

Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

БАНОВСЬКА ДАР'Я КОСТЯНТИНІВНА

УДК 811.161.2'373.61:821.161.2-3(043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

ВЕРБАЛІЗАЦІЯ АВТОХТОННИХ МІТОЛОГЕМ
В УКРАЇНСЬКІЙ МЕТАМОДЕРНІЙ ПРОЗІ

Спеціальність 035 Філологія
Галузь знань 03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело



Дар'я БАНОВСЬКА

Науковий керівник – ПОПОВИЧ Анжеліка Станіславівна, доктор педагогічних наук, професор кафедри української мови

АНОТАЦІЯ

Бановська Д.К. Вербалізація автохтонних мітологем в українській метамодерній прозі. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 035 Філологія. Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка. Кам'янець-Подільський, 2026.

Дисертацію присвячено комплексному лінгвістичному дослідженню засобів вербалізації, структурно-семантичної організації та функційного навантаження автохтонних українських мітологем у художньому дискурсі прози метамодерної доби. Обґрунтовано лінгвокультурологічний і антропоцентричний підходи до аналізу художнього тексту, що дозволило кваліфікувати мітологему як базову одиницю мовно-культурного коду нації.

Художній дискурс метамодернізму визначено як специфічний комунікативний простір, що характеризується коливанням між модерністським прагненням до смислу й постмодерністською іронією, між наївністю та обізнаністю. У цьому контексті автохтонна мітологема перестає бути лише маркером архаїки чи етнографічним елементом, вона трансформується в динамічний інструмент пізнання та інтерпретації сучасної дійсності. У дисертації доведено, що актуалізація мітопоетичної лексики в прозі ХХІ століття є реакцією на кризу ідентичності й пошуком нових духовних орієнтирів в умовах глобалізаційних викликів та війни.

Упорядковано поняттєво-термінологійний апарат дослідження. Потрактовано поняття *мітологема*, *мітонім*, *ідеологема*, *символ*, *концепт* тощо. З'ясовано, що мітологема – це багаторівнева лінгвокультурна одиниця, яка є вербалізованим згорненим мітом і зберігає символічні, світоглядні й культурні функції. Вона здатна розгортатися в тексті у сюжетні лінії або мотиви, забезпечуючи інтертекстуальну глибину твору. Мітонім визначено як власну назву мітологічного персонажа, об'єкта чи локуса, що виступає номінативним ядром мітологемі, тоді як поняття мітологемі є ширшим і охоплює й апеллятивну лексику,

фразеологізми та символічні образи. Встановлено, що автохтонні мітологемами сформовано на ґрунті традиційних уявлень українців, вони поєднують дохристиянські анімістичні вірування, демонологію та християнську картину світу, формуючи унікальний «двовірний» ментальний простір.

Здійснено системний аналіз лексично-семантичних груп мітологем, виявлених у корпусі текстів сучасної української прози. Найвищу частотність і функційну активність демонструють субстантивні мітологемами, які скласифіковано за тематичними групами. Першу групу становлять демононіми – назви істот «нижчої мітології» (*мавка, чугайстер, домовик, потерча, вовкулака, перелесник* та ін.). Дослідження засвідчило, що в метамодерних текстах ці образи переосмислюються та однозначно втрачають негативну оцінку як «нечистої сили» і часто гуманізуються, наділяються людськими рисами, психологічною глибиною й виступають носіями етичних категорій або охоронцями природної гармонії.

Другу групу формують теоніми й агіоніми (*Бог, янгол, святий* та ін.), що піддаються в художньому мовленні активній секуляризації, «інтимізації» або зниженню пафосу через введення у побутовий контекст, що є прикметною ознакою метамодерної щирості. Третю групу становлять назви осіб, наділені магічними здібностями (*мольфар, відьма, знахар, ворожбит, характерник* та ін.). Окремий пласт формують мітологемами простору й часу (*потойбіччя, перехрестя, поріг, ніч, сутінки, повня* та ін.), які в художній канві слугують маркерами межових станів героїв і точками переходу між реальним та ірреальним світами, структурують хронотоп твору за вертикальною й горизонтальною моделями.

Досліджено роль дієслівних і девербативних мітологем у структуруванні наративу, які в метамодерному тексті часто трансформують побутові ситуації в сакральні або містичні акти, а також використовуються метафорично для позначення психологічного впливу. Потужним засобом емоційно-експресивної характеристики виступають ад'єктивні й адвербіальні мітологемами, що виконують атрибутивну функцію. Вони маркують об'єкти і персонажі за аксіологічною шкалою «добро / зло» або «свій / чужий», а також реалізують архетипну символіку кольору й світла в описах мітологічного простору.

З'ясовано специфіку функціонування мітологом у метамодерному художньому дискурсі. Доведено, що для ідіостилю сучасних українських письменників характерне поєднання ностальгії за традиційним мітом із його свідомим переосмисленням. Цю взаємодію реалізують через протилежні стратегії: ремітологізацію – спробу відновити сакральний зміст міту, надати йому онтологічної ваги та демітологізацію – іронічне зниження, гру зі смислами, профанацію сакрального. У межах такого поєднання мітологічні образи набувають функції емоційного та філософського поглиблення оповіді, сприяють створенню інтертекстуальної глибини, риторичних натяків і складної естетичної палітри.

Окрему увагу приділено аналізу фразеологічного рівня репрезентації мітологічного мислення. Встановлено, що фразеологічний континуум забезпечує закріплення мітологемами в мовній системі, фіксуючи колективний досвід етносу. Водночас доведено, що в сучасній українській прозі ці одиниці не є застиглими й активно трансформуються.

Систематизовано типи авторських модифікацій фразеологічних одиниць із компонентами-мітологемами. З'ясовано, що семантичні трансформації сприяють оновленню традиційного змісту, посиленню психологізації образу і формуванню двопланових значень. Це дозволяє письменникам створювати ефект «реальності» міту в тексті.

Структурно-семантичні трансформації фразеологізмів представлено шістьма основними типами (заміна компонентів, поширення, еліпсис, контамінація, фразеологічний натяк, розгорнена метафора). Заміну компонентів використовують для актуалізації змісту або створення іронічного ефекту. Розширення складу фразеологізмів дозволяє конкретизувати образ, вписати його в новий контекст, еліпсис (усічення) апелює до фонових знань читача, створюючи ефект прецедентності, контамінація продукує парадоксальні смисли. Фразеологічний натяк виступає як інтелектуальна гра з читачем, у якій мітологема лише вгадується через асоціативні елементи, що активізує когнітивну діяльність адресата. Розгорнена метафора реалізується за допомогою пожвавлення внутрішньої форми фразеологізму, коли стертий образ розгортають у цілісну

художню картину, повертаючи міту його первинну сюжетність. У цих процесах фразеологізм стає гнучким інструментом адаптування традиційних символів до нових комунікативних потреб.

У дослідженні визначено вплив екстралінгвістичних чинників на вербалізацію мітологомем. З'ясовано, що трансформація й актуалізація мітопоетичної лексики зумовлена досвідом соціальних і культурних криз, передусім – травматичним досвідом війни. В умовах екзистенційної загрози автохтонні мітологемами актуалізуються як засіб психологічного захисту й категоризації дійсності. Вони допомагають структурувати хаотичну реальність через опозиції «свій / чужий», «життя / смерть», «хаос / космос». Звернення до «свого», рідного міту стає формою культурного спротиву й способом подолання колективної травми, перетворюючи архаїку на живий ресурс для осмислення сучасної історії та конструювання моделей психологічної стійкості.

Виявлено специфіку індивідуально-авторської репрезентації мітопоетичних кодів. У творчості представників прози з елементами магічного реалізму й фентезі переважає стратегія реконструкції, спрямована на відтворення цілісної мітологічної картини світу і занурення читача в архаїку. Натомість у текстах урбаністичного й соціально-психологічного спрямування домінує стратегія інтерпретування та деконструкції, у якій мітологема стає інструментом іронічної гри, соціальної критики або психоаналітичного самозаглиблення персонажів. Однак спільним для проаналізованих текстів є визнання мітологемами як важливого елемента національної ідентичності.

Отже, мітологема в сучасному українському метамодерному художньому дискурсі виконує роль ключового елемента мовно-культурного простору, який забезпечує збереження етнокультурної тяглості, формування нових оцінних, символічних та емоційно-психологічних значень, а також моделювання складних наративних і композиційних структур. Динамічність і здатність до переосмислення роблять мітологему важливим інструментом взаємодії традиції та інновації в художніх текстах.

Ключові слова: архетип, експресивність, метамодерна проза, концепт,

метафора, міф(т), міф(т)ологема, міф(т)ологія, міф(т)онім, мовна картина світу, лінгвокультурологія, трансформація фразеологізмів, стилістична функція, фразеологічна одиниця, художній дискурс.

ABSTRACT

Banovska D.K. Verbalization of Autochthonous Mythologemes in Ukrainian Metamodern Prose. Qualifying scholarly work submitted as a manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in Specialty 035 Philology. Kamianets-Podilskyi Ivan Ohiienko National University. Kamianets-Podilskyi, 2026.

The dissertation is devoted to a comprehensive linguistic study of the means of verbalization, structural-semantic organization, and functional significance of autochthonous Ukrainian mythologemes within the artistic discourse of metamodern prose. The study substantiates linguoculturological and anthropocentric approaches to the analysis of literary texts, which allows the mythologem to be qualified as a basic unit of the nation's linguistic-cultural code.

The artistic discourse of metamodernism is defined as a specific communicative space characterized by an oscillation between the modernist pursuit of meaning and postmodern irony, as well as between naivety and self-awareness. In this context, the autochthonous mythologem ceases to be merely a marker of archaism or an ethnographic element; it transforms into a dynamic instrument for the cognition and interpretation of contemporary reality. The dissertation proves that the actualization of mythopoetic vocabulary in 21st-century prose is a reaction to the identity crisis and constitutes a search for new spiritual landmarks in the context of global challenges and war.

The conceptual and terminological apparatus of the research has been systematized. Concepts such as mythologem, mythonym, ideologem, symbol, and concept are interpreted. It is established that a mythologem is a multilevel linguocultural unit representing a verbalized, condensed myth that retains symbolic, worldview-related, and cultural functions. It is capable of unfolding into plot lines or motifs within the text, thereby ensuring the intertextual depth of the work. A mythonym is defined as the proper name of a mythological character, object, or locus, serving as the nominative core of the mythologem, whereas the concept of the mythologem is broader, encompassing appellative vocabulary, phraseology, and symbolic images. It is determined that autochthonous mythologemes are formed on the basis of traditional Ukrainian perceptions;

they combine pre-Christian animistic beliefs, demonology, and the Christian worldview, forming a unique «dual-belief» (dvoeverie) mental space.

A systematic analysis of lexico-semantic groups of mythologems identified in the corpus of contemporary Ukrainian prose was conducted. Substantive mythologems, classified by thematic groups, demonstrate the highest frequency and functional activity. The first group consists of demononyms – names of creatures of «lower mythology» (mavka, chuhayster, domovyk, potercha, vovkulaka, perelesnyk, etc.). The study demonstrates that in metamodern texts, these images are reinterpreted: they distinctly lose their negative evaluation as «unclean forces» and are frequently humanized, endowed with human traits and psychological depth, acting as bearers of ethical categories or guardians of natural harmony.

The second group is formed by theonyms and hagionyms (names of saints) (God, angel, saint, etc.), which undergo active secularization, «intimization», or a lowering of pathos in artistic speech by being introduced into a domestic context – a hallmark of metamodern sincerity. The third group comprises names of persons endowed with magical abilities (molfar, witch, healer, fortune teller, caracternyk – cossack sorcerer-warrior, etc.). A separate layer is formed by mythologems of space and time (the otherworld, crossroads, threshold, night, twilight, full moon, etc.), which serve in the artistic narrative as markers of the characters' liminal states and points of transition between real and otherworldly realms, structuring the chronotope of the work according to vertical and horizontal models.

The role of verbal and deverbative mythologems in structuring the narrative is investigated; in metamodern texts, these often transform everyday situations into sacral or mystical acts and are used metaphorically to denote psychological influence. Adjectival and adverbial mythologems, performing an attributive function, act as powerful means of emotional-expressive characterization. They mark objects and characters on the axiological scale of «good/evil» or «us/them» and realize the archetypal symbolism of color and light in descriptions of mythological space.

The specifics of the functioning of mythologems in metamodern artistic discourse have been clarified. It is proven that the idiostyle of contemporary Ukrainian writers is

characterized by a combination of nostalgia for the traditional myth and its conscious reinterpretation. This interaction is realized through opposing strategies: remythologization – an attempt to restore the sacred content of the myth and grant it ontological weight; and demythologization – ironic lowering, playing with meanings, and the profanation of the sacred. Within this combination, mythological images acquire the function of deepening the narrative emotionally and philosophically, contributing to the creation of intertextual depth, rhetorical allusions, and a complex aesthetic palette.

Particular attention in the dissertation is paid to the analysis of the phraseological level of mythological thinking representation. It is established that the phraseological continuum ensures the fixation of the mythologem in the language system, capturing the collective experience of the ethnic group. At the same time, it is proven that in contemporary Ukrainian prose, these units are not static but are actively transformed.

Types of authorial modifications of phraseological units containing mythologem components have been systematized. It was found that semantic transformations update traditional content, intensify the psychologization of the image, and form dual-plane meanings. This allows writers to create an effect of the «reality» of the myth within the text.

Structural-semantic transformations of phraseologisms are represented by six main types: component replacement, expansion, ellipsis, contamination, phraseological allusion, and extended metaphor. Component replacement is used to actualize content or create an ironic effect. Expansion of the phraseological unit allows for the concretization of the image and its integration into a new context; ellipsis appeals to the reader's background knowledge, creating an effect of precedent; contamination produces paradoxical meanings. Phraseological allusion acts as an intellectual game with the reader, where the mythologem is only guessed through associative elements, activating the addressee's cognitive activity. Extended metaphor is realized through the revitalization of the inner form of the phraseologism, where a faded image unfolds into a complete artistic picture, returning the myth to its primary narrative nature. In these processes, the phraseologism becomes a flexible tool for adapting traditional symbols to new communicative needs.

The study defines the influence of extralinguistic factors on the verbalization of mythologems. It is determined that the transformation and actualization of mythopoetic vocabulary are conditioned by the experience of social and cultural crises, primarily the traumatic experience of war. In the context of existential threat, autochthonous mythologems are actualized as a means of psychological defense and the categorization of reality. They help structure chaotic reality through the oppositions of «us/them», «life/death», and «chaos/cosmos». Turning to «one's own» native myth becomes a form of cultural resistance and a method of overcoming collective trauma, transforming archaism into a living resource for comprehending contemporary history and constructing models of psychological resilience.

The specifics of individual authorial representation of mythopoetic codes have been revealed. In the works of prose writers employing elements of magical realism and fantasy, a strategy of reconstruction prevails, aimed at reproducing a holistic mythological picture of the world and immersing the reader in archaism. Conversely, in texts of urban and socio-psychological orientation, a strategy of interpretation and deconstruction dominates, where the mythologem becomes a tool for ironic play, social criticism, or psychoanalytic introspection of characters. However, common to the analyzed texts is the recognition of the mythologem as a vital element of national identity.

Thus, the mythologem in contemporary Ukrainian metamodern artistic discourse plays the role of a key element of the linguocultural space, ensuring the preservation of ethnocultural continuity, the formation of new evaluative, symbolic, and emotional-psychological meanings, as well as the modeling of complex narrative and compositional structures. Its dynamism and capacity for reinterpretation make the mythologem an important instrument for the interaction of tradition and innovation in literary texts.

Keywords: archetype; expressivity; metamodern prose; concept; metaphor; myth; mythologeme; mythology; mythonym; linguistic worldview; linguoculturology; transformation of phraseological units; stylistic function; phraseological unit; literary discourse.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, у яких опубліковані основні наукові результати дисертації

1. Бановська Д. Етимологічно-семантичні особливості мітонімів (на прикладі романів Дари Корній). *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія історична та філологічна: науковий збірник* / [редкол.: Л. Марчук (голов. ред.), О. Рарицький (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2023. Вип. XX. С. 7–16. URL: <http://ohiienko.kpnu.edu.ua/article/view/300143/292491>.
2. Бановська Д. Заміна компонентів як механізм фразеологічної деривації в текстах сучасної української прози. *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія історична та філологічна: науковий збірник* / [редкол.: Л. Марчук (голов. ред.), О. Рарицький (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2025. Вип. XXII. С. 8–14. URL: <http://ohiienko.kpnu.edu.ua/article/view/351208>.
3. Бановська Д. Семантично-стилістичний потенціал мітологемами *пекло* в сучасній українській прозі. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород: ПП Данило С.І., 2025. Вип. 2(54). С. 15–21. URL: <http://visnyk-philology.uzhnu.edu.ua/article/view/349305>.
4. Бановська Д. Трансформації фразеологічних одиниць із компонентами-мітологемами в романі Євгена Положія «Іловайськ». *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: науковий збірник. Серія історична та філологічна* / [редкол.: Л. Марчук (голов. ред.), О. Рарицький (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. Вип. XXI. С. 6–15. URL: <http://ohiienko.kpnu.edu.ua/article/view/321952/312488>.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

5. Бановська Д. Дослідження семантичного потенціалу мітологом в українській лінгвостилістиці. *Збірник наукових праць студентів та магістрантів навчально-наукового інституту української філології та журналістики Кам'янець-*

- Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2022. Вип. 12. С. 5–7. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/handle/123456789/6870>.
6. Бановська Д. Мітологема: окреслення терміна. *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2022. Вип. 14. С. 45–46. URL: <https://science.kpnu.edu.ua/naukovi-pratsi-vykladachiv/>.
7. Бановська Д. Стилiстичне навантаження мiтологом у метамодерному тексті. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: збірник за підсумками звітної наукової конференції викладачів, докторантів і аспірантів*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2023. Вип. 22. С. 536–538. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/7325/Naukovi-pratsi-K-PNU-im.I.-Ohienka-zbirnyk-za-pidsumkamy-zvitnoi-naukovoi-konferentsii%e2%80%93Vyp.22.pdf?sequence=3&isAllowed=y>.
8. Бановська Д. Вербалізація надособистого в сучасних українських текстах. *Тези Міжнародної наукової студентської конференції РМД Українського вільного університету з нагоди 150-річчя Наукового товариства імені Шевченка*. Мюнхен, Баварія, 2023. С. 17–21. URL: https://ufu-muenchen.de/wp-content/uploads/2024/01/ntsh-150_zbirka_tez_uvU-2023.pdf.
9. Бановська Д. Мітологема як предмет дослідження сучасних лінгвістичних дисциплін. *Вісник студентського наукового товариства Горлівського інституту іноземних мов: матеріали VIII Всеукр. наук.-практ. конф. молодих учених «Мовна комунікація і сучасні технології у форматі різнорівневих систем»*. Дніпро: Вид-во ГПМ ДВНЗ ДДПУ, 2023. Вип. 11. С. 29–31. URL: <https://surl.li/zjlyje>.
10. Бановська Д. Етнолінгвістичний аналіз як засіб осмислення національних особливостей мiтологом. *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-

Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2023. Вип. 15. С. 263–265. URL: <https://dspace.bdpi.org.ua/server/api/core/bitstreams/575b5e00-b486-45ca-a84b-1e1b048ae343/content>.

11. Бановська Д. Методологічні засади лінгвістичного дослідження мітологом. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: збірник за підсумками звітної наукової конференції викладачів, докторантів і аспірантів*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. Вип. 23. С. 648–649. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/8023/Naukovi-pratsi-K-PNU-im.I.-Ohienka-zbirnyk-za-pidsumkamy-zvitnoi-naukovoi-konferentsii%e2%80%93Vyp.23.pdf?sequence=3&isAllowed=y>.
12. Бановська Д., Попович А. Деривація мітологом у казкових нарративах Дари Корній. *Перспективи розвитку сучасної філології та лінгвометодики у дослідженнях молодих науковців: збірник матеріалів Міжрегіонального науково-практичного online-семінару викладачів та здобувачів вищої освіти / за заг. ред. К. Я. Климової*. Житомир: Поліський національний університет, 2024. С. 51–54. URL: http://ir.polissiauniver.edu.ua/bitstream/123456789/15203/1/PRSFL_conf_2024_132.pdf.
13. Бановська Д. Еволюція поглядів на функціонування мітологом у художньому тексті: літературознавчий аспект. *Текст і дискурс: когнітивно-комунікативні перспективи: матеріали VII Всеукраїнської наукової інтернет-конференції / [редкол. Г. А. Кришталюк (відп. ред.) та ін.]*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. С. 14–16. URL: <https://englishcontext.kpnu.edu.ua/2024/02/16/еволюція-поглядів-на-функціонування-мі/>.
14. Бановська Д. Функціонування мітологема *Бог* у романі Євгена Положія «Ловайськ». *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024.

Вип. 16. С. 104–106. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua/xmlui/handle/123456789/8590>.

15. Бановська Д. Проблема лінгвістичної класифікації автохтонних українських мітологем. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*: збірник за підсумками звітної наукової конференції викладачів, докторантів і аспірантів. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2025. Вип. 24. С. 659–661. URL: https://drive.google.com/file/d/1Qn2kklzv4jBx9e0B-1Ubfu7DZJIGR_kf/view.
16. Бановська Д. Семантика й функції мітологемми-концепту *молитва* в метамодерному художньому дискурсі. *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2025. Вип. 17. С. 201–203. URL: http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/9639/Yang_25_V17.pdf?sequence=3&isAllowed=y.
17. Бановська Д. Функційно-стилістичні потенції мітологемних апелятивів у сучасному українському художньому дискурсі (на матеріалі текстів Г. Пагутяк). *Філологія в Чернівецькому університеті: постаті, школи, стратегії розвитку*: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. з міжнар. участю, що присвяч. 150-річчю від дня заснування Чернівецького університету / за ред. С. Т. Шабат-Савки. Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича, 2025. С. 32–35. URL: <https://archer.chnu.edu.ua/xmlui/handle/123456789/12808>.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації

18. Бановська Д. Символіка архетипу серце у фразеологізмах українських говірок. *Матеріали VII науково-практичної конференції студентів, аспірантів і молодих учених (м. Вінниця, 26–27 квітня 2018 р.)* / відп. ред. І.В. Гороф'янюк; Вінницький державний педагогічний університет імені Михайла Коцюбинського. Вінниця: ТОВ фірма «Планер», 2018. С. 10–13. URL: <https://dspace.vspu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/7a3f04ac-8b1f-4e10-b298-c30d950b7937/content>.

19. Бановська Д. Паремії як засіб створення національного колориту в романі Марії Дзюби «Укриті небом». *Збірник наукових праць студентів та магістрантів Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2018. Вип. 12. С. 148–149. URL: <http://catalog.odnb.odessa.ua/opac/index.php?url=/notices/index/IdNotice:421555/Source:default>.
20. Бановська Д. Поєднання християнських і язичницьких вірувань у повісті М. Коцюбинського «Тіні забутих предків». *Збірник наукових праць студентів та магістрантів Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2019. Вип. 13. С. 115–116. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/6130/Banovska-D.K.-Ukr1-M20-free.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
21. Бановська Д. Реконструкція «пантеону» язичницьких богів у повісті М. Коцюбинського «Тіні забутих предків». *Україністика: нові імена в науці: матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції студентів і молодих науковців (Бахмут, 22-23 квітня 2020 року)*. Бахмут: ГІІМ, 2020. С. 6–8. URL: https://edu.forlan.org.ua/doc/nauk/ukr_2020_tezy.pdf.
22. Бановська Д. Біблійна міфологія в осмисленні українських та зарубіжних письменників доби модернізму. *Збірник наукових праць студентів та магістрантів Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2021. Вип. 15. С. 131–132. URL: https://drive.google.com/file/d/1_ufjU6i--YO6ZA3-qEkTj72NAX6UJ8bF/view.
23. Бановська Д. Інтерпретація античного міфопростору в драматургії Бернарда Шоу та Лесі Українки. *Актуальні проблеми слов'янської філології: матеріали VI Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції / укладач І.М.Бакаленко*. Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2021. С. 62–65. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/6130/Banovska->

[D.K.-Ukr1-M20.pdf?sequence=2&isAllowed=y.](#)

24. Бановська Д. Міфологічний дискурс українського та західноєвропейського модерного письменства. *Збірник наукових праць студентів та магістрантів Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2021. Вип. 15. С. 130–131. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/handle/123456789/6130?show=full>.

