и поговорки и их турецкие аналоги. Санкт-Петербург, 2006.
Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика: деякі аспекти досліджень // Мовознавство, 2001. №5.
Исаев М. Н. Словарь этнолингвистических понятий и терминов. Москва, 2002.
Кононенко В. І. Мова і народна культура // Мовознавство, 2001. №3.
Маслова В. А. Лингвокультурология. Москва, 2001.
Русанівський В. М. Мова в нашому житті. Київ, 1989.
Рустамов Ю. И. Ислам и общественная мысль в современной Турции. Баку, 1980.
Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. Москва, 1979.
Сорокин Ю. А., Морковина И. Ю. Понятие “чужой” в языковом и культурном контексте. Язык: этнокультурный и прагматический аспекты. Днепропетровск, 1988.
Толстой Н. И. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса. Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Ленинград, 1983.
Хаймс Делл Х. Этнография речи // Новое в лингвистике, 1975. №7.
Parlakyıldız Hayrettin. Deyimler Atasözleri Ve Özdeyişler. İstanbul, 2005.