ЗМІСТ

Вступ	19
Розділ 1. Теоретично-методологічні основи дослідження	27
1.1. Соціально-гуманітарний контекст вивчення мітологом	27
1.2. Мітологема в літературознавчих студіях.....	36
1.3. Мітологема як лінгвістичне явище	44
1.4. Лінгвокультурологічні засади дослідження мітологом як виразників національної ідентичності	56
Висновки до першого розділу.....	59
Розділ 2. Актуалізація автохтонних мітологом у метамодерній українській прозі.....	62
2.1. Аспектне окреслення поняття метамодернізму.....	62
2.2. Класифікаційні підходи в дослідженнях автохтонних українських мітологом	66
2.3. Однокомпонентні мітологемами та мітологемами-словосполучення: структура й стилістичні функції.....	73
2.3.1. Субстантивні мітологемами як основа архетипної системи.....	73
2.3.1.1. Мітоніми в українській метамодерній прозі.....	73
2.3.1.2. Апелятиви як носії архетипного змісту.....	84
2.3.2. Вербативні й девербативні форми мітологом дії.....	106
2.3.3. Мітологемами-ад'єктиви й мітологемами-адвербіалізанти.....	117
Висновки до другого розділу.....	132
Розділ 3. Трансформація фразеологізмів із компонентами-мітологемами в метамодерних прозових текстах.....	134
3.1. Види трансформацій фразеологічних одиниць у сучасному мовознавстві.....	135
3.2. Семантична трансформація фразеологізмів із компонентами-мітологемами	142
3.2.1. Власне семантичні трансформації фразеологізмів.....	143

3.2.2. Подвійна актуалізація фразеологічних одиниць.....	150
3.3. Структурно-семантичні трансформації фразеологізмів із компонентами-мітологемами	159
3.3.1. Заміна компонентів фразеологічних одиниць.....	160
3.3.2. Поширення та еліпсис як види трансформацій фразеологізмів із компонентами-мітологемами.....	169
3.3.3. Фразеологічний натяк, розгорнена метафора і контамінація.....	179
Висновки до третього розділу.....	186
Висновки	189
Список використаної літератури	193
Список використаних джерел.....	238
Додатки.....	241

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. У сучасній лінгвістиці зростає увага до антропоцентричних і лінгвокультурологічних підходів, що зосереджують дослідження на способах відображення національної картини світу в мові. Культурно зумовлені знакові одиниці – передусім ті, що мають глибинну етнічну й символічну мотивацію, – постають ключовими маркерами колективної пам'яті, ціннісних орієнтирів і ментальних моделей.

Визначення механізмів взаємодії мови й культури, універсальних у когнітивних аспектах, вимагає з'ясування специфічних особливостей текстотворення, зумовлених культурологічними чинниками. Особливої уваги набуває вербалізація міту в художньому тексті, яка реалізується на рівні підсвідомості, заaktuалізовує культурологічну, філософську, релігійну, мітологічну інформацію, викликає асоціації, розвиває символічні значення, розкриває й увиразнює провідні мотиви тексту, сприяє глибинному осмисленню філософських проблем і дозволяє висновкувати про рівень духовного розвитку народу-етноносія на сучасному авторів етапі. Мітологічні номінації викликають широкий і різнобічний інтерес лінгвістів, фольклористів, етнографів та ін.

Єдність мовної свідомості забезпечується не лише стійкістю мови в її просторово-часовому вимірі, власне, як лінгвокультурем, а й психоглосами, психолінгвістичними параметрами, що становлять основу «українськості» текстів і забезпечують їхній мовно-типологічний ракурс.

Теоретично-методологічне підґрунтя аналізу вербалізації автохтонних мітологем сформовано на основі праць провідних українських учених. Зокрема, для розуміння знакової природи української етнокультури та виявлення її автохтонних кодів ключовими є дослідження В. Жайворонка [127; 128; 129]. Лінгвоконцептуальні засади, необхідні для вивчення мітологем як маркерів національної картини світу, ґрунтовно розроблено в науковому доробку І. Голубовської [74; 75], С. Єрмоленко [120; 123] та В. Кононенка [174; 175; 176].

Специфіку мовного моделювання дійсності крізь призму мітосеміотики, що

є важливим для розкриття механізмів вербалізації міту, висвітлено в розвідках О. Колесника [163; 164; 167]. Питання рецептивної естетики й мітокритики в художньому тексті стали предметом розгляду Л. Бондарук [41; 43] і Г. Драненко [103; 104].

Оскільки об'єктом дослідження є проза ХХІ століття, вагоме значення мають праці, присвячені мовним процесам у новітній літературі. Зокрема, вектори розвитку мови сучасної прози окреслено в колективній монографії «Лінгвософія українських текстів ХХІ століття» [198], а динаміку української фразеології, яка є засобом фіксації мітологічних уявлень, досліджено в працях І. Глуховцевої [68; 70].

До проблематики неомітологізму й функціонування мітологом в українській літературі зверталися Н. Завадська [132] (мітопоетика простору), О. Медведчук [209; 210] (неомітологічний дискурс) та Н. Чухонцева [322] (мітологема двійництва). Архетипні образи та мітологемами в поетичному дискурсі проаналізовано в працях С. Богдан [37; 38], Н. Данилюк [93] та Т. Шестопалової [326; 327]. Особливості трансформації фразеологічних одиниць у творчості окремих сучасних письменників вивчали В. Голуб [73] і В. Красавіна [188].

Однак, попри наявність ґрунтовних праць, поза увагою дослідників залишається комплексний лінгвістичний аналіз вербалізації автохтонних українських мітологем у широкому контексті метамодерної прози. Більшість досліджень переважно зосереджено на літературознавчих аспектах або творчості окремих персоналій, тоді як системний вияв мітологічного мислення в новій естетичній парадигмі потребує детального мовознавчого студіювання.

Дослідження набуває особливої актуальності в умовах переходу від постмодерної естетики до метамодерної парадигми, яка поєднує іронію та щирість, фрагментарність і цілісність, локальність та універсалізм. Українська метамодерна проза демонструє тенденцію до переосмислення міту не лише як інтертекстуального засобу, а як комунікативної стратегії та ідеологем, що дозволяє виявити глибинні структури національного буття. Мітологемами функціують у текстах як лексичні одиниці, стилістичні маркери та складники фразеологічних одиниць, що вимагають аналізу на перетині семантики,

прагматики, стилістики та поетики. Вивчення мітологом як лінгвокультурних маркерів є нагальним з огляду на потребу осмислення нової екзистенційної та світоглядної реальності (посттравматичний досвід, війна, формування нової ідентичності), яка породила нові художні форми в українській літературі.

Отже, актуальність теми зумовлена потребою комплексного аналізу автохтонних мітологом як репрезентантів української мовної картини світу в новій стилістичній парадигмі метамодернізму, необхідністю опису семантичних і функційних трансформацій фразеологізмів із компонентами-мітологами в умовах зміни соціокультурних кодів, відсутністю спеціальних досліджень, присвячених системному лінгвістичному вивченню мітологічної лексики в сучасній українській прозі.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано в межах наукової теми кафедри української мови Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка «Прагматичні й синтагматичні аспекти дослідження української мови в синхронії та діахронії» (номер державної реєстрації 0120U103177). Тему дисертації «Вербалізація автохтонних мітологом в українській метамодерній прозі» затверджено вченою радою Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка (протокол № 11 від 29 листопада 2022 р.).

Мета дослідження – комплексний аналіз автохтонних українських мітологом в українській метамодерній прозі.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких **завдань**:

- 1) проаналізувати поняттєво-термінологійне поле дослідження та удокладнити зміст категорій *мітологема* та *мітонім* у контексті сучасних філософських, культурологічних, літературознавчих і філологічних студій;
- 2) визначити етнолінгвістичні й ментальні засади формування автохтонних українських мітологом як репрезентантів традиційної картини світу;
- 3) здійснити структурно-семантичну класифікацію автохтонних мітологом, виявлених у метамодерних художніх текстах, та з'ясувати специфіку їхньої лексичної об'єктивації;

4) розкрити механізми зміни семантики мітологом у ідіостилі письменників-метамодерністів;

5) схарактеризувати структурні й семантичні види трансформації фразеологічних одиниць із компонентами-мітологами та описати їхню роль у творенні нових художніх смислів;

6) визначити стилістичні функції та прагматичний потенціал автохтонних мітологом у текстовій канві сучасної прози;

7) з'ясувати кореляцію між вербалізаційними ознаками мітологом і актуальними соціокультурними викликами (переосмислення історичної пам'яті, посттравматичний досвід війни, пошук національної ідентичності та ін.).

Об'єкт дослідження – автохтонні українські мітологами й мітоніми в українському художньому дискурсі метамодерної доби.

Предмет дослідження – засоби вербалізації, структурно-семантична організація, трансформаційні процеси та стилістичне функціонування автохтонних мітологом і фразеологічних одиниць із компонентами-мітологами в текстах української метамодерної прози.

Джерела фактичного матеріалу. У дисертації проаналізовано прозові художні твори сучасних українських письменників В. Амеліної, С. Андрухович, Ю. Андруховича, К. Бабкіної, А. Бондаря, Ю. Винничука, Тамари Горіха Зерня, М. Дочинця, С. Жадана, О. Забужко, А. Кокотюхи, Дари Корній, О. Луцишиної, Т. Малярчук, М. Матіос, К. Москальця, Г. Пагутяк, Є. Положія, С. Процюка, О. Шинкаренка, В. Шкляра, подані в Генеральному регіонально анотованому корпусі української мови (ГРАК) [65].

Методи дослідження. У роботі застосовано загальнонаукові методи аналізу і синтезу для опрацювання наукової літератури, осмислення теоретичних засад мітопоетики й лінгвокультурології; індуктивний метод – для узагальнення спостережень над емпіричним матеріалом і формулювання висновків; дедуктивний метод – для перевірки теоретичних гіпотез на конкретному мовному матеріалі; метод систематизації та класифікації використано для впорядкування корпусу автохтонних мітологом і розподілу їх за тематичними та лексично-семантичними

групами.

Специфіка розв'язання лінгвістичних завдань зумовила залучення низки спеціальних методів. Базовим став описовий метод, спрямований на інвентаризацію, ідентифікацію та характеристику засобів вербалізації мітологічних уявлень. Для встановлення значеннєвого наповнення мітолексем і мітонімів, а також виявлення механізмів їхнього смислового оновлення в умовах метамодерного дискурсу використано семантичний аналіз. Глибинну структуру досліджуваних одиниць, їхні інваріантні та варіативні семи виокремлено за допомогою методу компонентного аналізу.

З метою з'ясування архаїчних витоків автохтонних мітологем і встановлення шляхів їхньої історичної еволюції застосовано етимологічний аналіз. Національно-культурну специфіку мітонімів як маркерів етнокультурної пам'яті та засобів репрезентації української ідентичності інтерпретовано за допомогою етнолінгвістичного методу.

Ключову роль у дослідженні відіграв метод лінгвістичного аналізу тексту, який дозволив з'ясувати структурну організацію, контекстуальну реалізацію та особливості функціонування автохтонних мітологем у метамодерній прозі. У поєднанні з ним використано стилістичний аналіз, спрямований на визначення ролі мітологем у формуванні образного й емоційно-експресивного шарів художнього тексту та створення специфічного метамодерного реєстру. Для пошуку, фіксації, верифікації та зіставлення прикладів уживання автохтонних мітологем залучено корпусний підхід.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що в дисертації вперше здійснено системний аналіз функціонування автохтонних мітологем в українській метамодерній прозі як єдиної лінгвоментальної структури, що поєднує архаїчну семантику з новітніми комунікативними стратегіями. Удосконалено поняттєво-термінологічний апарат дослідження, зокрема уточнено дефініції термінів *мітологема* та *мітонім* у проєкції на лінгвокультурологічні студії, а також методику аналізу індивідуально-авторських перетворень мітологічної лексики. На матеріалі прозових творів ХХІ століття систематизовано види структурно-

семантичних трансформацій фразеологічних одиниць із компонентами-мітологами. Визначено специфіку вербалізації мітологічного мислення в умовах екзистенційної кризи та війни, доведено, що автохтонні мітологами виступають дієвим інструментом конструювання національної ідентичності.

Теоретичне значення роботи полягає в розвитку й поглибленні лінгвістичної теорії мітологічного слова як культурного знака та його функціонування в метамодерному художньому дискурсі. Дослідження розширює понятійно-термінологічну базу мітопоетики, вводячи уточнення щодо типології автохтонних мітологем і механізмів їх семантичної модифікації та поглиблює уявлення про діалог між архаїчним і модерним у мовній картині світу, демонструючи, як мітичне мислення трансформується в новітніх художніх формах. Запропонована класифікація мітонімів і типів їх трансформації сприяє розвитку семантики, стилістики, когнітивної лінгвістики й етнолінгвістики. Отримані результати сприяють подальшому вивченню міждискурсивних взаємодій, зокрема взаємопроникнення фольклорного, релігійного, філософського і художнього типів мовлення.

Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що вони можуть бути використані в процесі викладання курсів із лексикології, стилістики, лінгвокультурології, когнітивної лінгвістики, історії української мови, сучасної української літератури, вибіркового освітніх компонент у закладах вищої освіти; під час створення навчальних видань; у лексикографічній практиці – для укладання тематичних словників (наприклад, словників мітологічних назв, архетипів, фольклоризмів у художньому мовленні) та ін.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійно виконаним науковим дослідженням. Усі наукові результати, теоретичні узагальнення та висновки одержані авторкою особисто на основі власного опрацювання корпусу текстів української метамодерної прози.

Апробація матеріалів дисертації. Основні положення оприлюднено на наукових конференціях і семінарах: IV–VI Всеукраїнських наукових конференціях «Традиції Івана Огієнка у світлі вітчизняної науки» (Кам'янець-Подільський, 2022–

2024); IV–VI Всеукраїнських науково-практичних конференціях із міжнародною участю «Філологічні горизонти: науковий, лінгводидактичний, філософський, соціальний, національно-патріотичний вектори» (Вінниця, 2022–2024); VIII–X Всеукраїнських наукових інтернетних конференціях «Вербальні культурні коди сучасної української мови» (Кам'янець-Подільський, 2022–2024); I і II Всеукраїнських наукових конференціях здобувачів вищої освіти «Нові парадигми сучасної філології» (Кам'янець-Подільський, 2022, 2023); XIV–XVII Наукових конференціях молодих вчених (Кам'янець-Подільський, 2022–2025); VII Всеукраїнській науковій інтернет-конференції «Текст і дискурс: когнітивно-комунікативні перспективи» (Кам'янець-Подільський, 2023); VIII Всеукраїнській науково-практичній конференції молодих учених з міжнародною участю «Мовна комунікація і сучасні технології у форматі різнорівневих систем» (Дніпро, 2023); Студентській науковій конференції з нагоди 150-річчя Наукового товариства ім. Шевченка (Мюнхен, 2023); X і XI Міжнародних наукових конференціях «Мова, культура і соціум у гуманітарній парадигмі» (Кам'янець-Подільський, 2023, 2025); Міжрегіональному науково-практичному online-семінарі викладачів та здобувачів вищої освіти «Перспективи розвитку сучасної філології та лінгвометодики у дослідженнях молодих науковців» (Житомир, 2024); наукових конференціях викладачів, докторантів і аспірантів Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка за підсумками НДР (Кам'янець-Подільський, 2023–2025), засіданнях кафедри української мови Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка (2023–2026) тощо.

Публікації. Основний зміст дисертації викладено у 16 одноосібних наукових працях та 1 – у співавторстві з науковим керівником (внесок здобувача – 0,5 обсягу статті), з них – 4 одноосібних статті у фахових виданнях України (категорія Б), 13 апробаційних публікацій у збірниках наукових праць і матеріалах конференцій (зокрема, 1 – видана за кордоном). 7 статей додатково відбивають наукові результати дисертації.

Структура та обсяг дисертації. Робота складається з вступу, трьох розділів,

висновків, списку використаної літератури, що містить 394 найменування, із них – 61 іноземними мовами, списку використаних джерел (52 найменування) і додатків. Повний обсяг дисертації становить 249 сторінок (з них 174 основного тексту). Робота містить 1 рисунок.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИЧНО-МЕТОДОЛОГІЙНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Міт виник разом із людством і розвивався паралельно з еволюцією суспільної свідомості. Проблематика витоків, структури й закономірностей мітологічних систем цікавила дослідників ще в протонаукові часи. Із розвитком знань змінювалися підходи до осмислення змісту й значення міту. Сьогодні міт є предметом вивчення гуманітарних, соціальних і природничих наук: від філософії та історії до неврології й афективної нейронауки. Отже, міт набув статусу полігалузевого феномена з необмеженою кількістю аспектів дослідження.

1.1. Соціально-гуманітарний контекст вивчення мітологом

Філософія була першою наукою, яка зацікавилася мітом і його елементами. В античній філософії сформувалися три основні школи інтерпретування міту – алегорична, евгемерична та символічна [254, с. 11]. Евгемерична, як і історія, шукала в мітах відбитки реальних подій. Таке тлумачення було популярним у Давній Греції. Символічна, подібно до релігієзнавства, вирізняла сакральне значення досліджуваних одиниць. Натомість представники алегоричної школи «робили акцент на розрізненні когнітивного та ціннісного, мотиваційного та смислового аспектів свідомості» [Там само, с. 18]. Згідно з такою думкою, міт і його елементи – це персоніфіковані стихії, людські характери, явища духовного світу й закони природи. Позиція інакомовності міту досі актуальна не лише для філософських студій, але й для лінгвістичних учень.

У Середні віки осмислення елементів міту більшою мірою перейшло від язичницької парадигми в християнську й було підпорядковане теософічному вченню про світ. Автохтонні мітології опинилися під забороною, а християнська перетворилася на засіб політичного впливу й маніпуляцій.

Поступове переосмислення духовних і культурних засад у пізньому Середньовіччі підготувало ґрунт для ренесансного зацікавлення античною

спадщиною. Це призвело до зіткнення декількох мітологічних парадигм, що витворило компаративний підхід «з одного боку, представлений у вигляді порівняльного аналізу мітологій (як систем мітів) різних етносів, а з іншого – у вигляді типологічного порівняння міту з іншими формами культури: із казкою як видозміненою формою міту, що втратила зв'язок із ритуалом; з поетичною творчістю» [Там само, с. 19].

Провідні позиції міту повернула алегорична школа, але він перестав бути основою життя, а почав сприйматися як витвір людської свідомості.

У добу Просвітництва під мітологією розуміли примітивний тип мислення, протиставлений науці. Лише романтизм XVIII – початку XIX ст. відновив інтерес до міту й наголосив на його ролі у формуванні «колективної душі» народу. Німецька класична філософія розглядала міт як істину, що виникає одночасно з народом [Там само, с. 19].

Після романтичного переосмислення наприкінці XIX – XX ст. виникли декілька наукових шкіл із різним трактуванням мітології. Зауважимо, що з цього періоду складно відокремити філософське вчення від психологічного, етнографічного, лінгвістичного та інших суміжних. Післяромантична наука не розглядає міт односторонньо, а намагається вибудувати полігалузеве розуміння.

Розвиток порівняльно-історичного індоєвропейського мовознавства реконструював давні мітології. Сформувалася лінгвістична школа, яка намагалася зрозуміти міт шляхом мовного аналізу. До цієї школи належали А. Кун [364; 365; 366], М. Мюллер [374], О. Потебня [248] та В. Шварц [366].

На основі еволюційної теорії та порівняльної етимології утворилася антропологічна теорія, яка розглядала міт як «протонауку». Такі думки висловлював і Н. Фрай: «і як боги є метафорами, що персоніфікують духів природи, так і солярні, зоряні чи вегетативні міти можуть бути залишками своєрідних первісних форм науки» [304, с. 72].

Розвиваючи теорії антропологічної школи виникає ритуалізм, яскравим представником якого є Дж. Фрезер. Дослідник обґрунтовує походження міту з ритуалу, що поза ним втрачає будь-який сенс [353]. Він висуває еволюційну теорію

свідомості людини та проводить зріз розвитку людини від мітології через релігію до наукового пізнання. Тобто мітологія (магія), релігія й наука виникли на різних рівнях розвитку свідомості людини, наразі вони існують паралельно та впливають одна на одну. Подібні погляди висловлювали представники кембриджської школи (Дж. Гаррісон [359], Ф. Корнфорд [345], А. Кук [344], Г. Маррей [376]), які вважали міт проторелігією, її джерелом.

Першим звернув увагу на соціально-психологічні функції міту для первісних людей Б. Маліновський. Його функціоналізм трактував міт як інструмент регулювання діяльності, як окремої особи, так і спільноти загалом. Дослідник стверджував про неможливість глибокого розуміння міту без психолінгвістичного й етнолінгвістичного аналізу [370].

Отож філософська наука у своїх студіях апелює до міту, але рідко оперує термінами *мітологема*, *мітонім* тощо. Дослідники схильні шукати в міті спосіб пізнання світу (одні вважають, що це притаманне лише первісним суспільствам, а інші, що актуальність міту не зникла й досі). З розвитком філософської думки вивчення елементів міту дедалі більше наближається до соціальних і поведінкових наук.

Поступово фокус досліджень змістився з тлумачення мітів на мітологічне мислення, що зорієнтувало філософські студії в ракурсі соціології та психології. Тут важливою була роль французької соціологічної школи (Е. Дюркгайм [350], Л. Леві-Брюль [369], М. Мосс [371]). Через перспективу соціальної психології в центрі досліджень постали соціальні функції міту. Міти розглядали як спосіб символічного кодування важливої для спільноти інформації.

Наприкінці XIX ст. з'являється новий термін *соціальна мітологія*. У науковий обіг це поняття ввели Ф. Ніцше [378] та А. Шопенгауер [385]. Під соціальною мітологією дослідники розуміли ідеологічні конструкції, що об'єднують суспільство. За вченням філософів людина потребує ілюзій для своєї стратегії спасіння й особлива роль у цьому належить мітам.

До такої думки схиляються й дослідники кінця XX ст. (Т. Адорно [360], Р. Каюа [338], К. Поппер [380] та інші), для яких соціальна мітологія «по-перше,

постає неминучою на всіх етапах розвитку людства, а особливо на сучасному; по-друге, виступає основою будь-якої ідеології» [254, с. 18]. Тобто мітологію розглядали як штучно створену сполуку, яка, залежно від мети, може мати як конструктивною, так і деструктивною.

О. Лозова виділяє сім функцій міту, що «дозволяють йому успішно існувати в суспільстві» [202, с. 19]:

1. Аксіологічна – створює уявлення про ідеальне суспільство й тому людина може оцінити себе та інших, визначити для себе духовні цінності.

2. Теологічна – визначає цілі й надає сенс життю. Часто міт перетворюється на засіб маніпуляції й служить для аргументації правління певної людини або групи людей.

3. Праксеологічна – реалізується в передбаченнях, магічних ритуалах і перетворенні реального на бажане.

4. Комунікативна, яка має синхронний і діахронний плани. Мітологія формує єдину картину світу, цілі й завдання для її носіїв. У історичному вимірі міт є транслятором мудрості попередніх поколінь і установок на дії в інтересах спільноти.

5. Пізнавально-пояснювальна – близька до розуміння міту як протонауки.

6. Компенсаторна – пояснення причин незадоволення певних потреб.

7. Організаційно-архітектонічна – сприяє оптимізації існування спільноти [Там само, с. 19].

Для лінгвістики особливе значення мають комунікативна й пізнавально-пояснювальна функції, оскільки вони визначають способи мовного вираження колективних уявлень і формування дискурсивних практик у суспільстві.

На особливостях первісного мислення й мітологічної свідомості першим наголосив Л. Леві-Брюль [369]. Пізніше над проблемами мітологічного мислення працювали Е. Кассіерер [340] та К. Леві-Стросс [194; 195]. К. Леві-Стросс розглядав логічні механізми первісного мислення на засадах структуралізму. Дослідник заперечував думку про нелогічність мітологічного мислення К. Леві-Брюля, який вважав основною відмінністю науки й мітології в рівнях детермізму. Якщо наука

використовує різні методи для досягнення результатів у кожній окремій галузі, то міт має ознаку всеосяжності. Міт реалізується і в діахронії, і в синхронії, тобто одночасно пояснює і минуле, і теперішнє, і майбутнє. Учений зауважував: «чи не варто піти далі й розглянути строгість і точність, продемонстровані магичною думкою та ритуальною практикою як вираз підсвідомого осягнення істини детермінізму, як спосіб існування наукових феноменів, погодившись таким чином з тим, що детермінізм в цілому вгадувався та здійснювався до того, як був пізнаний і прийнятий! Магічні вірування та обряди виникли в такому разі як вираз віри в науку, якій ще належить народитись» [194, с. 27]. К. Леві-Стросс стверджував, що мітологія передує науці й застосовує ті самі методи, але на рівні чуттєвих даних, які дослідники досі не можуть осягнути. Науковець зміг поєднати попередні погляди на міт як протонауку й нові як засіб керування, контролю та врівноваження суспільного устрою. Міт постав не просто художнім вимислом, а результатом логічного аналізу, узагальнення, систематизації та класифікації природного плину речей первісним суспільством, тобто матеріалом, цілком придатним для наукового опрацювання.

Безпосередньо механізми творення міту з психікою пов'язали представники психоаналітичного напрямку (З. Фройд [354], К. Юнг [362] та інші). К. Юнг зосередив увагу на гіпотезі колективного несвідомого. Він визначав міти як психічні явища, що розкривають душу [363, с. 5]. Первісну людину, – зазначає Юнг, – мало цікавлять об'єктивні пояснення очевидного, але вона має потребу – або, точніше, її несвідома психіка має непереборне бажання – асимілювати всі зовнішні чуттєві переживання внутрішнім, психічним подіям [Там само, с. 6]. Психолог під архетипами розуміє чуттєвий досвід всього людства, доступ до якого ми маємо через свою підсвідомість.

У сучасній психологічній науці архетипи визначають як «універсальні вроджені психічні структури, які складають зміст колективного несвідомого, виявляючи себе в сновидіннях і життєвому досвіді» [279, с. 9]. Згідно з психологічним підходом, міт розглядають як універсальне культурно-психологічне явище, що існує поза межами конкретного часу, проте адаптується до духовного

контексту будь-якої історичної епохи. Він виступає первинною системою символів і світоглядних смислів, через яку проявляються архетипи колективного несвідомого. Для психіки людини міт є способом пізнання навколишньої дійсності, її структурування й упорядкування.

О. Яремчук відзначає, що мітологізація етносу є важливим чинником коректної національної ідентифікації особистості та витворення «психологічного захисту національної «Я-концепції» [332, с. 14]. У процесі мітологізації етнічної ідентичності особистості психолог виділяє десять основних елементів: мітологізація мови, мітологізація релігійної належності, належність до етнічних соціально-культурних верств, відчуття спорідненості з пращурами, етнічний політеїзм, ідентифікації із діячами національної історії та культури, сакралізація етнічної території, формування образу ворога, зосередження етнічної ідентичності довкола певних історичних періодів, спільна мета етнічної самореалізації [Там само, с. 14].

Л. Чорна звертає увагу на недооціненості психологічною наукою групового міту [321, с. 116]. Зважаючи на описане вище, звертаємо увагу на активні дослідження індивідуальних і колективних мітологем. Натомість, як зазначає дослідниця, «соціальна взаємодія відбувається насамперед у малій групі, а груповий міт, як не парадоксально, сприяє побудові групової ідентичності, посиленню згуртованості членів групи в разі загрози її існуванню» [Там само, с. 116]. Тобто в складних ситуаціях людина схильна до звуження свідомості, послаблення критичного мислення й саме тоді активізується мітологічне мислення. Груповий міт виконує адаптивну і дезадаптивну функції. Окрім загальних функцій Л. Чорна виділяє й часткові: «адаптивну – соціалізувальну, інтегративну, консолідувальну; дезадаптивну – ілюзорно-фантазматичні, компенсаторно-деструктивні; проактивно-творчу – емоційно-наснажливу, ціннісно-рефлексивну, дієво-долальну тощо» [Там само, с. 116].

Л. Гоц уналежнює мітологемі до «ключових культуротворчих структур людської психіки, а значить і буття, – й зазначає, – що ряд дослідників у тій чи іншій формі висловлювали думку про те, що мітологема являє собою мітологічний

метатекст, який експлікується із несвідомого, розгортаючись у поліфонічні за формою й сенсами тексти культури» [79, с. 33].

М. Юрій та Л. Алексієвець пропонують схему утворення національної ментальності через мітологему «базові емоції → архетип → культура → соціалізація → ментальність» [330, с. 22].

Ю. Мединська також дотримується теорії колективного несвідомого К. Юнга, але будує мисленеві схеми для визначення структури мітологомем. Дослідниця створює схеми площин мітологічного дійства, міту як комунікації, міту як інформаційного поля, рівнів колективного осмислення, рівнів індивідуального осмислення, сюжетного виміру міту [212]. Розглянемо декілька схем, важливих для нашого дослідження.

З інформаційного погляду Ю. Мединська поділяє нарацію міту на чотири одиниці: слово – основа формування понять; образ – чуттєве сприймання, оперування поняттям; мотив – динаміка образу; мітологічний світ – універсальний у загальному, індивідуальний у деталях [Там само, с. 35]. У рівнях колективного осмислення вона виділяє етапи культурного значення міту: дійсність – живий міт, казка – знецінення міту, мистецтво – як джерело художнього мислення, наука – як відображення психічної реальності [Там само, с. 35]. Індивідуальне осмислення мітів має ті самі рівні, що й колективне, але воно визначається для кожної окремої особистості індивідуальними особливостями.

Цікавою є сюжетна класифікація мітів Ю. Мединської, адже вона полігалузева й вирізняє космогонічні, теогонічні, героїчні та людські типи мітологомем [Там само, с. 36].

У психологічній науці міт вивчається в різних розділах загальної психології, психології особистості, історичної, культурної, соціальної та політичної психології. Конструктори міту використовують у психотерапевтичних теоріях і практиках. З погляду психології мітологему є чинниками формування общин, творення індивідуально-психічних, групових і колективних домінант організації суспільного життя.

Проблемами суспільного життя цікавляться також культурологи й історики.

У культурології наразі існує дві парадигми дослідження мітології: просвітницька й функціоналістична. Перша, як і в добу Просвітництва, розглядає міт як відхід від наукового способу мислення. Натомість функціоналісти, на думку Р. Демчук, розглядають міт «як невід’ємний елемент людського життя, що його збагачує та урізноманітнює» [96, с. 48]. Нам імponує таке переконання. У цій парадигмі Р. Демчук трактує мітологію як «місток між природою та цивілізацією конструює саму людину через формування її світогляду» [Там само, с. 49], водночас «мітологема тлумачиться не тільки як структурна одиниця мітологічного тексту, а у широкій перспективі – як структурна одиниця культури» [79, с. 36].

Історична наука має три вектори дослідження міту: міти в історії, міти як джерело вивчення історії, історія як міт. Геродот розглядав міти як найперше джерело історичних знань. Із них він дізнавався про події, явища, діячів, час, місце, причини та наслідки [66]. У сучасних підручниках автори послуговуються мітами, щоб заповнити прогалини в історичному процесі.

Вектор «історія як міт» дещо складний і суперечливий. Міти в історії часто мають деструктивну функцію, спотворюючи процес розвитку людства, формують неправильну історичну пам’ять. Як зазначає Г. Суріна, «з одного боку, під історією розуміють упорядковані в часі події, тобто їх хронологічний перебіг, з іншого боку – повідомлення-оповідь про ці події, в якому розкривається їхнє значення для інтерпретації людиною себе і світу – це наративна репрезентація» [280, с. 113]. Відповідно історичний наратив засновано «на метафоричній теорії істини» [Там само, с. 113]. Тобто вся відома нам історія може трактуватися як одна мітологічна система.

Сьогодні продовжують творити політичні міти, які згодом можуть поповнити історію. Цей процес незворотній, але завдання істориків збирати фактаж і відфільтрувати конструктивні міти, що виконують функцію національного ідеєтворення, від деструктивних мітів, які викривляють знання.

Якщо узагальнити погляди на функції міту й мітологом, можна виділити декілька основних:

– Пізнавально-пояснювальна функція. Міти утворилися для позначення

явищ, сутність яких людина не могла пізнати. Через засвоєння мітологом довгий час людство формувало свої уявлення про світ. Ця функція дотепер не знівельована. Наприклад, офіційна наука не може дійти згоди щодо питань виникнення людства, тому використовують мітологічні погляди.

– Систематична функція, адже в мітах узагальнюються знання про світ. Через мітологєми, їх ієрархію та структуру в людській свідомості усталюються набуті відомості й уявлення.

– Комунікативна функція. З одного боку, через міт людство засвоює знання предків, з другого, – забезпечується єдність поглядів на світобудову в представників одної картини світу.

– Ідентифікувальна функція, що перегукується з попередньою й допомагає людині визначити етнічну й світоглядну приналежність, знайти своє місце в суспільстві.

– Ідеологічна функція, яка створює підґрунтя для організації соціально-економічних моделей, філософських концепцій, гасел, настанов, закликів тощо. Часто служить для обґрунтування права на владу.

– Теологічна функція, що створює вищу мету роботи.

– Моделестворювальна функція. Через мітологєми формується суспільне уявлення про правильно організоване життя в суспільстві, що допомагає визначити схеми, за якими варто діяти.

– Суспільно-організаційна функція, спрямована на оптимізацію суспільного життя, побудову й налагодження дієвих структур і віднайдення шляхів розвитку.

– Компенсаційна функція. Якщо з певних причин очікування людини не стають реальністю, міт знаходить цьому пояснення й виправдання та спрямовує на подолання труднощів і орієнтацію на подальше покращення.

– Праксеологічна функція, яка допомагає зазирнути в майбутнє та передбачити результати своїх дій.

– Культуротворча функція. Міти й мітологєми є елементами та джерелом творення культури певного народу. Вони є основою живопису, літератури,

кінематографу тощо й допомагають набути їм образності та символічності.

Отже, сучасне розуміння міту є синтетичним і поєднує філософські, соціальні, психологічні та культурологічні підходи. Більшою мірою вони взаємопов'язані та доповнюють один одного, розкриваючи систему мітологом із різних векторів: філософії як способу пізнання, психології як способу мислення, соціології як засобу формування суспільства, культурології як елемента культури, історії як джерела знань тощо. Описані підходи створюють основу для лінгвістичного аналізу мітологом. Вони допомагають не лише класифікувати мітологічні образи, а й простежити їх вербалізацію в художніх текстах, визначити їхню роль у формуванні концептосфери національної мови та ідентичності.

1.2. Мітологема в літературознавчих студіях

Літературознавчі студії розвивалися в межах загального наукового контексту, тому міт розглядали як особливу форму художнього мислення. Н. Фрай наголошував: «література є прямим спадкоємцем мітології» [304, с. 69]. Відтак літературознавчі концепції еволюціювали паралельно з розвитком художнього слова і зміною статусу міту в ньому. Простежимо основні етапи цієї еволюції.

Література й міт виникли у тісному взаємозв'язку художнього й сакрального. Первісні літературні тексти за своєю сутністю тяжіли до міту: мали колективного автора, втілювали персоніфікацію природи, гіперболізацію, універсальні пояснення законів буття, образи персонажів. Як зауважує Т. Карабович, у добу грецького докласичного періоду поняття *мітос* і *логос* були фактично тотожними й позначали «оповідання» [145, с. 33]. Лише в VI ст. до н.е. відбулося розмежування: *логос* почав асоціюватися з раціональним, істинним (*алетхея*), а *мітос* – із художнім домислом і надреальними явищами.

У творчості античних поетів і драматургів міт виконував не лише художню, а й ідеологічну функцію: софісти й стоїки трактували його як алегорію, Платон розрізняв філософські та символічні міти, наділяючи їх політичною роллю [337], а епікурейці вбачали в мітології механізм сакралізації влади [343].

Як зазначає М. Еліаде, у середньовічній християнській літературі повертаються до трактування міту як істини, але не у формі фактів, а як символічного іносказання. Митці цього часу активно використовували автохтонні мітологєми для опису демонічного світу, проте під впливом християнської догматики згадки про давніх богів і вірування зазнавали цензури або заборони [351].

Доба Відродження відзначається поверненням до античних мітологічних елементів, що реалізувалося у формах сюжетів, хронотопі й символіці. Мітологія послідовно використовувалася в італійському Ренесансі, де вона постає не як «плід примітивного розуму», а як носій глибинних філософських смислів. Показовою є думка Ф. Бекона про «двоїсту істину» міту: реальну й уявну [335].

Барокова доба, відома богословською полемікою, також пожвавила використання літераторами міту. Г. Сковорода використовував як християнські, так і античні мітологєми в байках та філософських трактатах [263]. Він глибоко переосмислював мітологічні цінності людського буття й за допомогою езопової мови втілював їх у літературному доробку.

У романтичну добу відбувається зміна поняття *fable* на *mit* і термін починають активно вживати в німецькій традиції XVIII ст. Нова хвиля зацікавлення мітом у художній літературі XIX ст. зумовила появу різних тенденцій його трактування: міт як ірраціональне (М. Гоголь); міт як пережиток минулого (Г. Флобер); міт як невід'ємний елемент культури (Е. Золя).

В українському письменстві переважало розуміння міту як важливого складника національного і світового буття. Прикладами таких творів є драматургія Л. Українки («Касандра», «Оргія», «Лісова пісня» тощо). У цей час у літературі домінує думка про циклічність людської історії, тому багато стародавніх сюжетів переосмислюють у контексті сучасних реалій, зокрема в «Оргії» Л. Українки римська сваволя й невігластво є алегоричним дзеркалом діяльності царської Росії.

Літературознавчий дискурс XX ст. породив розгалужену систему сенсів, значень і функцій мітологєм. За Т. Карабовичем, у цей час «повертаються також ідеї розуміти міт шляхом його десакралізації з XIX століття» [145, с. 38].

Дослідники переосмислюють міт як складну полігалузеву проблему. У цей час історик П. Грималь під мітом розуміє відбиток реальності [357]. Цю думку використали літературознавці.

XX ст. переорієнтувало літературу на міт. Ця епоха характеризується інтенсивним зверненням до традиційних образів і сюжетів, створенням таких стилізацій, як роман-міт, поема-міт, драма-міт, розвитком неомітології (акторських мітів). Література минулого століття, як зазначають Г. Фоміна та А. Нямцу, «активно звертається до духовного спадку минулих поколінь, прагнучи таким чином усвідомити та проаналізувати сучасний етап розвитку історії, переосмислити „вчорашній день” та зробити прогнози на майбутнє» [301, с. 73]. Зауважимо, що носії європейського способу мислення підсвідомо апелюють до трьох архетипних мітосистем. Першою є антична мітологія, заснована в Давній Греції, рознесена світом Римом і запозичена всією європейською частиною світу ще на первісних етапах становлення мітомислення. Друга система – біблійна мітологія, яка розповсюдилася разом із християнським світоглядом і досі домінує у світі. І остання – центроутворювальна система етнічних архетипів. Іноді в художніх текстах натрапляємо й на інші мотиви запозичені через інформаційне поле: *карма*, *йога*, *нірвана*, *сансара*, *феї*, *ельфи* тощо. Ці мітологемами не є архетипними для носіїв українського типу мислення.

Традиційні образи у творах письменників набувають універсалізму, спрямовують проблеми до глибоко психологічного кожної людини. Цей процес не є одностороннім: як література збагачується за допомогою мітологем, так і архетипи поглиблюються, актуалізуються й переосмислюються через введення в художні тексти.

Г. Фоміна та А. Нямцу до особливостей функціонування мітологічних структур у сучасних текстах зараховують те, що «вони, зберігаючи національну своєрідність протосюжету, спрямовані на інтернаціоналізацію своїх формально-змістових характеристик, що зумовлене загальновідомим та універсальним їх звучанням» [301, с. 73].

У XX ст. у літературознавстві розвинулися дві основні школи вивчення міту:

ритуально-мітологічна або кембриджська та юнгівська. Ритуально-мітологічна школа розглядає міт не як джерело літературного твору, а як його сутність. Твердження про зв'язок ритуалу і міту існувало ще в XIX ст. Т. Шадріна вважає, що «при цьому прибічники зазначеної гіпотези вважали, що міт є словесним вираженням ритуалу, а останній, у свою чергу, – інсценуванням міту» [325, с. 3]. Актуальності теорія набула в XX ст. у межах мітокритики.

З-поміж ритуально-мітологічної школи Я. Поліщук виділяє Дж. Фрейзера та кембриджську групу, які досліджували античну та новоєвропейську літератури в мітологічному аспекті [239, с. 6].

У гіпотезі представників ритуально-мітологічної школи були прогалини: часто ритуал лише дотично використовує міт, багато мітів взагалі не передбачають обрядовості, до того ж людству відомі ритуали, які не передбачають словесного складника. Тому наприкінці XX ст. теорію, що мала багатьох прихильників, почали активно критикувати.

Юнгівська теорія запозичувала в літературознавства психологічну парадигму аналізу мітологом як архетипних сполук. Ритуальна школа прагнула витворити систему, з'ясувати причинно-наслідкові зв'язки, натомість юнгіанські дослідження зважали й на художній домисел і особисті переосмислення автором.

Н. Фрай порушив актуальні досі проблеми систематизації й упорядкування світового літературного процесу[355]. Для цього він намагався виробити певну класифікаційну систему, зокрема відкинув запозичення критеріїв із інших наукових галузей, заперечив біографічний, соціальний та історичний підходи, за якими сьогодні періодизують літературний процес. Дослідник вважав, що література цілком самодостатня й підпорядковується лише внутрішнім законам, інші методи неспроможні віднайти мотивації для певних літературних форм, витракувати особливості художньої мови, висвітлити справжні метатексти й контексти. Він увів літературознавство у сферу соціальних наук і, як пізніше зазначав, «це твердження викликало сильний спротив, бо суперечило усталеним поглядам більшості тодішніх гуманітаріїв, однак відтоді мовознавство стало моделлю досліджень у стількох ділянках і теорія мови зробила такий переворот у

методах наукового пошуку в психології, антропології й політології, вже не кажучи власне про літературознавство, що тепер годі вважати гуманітарний аспект мови відмінним від інших, ба більше – розпізнаваним з-поміж них» [304, с. 18]. Хоча Н. Фрай окреслює методіку дослідження біблійних текстів, однак ці парадигми можна застосувати до мітологем у будь-яких текстах. Науковець виділяє два напрями дослідження: «критичний підхід спирається на текст і досліджує його історичне та культурне тло; традиційний – інтерпретує текст у згоді з тими приписами, які визначили авторитетні богослови та клір» [Там само, с. 16]. З одного боку він розглядає міт як елемент народного життя, з іншого – як сакральний текст.

Н. Фрай через глибинний аналіз мовних фаз (персоніфікація, метафора, метонімія, описове письмо, четверта фаза) доходить висновку, що мітологія з'являється на першому етапі, «однак більша її частина творилася під час розрізнення діалектичного й поетичного (що належить до другої фази)» [Там само, с. 60]. Цікаво, що найбільше значення в літературі мітологемами мали саме в «метафоричній фазі». Згідно з цією теорією, є три способи реалізування архетипів і мітів у літературних текстах: «невитіснений міт» – зображення надреального, романтична парадигма – міт сприймається через призму людського досвіду, реалізм – змістове переосмислення.

Щодо значення міту в словесній культурі, то Н. Фрай пише, що залежно від соціального функціоналу вирізняються значущі – сакральні та менш необхідні – профанні [Там само, с. 67]. Виникає теорія вторинних мітів, у яких людство не відчуває особливої потреби, натомість значущі міти закарбовуються в культурній пам'яті на вічно. Дослідник вважає помилковим пошук причин виникнення міту. «Попередні дослідники міту, здається, вперто не помічали факту, що міт – це форма образного і творчого мислення, і саме тому він автономний» [Там само, с. 70]. Н. Фрай визначає мету міту – «пронести кордон навколо людської спільноти і зазирнути їй досередини, а не спостерігати зовнішні природні процеси» [Там само, с. 72]. Науковець часто ототожнює міт із наративами, а структуру міту подає так: міти можуть бути або історіями, або доведеннями; у історіях можуть бути наявні

вторинні міти, перекази, легенди, алегорії і та ін.; у доведеннях можуть існувати метонімічні доведення або описові наративи; із вторинних мітів, переказів, легенд утворюються притчі, байки тощо; із метонімічних доведень виникають алегорії, літературні міти. Наступним етапом є перехід міту в літературні жанри.

Протистояння ритуально-мітологічної та юнґіанської шкіл сприяло поживленню інтересу до проблеми, а згодом синтезу їх основних ідей для створення універсального методу тлумачення міту в художньому творі.

В українському літературознавстві кінця ХХ – ХХІ ст. ґрунтовно вивчають мітологемами представники «чернівецької школи» (науково-дослідного центру «Біблія і культура»), зокрема, В. Антофійчук [1; 2], А. Волков [61], А. Нямцу [301], О. Червінська [313] та інші.

В. Антофійчук досліджує реалізацію біблійних мітів у літературі та розглядає міт не лише як текстуальну чи образну категорія, а як динамічну культурну структуру, що репрезентує світоглядні установки й формується в процесі соціально-історичного розвитку. Він підкреслює роль мітологемами як одиниці, що поєднує традиційний образ із модерною рефлексією, зокрема на прикладі української літератури та культури, і через інтердисциплінарну перспективу (література, етнографія, культурологія) вводить моделі/схеми трансформації мітологічного сюжету в художньому тексті [2]. Його праці поповнюють методологічну основу для аналізу мітологічних образів і є внеском у розвиток теорії мітологемами як культурно-семантичної одиниці.

А. Волков досліджував проблеми літературного трактування традиційних сюжетів і образів, запропонував єдину структуру взаємозв'язків мітологічних образів і сюжетів: «1. Інваріантна фабула невідривна від традиційного образу-персонажа. 2. Традиційний образ ширший за сюжет, власне кажучи, він є складником різних сюжетів. 3. Вдало створений літературний образ, що дає художнє пізнання суспільних або психологічних закономірностей, може вийти за межі історичної й національної дійсності, яка його породила. 4. Концепція твору розкривається переважно через образи-персонажі. Сюжет не має вирішального смислового наповнення. 5. Якщо образ має стійку характеристику, то це стрижень,

на який нанизуються фабульні мікроконструкції. 6. Основне семантичне навантаження припадає на сюжет (традиціоналізується ситуація). 7. Ще менша вага номінативного образу-персонажа. 8. Традиційний сюжет являє собою каркас, що не пов'язаний з певними персонажами» [61].

Науковий дискурс довкола проблем функціонування мітологом у літературі постійно розширюється завдяки новим студіям, присвяченим мітопоетиці окремих письменників. Мітотворчість Т. Шевченка осмислюють Г. Грабович [80] та Т. Мейзерська [213], мітологема у творчості Лесі Українки аналізують О. Забужко [131] і Л. Скупейко [265], особливості мітологічного мислення Б.-І. Антонича та І. Калинця розкриває О. Буряк [45], творчість М. Коцюбинського розглядає Т. Сяпіна [283], а мітологема в поезії П. Тичини інтерпретує Т. Шестопалова [327]. До осмислення мітопоетики українського авангарду звертається Т. Карабович [145]. Не втрачають актуальності дослідження мітологом у фольклорних текстах (О. Наумовська [221], А. Рудницька та Ф. Арнаут [250]). Окремі мітологічні образи вивчають Т. Цепкало [309; 310; 311] та Н. Чухонцева [322; 323].

Комплексне осмислення феномену міту в літературному контексті представлено працями, що поєднують філософсько-естетичний, культурологічний і поетологічний підходи, з-поміж яких дослідження Л. Бондарчук [42; 43], Г. Драненко [103; 104], І. Зварича [138; 139; 140], М. Ласло-Куцюк [193], І. Фрис [307; 308] та інших.

Проаналізуємо окремі, важливі для розуміння нашої концепції, праці. О. Бондарева аналізує процеси мітотворення на літературних рівнях сюжету, мотиву, образу й виділяє дванадцять типів мітологізації: міт як ідеальна модель наслідування, як призма духовних цінностей, як набір символів, що складають код до розшифрування культурних домінант, як засіб творення сюжету, як матеріал художньої гри, як маніпулятор суспільною свідомістю, як форма свідомості, як ідеал, як продукт авторської думки, як модель образного мислення, як жанромодулятор, як іносказання [39, с. 42–52].

Вартісною є класифікація фольклоризмів Р. Марківа, який пропонує типи відображення архетипних сполук у літературних текстах: «жанрово-

композиційний, фабульно-сюжетний, рівень мотиву, образно-персональний, архетипно-знаковий (символічний), мовностилістичний» [205, с. 7].

Сьогодні найбільш повним українським літературним дослідженням мітологом, на нашу думку, є праця Я. Поліщука [239]. Літературознавець системно розглядає мітологічний чинник на архетипно-ініціаційному, аналогічному і дискретному рівнях, з'ясовує природу та функції мітологізму в літературі. Він здійснює компаративний аналіз архетипного мислення європейців і українців модерного часу, створює достатню концептуальну базу для подальших досліджень.

Якщо говорити про сучасний стан співвідношення міту і літератури, то варто відзначити неомітологічний напрям у мистецтві ХХ–ХХІ ст. Новітнє мітологічне мислення характеризується трансцендентними цивілізаційними ознаками (художні тексти частіше почали набувати гротесковий, трагічний чи трагіфарсовий характер); поєднанням мітології з буденністю; виведенням мітологізму на рівень психологізму (неоміти й псевдоміти творяться не колективно, а постають результатом самозаглиблення автора чи персонажа твору); новий тип персонажа розриває усталену мораль, відходить від «пут цивілізації»; єдністю із філософією та інтелектуальністю. Виникають новітні міти, які не є примітивно-наївними, вони спрямовані на глибокий аналіз й осмислення реципієнта.

Оскільки художня література є одним із основних способів збереження й трансформування міту, літературознавці розглядають мітологему як центральний структурно-смісловий елемент тексту. Узагальнивши теорії літературознавців виділяємо такі способи взаємодії художнього тексту і мітології, як стилізаційний (відтворення форми міту), okazіональний (створення авторських мітологем), реконструктивний (осучаснення традиційних мітологем), трансформаційний (концептуальна зміна на формальному чи змістовому рівні мітологем), символічний (використання міту для створення образності), підтекстуальний (архетипізація художніх образів), асоціативний (зв'язок мітології з дійсністю); світоглядний (відображення картини світу персонажів), метатекстуальний (вплетення мітології в художній текст), проблемний (розроблення проблематики, поширеної в мітологічних сюжетах), контамінаційний (синтез різнокультурних

мітологом задля утворення нової структури).

Література невіддільно пов'язана з мітологізмом, який постійно сприяв естетичному і змістовному наповненню художніх текстів. Митці постійно зверталися до мітології як до підсвідомого зв'язку з космічним універсумом. Літературознавча думка вслід за розвитком художнього слова поглиблювала розуміння взаємозв'язків митів та літератури, їх функціоналу, структур, механізмів тощо. Попри значну кількість досліджень проблема вербалізації мітологом у художньому слові залишається актуальною і відкриває перспективи не лише для літературознавства, а й для сучасної лінгвістики.

1.3. Мітологема як лінгвістичне явище

Важливо конкретизувати мовну природу вербалізації мітологом і термінологію, що її описує. Особливо вартісними є лінгвозорієнтовані дефініції понять, безпосередньо пов'язаних із мітологою: *міт*, *мітологія*, *мітонім*, *мітема*, *архетип*, *лінгвокультурема*, *фольклорема*, *ритуалема*, *символ*, *метафора*, *ідеологема*, *культурема*, *концепт*, *мітологізація*, *мітоцентризм*, *метатекст* тощо.

Попри стійкий інтерес до мовного вираження елементів підсвідомості (від класичних праць Е. Сепіра, Ф. де Сосюра, Дж. Фрейзера, О. Потебні до сучасних студій Я. Анушкевича, С. Єрмоленко, О. Потапенка та ін.) терміносистема цієї галузі досі не є унормованою. Основна складність полягає у багатовимірності понять і в їх різнорівневому функціонуванні – від філософських категорій до конкретних лінгвістичних одиниць.

Термін *міт* є найбільш поширеним у соціальних і гуманітарних науках. За етимологічним словником української мови це слово потрапило до нашої мови через латину з грецької, де *mythos* означало «слово, промова, розповідь» [115, с. 486]. Міт у «Словнику української мови» тлумачать як «стародавню народну оповідь про явища природи, історичні події та ін. або фантастичні оповідання про богів, обожнених персонажів, уявних істот» [275, с. 819]. У «Філософському

словнику» поняття *mit* тлумачиться дwoяко: 1) як історичний тип світогляду, спосіб пояснення й трактування явищ, що ґрунтується на персоніфікації природних сил; 2) як категорія французького постструктураліста Р. Барта, де *mit* означає особливу комунікативну систему, латентний ідеологічний рівень дискурсу [300, с. 161].

Отже, *mit* одночасно розуміють як форму архаїчного світовідчуття і як культурний складник сучасного ідеологічного простору.

Літературознавчий словник-довідник підкреслює, що *mit* є «витвором наївної віри, що ґрунтується на заміні об'єктивного сприйняття світу суб'єктивним» [200, с. 421], а культуролог П. Герчанівська наголошує на ролі архаїчного світогляду у формуванні традиційної культури [67, с. 122].

Ми тлумачимо термін *mit* як універсальну форму колективного світосприймання, що поєднує пізнавальні, пояснювальні й комунікативні функції. Він постає одночасно як спосіб осмислення дійсності, символічна модель світу й механізм культурної пам'яті, у якому первісне сакральне мислення трансформується в складник сучасного ідеологічного й художнього дискурсу.

Для позначення поетичної реалізації *міту* в художній літературі використовують термін *мітологізм*. Його визначають як «спосіб поетичної реалізації *міту*, смислове переосмислення на основі інтерсеміотичних прийомів, зокрема використання мітологом у новому семантичному полі при збереженні архаїчної домінанти» [199, с. 54]. У мовознавстві мітологізм інтерпретують як образ мітології, введений у мовлення [135, с. 201]. Літературу, що вибудовує свої жанрові структури на основі *міту*, називають *мітоцентрованою* [199, с. 56]. Сукупність *мітів* та науку про *міти* називають *мітологією* [200, с. 453].

Т. Денисова вважає, що *mit* є «носієм і вмістилищем архетипів, серцевиною метафор і “висхідним матеріалом” символів» [97, с. 8]. Цю думку поглиблює Л. Кравець, стверджуючи, що «базова модель художньої метафори найчастіше співвідносна з певною концептуальною метафорою, сформованою на основі міфологічних архетипів» [187, с. 54]. Архетип у сучасній філософії, услід за К. Юнгом, визначають як «властивий від народження елемент психічної структури людини на рівні колективного позасвідомого, що апріорно формує активність

людського уявлення, впливає на думки, почуття та дії індивіда, розпізнається нашим досвідом та функціонує, як правило, в образах і мотивах сновидінь» [Цит. за 299, с. 29]. Філософія вважає, що архетип знаходиться в центрі мітів і культури, які вважають структураторами людського світосприймання.

У філософії виділяють культурні й природні архетипи. Природні постають із первісних часів й існують на позасвідомих рівнях, культурні є свідомо обробленими колективними образами, які лягли в основу фольклору й мітології [Там само, с. 29].

Архетипи в культурології – це прообрази, першооснови, певні зразки [67, с. 27]. Вирізняють етнічні (виражають духовні константи етносу) і культурні (універсальні елементи духовного досвіду) архетипи [Там само, с. 27–28]. Етнічні архетипи є національно-унікальними й репрезентують досвід кожного окремого народу, а культурні є загальнолюдськими домінантами у свідомості. Наявні дві парадигми тлумачення архетипів: «1) гіпотетично реконструйована або фактично засвідчена мовна форма, що є основою для похідних; 2) проформа / праформи родової свідомості, вроджені й незмінні психічні структури колективного несвідомого, що виявляються в художній творчості, фольклорі, мітах» [135, с. 67]. Лінгвістичне тлумачення близьке до визначення архетипів як непохідних мовних форм. Варто зазначити, що поняття архетипу може бути застосоване лише до колективних уявлень, оскільки воно означає тільки той психічний зміст, який ще не зазнавав ніякої свідомої обробки і, отже, є безпосередньою душевно-психічною даністю [363, с.174]. Архетипи безпосередньо не є предметом лінгвістичного аналізу, однак можуть опосередковано впливати на мовні структури.

Символ як елемент міту культурологія розуміє так: «1) форма виразу й передача духовного змісту культури через певні матеріальні предмети чи спеціально створені образи та дії, що виступають як знаки цього змісту; 2) знакова форма предметно-чуттєвого буття художнього образу, яка містить у згорнутому вигляді багатоманітність значень та естетичних змістів культури» [67, с. 165]. Символ – запозичення із грецької мови й означає «знак, сигнал, прикмету» [117, с. 232]. З огляду на те, що символ має знакову структуру, він може бути виражений

мовно, а отже піддається лінгвістичному аналізу. Активно проблеми символів досліджувала С. Єрмоленко, яка розрізняє семантичне й стилістичне значення символу: у семантиці – це тип знака, у стилістиці – слово з усталеними асоціативними зв'язками [296, с. 152–153].

Дослідники наголошують, що символ не тотожний знакові, оскільки має філософське наповнення. Через нього виражається сутність певного предмета або явища. Символ перебуває у тісному взаємозв'язку з мітологічним, релігійним, поетичним і навіть науковим мисленням, однак не тотожний жодному з них. Його сутність полягає в прагненні до узагальнення, тоді як алегорія тяжіє до конкретності образу. Символ можна розглядати як динамічний процес, у якому внутрішній зміст набуває зовнішньої форми; це не просто умовний знак, а багатозначний художній образ, що поєднує різні рівні відображення реальності через їхню внутрішню спорідненість і смислову єдність [275, с. 61].

Основне значення символу в дослідженнях науковців наближається до літературного визначення: «багатозначний предметний образ, який об'єднує між собою різні плани художнього відтворення дійсності на основі їх суттєвої спільності, спорідненості; один з поетичних тропів. Слово набуває у текстах, крім своїх основних (словникових, предметних) значень, нові (переносні або умовні)» [136, с. 582]. Мовознавець розвиває тенденцію необмеження значення символу лише знаковою природою «(напр., хліб-сіль – символ дружби, гостинності; змія – символ мудрості; ранок – символ молодості; голубий колір – символ надії; символічні танці, звичаї)» [Там само, с. 582]. Тобто символами можуть бути предмети, дії, явища і навіть відомі персоналії (Т. Шевченко – символ України). А. Загнітко вважає символ основним елементом мітотворчості. На його думку, звернення митців до символізації збагачує тропіку, пожвавлює й поглиблює ідею. До того ж, як символ сприяє творчості, так і художні тексти розширюють символічний простір мови.

Класифікувати символи можна на три групи: умовні (повсякденні), випадкові (суб'єктивні) та універсальні (мають мотивацію, часто пов'язані з підсвідомим сприйманням).

Від архетипу символ відрізняється жанровою й смисловою стійкістю, етномовною метафоричністю, властивістю змінювати своє значення. Проте символи подібні до метафор та алегорій утворенням значення на основі подібності й спорідненості між певними явищами дійсності [137, с. 91–92]. Як і метафора, мітологема ґрунтується на перенесенні, однак має ширше культурне й архетипне підґрунтя. Хоча мітологемами активно досліджують лінгвісти, досі немає точної дефініції цього поняття.

П. Герчанівська вважає, що мітологема «використовується для позначення мітологічних сюжетів, сцен, образів, які характеризуються глобальністю, універсальністю та мають широке поширення в культурах народів світу» [67, с. 122]. Водночас наявне ототожнення мітологом із мітонімами [136, с. 201].

Ми розрізняємо поняття *мітологема*, *мітонім* і *мітема*. Під мітемою розуміємо «найменший елемент, фундаментальний складник міту, який використовують і в ньому, і в художній літературі, входить до складу системи світобудови, що відповідає уявленню людини, а не довікілью, вважається справжнім, не фіктивним» [199, с. 54]. Мітема може набувати астральних, тотемічних, анімічних, космогонічних есхатологічних, антропоморфних характеристик.

«Мітологема – це уламок міту, мітема, яка втратила свої автохтонні характеристики та функції, залучена до фольклорного тексту, в якому сприймається як вигадка, образна оздоба чи сюжетна схема, що вже стала традиційною. Мітологема поширена в художній літературі на рівні асоціацій із мітичними претекстами, алюзій, ремінісценцій, цитат тощо» [199, с. 54]. Тобто в художньому тексті функціують передусім мітологемами, які часто відіграють функцію метатексту «латентної фази підбудови мовної свідомості до реалізації продукування або сприйняття дискурсу» [136, с. 177] або ж простіше покликанням на передтекст.

Мітоніми – це одні з різновидів мітологом «імена і назви богів та мітичних персонажів, семантика яких інколи затемнена, що зумовлено перефільтруванням народною етимологією, прихованими архетипами мітоніми близькі до теонімів»

[199, с. 56]. Мітологема можуть репрезентуватися, окрім мітонімів, через ритуалеми (вербальні елементи символічних дій чи обрядів) та символи (фітоніми, зооніми, назви предметів побуту тощо).

У лінгвістиці категоріями близькими до мітологем є *лінгвокультуреми* та *фольклореми*. Лінгвокультурема – це вербальне вираження культурами, тобто культурно значущого об'єкта чи явища, що закріплене у мовній свідомості (наприклад, назва *Кобзар* для Тараса Шевченка) [135, с. 156]. Фольклорема / фольклоризм – елемент усної традиції, трансформований у літературному тексті (наприклад, образ *Марусі Богуславки*) [135, с. 83]. В ідеологічному дискурсі функціують ідеологеми – ключові конструкти, що формують ціннісні уявлення суспільства (*залізна завіса, холодна війна* тощо) [299, с. 114].

У сучасній когнітивній лінгвістиці широко використовують поняття *концепту*. У філософії під концептом розуміють «синтез пам'яті, уявлення і судження; зміст поняття, смислове значення імені» [299, с. 134]. У літературознавстві концепт – «формулювання, розумовий образ, загальна думка, поняття, що домінують у художньому творі чи літературній статті» [200, с. 373]. Концепти, реалізовані в літературі, є результатом зіткнення лексичного значення слова з індивідуальним і колективним досвідом людини, тому кожен респондент буде розуміти в слові унікальні сенси. Натомість, П. Герчанівська висловлює протилежну думку й стверджує, що концепт – це зміст поняття, його змістова наповненість незалежно від конкретно-мовної форми його вираження [67, с. 94].

Більш глибоко концепти аналізує А. Загнітко. У нього залежно від сфери використання цей термін має п'ять тлумачень. У психології та філософії – це «оперативна одиниця мислення і / або людської психіки, квант структурування знання, що відображає знання і досвід людини; оперативна змістовна одиниця пам'яті й поняттєвої системи, що об'єднує смисли, якими оперує людина в процесах мислення» [136, с. 98]. У цьому разі зміст концепту апелює до знань людини про об'єкти, їх взаємозв'язки та властивості. Концепти узагальнюють та систематизують ці знання, що уможлиблює їх збереження в довготривалій пам'яті.

А. Загнітко використовує декілька підходів до класифікації концептів: за дискурсом, з якого виділяють відповідні концепти: художні й повсякденні концепти, інституційні концепти (пор. у цьому розрізі відповідну диференціацію; відповідно до кола осіб, об'єднаних такою оцінкою: загальнолюдські, загальноцивілізаційні, етнокультурні, регіональні, макрогрупові, мікрогрупові та індивідуальні концепти) [134]. Учений зауважує, що «Така класифікація постає досить прозорою та уможлиблює поетапне ієрархічне (згори до низу) простеження смислової конкретизації концептуального змісту і протиставлення національно-специфічних і національно-нейтральних, соціально-особливих і соціально-нейтральних концептів, регіонально-забарвлених і регіонально-нейтральних концептів»; тематизований принцип диференціації концептів на емоційно-чуттєві (емоційно-фізичні, емоційно-психічні і под.) і комунікативні, гастрономічні та інші [134, с. 17].

У лінгвістиці тексту концепти є підкатегорією інформативності, втіленням змісту тексту. У лінгвокультурологічному аспекті мітологему розглядають як сукупність культурно зумовлених уявлень про певний предмет, що пов'язаний із поняттям і репрезентує його ментальний прообраз або ідею. У межах когнітивної лінгвістики цей феномен трактують як одиницю ментальних ресурсів свідомості та інформаційної структури, яка відображає накопичені знання й досвід людини [136, с. 99]. Комунікативна лінгвістика й психолінгвістика розглядають концепти як одиниці ментального лексикону закарбованого в мозку людини. Тобто це багатовимірне (фрейми – шаблони, гносеологія, онтологія, поняттєва-диференціація, аксіологія тощо) смислове утворення, що охоплює знання, процес мислення, прогностику та фантазію людини.

М. Скаб запропонувала методику концептуального аналізу, що уможлиблює простеження розвитку мовної картини світу через формальні ознаки [259]. К. Голобородько розглядає слово як матеріальну основу концепту, а структуру концепту – як набір семантичних ознак, що поєднує індивідуально-авторське бачення з традиційним національним і загальнолюдським, первісно мітологічним досвідом [72, с. 29–30]. В. Кононенко також наголошує на створенні «метатекстів»

у свідомості мовця, які виконують функції символічних репрезентантів культури [180, с. 147].

А. Темченко у спектр аналізу культурних концептів уналежнює «сміслову інтерпретацію загального ментального змісту тексту як інформаційної структури, позначає поняття реального чи уявного світу, зберігаючись в колективній пам'яті як вербальний компонент» [284, с. 15].

Вважаємо такий підхід доречним, адже дослідження концепту в співвідношенні з контекстом (джерелом) допоможе віднайти семантичні й асоціативні передумови їх виникнення.

Мітологема і концепти перетинаються у сфері колективної свідомості: вони мають стійке ядро й асоціативне поле, активно реалізуються у фольклорі та художній літературі. До термінів можна застосувати подібні класифікаційні критерії й виділити динамічні сполуки, споконвічні та запозичені. Також можна застосувати тематичний, змістовий, функційний та інші класифікаційні підходи. Відмінність концептів від мітологем виявляється на рівні утворення. Як слушно зазначає І. Костюк, мітологема є одиницею мітологічної картини світу, що реалізує концепти мітологічного мислення та виступає засобом культурної пам'яті й національного діалогу [182, с. 37]. Мітологема є певним наступником концепту, який є для неї джерельною базою. Мітологема на рівні свідомості може мати безліч варіацій, водночас залишатися стабільною в змістовому наповненні й не втрачати актуальності впродовж тривалого часу.

Розвиток категорії концепту як ключового терміна лінгвістики підготував ґрунт для сучасного переосмислення ролі мітологем в мовній картині світу. О. Поліщук підкреслює, що мітологема має особливе значення в дослідженні мовної особистості автора художнього твору, адже спирається на психоаналітичні концепції міту та мітотворчості [238, с. 74]. Г. Осіпчук виокремлює мітологемі-корєференти – одиниці, співвідносні з явищами дійсності, які вони позначають [230]. С. Белєвцова трактує мітологему як «образ, що відображає конкретний фрагмент дійсності крізь призму мітологічних уявлень, опосередкованих етнічним світосприйняттям» [28, с. 24]. А. Василенко доводить, що мітологем в

художньому тексті функціують не лише як найменування, а й як стилістично марковані елементи, здатні посилювати експресивність і символічність мовлення [49, с. 13]. Н. Слухай розглядає їх як психологічні асоціативи, що структурують мітопоетичний універсум [271, с. 42–44].

С. Белєвцова досліджує феномен мітологєми, зосередивши увагу на його функціюванні в поетичній картині світу першої третини ХХ століття. Вона трактує міт як ключовий експлікатор національної ментальності, феномен, що виступає первинним кодом символів, смислів, світоглядних уявлень, або ж архетипів, які належать до найбільш досліджуваних складників культурного універсуму [28, с. 3]. Значним внеском С. Белєвцової стало зіставлення понять мітологєма, поетичний образ, архетип та метафора, що дало змогу уточнити семантичні межі цього явища. Під мітологємою вона розуміє образ, що відображає конкретний фрагмент дійсності крізь призму індивідуальних мітологічних уявлень, зумовлених етнічним світосприйманням або культурним мєгаконтекстом, і водночас може мати складну інтенціональну структуру [Там само, с. 24]. Дослідниця виокремлює низку характерних ознак мітологєми: зв'язок із картиною світу, мітопоетичність, культурну маркованість, етнокодифікацію, складність будови, наявність як загальномовних, так і індивідуальних вербалізаторів, семантичну відкритість, поліфункційність і здатність встановлювати численні міжсемантичні зв'язки.

С. Белєвцова пропонує структурувати мітологєм за типами і вирізняє універсальну, інваріантну та варіативну структури, зокрема для інваріантної характерною є об'єктно-суб'єктна основа [26].

Дослідження А. Василенко спрямоване на виявлення мітологєм у художніх текстах доби романтизму. Науковець підкреслює, що мітологічно маркованими є не лише пантеїстичні чи демонологічні найменування, а й номени, які фіксують специфіку мітологічного світогляду нації [48, с. 9–10]. Мітологємами можуть виступати як абстрактні поняття, так і флоризми, фаунізми чи образи реального й надреального світів. На основі аналізу текстів дослідниця доходить висновку, що мітологічні погляди формують фундамент національної культури, фольклорно-обрядові мітологєми реалізуються насамперед на лексично-семантичному рівні, а

успішне декодування мітологом потребує розуміння внутрішньої мотивації.

А. Василенко описує процес мітономінації як такий, що спирається на існуючі знакові комплекси: початкова семантика є підґрунтям для метафоризації, вона поступово трансформується через нашарування символізованих елементів. Мітологемами в результаті цього акумулюють мовний та етнокультурний досвід народу. Дослідниця зазначає, що значеннева матриця мітологічних назв формується як мегакомпонент, складниками якого є низка макрокомпонентів, а видозмінення мітологом відбувається через використання експресивно й стилістично більш потужних семантичних заміників [48, с. 13]. Учена особливо наголошує на стилістичній ролі мітологом: їхня виразова енергія найповніше виявляється в художньо-мовній системі, де експресивність посилюється завдяки лексично-семантичному оточенню, що увиразнює емоційно-експресивну функцію мітономенів [Там само]. Отож у романтичних текстах мітологемами стають семантично-синтаксичними центрами.

Цікавим є підхід Н. Слухай, яка трактує мітологемами як психологічні асоціативи – особливий тип мітопоетичних значень, що можуть входити до будь-якого компонента пропозиції (предиката, актанта, хронотопа) і описують типові ситуації переходу між світами мітопоетичного універсуму [271, с. 42]. Вона виокремлює три групи асоціативів: світу реального буття, маркери ірреальних світів і медіатори між світами [Там само, с. 44]. Найбільший інтерес становить остання група, оскільки вона охоплює слова, що функціують у щоденному мовленні, проте в художньому тексті здатні виконувати роль посередників між світом людей і світом богів (наприклад, *цвинтар*, *перехрестя*, *берег річки*, *ліс*).

Інший підхід демонструє Т. Семашко, яка розглядає мітологемами крізь призму негативної оцінки, вважаючи їх джерелом стереотипів і стійких мисленневих схем [253]. Н. Ярмоленко визначає мітологемами як мовно-естетичні знаки культури, що поєднують у собі індивідуальне й колективне, раціональне й емоційне, експліцитне й імпліцитне [333, с. 365].

Із позицій універсологічної лінгвістики мову та міт досліджує О. Колесник [163]. Він визначає мітологемами як синкретичні утворення, у яких поєднується

інформація про чуттєво-емпірично недосяжні феномени й ментальні процеси мітотворення. У такому розумінні мітологема є первинними текстами-прецедентами, що стають джерелом для подальших культурних наративів. Науковець трактує їх, як результат взаємодії колективного підсвідомого з мовною знаковою системою, що створює унікальну модель світобудови [Там само, с. 34]. Він також розробив методику кваліметричного аналізу мовних знань і схему мітологічно зорієнтованого семіозису як засади мовного моделювання світу [Там само, с. 36–38]. Особливої ваги набуває спроба дослідника інтегрувати до лінгвістики методологічні основи природничих наук. Наприклад, аналізувати систему мовних звуків як хвилеподібні засоби впливу на свідомість людини. О. Колесник визначає стадії творення концепту-мітологема: формобудову (добір знака до значення на асоціативній основі), взаємодію (зв'язок мовних знаків із іншими кодами), управління (контекстуальне усталення) та синтез (розбудову нових кодів). Він проводить діахронне зіставлення мовних знаків, що позначають мітологічний простір різних індоєвропейських народів. Це дозволяє простежити еволюцію мітологічного простору й виявити зв'язки між прадавніми лінгвальними процесами й сучасними мовними практиками [168].

Лінгвостилістичне навантаження мітологом також досліджували М. Жуйкова [130], О. Слоньовська [270], О. Строкаль [277; 278] і Д. Чистяк [316].

Водночас у сучасному мовознавстві термін *мітологема* залишається дискусійним, однак його лінгвістичне вживання дозволяє окреслити ієрархію пов'язаних категорій: *архетип / концепт / символ* → *мітема* → *міт* → *мітологія* → *мітологема* → *мітокод*; *мітологема / фольклорема* → *неомітологема / псевдомітологема* → *мітопоетичний образ / мотив* → *мітопоетика* → *мітологізм / неомітологізм*. Колективне несвідоме породжує архетипи, які внаслідок культурної обробки трансформуються в мітологема; останні водночас набувають символічного виміру, стають інструментом стилістичного моделювання й ключовим чинником вербалізації культурних смислів у художньому дискурсі.

Отже, мітологема – це синкретична ментально-мовна одиниця, що є

проекцією архетипів колективного несвідомого крізь призму національної культури та індивідуально-авторського світосприймання. Ми розглядаємо її як стійкий, але варіативний компонент мовної картини світу, що акумулює сакральні смисли й культурну пам'ять. У художньому тексті вона реалізується як стилістично маркований образ-символ із високим ступенем інформативності.

Мітологема утворюється на основі синтезу слова та образу. Слово набувало первісного значення через асоціативний зв'язок із явищем позначення, а потім мітологізувалося. У цьому процесі певну роль відігравали запозичення з інших мов. Наприклад, найбільшою запозиченою мітосистемою у свідомості українців є біблеїзми. Спочатку це мало світопізнавальну й релігійну функції, пізніше (через знакову систему) перейшло в інші види культури. Багато мітологем у сучасному світі сприймають як образи-символи або ж відіграють роль тропів у текстах.

Вияв мітологем-символів у національній мові не завжди має однакову інтенсивність. Це залежить від суспільних домінант і стану розвитку культури. Простежити цю тенденцію можна через лінгвостилістичний аналіз текстів потрібного періоду в історії народу. Тому предметна номінація не є основною функцією мітологем-символів. Натомість переважає використання одиниць як засобу освоєння світу, оволодіння новим досвідом та увиразнення художнього змісту. Зазвичай мітологема твориться не шляхом простого переносу значення (як у метафори), а через мовну національну, релігійну, соціальну картину світу. За змістово-семантичним принципом вирізняємо символічні, архетипні, космогонічні, біблійні, антропологічні, анімалістичні мітологемами та одиниці, пов'язані з назвами природних явищ. Цей поділ не є усталеним і варіюється залежно від культурно-історичного контексту.

Мітологема стилістично увиразнюють текст, посилюють його експресивно-зображальні властивості, розширюють контекстуальність і символічність, на підсвідомому рівні апелюють до етнічної та культурної пам'яті.

1.4. Лінгвокультурологічні засади дослідження мітологом як виразників національної ідентичності

Проблематику мітологом як мовних одиниць найбільш інтенсивно досліджували в межах етнолінгвістики й лінгвокультурології.

Услід за Г. Аркушиним [3], П. Гриценком [83; 84], В. Жайворонком [128; 129], В. Конобродською [173], В. Кононенком [174; 175; 176; 177; 178; 179; 180], В. Мойсієнком [219], Н. Хобзей [90] та Н. Шармановою [197] вважаємо, що етнолінгвістика закладає фундамент для дослідження мовної картини світу українців, у якій мітологемами відіграють роль ключових смислових маркерів культурного коду.

Як і Н. Шарманова, розглядаємо етнолінгвістику як галузь мовознавства, що досліджує зв'язки між мовою й духовно-матеріальною культурою народу – мітологією, релігією, мистецтвом, звичаями [197, с. 14]. Відповідно, об'єктом аналізу постають не лише системні елементи мови, а й ті одиниці, які акумулюють колективний досвід і відображають етнічний менталітет. Такі мовні одиниці, зокрема й мітологемами, фіксують національну специфіку світобачення та реалізують культурну пам'ять у вербальній формі.

Лінгвокультурологія зосереджується на відображенні культури в мові та дискурсі [137, с. 17]. У її межах вивчають вербалізовані елементи духовної та матеріальної культури – артефакти, соціальні практики, природні явища, ритуали – тобто ті смисли, у яких мітологемами набувають нового життя. Лінгвокультуремами включають мітологізовані одиниці, культурні символи, етикетні формули, паремії, фразеологізми [Там само, с. 87].

Розвиваючи цю ідею, услід за В. Кононенком застосовуємо поняття *ментефакт* – одиницю менталітету, що об'єднує знання, уявлення, мітологемами та концепти [174, с. 19–20]. Ментефакти інтегрують архетипи, стереотипи й символи в єдину систему національної свідомості, а мітологемами в цьому контексті виступають вербальними маркерами культурної пам'яті, які забезпечують збереження етнічної ідентичності та спадковість традиції.

У своїх підходах орієнтуємося й на ідею В. Барчука про те, що мітологічна

свідомість не є пережитком архаїчного минулого, а притаманна будь-якому етапу розвитку людства. Навіть сучасні знання можуть мітологізуватися, адже віра в чудо й потреба в сакральному є невід'ємними ознаками людського мислення [23, с. 81]. Такий підхід дозволяє пояснити сталість мітологом у мові – як у формах фольклору, так і в художньому чи публіцистичному дискурсі.

Мітологічна картина світу як форма колективного знання визначає структуру етнокультурного мовлення. Через архетипи, символи, ритуали й фольклорні образи вона забезпечує спадковість традиції. У цьому контексті мітологема функціює як індикатори етнічного самовираження, як коди, що поєднують сакральне, естетичне та пізнавальне.

Зважаючи на взаємодоповнюваність підходів, ми не ототожнюємо етнолінгвістику з лінгвокультурологією, а розглядаємо їх як суміжні дисципліни: перша фіксує мовні прояви народного світогляду, друга – механізми культурної репрезентації в мові. У цій системі мітологема виступає медіатором між колективним підсвідомим і вербальним відтворенням ідентичності.

Суміжними з етнолінгвістикою та лінгвокультурологією напрямами є лінгвофольклористика (аналіз мови фольклорного тексту), етнопсихолінгвістика (дослідження ментально-лінгвального комплексу нації) та когнітивна лінгвістика (вивчення мови як інструменту пізнання). Усі вони формують широку дослідницьку базу для аналізу мітологем як одиниць, що відображають світоглядну модель народу та забезпечують тяглість його культурної пам'яті.

У спектрі нашого дослідження найактуальнішою вважаємо етнолінгвістичну парадигму. Адже «сучасна українська етнолінгвістика відображає всю глибинність народної пам'яті, закодованої в мовних знаках» [197, с. 40]. Предметами етнолінгвістики є різнорівневі мовні одиниці (етнолексема), зокрема мітологема, які транслують етнічну свідомість.

Із погляду етнолінгвістики мітологема – продукт метафоричного й символічного мислення, а процес їх утворення є постійним у кожному живому етносі. Особливо показовими є приклади словотворення й семантики мітологем. Із розвитком світосприймання, образності та фольклору виникають мітологема-

символи, які сьогодні побутують у нашому мовленні. Вони, зазвичай, проходять три стадії розвитку: поняття (етимон), формування внутрішнього змістового центру, символізація. Результатом стає поява етнічних мовних одиниць із фіксованим образно-значеннєвим потенціалом: *дівчина як калина, гай шумить, коник вороний* тощо [197, с. 81]. Комплекс таких одиниць (мовних гнізд) відображає мовну картину етносу, його вподобання, звички або табу й заборони.

В. Жайворонок, розкриваючи механізми формування мітологом, окреслив три провідні засади первісного світогляду: анімїтизм (оживлення), анімізм (одухотворення), антропоморфізм (олюднення) [127, с. 3]. Вони стали основою для творення мітологом і культурних символів. Дослідник наводить фактичний матеріал: *барвінок* як символ життя і безсмертя, *мак* як знак смерті, *рушник* як оберіг, *вогонь* як божественна сила, *Берегиня* як богиня-захисниця [Там само, с. 27–37].

Отож мітологема постають не лише як складники духовної культури, а й як засоби осмислення дійсності, що формують мовну картину світу. У лінгвістичному аспекті ця картина розкривається через номінативні процеси, вибір лексем і фразеологізмів, метафоризацію та фоносемантичні асоціації.

Сучасна лінгвістика вивчає картини світу в кількох напрямках: систематизація й класифікація концептів, які відображають мовну свідомість етносу та реалізуються в текстах різних типів; аналіз ментальних особливостей народу через мовні засоби; дослідження наївної (мітологічної) моделі світу та мовних механізмів формування семантики; синтез наївної та наукової картин світу, що сприяє окресленню особливостей сучасної «наївно-наукової» ментальності.

У межах етнолінгвістики, на відміну від лінгвокультурології, утвердилася ієрархічна модель картин світу, до якої належать когнітивна, аксіологічна, опосередкована й комунікативна, що матеріалізують концептуальну картину світу у свідомості мовців. Окремим її різновидом виступає художня картина світу, що формується й актуалізується під час рецепції літературних творів.

Особливе місце в сучасній гуманітаристиці посідає етнолінгвістичний аналіз тексту, який є важливим методологічним інструментом для дослідження

мітологом. Він передбачає виявлення зв'язків між текстом і мітологією, фольклором, а також іншими складниками матеріальної та духовної культури. У центрі уваги такого аналізу перебувають народні символи, архетипи, концепти та мітологемами, що репрезентують життєвий уклад, звичаї, психологію й духовність певного етносу.

Як зазначає Р. Дружененко, «об'єктом етнолінгвістичного аналізу є текст як продукт етнічної культури – від усної народної творчості (пісень, дум, легенд, колядок, приказок) до художньої, науково-популярної чи публіцистичної літератури, де національна специфіка мовних одиниць виражена найяскравіше» [108, с. 91]. Предметом цього аналізу виступає система мовних одиниць, що репрезентують етнокультурні феномени на різних рівнях мови. На думку Р. Дружененко, ефективним у цьому контексті є застосування зіставного або порівняльно-історичного методу, який дозволяє визначити спільне й відмінне у використанні етнокультурних компонентів у різних авторів чи мовах. Дослідниця також підкреслює важливість урахування тропів – передусім народнопоетичних метафор і порівнянь, адже в них найповніше відбивається національний тип мислення українців [Там само, с. 92].

Етнолінгвістичний підхід до аналізу мітологом відкриває можливість не лише простежити їх функціонування в сучасній мові, а й реконструювати витoki світоглядних уявлень давніх епох.

Отже, етнолінгвістична та лінгвокультурологічна парадигми відкривають широкий простір для аналізу мітологом як мовних і культурних феноменів. У цьому контексті мітологемами постають не лише реліктами дохристиянської свідомості, а й живими, постійно актуалізованими одиницями, що формують і збагачують мовну картину світу, водночас відображаючи колективну пам'ять та підтримуючи тяглість національної ідентичності.

Висновки до першого розділу. Проблематика міту й мітологемами має глибоке історико-філософське коріння. Її витoki сягають донаукових уявлень про світ, розвинених у мітологічному мисленні античності, а згодом переосмислених у

філософії Середньовіччя, Ренесансу та Просвітництва. Від романтичної доби й до сьогодення міт розглядають як універсальну форму колективного світосприймання, що поєднує пізнавальні, комунікативні та художньо-естетичні функції. Тому міт і його похідні структури (мітологема, архетипи, символи) є базовими категоріями гуманітарного знання.

Аналіз філософських, культурологічних, психологічних і лінгвістичних підходів до мітологічного феномена дав змогу простежити його міждисциплінарну природу. У філософії міт осмислюється як спосіб пізнання світу та форма збереження культурної пам'яті; у культурології – як система символів і знаків, що забезпечує тяглість традиції; у психології – як вияв колективного несвідомого; у лінгвістиці – як мовна форма сакрального мислення, що реалізується через архетипні структури. Це дозволяє трактувати мітологему не лише як уламок давнього міту, а й як активну смислотворчу одиницю сучасної мовної картини світу.

У лінгвістиці мітологема є важливою номінативно-семантичною категорією, яка функціонує в художньому тексті як стилістичний маркер і виразник культурного коду. Її вербалізація зумовлена національною картиною світу, що поєднує релігійні, етичні, соціальні та психологічні компоненти. У цьому аспекті мітологема виявляє спільні риси з метафорою й символом, однак відзначається більшою глибиною культурної пам'яті й архаїчним потенціалом.

Порівняння дефініцій суміжних понять – *міту*, *архетипу*, *символу*, *концепту*, *мітеми*, *мітоніма* – засвідчило їхню ієрархічну взаємозалежність. Архетипи, сформовані на рівні колективного несвідомого, стають основою мітів; мітологема постають як їхні вербальні репрезентації, що з часом набувають символічного виміру та художнього переосмислення. Концепт забезпечує когнітивний рівень організації смислу, мітологема – його культурно-національну конкретизацію. Тож мітологема є перехідною одиницею між когнітивним і художньо-образним рівнями мовлення.

Розгляд наукових підходів С. Белєвцової, А. Василенко, П. Герчанівської, М. Еліаде, С. Єрмоленко, Е. Касірера, О. Колесника, К. Леві-Строса, О. Потебні,

Н. Слухай та ін. дав змогу визначити такі основні напрями дослідження мітологом у мовознавстві, як етимологічний, семантичний, стилістичний, когнітивний і етнолінгвістичний. Їхня сукупність формує методологічну базу для аналізу мітологом як одиниць, що синтезують слово, образ і культурний смисл.

З погляду лінгвістики мітологема є засобами інтенсифікації художнього змісту, збагачення образності, творення асоціативних рядів і міжтекстових зв'язків. Мітологема можуть формувати семантичний центр тексту, бути складниками тропів і стилістичних фігур, компонентами фразеологізмів та контекстуальних символів. Тому вони сприяють конструюванню метатексту – багатопланової системи культурних смислів, у якій поєднуються індивідуальне та колективне, минуле й сучасне.

Мітологема є знаками етнокультурної пам'яті, у яких зафіксовані морально-етичні цінності, національні архетипи, уявлення про світ і людину. Вони формують внутрішню структуру художньої картини світу, відображають колективний досвід народу та його ментальність. Мітологема – це не лише залишки архаїчних уявлень, а й живі одиниці сучасного дискурсу, які продовжують функціонувати у формі символів, алюзій, ремінісценцій і тропів.

Отже, мітологема в сучасному мовознавстві постає як складна багаторівнева структура, що об'єднує архаїчне та сучасне мислення, вербальний і символічний рівні культури. Вона є не лише результатом мітотворчості, а й її чинником, адже продовжує формувати мовну й культурну картину світу, забезпечуючи спадкоємність національної традиції та збереження колективної ідентичності.

Положення першого розділу дисертації викладено в таких публікаціях: [9], [11], [13], [14], [15], [16].

РОЗДІЛ 2

АКТУАЛІЗАЦІЯ АВТОХТОННИХ МІТОЛОГЕМ У МЕТАМОДЕРНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ПРОЗІ

2.1. Аспектне окреслення поняття метамодернізму

Мітологемами ще з ХІХ ст. привертають увагу дослідників різних наукових галузей. Проблема мітологем набула різноманітних інтерпретувань та підходів, однак остаточне її розв'язання видається неможливим, оскільки література, мова й колективна свідомість перебувають у постійному розвитку, набуваючи нових функцій, смислів і значеннєвих нашарувань.

Для багатьох українців настав момент внутрішньопсихологічної стагнації. У часи розгубленості орієнтирами для збереження себе, відродження, відновлення стають підсвідомі, ментальні, архетипні одиниці. Одними з таких одиниць є мітологемами, які з одного боку актуалізують первісне значення, а з іншого – обростають новими семантичними, стилістичними й психологічними характеристиками. У літературі ці особливості вербалізуються, що дає можливості для їх виокремлення та опису.

Сучасні художні тексти творять у суперечливу добу перетворень, криз і випробувань. Такі обставини спричиняють відхід від постмодерних ідей і наративів: втрати смислів, руйнування, іманентності, фрагментації, деканонізації, іронії, нігілізму, симулякру, перфомансу тощо. Як зазначає Т. Гундорова, «сучасна література вже не є постмодерною. Вона зовсім інакша» [88, с. 230]. Тому для дослідження текстів цієї епохи важливо окреслити її та визначити притаманні ознаки.

Т. Гребенюк підкреслює дискусивність характеристики мистецьких домінант останніх десятиліть і наводить «обґрунтовані авторські концепції автономодернізму (Р. Семюелс), альтерномодернізму (Н. Бурріо), діджімомодернізму і/або псевдомодернізму (А. Кірбі), гіпергібридизму (М. Гасемі), гіперномодерну (Ж. Ліповецькі), оффомодернізму (С. Бойм), перформатизму (Р. Ешельман), постмілленіалізму (Е. Лоуренс Ганс), ремодернізму (Б. Чайлдіш, Ч. Томсон),

реньювалізму (Д. Тот), трансмодернізму (Е. Дусселль), транспостмодернізму (М. Епштейн) тощо» [82, с. 33].

В українській науковій думці домінує термін метамодернізм (культурологи В. Бистякова [32], Є. Гула [32], В. Ільїн та В. Кремень [190], А. Осадча [32]; філософи В. Пахаренко [233], О. Петриківська [234], І. Петрова [235]; літературознавці О. Бандровська [6], Т. Гребенюк [81; 82] та інші).

Наразі точаться дискусії про трактування метамодернізму як епохи, напряму чи стилю. Л. Ейвас трактує художню епоху як «конкретно-історичний етап розвитку мистецтва, безпосередньо пов'язаний із суспільно-історичною добою. Художня епоха містить «художні напрями», що об'єднують митців, які, спираючись на спільні естетичні принципи, через особливості «індивідуального стилю» осмислюють і відображають дійсність у конкретно-чуттєвих образах» [210, с. 331]. Ми, опираючись на дефініції Л. Ейвас, градаційно розмежовуємо терміни стиль (авторське) – напрям (притаманне групі митців) – епоха (певний час, якому притаманні певні історичні, культурницькі, соціологічні, психологічні та інші характеристики).

О. Бандровська розмежовує поняття *метамодерн* – «значний історико-культурний період в розвитку західноєвропейської цивілізації» і *метамодернізм* – концептуалізація [6].

Зміни в мистецьких явищах завжди починаються зі свідомості. Одним із переламних моментів у світовій історії був теракт 11 вересня 2001 року, для українців «точкою неповернення» став початок війни в 2014 році. Люди вже не могли мислити старими наративами та подивилися на світ «новими очима». Ю. Шабанова стверджує, що «Людина епохи Премодерну прагнула до вічних цінностей; в епоху Модерну вона прагнула перетворити світ завдяки раціональності; в епоху Постмодерну смисл втрачається, що стає причиною виникнення деконструкції, перформансу, симулякру, нігілізму. Людина епохи Метамодерну, відчуваючи тугу за смислом, прагне до відтворення доцільності світу та людини, тобто себе, в ньому» [386, с. 122].

Одними з перших у науковий обіг термін *метамодернізм* увели Т. Верюлен

та Р. ван ден Аккер, які визначають, що префікс *мета-* має декілька значень з, *між та за межами*, тому термін *метамодернізм* епістемологічно пов'язаний із постмодернізмом, онтологічно між пост- і модернізмом та історично за (тобто після) постмодернізму [391]. Водночас «Мета... (грец. *μετα...*) – префікс, що означає проміжне становище, рух у просторі або часі, зміну, перетворення, переміщення, звільнення від чогось» [160].

С. Абрамсон серед ознак метамодерну виділяє поєднання модернізму й постмодернізму, переважання діалогу над діалектикою, парадоксальність, поєднання несумісних явищ, суб'єктність, колапс відстаней, єдність зусиль, перебування в декількох станах, одночасно, міждисциплінарність і оптимістичні відповіді на трагедії [334].

Г. Дембер вважає, що метамодерн об'єднав ознаки традиційної, модерної та постмодерної літератури і до метамодерних методів уналежнює емпатичну рефлексивність (підтвердження відчутого досвіду), подвійний фрейм (зовнішній – історичне тло; внутрішній – певний набір персонажів і подій), коливання (опис протилежних думок, без їх заперечення чи підтвердження), ексцентричність, мінімалізм (для виразності й близькості), максималізм (грандіозність, що часто поєднується з мінімалізмом), конструктивний пастиш, серйозну іронічність, «postcore» (намагання справляти враження нормальних людей), надмірну проєкцію (персоніфікація), метамилість (невинність і простота) [349]. С. Чернишова до ознак метамодернізму додає історичність як новий кут зору, афект, «нову щирість», ревізію й ретроспекцію [315].

С. Абрамсон [334], О. Вертиполох [54] та Ю. Шабанова [324] з-поміж інших ознаки метамодернізму виділяють відродження метанаративів, звернення до мітологом. Т. Гребенюк констатує в сучасних українських текстах «заміну постмодерністських феноменів деконструкції, паратаксисту й пастишу новітніми реконструкцією, міфом і метаксисом» [82, с. 35]. Цілком погоджуємося з О. Вертиполох, що акцентними для метамодерної літератури є роздуми про «індивідуальне й колективне позасвідоме, архетип, еволюція національного характеру, національне самоусвідомлення, материнсько-батьківський код,

неомітологічне мислення... питання комплексу національної меншовартості, історичної пам'яті, втрати державності загалом» [54, с. 252]. У метамодерних текстах трактування міту коливається між ідеологічним та історичним підходами. На думку Ю. Шабанової, «Ідеологічний міф не відповідає високій планці цінностей до яких метамодерн прагне через пошук абсолюту, на шляху до якого процеси масової маніпуляції свідомості виглядають обмежено. Історичний підхід відтворення метамодерного міфу ближче до об'єктивної наративності та містить можливості здійснення реальності через нелінійний конструкт соціокультурної темпоральності» [324, с. 488].

Міт у метамодерні реалізує прояви щирості, серйозності, безпосередності суб'єкта та покликаний відновити єдність універсальних конструктів буття. Ю. Шабанова переконує: «Ключовою рисою метамодерного міфологічного героя виступає атопічність, як нівелювання форм зовнішньої обумовленості та здійснення творчого суб'єкту в просторі естетичної метафоричності та маніфестації етико-ціннісних запитів сучасності» [324, с. 460]. Через міт у текстах поєднують глобалізаційні процеси з національною та особистісною унікальністю. Тобто «сучасний міф, що інкорпорований у символічні коди етико-естетичної дійсності, сприяє збереженню вищих цінностей загальнолюдського характеру в складному світі метамодерної невизначеності» [Там само, с. 471].

Першим «свідомо метамодерним» вважають роман О. Шинкаренка «Бандера Distortion». До інших сучасних метамодерних текстів Т. Гребенюк та О. Вертиполох зараховують твори В. Амеліної, С. Андрухович, Ю. Андруховича, К. Бабкіної, М. Бриниха, А. Бондаря, Ю. Винничука, Тамари Горіха Зерня, М. Дочинця, С. Жадана, О. Забужко, Ю. Іздрика, К. Калитко, А. Кокотюхи, Дари Корній, М. Лаюка, В. Лиса, О. Луцишиної, Т. Малярчук, М. Матіос, К. Москальця, Г. Пагутяк, Є. Пашковського, С. Процюка, В. Рафеєнка, А. Чеха, О. Шинкаренка, Г. Шиян, В. Шкляра, П. Яценка та інших [54, с. 252; 81; 82].

Попри наявність у творах окремих письменників прикметних ознак, що тяжіють до метамодерністської поетики, їхня стильова домінанта може належати до іншої художньої традиції. Подеколи можна говорити про виявлення у

літературних або публіцистичних текстах метамодерного світогляду, навіть якщо їхня поетика загалом не відповідає метамодерністським критеріям. Відтак у дослідженні ми не вдаватимемося до детального стильового аналізу прози, а виходитимемо з позиції, що метамодерними доцільно вважати українські тексти, написані після 2014 року, які загалом відповідають основним стильовим тенденціям сучасної епохи.

Отже, метамодернізм має ознаки стилю й напрямку, але найдоречніше, на нашу думку, його визначати як епоху. Термін *метамодернізм* можна використовувати як узагальнену характеристику стану сучасного мистецтва в усіх виявах. У літературознавчому розумінні метамодернізм об'єднує ознаки модернізму й постмодернізму та на їхній основі творить неповторні стильові та методичні характеристики. Однією з таких ознак є повернення до метанаративів. Оскільки сучасні митці одним зі шляхів віднайдення національного та особистого балансу й гармонії вважають звернення до універсальї буття, вербалізованих у найменших одиницях міту.

2.2. Класифікаційні підходи в дослідженнях автохтонних українських мітологомем

Активізація уваги до міту й частотність використання мітологомем породжує потребу лінгвістичної класифікації відповідних одиниць у мові художньої літератури метамодерної доби.

За аналогією до класифікації лексем, мітологемем за походження поділяємо на автохтонні (індоєвропейські, праслов'янські, власне українські) та запозичені (здебільшого іудейські: *Біблія, Содом, Гомора, Слово, Ісус, Ліліт, Святий Ілля, Святий Йосиф, Єва*; грецькі / латинські: *Орфей, Евредика, Амур, Психея, Мінотавр, Музи, Хронос, Сатурн, Галатея, Пігмаліон*; татарські: *Тенґрі, Ерлік, Крук, Біла Вовчиця, Антизірка*); літературні (*Майстер, Маргарита*).

Етимологічний принцип класифікації використовує О. Колесник [163, с. 117–118]. Науковець, спираючись на О. Кагановську, аналізує взаємодію підсистем,

систем і надсистем та в мітологічному просторі вирізняє рівні: мега- (індоєвропейський мовний простір якому притаманні абстрактність й узагальнення), мезо- (виявляють на рівні етнічних груп), макро- (рівень етносу), ката- (більш конкретні, притаманні певному соціуму) і мікро- (є складниками катамітологом, можуть варіюватися залежно від контексту) [Там само, с. 117–118]. Таке групування мітологом використовують А. Гусар та О. Медведчук (універсальні – спільні для всього людства, етноспецифічні / етнічні – притаманні певному народу, авторські – створені митцями й зрозумілі в контексті певного втору) [89, с. 36; 210, с. 6]. А. Загнітко розширює подану типологію конфесійно зумовленими та соціовластивими одиницями [134, с. 19].

Часто мітологемами біблійного походження ставлять в один ряд із автохтонними одиницями (М. Скаб [258], М. Торчинський [290] та інші), що з одного боку відбиває їх важливе значення для українського народу, а з іншого – порушує етимологічний принцип. Наприклад, «біблійні слова – символи (*ангел, Христос*), космогонічні (*місяць, зорі*), назви явищ природи (*вітер, блискавка, хмари*), рослинні символи (*червона калина, явір, соняшник*); визначення образно-символічної сутності назв творів («Марія», «Камінний хрест», «Бояриня», «Зів'яле листя») [112, с. 12].

Ми не заперечуємо вкорінення християнського мітосвіту в ментальний код українців, проте не вважаємо їх архетипними, оскільки, як зазначає І. Огієнко, «предки наші позоставалися і при старих віруваннях, і при старій ідеології, сприйнявши з нового головно зовнішні форми, що допомагали йому в житті» [214, с. 314]. Тобто попри утвердження християнства як офіційної релігії та тривалу боротьбу з архаїчними віруваннями, «ця народня філософія вироблялася довгими віками, увійшла в плоть і кров наших предків, а тому легко й відразу забути не могла» [Там само, с. 313]. Зауважимо, що автохтонні мітологемами побутують і досі, утворюючи неповторний світогляд українського народу.

Природа мітологом, їх утворення, структура й функціонування понад два століття перебувають у спектрі наукових зацікавлень дослідників різних галузей. Лінгвістичні студії часто є інтегральними й поєднують літературознавчі,

психологічні, культурологічні, етнографічні, філософські та інші парадигми. Відповідно мовознавці використовують різні підходи (поліпарадигмальний, структурний, гносеологічного релятивізму, функційний, лінгвoseміотичний, лінгвофольклористичний, компаративний та інші), що призводить до неоднозначності, множинності варіантів, десистематизації та неможливості вироблення універсальних методологічних баз. У сучасних дослідженнях побутує багато варіантів систематизації мітологем. Лінгвісти використовують як власне мовознавчі підходи (ономастичний, дериваційний, морфемний, етимологічний, стилістичний, синтаксичний, семіотичний тощо), так і запозичують критерії групування з інших наук.

Особливо актуальним є питання систематизації автохтонних українських мітологем, оскільки радянські чи іноземні їхні варіанти в дослідженнях із власне українським предметом не можуть бути застосовані.

Вважаємо, що класифікацію мітологем варто розглядати у зв'язку з групуванням концептів, символів та архетипів, оскільки одна мовна одиниця в різних дослідженнях може позначатися неоднаковими термінами. Наприклад, *душа* в М. Скаб та О. Колесника – це концепт [260; 163]; у С. Белєвцової – символ [29, с. 109]; у К. Юнга – архетип [363]; у В. Тихоші, О. Черевченко – мітологема [286; 314]. Окрім того не рідкісними є вживання термінів через дефіс «концепт-міфологема» [162]. Тому критерії групування ментально значущих одиниць є подібними й можуть взаємозамінюватися.

Популярною з-поміж лінгвістів є ономастична класифікація мітологем за денотативно-номінативною ознакою (праці С. Єрмоленко [123], О. Карпенко [147], В. Німчука [2223], М. Торчинського [287; 290] та інших). Подібний принцип групування ввійшов до активного обігу ще наприкінці ХІХ ст., зокрема у працях В. Гнатюка «Нарис української міфології» (всесвіт, боги, духи, персоніфікації, час, хвороби, чудовища, люди з надприродною силою) [71] та Б. Грінченка «Изь усть народа» (явища природи та винаходи; знахарство, замовляння та інш.; надприродні істоти; мерці; люди з дивовижною силою; скарби; сімейне життя; політичні явища; місцевості) [85].

У сучасній лінгвістичній науці побутує багато парадигм типізації мітонімів. Погоджуємося з твердженнями І. Огієнка про онімне наповнення української мітології: божки мало персоніфіковані й переважно становлять «природні сили та метеорологічні явища» [214, с. 84], лише в головних богів є імена, натомість другорядні – мали «збірні назви» [Там само, с. 85].

І. Огієнко за сферою впливу з-поміж мітонімів розрізняє головних богів, другорядних і демонів. Дослідник не уналежнював до складу онімів збірні назви. Божків науковець поділяв на уособлення сил природи, покровителів господарства та охоронців людського життя [Там само, с. 14].

Більш розширену парадигму подає Б. Тихолоз: поганські божества «вищої» мітології (слов'янські й запозичені); духи (ангели й демони) «нижчої» мітології (парні метафізичні постаті-антагоністи; злі духи; добрі духи; природні духи); люди з надприродними властивостями; персоніфіковані поняття – антропоморфні мітологізовані постаті; мітологічний бестіарій – тваринна мітосимволіка [107, с. 174].

О. Порпуліт за типом побутування вирізняє два види мітонімів: безсумнівні (ірреальні персонажі) та ймовірні мітоніми [247]. М. Торчинський пропонує класифікувати власні імена за етимологією (відома, невідома, гіпотетична, прозора, непрозора, хибна та народна) і виокремлювати «не лише питомі та запозичені власні назви, а й гібридні (для складних і складених онімів)» [287, с. 443].

В. Даніліна за будовою поділяє мітоніми на однослівні найменування (власне однослівні й двоосновні) та багатослівні (ім'я + апелятив, ім'я + по батькові, ім'я + прізвище) найменування [94, с. 334].

За способом творення мітонімів Г. Школа виділяє антропоморфні, зооморфні, тератоморфні та міксантропічні мітоніми [329, с. 338]. М. Торчинський вирізняє релігійніми (агіоніми, ангелоніми, теоніми) та фабулосоніми (мітовітоніми, мітоергоніми, мітоідеоніми, мітокосмоніми, мітопрагматоніми і мітотопоніми) [287]. С. Белевцова мітологема-образи класифікує на антропо- й зооморфні, дії носіїв об'єктного змісту, атрибутивні, часові, просторові та явища природи [29, с. 46–47].

Т. Вільчинська та Г. Вишнеvsька пропонують такі групи мітонімів: теоніми (власні імена богів); мітоантропоніми (імена людей у мітах, казках); мітоперсоніми (назви фантастичних героїв); мітозооніми (імена тварин); мітофітоніми (назви рослин, пов'язаних із мітами); мітотопоніми (географічні об'єкти) [56]. Ми вважаємо за доречне розширити цю класифікацію групами демонімів (назви духів різних рівнів), мітохрононімів (часових відрізків), мітохремотонімів (неживих об'єктів), мітокосмонімів (небесних тіл), мітогеортонімів (назв свят), імовірних мітонімів (стають мітонімами лише в окремих контекстах, є загальнозрозумілими та поширеними абстрактними явищами). Натомість вважаємо, що в сучасних художніх текстах групи мітоантропонімів і мітоперсонімів варто ототожнювати, оскільки обидві позначають назви людей у мітах.

У зарубіжній лінгвістиці часто використовують семантичну класифікацію. Наприклад, Е. Мірча індійські мітологемі класифікує так: небо і небесні боги; сонце і сонцепоклоніння; місяць і його містика; вода та символіка води; священне каміння, земля, жінка; плодючість; землеробство; святі місця; священний час [372, с. 5–8]. У кожній групі дослідник вирізняє додаткові підгрупи (серед категорії *плодючість* виділяє мітологемне поле *дерево*, яке за семантичною ознакою розбиває на дерево як мікрокосмос, як образ космосу, як теофанія, як символ життя, як містичні зв'язки, як символ поклоніння родючості [Там само, с. 266–267]).

С. Белевцова за структурною ієрархією серед мітологем-ідей розрізняє універсальні (життя / смерть), інваріантні (блукання) й варіативні, «у яких розгалужуються «згорнуті» в інваріанті своєрідні «нитки» сакральної інформації» [29, с. 45–46].

В. Кононенко за символічною ознакою пропонує вирізняти архетипні, мітологічні, космогонічні, біблійні, слова-символи, символічні назви доквілля (явищ природи, рослин), орнітологічні слова-символи, символи – анімалістичні назви, антропологічні слова-символи, символізація предметних назв, символізація абстрактних назв [175, с. 308–309].

Цікавим є семіотичний підхід О. Колесника, який базується на тріадичній структурі Ч. Пірса й пропонує три основні групи знаків (квалісигнум (знак-якість),

синсигнум (знак-подія), легісигнум (знак-символ); знак-ікона, знак-індекс, знак-символ; знак-рема, дицисигнум, знак-аргумент) [148]. Цю класифікацію використовує і К. Стрельченко, однак зазначає, що «знак може виявляти характеристики, притаманні різним типам, причому одні з них можуть превалювати над іншим» [176, с. 153]. М. Полюжин стверджує: «структура концепту відображається в таких двох різновидах, як: етимологічний та актуальний пласти; ядро й периферія» [241, с. 216]. Дослідник використовує такі класифікації:

1. Організаційно-структурна: «мисленнева картинка, концепт-схема, концепт-фрейм, концепт-інсайт, концепт-сценарій, калейдоскопічний концепт; концепт-мінімум і концепт-максимум; вузловий та атомарний концепт; мікро- й макроконцепти; суперконцепт; індивідуальні, мікрогрупові, макрогрупові, національні, загальнолюдські концепти; групові (професійні, вікові, гендерні) й індивідуальні концепти; етнокультурні й соціокультурні концепти; імена, унікалії й універсалії; архетипні та інваріантні концепти.

2. Змістова: культурний концепт, лінгвокультурний концепт, когнітивний концепт, емоційний концепт, науковий концепт.

3. Структурні типи (відповідно до теорії мовних полів): однорівневі (ядро концепту), багаторівневі (містить декілька когнітивних пластів) й сегментні (ядро з образними нашаруваннями) [Там само, с. 216–219].

Незважаючи на множинність, «класифікаційні підходи не заперечують один одного, а лише доповнюють, наголошуючи відповідні суттєві ознаки концептів: 1) поняттєві складники; 2) образні складники; 3) ціннісні складники (ширше – аксіологічні); 4) дискурсивну зумовленість і мотивованість; 5) статичність; 6) динамічність; 7) варіативність; 8) інваріантність; 9) тематичне закріплення; 10) регулятивність; 11) значущість; 12) національно-культурне навантаження; 13) інтерпретативність і под.» [134, с. 17].

Ми пропонуємо багаторівневу класифікацію, що уможливить процес систематизації автохтонних українських мітологем (рис. 1.1):

1. Рівень 1 – структурний: однокомпонентні, багатокомпонентні. Серед однокомпонентних за граматичною природою (уналежнення до певної частини

мови та функційні особливості) вирізняємо субстантивні (оніми та апелятиви), ад'єктивні або прикметникові (кольорові, оціночні, символічні), вербальні / дієслівні (процеси, ритуальні дії, трансформації), адвербіальні / прислівникові (часові, просторові, способу дії). До багатоконпонентних зараховуємо мітологемами, які набувають сакрального, архетипного значення лише в поєднанні, здебільшого, це вільні словосполучення, ритуалеми (мовні формули: заклинання, клятви, прокльони) та фразеологізми. Зауважимо, що і більшість одноконпонентних мітологем набувають символізації лише в контексті й можуть бути складниками сталих одиниць, але їх основна відмінність полягає в можливості самостійного функціонування.

2. Рівень 2 – за етимологією та поширенням: індоєвропейський простір, слов'янські, національні, діалектні, вузькогрупові, індивідуальні.

3. Рівень 3 – стилістичне навантаження (функції).

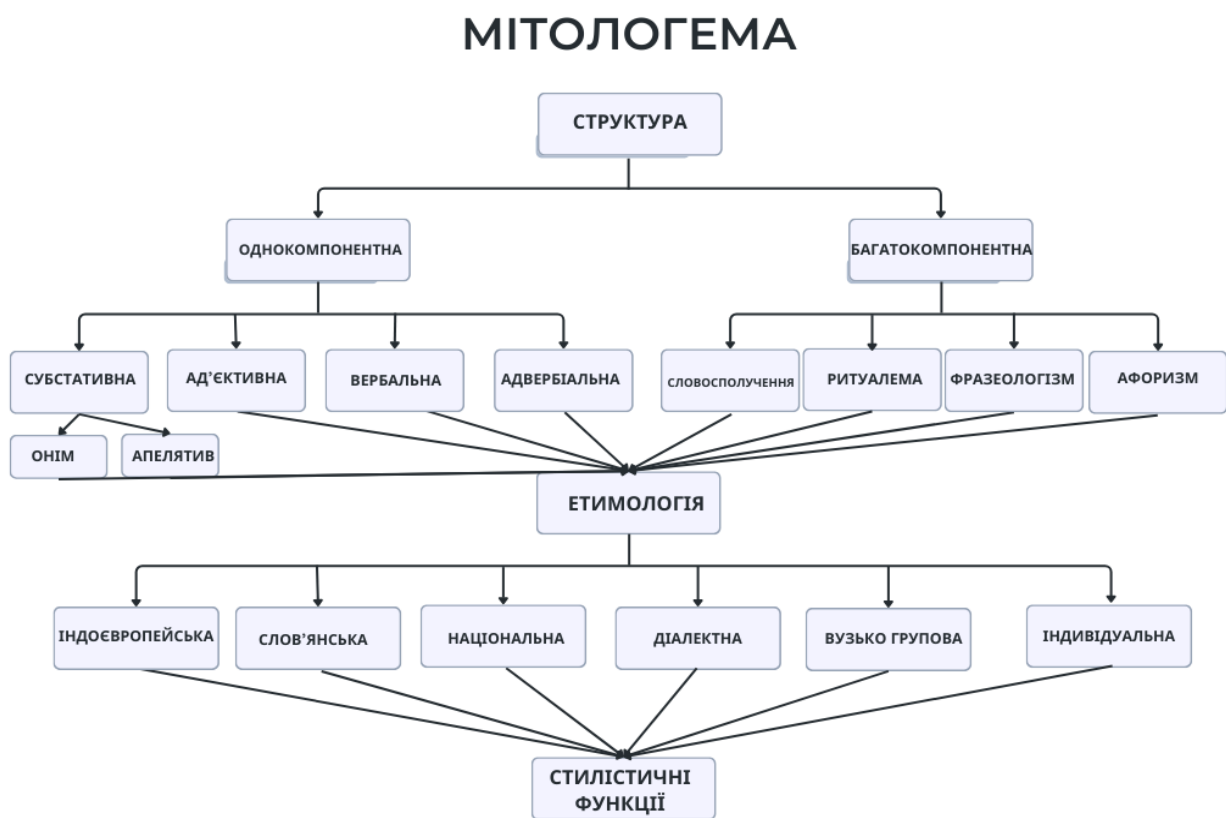


Рис. 1.1. Багаторівнева класифікація мітологем

Отже, в українському мовознавстві дотепер немає усталеної методології

дослідження мітологом. У науковому просторі побутують класифікації, які не можуть бути універсальними. Однак це зумовлює потребу в розробленні додаткових класифікаційних підходів.

2.3. Однокомпонентні мітологемами та мітологемами-словосполучення: структура й стилістичні функції

2.3.1. Субстантивні мітологемами як основа архетипної системи.

Субстантивні мітологемами – це іменникові образи, символи, назви, імена тощо, які мають сталий зміст і функцію в національному культурному просторі. Вони є основою мітологічного мислення й проявляються в архетипах, сюжетах, символах та уявленнях про світ. У текстах сучасної української літератури субстантивні мітологемами становлять найрозповсюдженішу групу, зазнають трансформацій, адаптуючись до нових суспільних і художніх контекстів. Прикметними ознаками субстантивних мітологем є універсальність (часто зберігають свою сутність у різних культурах, адаптуючись до конкретного історичного та національного контексту), глибинний сенс (містять символічне значення, що відображає колективний досвід і світосприймання) та поліфункційність (можуть виконувати ритуальні, пояснювальні, виховні та художні функції). Субстантиви є основою мітології. Серед іменникових мітологем виділяємо дві великі лексичні групи: мітоніми й апелятиви.

2.3.1.1. Мітоніми в українській метамодерній прозі. Ономастикон будь-якої мови відіграє одну з ключових ролей у мовній картині світу, оскільки відображає специфіку світосприймання носіїв мови, їхні історичні, культурні, релігійні та соціальні уявлення. Власні назви виконують важливі функції в ментальній структурі мови. Оніми характеризуються значною стабільністю й здатні зберігатися впродовж тисячоліть, що забезпечує фіксацію відбитків давніх етносів, історичних процесів і культурних взаємодій. Водночас антропоніми,

ойконіми, гідроніми й ороніми є частиною колективної пам'яті народу (наприклад, для українців притаманні прізвища на *-енко*), а топоніми мають описову природу й передають особливості ландшафту чи життя населення. До того ж антропоніми нерідко мають релігійне чи мітологічне підґрунтя й виступають виразним відображенням цих уявлень у повсякденному житті.

Ономастикон постає своєрідним відображенням культури та історії, у якому фіксуються й зберігаються специфічні ознаки національної ментальності. Через власні назви можна простежити розвиток мови, зміни в суспільстві та особливості світобачення. Тому лінгвісти досліджували функціонування онімів (студії Л. Белея, Н. Бербер, С. Вербича, К. Зайцевої, О. Карпенко, Ю. Карпенка, Л. Кричун, Т. Крупеньової, А. Попович, Я. Шебештян та ін.).

С. Вербич, розрізняє макрокласи онімів: «1) антропоніми (власні особові імена людей); 2) топоніми (власні географічні назви), які поділяються на певні тематичні групи; 3) зооніми (клички тварин); 4) теоніми (власні назви різноманітних божеств); 5) міфоніми (власні назви міфічних істот); 6) космоніми (власні назви об'єктів зоряного неба); 7) ергоніми (власні назви організацій, виробничих та суспільних об'єднань); 8) хрононіми (власні назви відрізків часу, історичних подій); 9) хрематоніми (власні назви численних матеріальних предметів та витворів духовної культури); 10) поетоніми (різноманітні власні назви в художніх творах)» [53, с. 54].

М. Торчинський за хронологічною характеристикою виділив чотири групи онімів: «архаїчні, які виникли до XI ст.; давні, які виникли в XI–XVIII ст.; нові, які виникли у XIX–XX ст.; новітні, які виникли у XXI ст.» [290, с. 176]. Вважаємо, що найбільший вплив на підсвідомість має група архаїчних онімів, до яких науковець уналежнює «значну частину мітонімів» [Там само, с. 176].

Лінгвісти досліджували мітоніми в мовній картині світу (І. Заваринська, Р. Луканинець, М. Скаб та ін.). Зокрема, В. Войтович здійснює етнологічний, мовознавчий і літературний аналіз архетипних для українського народу мітологем [57]. В. Давидюк звертає увагу на метод історичної синхронізації та на основі побуту й культури епох первісного ладу (мезоліту, неоліту та енеоліту) проектує

можливий час виникнення тих чи тих мітонімів [92].

В українському мовознавстві широко представлено праці з регіональної мітології. Н. Войтович аналізує мітологему через парадигму ритуалістичних уявлень про їх виникнення, тобто витoki онімів із традиційних обрядів чи дійств [57]. Дослідниця вперше комплексно схарактеризувала мітоніми на позначення демонічних істот Бойківщини. Представлення бойківського демонікону в загальноукраїнському й слов'янському контекстах посприяло виокремленню загальних і специфічних ознак. У студії Г. Лозко додано «народовірський календар» і «праслов'янський іменослов» [201].

Грунтовні праці з вивчення мітонімів представлено наробками В. Гнатюка [71], А. Гейштора [91], В. Завадської [132], С. Плачинди [236] та інших. Дослідження мітонімів і спроби їх класифікації з мовознавчого погляду здійснювали Т. Вільчинська [55; 56], В. Даніліна [94], О. Порпуліт [247], Г. Школа [329] та інші.

Загальновідомо, що мітоніми базуються на архетипах або апелюють до них, тому їх розуміння сприяє усвідомленню колективного «Я».

Варто зазначити, що в сучасній лінгвістиці немає єдиної думки щодо семантики й визначальних властивостей мітонімів. В. Даніліна вважає, що назви «міфологічних персонажів мають власне значення, бо у свідомості народу пов'язуються з логіко-предметними рядами лексики уявних об'єктів і займають відповідне місце у конкретній лексично-семантичній групі номінацій. Їх семантику можна зблизити із значенням власних імен всесвітньо відомих об'єктів (лише з тією різницею, що номінації міфологічних персонажів належать конкретній системі номінації, обмеженої рамками однієї національної мови)» [94, с. 335]. І. Огієнко пояснює використання збірних назв на позначення другорядних теонімів так: «для багатьох цих божків наші предки так і не склали назви, бо не глибоко персоніфікували їх» [214, с. 85]. Тому мітологему *лісовик*, *змій*, *армагедон* в одних текстах є загальними назвами, а в інших – онімами: *Я поціляв частіше, ніж мій*

навчитель, лісовик із колиски (М. Дочинець)¹; / *Чому Дрім заборонив Лісовикові з'являтися Петрові на очі?* (Дара Корній); *Мудрий, як змії* (В. Шкляр) / *У легендарній битві ангелів воїнство архангела Михаїла перемогло воїнство Змія* (Ю. Винничук); *І встигла туди вскочити, перш ніж почався армагедон* (Г. Пагутяк) / *Одинадцять тисяч праведників, що їх буде воскресено до Життя Вічного після нищівного і справедливого Армагедону, забовваніли на підступах до недалекого вже Святвечора* (Ю. Андрухович).

Нечисельними в сучасних текстах є такі групи мітонімів:

1. Демононіми – «найменування різних духів, вищих і нижчих, добрих і злих» [289, с. 33]. Як ми зазначали раніше, здебільшого назви демонів мають збірне позначення, тому ми їх розглядатимемо в наступному підрозділі. До демононімів належить: *Блуд* («води́ло – нечистий дух» [58, с. 32]), який у текстах виконує світоглядно творчу функцію: *А хто закладає **Блудові** душу, той майже ніколи назад не вертає* (Дара Корній); *А чей, нас **Блуд** водить* (М. Дочинець); *Вій* («найчастіше постає в образі старезного діда, з густими й довгими бровами та віями, через які нічого не бачить... має згубну, руйнівну силу» [112, с. 209]) виконує світоглядно творчу функцію, вживається як складник порівнянь: *Бий, кивав «Сашко» Іванові, але Іван не наважувався, аж доки «Сашко» не повертався до нього лицем, страшний, мов який-небудь **Вій** («мій привиде ...»)...* (О. Луцишина); *Смерть* («за повір'ями, страшний скелет з косою. При собі вона мала всякі знаряддя мук: мечі, стріли, списи, коси, серпи, залізні роги, пилки, сокири, рубанки й інші, нам невідомі, знаряддя» [127, с. 554]): *А **Смерть** простягає до нього руки, наче запрошує у свої обійми!* (Дара Корній).

2. Мітоантропоніми («від грец. *mythos* – 'слово, сказання' + антропонім) – власна назва людини, засвідчена в казках, міфах і подібних творах» [289, с. 37], у сучасній літературі здебільшого використовують у алюзійних порівняннях: *Марко Пекельний / Пекельний* (популярний мітологічний персонаж, «що закохався в рідну

¹ Тут і далі прикладковий матеріал із художніх текстів подано за Генеральним регіонально анотованим корпусом української мови (ГРАК) / М. Шведова, Р. фон Вальденфельс, С. Яригін, А. Рисін, В. Старко, М. Возняк, М. Крук та ін. 2017–2021 [65]. У круглих дужках зазначено автора художнього твору. Перелік художніх творів представлено в списку використаних джерел.

сестру, потім убив її разом з матір'ю, за що був проклятий Богом на вічні блукання [127, с. 354]): *Ви Хома й Марко. Хома невіруючий і Марко проклятий* (В. Шкляр); *Мамай* («символ непереможності; величі духу, оптимізму українця; співучої душі народу; швидкоплинності життя; мужності та відваги» [112, с. 476]): *Український доброволець на Донбасі, як і Мамай, теж грає на кобзі* (А. Бондар); *Якщо я – Мавка, Олексію, тоді ви – Мамай* (Дара Корній).

3. Мітозооніми – назви тварин і птахів: *Вовк* (символ швидкості й голоду [214, с. 67]), *Голуб* («Божа птиця, жертвиний птах» [127, с. 142]), *Заєць* («у всіх народів символ боягузтва» [214, с. 67]), що використовують у текстах для персонажотворення з елементами зооморфізму (перенесення реальних і символічних ознак тварин на людей): *Вона так само, як і я колись, співчуває Зайцеві, але по-справжньому любить Вовка, бо той колоритний і фактурний* (А. Бондар); *Нам солодкою буде кварта, – ще більше розпустив пір'я Голуб...* (В. Шкляр).

4. Мітофітоніми – назви рослин: *Дерево життя* («за народними віруваннями (ще дохристиянськими), посеред Раю (Вирію, Ураю) стоїть велике дерево; росте воно на «живому камені», верх цього дерева сягає небес; воно-покриває собою весь Рай, має листя й плоди всіх дерев» [127, с. 176–177]), *Перунів Дуб* («символ Перуна, Сонця та ін. богів; дерева життя; гордості й міці, сили, довговічності, здоров'я; цілісності; дужого, гарного парубка; нерозважливості» [112, с. 238]), *Папороть* («називають ще перуновим вогнецвітом, вовчою травою, квіткою щастя» [127, с. 433]). Здебільшого подані одиниці позначають сакральні рослини чи предмети: *Він – син Дерева життя, посадженого Творцем* (Дара Корній); *Він і привів Семена до Перунового Дуба* (Дара Корній); *Твоя душа – відкрита книга для сили Папороті* (Дара Корній) тощо.

5. Мітохрононіми – назви часових відрізків: *Апокаліпсис* («останні дні світу» [127, с. 16]), *ніч на Купала* («у Купальській ніч, а це якраз середина літа, коли вся природа буяє зеленню, бог Купало благословляє зрілість усього суцього, а серця молодих і юних скріплює любов'ю» [57, с. 260]); *Святки* («святкові дні» [127, с. 532]). Виконують функцію алюзії й занурюють читача в метатекст, надають

часопросторових характеристик: *Кожного разу, коли вона виходила з яру до крамниці, їй здавалось, що вона побачить мертве місто, світ, який скінчився, Апокаліпсис* (Г. Пагутяк); *А ще вірили, що в ніч на Купала в бузиновому куці можна побачити судженого* (Дара Корній); *Сон незаміжньої вважали достовірним тільки в пору Святийок* (Дара Корній).

6. Імовірні мітоніми – персоніфіковані абстрактні субстантиви, що в текстах підкреслюють значущість поняття *Щастя* («стан цілковитого задоволення життям, відчуття безмежної радості, яких зазнає хто-небудь; у народній творчості персоніфікується, оскільки людина споконвіку мріє про його супутництво» [127, с. 654]): *А ще кажуть, що саме в купальську ніч ходить Щастя в людській подобі землею...* (Дара Корній); *Щастя – як блискавка, вона сліпить і тому не може світити довго* (М. Дочинець); *Любов* («почуття глибокої сердечної прихильності до особи іншої статі, а також особа, що викликає таке почуття» [127, с. 311]): *То завше одне й те саме і на землі, і на небі – то Любов!* (Дара Корній); *Любов зла* (А. Бондар); *Любов сліпа, глуха та нерозважлива* (Дара Корній).

Найчастотнішими семантичними групами мітонімів у метамодерних текстах є теоніми, топоніми, космоніми й геортоніми. Теоніми – «імена богів будь-якого пантеону» [136, с. 801]. М. Торчинський поділяє теоніми на підгрупи: «монотеонім (від грец. monos – 'один, єдиний' + теонім) – власна назва бога у системі монотеїзму: *Аллах, Бог-Отець, Будда*; Політеонім (від грец. poly – 'багато' + теонім) – власна назва бога (божества) у системі політеїзму: *Гефест, Стрибог*, зокрема антико- і націополітеонім: Антикополітеонім (від лат. antiquus – 'стародавній' + політеонім) – власна назва бога (божества) античного (передусім давньогрецького і давньоримського) пантеону: *Зевс, Марс*; Націополітеонім (від лат. natio – 'народ, нація' + політеонім) – власна назва бога (божества) у системі язичницьких вірувань окремого народу або етнічної групи: *Лада, Перун*» [289, с. 35].

У сучасних художніх текстах автохтонні українські мітологіми поділяємо на універсальні (ймовірно індоєвропейського походження) та слов'янські підгрупи.

Найпоширенішими універсальними теонімами є синонімічні одиниці *Бог*

(«наділяючий, податель, пан, владика» [215, с. 219], «божество долі, щастя, блага, багатства і т. ін.» [127, с. 43]) / *Господь* (від індоєвропейського «гість» і «пан, володар» [215, с. 575]), за дохристиянських часів уживалася форма «господин», як звернення до божеств [127, с. 150] / *Творець* («найвища сила, втілена в розуміння Бога як ідеальної першооснови, яка створила світ, землю, людину, все живе на землі») [127, с. 591].

У аналізованих текстах зберігається первісна семантика наведених теонімів як позначення вищих добрих сил, що оберігають людину. Це підтверджують множинні звертання: *...благослови нас, Боже, на діло святе та гоже* (Ю. Винничук); *Дай вам, Боже, сто років жити* (А. Кокотюха); *Благослови, Боже, Світ!* (Дара Корній); *Прости, Господи, що в неділю, – перехрестився Микита Шульга* (В. Шкляр); *Господи, прийми мою грішну душу* (Ю. Винничук).

Вигуківі конструкції виконують декілька функцій:

– експресивну: *Боже, як той лектор помилявся, і ніхто йому про це сказав* (О. Луцишина); *Боже, як я сі тішив, коли ми вступили до Києва, а чим сі скінчило?* (В. Шкляр); *Боже, це справді сніжинки!* (Дара Корній); *О Господи!* – *пирснула зо сміху і затулила рота* (Ю. Винничук);

– оцінну: *Ти така худа, Лілько, Боже!* (Г. Пагутяк); *Боже, яке в тебе обличчя!* (Тамара Горіха Зерня); *«Боже, який він гарний!!»* – *подумала Ліля* (Г. Пагутяк); *Хто пам'ятає станційні сортири залізничних вокзалів і – о Боже! – автовокзалів совєтської епохи, той знає і усвідомлює, що ми насправді втратили і здобули* (А. Бондар);

– емпатичну: *Боже, ти можеш сказати, що з тобою?!* (Т. Малярчук) *О Боже, їх просто тут багато, і з ними все гаразд, як ви не розумієте!* (К. Бабкіна); *Боже, як я любив цей елегантний ювілейний двотомничок 1969 року в оформленні Базилевича!* (Ю. Андрухович); – *Господи, як я сі тішу, – раз у раз повторював Петро Гультайчук* (В. Шкляр).

Фіксуємо градації, де теонім *Бог* є верхівкою емоційно-сміслової значущості: *Я вже мовчу, що без нього не буде ні цвинтаря, ні катедри, ні церкви в Княгинині, ні шести каплиць у Станиславові, ні самого Бога* (Т. Малярчук); *Я вже*

казав: лікар помагає, лікує природа, а виліковує **Бог** (М. Дочинець).

Антитези з теонімом здебільшого побудовані на протиставленні сакрального – високого, важливого й земного – мізерного: *Але досягнути Провидіння Боже в усій повноті нам не дано хоча б з огляду на згадану вже безмежність **Бога** та нашу людську обмеженість* (Ю. Андрухович); *Бо порує **Бог**, а не чиновник* (А. Кокотюха); *Чи він не боїться ні чуми, ні **Бога**?* (В. Шкляр); *Щоби пам'ятали, панотче, що ви не **Бог**, і навіть не смерть* (Дара Корній).

Часто в текстах простежуємо іронічне зниження стилістичного забарвлення мітологемами від сакрального до профанного, що відображає тенденції відходу від мітологемного світогляду й поширення суспільного протесту: *Про одного **Бога** говорять ті, які не вірять у жодного!* (Т. Малярчук); *Усі раді: і козак при ділі, і **Бог** дурницями тепер не займається* (Дара Корній); ***Бог** тобі шле смс не тоді, коли дуже просиш, а коли в нього щось своє невідкладне до тебе* (К. Бабкіна); *Навіть забембаного **Бога** видно над кулькою – у верхньому лівому кутку* (С. Андрухович).

До теоніма *Бог* письменники добирають притаманно мітологічні епітети *всемогутній* та *милосердний / всепрощаючий*: ***Бог** був не тільки **всемогутнім**, а й **всепрощаючим**, і він, не вагаючись, забрав із душі чоловіка всі недостойні вчинки* (Дара Корній); *... спокусившись облудами мізерного світу, дияволом обіцяного, відрікшись **Бога** **всемогутнього**...* (Ю. Винничук); *Ні, маю надію, що **Бог** **Милосердний** принаймні наприкінці звільнить мене від дотику з українським громадянством...* (Т. Малярчук).

Натрапляємо і на слов'янські мітоніми:

– *Святовит / Світовид* («син бога сонця, «бог богів», осіннього сонцевороту та війни» [57 с. 460]): ***Святовит** – наш правдивий бог, – казав батько* (Ю. Винничук); *Сам бог **Світовид** мандрує світами верхи на білому коні* (Дара Корній);

– *Сварог* («svar, svarga – небо, сонце, соняшне світло» [57, с. 96]), у слов'ян – бог неба: *Нехай береже тебе, Синку світу Білих Вурдалаків, Творця **Сварога** всевидичність і всюдисущність* (Дара Корній); ***Свароже** величний, хлопчик вмів розмовляти, – заплескала радісно в долоні Стрига* (Дара Корній); *Слава **Сварогу**,*

живий, – прошепотів Дрім (Дара Корній); Він – її чоловік. Перед **Сварогом** і перед вічністю (Дара Корній);

– **Велес** («бог достатку, vele – душі померлих, припускають, що Велес був перше духом предків, що дбав про хатню худобу» [57, с. 105-106]): Чи, навпаки, бог **Велес** прибрав подобу **Сірка** (В. Шкляр); Праукраїнці вірили, що домовик служить богу **Велесу** (Дара Корній);

– **Чорнобог** (бог ночі [57, с. 589]): *І раптом вона згадала сторінку з Тестаменту **Чорнобога**, у якій описувалися верхні боги, діти Сварога* (Дара Корній);

– **Білбог** («бог білого дня, щастя, добра, багатства, здоров'я і плодючості» [57, с. 28]): *Ні **Білбог** мене не хоче, ні **Чорнобог**, – зітхав, – ні в Яві для мене місяця немає, ані в Наві* (Ю. Винничук);

– **Дажбог** («сложене з приказового способу даждь, цебто дай, і бог, багатство, разом – податель добра, багатства, бог подавець, дарівник» [214, с. 102]): *Дорогою вона молилася і до Пресвятої Діви, і до **Дажбога**, відчуваючи, як вона зневолює нову хвилю кохання... (Ю. Винничук); Якщо бестії вірять у царевича, як поганці в **Дажбога**, – сказав гетьман, – то вони не віддадуть самозванця нізащо* (В. Шкляр);

– **Доля** (за І. Огієнком одне з найвищих божеств, що визначає життя людини на землі [214, с. 116–118]): ***Доля** вирішила, що якщо вже друзі-нерозливвода, то нерозливвода навіки* (В. Шкляр); *Жінка також уміла прикликати **Долю*** (Дара Корній); *Мені здавалося, що я безвільна лялька в руках моєї примхливої **Долі**...* (Ю. Винничук); ***Доля** мудро розставила все на моєму шляху...* (Ю. Винничук).

Слов'янські мітоніми в тексті мають прямі алюзії на мітологемні першоджерела й використовуються авторами задля відображення світогляду персонажів, історичного періоду або для персонажотворення в фентезійних жанрах.

М. Торчинський мітотопоніми поділяє на три підгрупи: «міфогідронім (від грец. mythos – слово, сказання + гідронім) – власна назва гідрооб'єкта (передусім – річки), засвідчена у казках, міфах і подібних творах: *Забудь-річка*; Міфооронім (від

грец. *mythos* – слово, сказання + оронім) – власна назва об'єкта рельєфу, засвідчена у казках, міфах і подібних творах: *Парнас*; Міфохоронім (від грец. *mythos* – слово, сказання + хоронім) – власна назва території, засвідчена у казках, міфах і подібних творах: *країна достатку Аркадія*» [289, с. 37].

Смислотвірну й символічну функцію в текстах виконують такі мітотопоніми: *Царство небесне* («потойбічний світ, рай; місце, де править Бог, Владика Неба, Цар Небесний, і де царюють душі померлих праведників» [127, с. 629]): *Бо застукали у квартирі Варвари фон Шлессер, Царство їй Небесне?* (А. Кокотюха); *Так і Царство Небесне можна проспати!* (М. Дочинець); *Царство небесне, земля пухом* (А. Кокотюха); *Пекло* (у прямому значенні «місце під землею, куди потрапляють душі померлих грішників для вічних мук» [50, с. 897]): *Щойно він пропав у Пеклі, все зірвалося й понесло* (Ю. Винничук); *Так-так, Пекло нікого не манить* (Ю. Винничук); *У Пеклі не говорять про смерть* (Ю. Винничук). Часто зіставляється з антонімом *Рай* («за релігійними уявленнями – місце (той світ), де блаженствують праведники після смерті» [127, с. 493]): *Мені колись думалося, що Рай і Пекло в нас самих* (Ю. Винничук).

Із жанротвірною функцією вжито мітологему *Лиса гора* («гора з голою вершиною, на якій, за повір'ям, ночами звичайно збиралися відьми й чорти» [127, с. 334]): *Ще дай мені тої масті, якою намастившись відьми на Лису гору літають* (Ю. Винничук); *Двічі я була на Лисій Горі і там з дияволом моїм мала справу* (Ю. Винничук).

Культурно-ідентифікаційну функцію для українського народу мають такі одиниці, як *Прабатьківський ліс* («незайманий, предковичний, густий ліс» [127, с. 478]): *Він у Прабатьківському лісі* (Дара Корній); *Дніпро* («символ України; долі народу; величі, нездоланності, слави; козацької волі, звитяги; священної ріки українців; унікальності, неповторності») [112, с. 226]: *У вологому повітрі дедалі дужче відчувався подих Дніпра...* (В. Шкляр); *Чесні Дніпрові кручі, палке небо над головою, Дажбоже сонце вгорі, вода, мов надія, у руслі Божої ріки – то теперішнє його життя* (Дара Корній); *Після довгої-довгої зими пішов до батька Дніпра старою стежкою...* (Дара Корній).

Космоніми – «власна назва природних космічних об'єктів. Серед космонімів виокремлюють наукові (*Венера, Мала Ведмедця...*) та народні (*Зірниця, Пасіка, Ківи...*). Інша назва астронім» [76, с. 111]. У сучасних текстах фіксуємо космоніми *Земля* («символ астральний і космічний; матері-годувальниці; Вітчизни; духовності; життя; багатства; щедрості; родючості; плодючості; позитивного і негативного начала; світла і темряви» [112, с. 287]); *Місяць* («символ Матері-Богині, Цариці Небесної; циклічного ритму часу; вічності; постійне оновлення; духовного аспекту світла в п'їтьмі; козака; батька. [112, с. 506]); *Сонце* («символ Всевидящого божества; Вищої космічної сили; центру буття та інтуїтивного знання; осяяння; слави; величі; правосуддя; Матері Світу; Центру; Разом із місяцем сонце символізує чоловічий та жіночий початки» [112, с. 776]).

Найчастіше космоніми вживають як складники персоніфікацій, що відображає язичницьке уявлення українського народу про одухотворення природи: *Земля* *сього не любить і в помсту за таке витягне з тебе силу* (М. Дочинець); *Земля хотіла повернути вкрадене...* (Г. Пагутяк); *Земля говорить, її тепер чути* (Г. Пагутяк); *Земля застогнала, вона говорила, вона відповідала* (Дара Корній); *Місяць* *грізно багровів над нашими головами* (Т. Малярчук); *І здається, сам пан Місяць уважно її слухає, впокорено завмираючи* (Дара Корній); *Місяць* *скаже: «Підкорись!»* (Ю. Винничук); *Місяць* *чи то посміхається, чи просто коцюрбить свою примхливу пику* (О. Шинкаренко); *А так, – радісно відповідає Сонечко* (Дара Корній). Онімізація концепту *Земля* підкреслює ідеологічну важливість: *Так нечистими руками, нечистих з нашого народу, провадилася послідовна робота що до винищення українських кадрів на Українській Землі!* (Ю. Винничук).

До того ж космоніми відіграють жанротвірну функцію створення містичного колориту: *Чорне Сонце* *дума про братів азовських наприкінці третього тисячоліття до Різдва Христового, коли Земля вступала у Сварогову ніч і насувалися зловісні часи, волхви-укри постановили відкрити для свого племені таємницю сакрального знаку Чорне Сонце* (В. Шкляр); *Місяць* *уповні – німий свідок прапрапрадідівської змови* (Дара Корній).

Поширеними є такі геортоніми (назви свят), як *Різдво* («символ нового віку;

надії на подолання бездуховності, бездушності, жорстокості земного життя; У давніх релігіях були урочисті свята на честь воскреслих богів, які символізували весняне пробудження» [127, с. 253]) та *Зелені свята* («символ єднання людини із силами природи та потойбічним світом; сонця, сонячного культу; торжества життя; розквіту дерев, квітів і трав; часу найбільшого буяння сил життя [112, с. 285]). У аналізованих текстах вони виконують хронотопно-символічну функцію: *На Хмельниччині розповідають, що якимось напередодні Різдва сатана явився чоловікові в образі відразу трьох дядьків...* (Дара Корній); *Вкрадене Різдво* обернулося зруйнованим життям родини (А. Бондар); *Перед Зеленими святами в 1943-му він вирішив якогось дідька рушити в похід на центральну Україну...* (Ю. Винничук).

Окремо розглядаємо мітологемні прізвиська людей або позивні, які створюють алюзійні перенесення на людину ознак, притаманних персонажам мітів: *Раніше товариш мій, Тур, на міні підірвався* (А. Кокотюха) (назва дохристиянського бога, «епітет сили та хоробрості» [127, с. 609]); *Друже Сокіл, друже Микола, dopravте його, куди слід* (А. Кокотюха) – підкреслює швидкість, зіркість, хоробрість; *Один по одному прибули з охороною Ангел, Бугай, Лихо, П'ята, Голуб, Шум* (В. Шкляр) – мітологема *лихо* асоціюється з небезпекою, *голуб* – із миром, *Шум* – онім, що в давнину позначав ліс [57, с. 602].

Отже, мітоніми в сучасних українських текстах є потужним засобом створення глибоких сенсів, символічних образів та інтертекстуальних зв'язків. Вони не лише називають персонажі, об'єкти чи явища, а й відображають цінності, ідеї та світогляд, які передає автор.

2.3.1.2. Апелятиви як носії архетипного змісту. Лексику поділяють на оніми та апелятиви (загальні назви або власні назви, ужиті в значенні загальної) [76, с. 25]. На відміну від онімів загальні назви можуть бути первинними / непохідними й мають безпосередні зв'язки з поняттями. С. Вербич стверджує, що «загальні назви об'єднують певні однорідні об'єкти, узагальнюють їх, а власні, навпаки, їх диференціюють» [53, с. 54], і зауважує, що «на

граматичному й словотвірному рівнях мови між онімною та апелятивною лексикою існують певні відмінності, наприклад, те, що в певному мовному середовищі характерне для загальних назв, може бути відсутнім у сфері власних назв і навпаки» [Там само, с. 54].

В українському мітологемному просторі апелятиви є більш частотними, ніж оніми та виразнішими в художніх текстах. Оскільки процес онімізації поширився лише на вищі божества, персонажі нижчої мітології, надреальні істоти та люди з надзвичайною силою, мають збірні назви. Припускаємо, за первісних часів у локальних усних мітах ці істоти мали власні найменування, але писемні джерела їх не зафіксували, а активна християнізація стерла ймовірні оніми з народної пам'яті. Натомість збірні поняття, що відображали загальні вірування, уявлення про світ, надприродні сили та містичні явища, залишилися в ментальному коді українців.

Найбільш поширеними в метамодерних текстах є такі семантичні групи апелятивів-мітологем:

1. Надприродні істоти (духи, божки, демони тощо):

– *біс*, «втілює зло і зазвичай зображується у вигляді людини з козячими ногами, хвостом і ріжками; злий дух, демон, зла (нечиста) сила; чорт, диявол, сатана; уживається також як лайливе слово» [127, с. 40];

– *бог*, може вживатися з маленької літери, коли мова йде не про Бога-Творця, а про язичницьких чи інших божеств; або використовується з естетичною чи експресивною метою;

– *вовкулака*, «за народними повір'ями, людина-перевертень, що за тяжкі провини або в результаті чаклунства обертається на вовка; бувають, за повір'ями, «вроджені» і «зачаровані» вовкулаки; вроджені з'являються, коли вагітна жінка побачить вовка або з'їсть м'ясо тварини, роздертої вовком, зачаровані – через чари відьом чи ворожбитів» [127, с. 102];

– *водяники*, «голі старі волохаті діди з довжелезною кудлатою бородою, що можуть сильно шкодити людині, коли вона непрошено вривається до їхнього царства» [214, с. 128], *водяник* – «водяний цар, що володіє всією водою в світі» [214, с. 128];

- *демон*, «злий дух» [127, с. 173];
- *дідько*, «біс, чорт»; «у дохристиянських віруваннях дідьками вважали різних злих божків природи» [127, с. 188];
- *зlidні*, «маленькі заморені істоти, домові карлики. Іноді так засядуть у хаті, що чоловік, хоч би він був найбагатший, збідніє» [57, с. 191];
- *лісовик*, господар лісу, «звичайно лісовик дуже високий, – як високе дерево, або й вище. Уся лісова звірина послужна лісовикам, і він пасе вовків» [214, с. 128–129];
- *лихо*, «персоніфікований злий дух (згодом узагальнене поняття), що разом з Бідою (див.) ходить поміж людей, підстерігає людину на кожному» [127, с. 336];
- *мавка*, «душі померлих дітей; живуть на деревах, у полях, іноді у гірських печерах. <...>. Як і русалки, знають про все на світі, а тому їм, особливо на Зелені свята, приносять жертвний хліб і кладуть на ниву, щоб вони разом з іншими польовими духами сприяли родючості полів» [57, с. 285];
- *перевертень*, «за народними повір'ями – людина, чаклуванням обернута на тварину або будь-який предмет; також нечиста сила, що набрала вигляду когось, чого-небудь; перевертні живуть то як люди, то як звірі, тобто ведуть подвійне існування; вони небезпечні, бо людина часто не може й знати, хто перед нею – справжня звірина чи перевертень; перевертнями є відьма, чаклун, сам чорт; вони ж можуть зробити перевертнем людину» [127, с. 438];
- *перелесник*, «казкова істота чоловічої статі, яка, літаючи до жінок (дівчат – звідси ще літавець) у вигляді вогненного змія, спокушає їх, зводить на перелюб, доводить до смерті» [127, с. 440];
- *русалки*, «богині земної води, які живуть на дні водоймищ; неназвані маленькі дівчатка, мертвонароджені чи приспані матерями» [57, с. 449];
- *чорт*, «за народними уявленнями – надприродна істота, що втілює в собі все зло і має вигляд темношкірої людини з цапиними (собачими, курячими) ногами, хвостом, козлячими рижками, свинячим рилом, собачою мордою; злий дух, нечиста сила, біс, дідько, диявол, люципер, сатана; його ще називають царем тьми;

уживається також як лайка» [127, с. 643–644];

– *чугайстер*, «постає як високий «лісовий чоловік», зодягнутий у білий одяг; нагадує лісовика, полісуна; за іншими версіями, заклятий чаклунами чоловік, якому «пороблено»; нав'язаний віруваннями в чародійство і перевертнів; <...> не випадковим є збіг слів гайстер (лелека) і чугайстер; чугайстра ще витлумачують як нічну й земну іпостась гайстра; перший – охоронець дому, другий – охоронець людини далеко від дому [127, с. 645];

– *щезник*, «злий дух, зокрема лісовий; також чорт; в основі слова, можливо, лежать проклинні, лайливі вислови щоб (бодай) ти щез (пощез), щезни з очей з побажаннями зникнення, згину, адресованими передусім нечистій силі» [127, с. 655].

Мітологема є стилістично забарвленими, адже містять алюзії на певні міти чи епізоди з них. Назви надприродних істот, ужиті в прямому значенні, виконують функції персонажо- або світоглядотворення: *Потім поволі роззирнувся довкола, перевів погляд на мій острівець, дивився, дивився, аж поки його побачили очі не були з двома червоними цятками, які могли бути очима звіра, могли бути балухами водяника, болотяника, очеретника чи ще якоїсь нечистої сили* (В. Шкляр); *У наших селах відьми ще доять корів, перелесники провідують вдів, бажаючи придбати хованця виношують яйце сім днів під пахвою, а мавки у нас на кожному кроці* (Ю. Винничук); *Якась її підспівувачка дійшла ще далі, заявляючи, що мавки – це не суто український персонаж, а є вони і в білорусів, та що в білорусів є навіть **чугайстер*** (Ю. Винничук); *Тож, якщо ви носите на тілі хрестик, **щезник** вам нічого поганого не заподіє* (Дара Корній).

На важливість поданих вище одиниць у мовній картині світу українців указують їх множинні введення до тропів або стилістичних фігур. Найчастіше в сучасних художніх текстах фіксуємо мітологемами як складники порівнянь:

– прості, побудовані на зіставленні суб'єкта з мітологемою, що розкривають його сутність чи окреслюють характерні зовнішні або внутрішні риси: *Запахів ставало все більше, вони стояли наді мною, мов **біси**, залазячи в легені й стискаючи горло...* (С. Жадан); *У нього на СТО чи **боги** трудяться, чи напівбоги*

(А. Кокотюха); *Таким чином, дід Петро – це наш місцевий бог певного проміжку часу* (О. Шинкаренко); *Навіть навпаки: він скидався на самого дідька з наелектризованим від збудження сивим волоссям...* (С. Андрухович); *Цьотка була для неї демоном з хитро примруженими очима і солодкою мовою...* (Г. Пагутяк); *Хоч вони були як мстиві демони пекла* (Г. Пагутяк);

– прості образні, що відбивають схожість із конкретною дією об'єкта: *А очі чо такі настрахані, наче дідька побачила* (Дара Корній); *Та в чоловіка наче дідько вселився, чи, може, дух убитого цигана...* (Дара Корній); *Оточують, як русалки потопельника...* (В. Амеліна); *Усі дивляться на Пашу, як на демона, що з'явився з темряви й порушив загальну тишу...* (С. Жадан);

– прості образні, що відображають оцінну характеристику об'єкта: *Пан Гальперн хитав головою, відмірюючи для мене зерна міцної зеленої кави з Сальвадору і арабської мокки – аж по 13 з лишком, дорогої, як дідько...* (С. Андрухович); *Мальва назвала це подихом бога* (Дара Корній);

– поширені заперечувальні, що встановлюють відмінні й подібні риси образу з багатьма об'єктами: *Щось дуже відгукувалось йому особисто в цій історії про істоту, яка не була ні людиною, ні твариною, ні богом, хоча мала в собі по трохи від усіх...* (С. Андрухович);

– прості заперечувальні: *Часом деякі двоногі страшніші за перевертнів* (А. Кокотюха); поширене: *Кольорове скло відкидало барвисте проміння на його незвичайне обличчя, роблячи шевальє схожим на демона чи якогось духа* (С. Андрухович). Зрідка фіксуємо в порівняннях семантичні зсуви: *А бог сидить, невеличкий, як мудрий миш* (К. Бабкіна).

Письменники використовують мітологему для створення ефекту емпізи в складі риторичних запитань: *Яка ти, в біса, принцеса?* (В. Амеліна); *Якого біса ми тут робимо?* (А. Бондар); *Яка в біса Мара?* (Дара Корній); *Якого дідька?! – заgrimів Каспер* (Ю. Винничук); *З якого лиха, кажу, мені записуватися у вашу армію?* (А. Кокотюха); вставних конструкцій: *Чоловік: о боже, це ви та стриптизерка, з якою я кохався на Казантіні в дві тисячі третьому...* (К. Бабкіна); *спитав хтось, але запротестував цілий хор голосів: яке це, в біса, самогубство...*

(О. Луцишина); вигуків: *До дідька!* – кинув Матей і пустив коня на те місце, де погубили голови китайці (В. Шкляр); *Яке лихо!* (С. Андрухович); *Що за чорт!* (Ю. Винничук); звертань: *Навіть не знаєш, чорте бородатий, як угадав* (А. Кокотюха).

Фіксуємо в досліджуваних текстах мітологемами як складники метафори:

1) *демони* у значенні внутрішніх переживань вжито у реченнях: *Вокзали не врятують нас від наших демонів* (С. Жадан); *Опинившись на фронті, де, згідно зі спеціальним розпорядженням товариша Сталіна, усім видавали «наркомівські», Пахомов розбуркав усіх своїх демонів...* (А. Кокотюха);

2) *демони* – випробування: *Такі вже настали часи, часи випущених на волю демонів* (Ю. Андрухович);

3) *злидні* – бідність: *Буйна зелень прикривала злидні* (Т. Малярчук);

4) *лісовик* – людина, яка добре орієнтується / живе в лісі: *Я поціляв частіше, ніж мій навчитель, лісовик із колиски* (В. Шкляр); *мавка*, гарна дівчина: *А тут якраз з'явилися дві юні мавки, я їх відразу смикнув до нашого столика...* (Ю. Винничук);

5) *перевертень* – людина, яка змінює свою позицію / зраджує свої переконання та чужі очікування: *Обираємо перевертнів, чмошників і бариг, щоб часом до керма не дорвався якийсь націоналюга-фашист...* (В. Шкляр); *Це самозванець-безбожник, брехун і перевертень, що посмів назватися святим ім'ям!* (В. Шкляр).

Задля поступового загострення ознаки чи емоції автори вводять мітологемами до складу градацій: *Це передавання хвороби, напасти, злиднів і самого винуватця цих бід, зловорожого духа, іншим людям – чи то ворогу, чи навіть сусідові* (Дара Корній); *З малолітства, отче, мені судилися мерзенні митарства світом – сирітство, старцювання, бруд, воші, лишаї, короста, жебрацькі злидні та люті кривди* (В. Шкляр).

Почасти для створення контрасту письменники створюють антитези: *Проміняти янгола на дідька в спідниці* (Дара Корній); *У ньому, здавалося, змішалися два людські начала – піднесене та нище, добре і зле, ангел і демон*

(А. Бондар); *Та лихо не без добра* (В. Шкляр); *І хтозна, на добро чи на лихо, перед тим, як їм вирушати в дорогу, знов упав туман* (В. Шкляр); *Нема лиха без добра: потреба у няні відпала...* (А. Кокотюха).

2. Люди з надзвичайними силами:

– *відьма / відьмак*, «жінка-чаклунка, яка, знаючись із нечистою силою, завдає людям шкоди (слово «походить від дієслова відати [все], тобто знати [все]); уживається і як лайливе слово, супроводжуване різними негативними характеристиками» [127, с. 92]);

– *знахарка / знахар*, «чоловік (або жінка), який (яка) лікує нетрадиційними народними методами, а також займається чаклуванням...» [127, с. 250];

– *мольфар*, «чарівник, злий дух. Мольфівниця – відьма» [57, с. 321];

– *чаклунка / чарівниця*, «1) той, хто займається чаклунством; <...>; у народному уявленні – той, хто магічними діями впливає на природу й людей (у давнину – волхв); бувають добрі й злі чаклуни (чарівники); одні допомагають людині, лікують, легко викликають навіть дощ чи погоду, отже, відвертаючи нечисту силу» [127, с. 633–634].

Здебільшого мітологема на позначення людей із надзвичайними силами використовують у текстах в прямому значенні для відображення діяльності персонажа або світогляду: *Ходила чутка, що Маруся чорнокнижниця, що вона знає магію давніх волхвів, справляє їхні відунські обряди, через те володіє такою чудодійною силою, якої не має жодна відьма* (В. Шкляр); *Улигу-знахарку дехто вважав відьмою, її боялися, проте й шанували...* (В. Шкляр); *У народі вважали всіх мельників трохи відьмаками* (Дара Корній); *Ніякі заклинання і замовляння не допомагають, треба кликати знаючу людину – знахаря чи відуна* (Дара Корній); *Це дводушники – градобури чи гонихмарники, дехто з мольфарів чи відунів* (Дара Корній).

Окреслену групу мітологом уживають для оцінної характеристики, як негативної: *Ти – відьма, – шипіла злісно Тоня, бо не вірила Магді* (Дара Корній); *Знайшов із ким зв'язуватися, з відьмою* (Тамара Горіха-Зерня); *І відьма ж вона* (А. Кокотюха), так і позитивної: *Чарівниця, а не жінка!* (Дара Корній).

Наявне також саркастичне зіставлення людей із надзвичайною силою та надприродних істот: *Люди полюють на відьом, та не бачать чортів* (А. Кокотюха).

3. Тварини:

– *баран*, «символ чоловічого начала, творчої енергії, оновлення, сонячної сили; благополуччя, багатства, ситості, достоїнності; <...>водночас баран та бараняча голова – символ глупоти, простуватості, нерозумної, впертої людини» [112, с. 31];

– *бик*, «символ бога землі, плодючості, сили Сонця; чоловічої потенції, працелюбності, фізичної сили, здоров'я, запізнлої розбірливості, легковажності, безперспективності намагань, нерозумності, впертості» [112, с. 58];

– *змій*, «1) змій, пов'язаний з водою, з горами, він – збирач данини, охоронець кордонів, поглинач, викрадач, цербер тощо; 2) змій, пов'язаний з плодючістю, землею, жіночою силою родів, водою, сонцем, з одного боку, і домашнім вогнищем, вогнем узагалі (особливо небесним), а також із 3) чоловічим запліднюючим началом» [57, с. 193];

– *зозуля*, «здавна виступає віщункою життя» [127, с. 251];

– *коза* «символ воскресіння предка народу» [112, с. 367]; *козел*, «образ чорта, за його образом і подобою; символ малозначущості, скептицизму і недовіри [112, с. 368];

– *ластівка*, «символ добра і зла; весни; відродження; щастя; матері, коханої дівчини» [112, с. 428];

– *осел / віслук*, «символ нерозумності, впертості, тому вживається як лайливе слово» [127, с. 100];

– *сова*, «споконвіку птаха вважають провісником біди, небезпеки» [127, с. 558-559];

– *сокіл*, «у народній уяві виступає символом хоробрості, швидкості, зіркості, злету, молодості, сили, розуму, тому його як пряму протилежність порівнюють або із совою, або з вороною» [127, с. 559–560].

Тварини здавна відіграють важливу роль у житті українців, тому ледь не за кожною твариною в народній уяві закріпилися певні притаманні риси, які згодом стали символами. Продуктивність символіки спостерігаємо в сучасних художніх текстах. Найчастіше ознаки тварин переносять на людей, зокрема спостерігаємо це на прикладі множинних порівнянь. Незважаючи, що більшість тварин має позитивну семантику, мітологема в текстах стають образливими та лайливими виразами: *...ви, хохли необтесані, вперлися, як **барани**, і псуєте людям празник* (В. Шкляр); *Ти можеш чітко мені доповісти, сказати відразу все, а не бекати, як **баран**?* (Дара Корній); *Я витріщився на неї, як **баран*** (Ю. Винничук); *Мов **зозулі**, власних дітей на таке ненависне людське виховання – то тим не гордуєте* (Дара Корній); *Потім сидіти, як **сови**, вчепившись нігтями за край лавки* (С. Жадан).

Ближчими до народної семантики є позитивні означення, але вони менш частотні: *Мудрий, як **змій*** (В. Шкляр); *Живий, як **рибка**, веселий, як **ластівка**, гордий, як **скала*** (М. Дочинець); *Не ворона, а мудра **сова*** (М. Дочинець); ***Сокіл**, а не людина* (Дара Корній).

Як і в порівняннях, у звертаннях назви тварин можуть мати як позитивну, так і негативну оцінну характеристику: *Вали звідси сам, **козел*** (А. Кокотюха); *При цьому повії співали: *Бувай, мій **соколе**, мій **гранку!**** (Ю. Винничук)

На зіставленні тварин із домінантними позитивною і негативною характеристиками базуються антитези: *У свої шістдесят хоче здаватися струнким оленем, а не підтоптаним **козлом*** (Дара Корній); *А хіба **осел** може бути повноцінним партнером, якщо ти – птаха?* (Дара Корній).

Інколи письменники використовують у текстах алюзії на мітологічні тексти, поглиблюючи зміст: *Давній біль заворушився в ньому, ніби триголовий **змій**, якого у виснажливому бою тільки приспали, але не придушили цілковито* (Т. Малярчук).

4. Рослини:

- *бузина*, «оселя чорта, нечистий кущ» [112, с. 83];
- *верба*, «життєздатна рослина» [127, с. 72];
- *калина*, «символізує передусім сонце, вогонь, а отже все червоне («червоний, як **калина**»); <...> фігурує як символ краси, радості» [127, с. 269];

– *сосна*, «соснові шишки стали символом родючості та плодючості, <...>; у народі символ ідеального дерева замість явора чи дуба» [127, с. 571].

Звісно, перелік символічних рослин значно ширший, ніж ми подаємо, але ці мітологєми зафіксовано в досліджуваних текстах із вираженою стилістичною функцією. Здебільшого для посилення виразності й створення динамічності рослини персоніфікуються: *Воно тут не самотнє: ще пару кущів бузини, які зайшли подивитися, що тут діється, і подумати зостатися, хоча чи відшукають їх у тіні метелики і бджоли, коли вони зацвітуть?* (Г. Пагутяк); *В кожній зустрічній верби питаю, чи далеко до тебе* (Ю. Винничук); *Але мама верба це переживе, вона стане прихистком для іншого юного серця...* (Дара Корній). Інколи простежуємо фольклорні порівняння за зовнішньою ознакою з градаційним нарощенням: *Спочатку став таким великим, як кущ калини, потім наче сосна* (Дара Корній).

5. Стихії та природні явища:

- *вихор*, «на думку простого народу, це чортове весілля» [214, с. 50];
- *вогонь*, «символ духовної енергії; перетворення і переродження; руйнівної і водночас народжуючої сили; кохання, плодючості; багатства, щастя, сімейного добробуту; сонця; зв'язку з небесним світом; роду; сили; очищення від зла; бога; потойбічного світу» [112, с. 141];
 - *вода*, «символ розмноження й парування» [214, с. 45];
 - *дощ*, «у народі здавна вважають доброю ознакою <...>, разом з тим є й протилежні прикмети: дощ під час вінчання – на сльози; здавна задобрювали злі сили, здатні відвернути дощ і викликати посуху; дощ закликали, його просили, зводячи погляд у небо, йому співали веснянок, обливалися водою з метою викликати живлющу для землі вологу» [127, с. 198];
 - *земля*, «земля шанувалася та обожувалася як мати, що родить (дає) людям усе, потрібне для життя, і забирає до себе по смерті» [127, с. 243];
 - *зорі*, «у народі здавна святі й праведні, <...>; це вікна, в які боги виглядають на світ; це віконця до неба, куди відлітають душі померлих» [127, с. 254];

– *небо*, «небо повітряне – наземний простір, або місце, де царюють птахи; де бувають повітряні явища і знамення (блискавки, грім, вітер); звідти падає дощ, сніг і град» [127, с. 388];

– *повітря / вітер*, «наповнений різними духами, серед них і злими, що шкодять людині й тварині; духи впливають на природу, наприклад накликають дощ або його стримують; вітер може принести різні хвороби, пошесть» [127, с. 460];

– *сонце*, «світло і тепло, що ним випромінюється; як символ Всевидючого божества, Вищої космічної сили, Центру буття, Матері Всесвіту, осяяння, слави, величі світило-сонце в різний час наділене народом різними сакралізованими найменнями, за народними уявленнями, сонце – найвеличніше творіння богині Лади і бога Сварога; уживається як традиційне уособлення того (тієї), хто є джерелом життя, радості, втіхи для когось, тобто коханої людини; пестливими формами називають також маленьких дітей» [127, с. 564–566].

Стихійні сили та природні явища становлять одну з найпоширеніших груп мітологом. Спостереження за цими феноменами зумовило формування значної частини архаїчних мітів, символіка яких і сьогодні зберігається в мові. Наприклад, для підвищення емоційності, створення в читача конкретного зорового образу стихії та природні явища персоніфікуються: *Ночами тут вихор гуляє, тоді вам нелегко буде дістатися звідси* (Ю. Винничук); *А земля співала все голосніше та голосніше* (Дара Корній).

За допомогою персоніфікації природних явищ підкреслюють психологічний стан персонажа або озвучують думки: *Книга була важка, як сім смертних гріхів, а щокроку ставала ще важчою, візок раз у раз застрягав у землю, земля зойкала від болю і вкривалася потом...* (Ю. Винничук); *Я стояв біля вікна і дивився на зорі, а зорі дивились на мене...* (Ю. Винничук); *Проте цього разу зорі були мені прихильними...* (С. Жадан). Задля символізації наявні метафоричні порівняння: *Вогонь очищав – все списував, як війна* (В. Амеліна); *Бо любов – одна на всіх, як повітря, вогонь і вода* (А. Бондар); *Випалене серце, випалена земля* (Т. Малярчук).

З метою уточнення характеристик письменники використовують зіставлення за дієвою або епітетною ознакою: *Дякую, але мені вже час йти, – на цих словах*

вона, як **вихор**, вилетіла з покоїв і більше ніколи туди не повернулася (Т. Малярчук); Усі ці думки промайнули **вихором** у моїй голові... (Ю. Винничук); ...на тім'ї козака навіть уцілів оселедець, що в'юнко розвіявся вгору над поголеною головою, наче піднятий **вихором** (В. Шкляр); Подивись-но, поглянь, хто до нас прийшов!» – вона наскочила на мене **вихором**, вхопила за плечі й різко розвернула до входу, від чого я мало не випустила з рук келишка (С. Андрухович).

Для створення образності метамодерністи використовують метафоризацію. Наприклад, *вогонь* – відображення сильних емоцій: *Чи не спалахну **вогнем** цієї ж ночі і не згорю на попіл?* (С. Андрухович); *Очі горіли похмурим **вогнем*** (В. Шкляр); *зоря* – життя, доля: *Але сьогодні ніхто не скаже, де погасла твоя **зоря**, хоч її світло досі лине до нас* (В. Шкляр); *небо* – загробний світ: *Лесик на **небі**, – сказав Тимофій Соколовський* (В. Шкляр); *Той, кого не приймає ані мати сира земля, ані **небо**, ані вічність* (Дара Корній); *В **небі** проститься все* (В. Амеліна); *Вже хіба душа полетить у **небо**, а душі коробка приводів ні до чого* (В. Амеліна); ***сонце*** – доброта: *Я забираю сміття, але несу в собі **сонце*** (Ю. Винничук).

6. Часо-просторові поняття, пори року:

– *весна*, «за народним календарем, початок господарського, а в середні віки і календарного року; <...>; дівчина-весна – бажана і довгождана гостя, її закликають піснями-веснянками, радо зустрічають діти; весна асоціюється з радістю, здійсненням бажань, добрими сподіваннями, молодим коханням» [127, с. 80];

– *зима*, «у народі здавна ніч року, завмирання животворного сонця і природи» [127, с. 245];

– *літо*, «з цією порою в народі пов'язані сподівання на врожай» [127, с. 339];

– *ніч*, «за народними уявленнями, ніч – мати сну та смерті; як сам захід сонця, так і настання ночі людина здавна сприймала з тривогою» [127, с. 399];

– *осінь*, «у народі цей період пов'язують з достатком, тому осінь порівнюють з матір'ю» [127, с. 423];

– *пекло*, «потойбічне місце під землею (із тим самим значенням, новогр. ад – «підземне царство», старосл. пекло – «смола»), куди потрапляють душі померлих

грішників для вічних мук – завжди кипіти в смолі й горіти у вічному вогні» [127, с. 436];

– *праліс*, «незайманий, предковічний» [127, с. 478];

– *рай / вирій / ирій*, «місце (той світ), де блаженствують праведники після смерті; місцезнаходження раю в релігійних уявленнях різного часу чітко не окреслено; можливо, десь під землею, згодом, на відміну від пекла, на небі, пізніше, гадали, на кінці світу, на сході, за морем, куди збігаються річки і куди дорога дуже далека й тяжка, тому небіжчика треба належно вирядити» [127, с. 493].

Найпродуктивнішою мітологемою цієї групи є *пекло*. Семантично метафори з одиницею *пекло* можуть позначати:

1) нестерпні, жахливі умови, обставини: *Схарпуджені коні хропуть, ламають тачанку, рвуться геть з цього пекла* (Г. Тарасюк); *...пекло, потрапивши в яке, намагаючись цінувати суворе виховання та прості провінційні звички* (Є. Положій); *Також не віриться, що кілька днів поспіль це село смажилось у сонячному пеклі* (К. Москалець); *Тоді скажи, на милість, якого ти дідька рвала пута віковічні, ламала життя собі і ближнім, перлася сюди, у це столичне пекло...* (Г. Тарасюк);

2) дуже небезпечне місце: *Не знаю, хто прокляв, але знаю, що рятував у цьому кривавому пеклі – один Господь Бог* (Г. Тарасюк); *Як людину, котрій, якщо люди не брешуть, теж довелося, як і її покійному мужу, побувати в самісінькому кратері чорнобильського пекла* (Г. Тарасюк); *Левін з'являвся в найгарячіших точках, і Грег дивувався, як хлопець не боїться лізти в саме пекло* (Є. Положій);

3) тяжкий душевний стан, моральні муки: *Але двері реанімаційної нагло зачинилися і міністр зостався сам на сам зі своїм лютим пеклом* (Г. Тарасюк); *Ця непотрібність стала найбільшою відчутною отут, на межі його приватного пекла...* (М. Матіос).

Метафори перших двох семантичних груп виконують емоційно-експресивні та зображальні функції та доповнюють емоції й почуття суб'єктів і поглиблюють трагічність зображених подій. Остання група реалізує внутрішньоаксіологічну функцію відтворення негативного внутрішнього стану персонажа.

Поодинокими є випадки переносної семантики, наприклад, душевні муки: *Ця премія – його прокляття ... його **пекло*** (Г. Тарасюк); нестерпно: *Мов у **пеклі*** (Дара Корній); дуже спекотне місце: *Але ближче сильно виявилось таким убогим, напіврозваленим, занпащеним і безлюдним, що стало страшно від однієї думки, що таке можливо, і то не в якійсь **пекельній** Африці чи на перемерзлій Чукотці, а на цій вічнозеленій землі* (Г. Тарасюк).

Звернімо увагу на функційне навантаження мітологом *пекло / пекельний / пекельно*. Для створення живого образу мітолога *пекло* персоніфікується: *Дихає сіркою **пекло** і не за горами день, коли буде відкинутий навіть від гробу свого кожного, хто землю свою руйнував і свій народ убивав!* (Г. Тарасюк); *На них чекає **пекло**, в якому будуть тільки ті речі, їжа і питво, які вони нам нахваляють* (І. Карпа).

З метою акцентуації на смислотвірному елементі письменники використовують повтори / емфазу: *Це **пекло**, подумав він, дивлячись, як хлопці її відтягують; я в **пеклі*** (О. Забужко); *Тільки не в **пеклі!**– Саме в **пеклі!** – відповідає він.– Тільки не в **пеклі!** – розпачливо кричить їй.– У **пеклі!** – відповідає він із **пекла*** (С. Жадан).

Тавтологія виконує функцію підкреслення та насичення характеристики: *І вона серед тих кошмарів, у тому **пеклі пекельному** щось робила, щось несла важке, страшно якусь ношу...* (Г. Тарасюк); *Посеред **Пекла** лежав **Пекельний Матрац**, а на ньому досмажувалося тіло напівдохлого **Мінотавра**...* (К. Москалець).

Для підсилення значущості письменники гіперболізують мітологу: *Щоб ти в **пеклі** своїм на вугіль зотлів, ліпше б я тебе була розчавила ще в курячому сноску, недоноску поганий ...* (Г. Тарасюк); *Боб щойно повернувся з подорожі Америкою, але послужив так, ніби повернувся щонайменше з **пекла*** (С. Жадан); *Місце, в якому їх привіз завзятий таксист, називалося **GoldenDragonPalace** і було страшнішим за туалет у **пеклі*** (І. Карпа).

За допомогою градації досягають ефекту напруження, підвищення драматизму та наростання почуттів: *Усі притихли і розступилися, очікуючи*

побиття каменями, кари небесної, відправки в **пекло**, а потім, як приємний десерт, неминучого звільнення Юрія Юрійовича (Є. Положій); *Що зі мною робив той шахрай, той пролаза, той виплодок **пекла!*** (Г. Тарасюк); *Ще особливо пережити довгі роки приниження, зненавидіння, **пекельні** дослідження* (Г. Тарасюк).

Підкреслюють стилістичну виразність тексту, створюють відчуття скепсису, зневаги та зрідка надають саркастичного ефекту оксюмори: *Хто виколупав із рідного теплого і **веселого пекла** і пожбурих, мов непотріб яку, у брехливий, злий, німстливий людський світ?* (Г. Тарасюк); *Чи це світ перевернувся і **пекло** вже **на небі?*** (Г. Тарасюк); *Мирон вирушив по енному колу свого **солодкого** жебрацького **пекла*** (Г. Тарасюк) та іронії: *Або ж Князя скучняк у **пеклі** дістав від вселенського гріхопадіння та планетарного сатанинства, і захотілося злегка розважитися і подискутувати з Богом на вічні теми людської роздвоєності та дворушництва?* (Г. Тарасюк); *Як би так повільно, як ця клята техніка, працювали чорти в **пеклі**, то можна було взагалі не боятися туди потрапити!* (Є. Положій); *Ласкаво просимо в **пекло!*** (О. Забужко); *Вода з потворним запахом гнилих труб нагадує про існування **пекла** значно істотніше, ніж релігійні проповіді* (Є. Положій).

Окрему увагу варто звернути на антитези, побудовані на «вічному» протиставленні *пекла / підземного світу* та *раю / неба*. На розумінні таких протиставлень побудовано національну картину світу. В художніх текстах антитеза *пекло / рай* поглиблює, символізує зміст, апелюючи одразу до двох архетипів, змушує читача звертатися до метатексту та підсвідомого сприймання. Як зазначає Л. Мацько, в основі антитези «філософське розуміння світу як єдності протилежностей, діалектичний розвиток якої йде за законом заперечення заперечень і зняття протилежностей шляхом синтезу, тобто переходу до нової якості, в якій потім також розвинеться протилежність, і так безкінечно» [208, с. 367]. Ми не вдаватимемося до аналізу семантичних трансформацій антитези *пекло / рай*, оскільки це може стати предметом окремого дослідження й лише наведемо приклади найчастіше використовуваних функцій:

– передавання байдужості й «побутовізації» сакральної сфери шляхом

ототожнення антонімічної пари: *Наче в **раю** зараз і водночас у **пеклі*** (Дара Корній); *Людей, які втратили душу, а тому вже не можуть зацікавити ні **рай**, ні **пекло*** (Дара Корній); *Я кожний день умираю і оживаю у брані з володарем тьми за душу стражденну силу мого **пекла** і **раю** – моєї Русі* (Г. Тарасюк); *Однак – хоч **рай**, хоч **пекло**, хоч інші такі штучки – взагалі, хто в них вірить?* (Є. Положій);

– відтворення проміжного стану, чогось нейтрального / без яскравих позитивних чи негативних характеристик: *Отже, це не смерть, після зі мною нічого не відбувається: мене не прилаштовують ні в **рай**, ні в **пекло*** (М. Матіос); *Не в **раю**, але й не в такому **пеклі**, як я* (Г. Тарасюк); *І стає зрозуміло: там, по той бік порога, не **пекло**, але й не **рай*** (Дара Корній);

– підкреслення означення шляхом протиставлення: *Тож, заходячи до кабінету, наче потрапляєш у **рай**, а повертаєшся – знову в **пекло*** (Є. Положій); *Я не хочу ні **раю**, ні, тим більше, **пекла*** (Є. Положій); *Життя має лише два шляхи: один веде до **раю**, інший – до **пекла*** (С. Жадан); *Чим смердить – **раєм** чи **пеклом**?* (І. Карпа).

Самостійно мітологему *рай* уживають із іронічним підтекстом: *Бідна Олександро, справді, те вигнання з привілейованого комуністичного **раю** тебе добре налякало* (Г. Тарасюк); *Люди – з **вирію**, а ви – у **вирій**?!! Але Килина Филімонівна не озивалася, бо була високо, бо дуже вже їй не терпілося скоріше до **вирію** долетіти* (Г. Тарасюк); *Отаким був наш радянський **рай**!* (Г. Тарасюк).

Інколи для створення іронії автори вдаються до прийому антифразу: *Але ти ще не виконала повну свою маленьку задачу у моїй діавольській супермісії, тому я вирішив поки що залишити тебе у твоїм нечестивому земному **раю**, однак... ти знаєш, за яку плату* (Г. Тарасюк); *Тому тобі, розповідала, здавалося, що цвинтар пахне трішки **раєм**, а **рай** – цвинтарем* (Г. Тарасюк); *Завтра-післязавтра з'явиться батько та забере її з цього чистого сірого **раю*** (Дара Корній).

Рай уживають у порівняннях в значенні красивого, благодатного місця: *Бідному Кібчикові спочатку здалося, що він спить або в **рай** попав: так розкіш і порядок панували в дачному містечку* (Г. Тарасюк); *Вдень острівець їхній нагадував справжній **рай*** (Г. Тарасюк); *Лежала б зараз десь на Золотих Пісках, як*

у **раю**, думала би про щось приємне, а може, не думала б ні про що – і було б добре (М. Матіос); Там будеш ти, і той край мені видаватиметься **раєм** (Дара Корній); **Рай**, а не місцина (Дара Корній); або наповнюють створюють образ чогось, що приносить задоволення: *Можливо, ми підсвідомо ненавидимо щасливих і закоханих, що отримали тимчасовий перепустку до тимчасового **раю*** (С. Процюк); *Та вона стала і його **раєм*** (Дара Корній).

Для підкреслення значущості одиниці та притаманних їй прямих характеристик автори використовують повтори: **РАЙ! Рай...** *Мій земний рукотворний **рай*** (Г. Тарасюк); *Це **рай**, утрачений і повернутий **рай*** (К. Москалець) та тавтології з плеоназмами: *То був не край – то був **рай**, її **ірій**, світ, закритий у сонячному колі, світ, який хіба що приходить тепер до неї у снах та мріях* (Дара Корній).

Інші мітологєми цієї групи не є такими поширеними, але є складниками таких тропів, як порівняння: *Ця дівчина – символ **весни*** (А. Кокотюха); *Поруч звільна похитувався у сідлі похмурий, як **ніч**, хорунжий Гаєвський...* (В. Шкляр); **Ніч** – як море (Ю. Андрухович); *І шорсткі і сині **ночі**, як шавлії, шелестять під вітрами осені* (К. Бабкіна); **Ніч** була наче звір, закутаний в страх (Ю. Винничук); *Кохана моя, волосся твоє – **ніч** без кінця і без краю* (Ю. Винничук); метафори: *Пахне соком міських дерев, кволим швидким дощем, **осінь** тягне за кожен нерв, витягне кожен ще...* (К. Бабкіна); **Осінь** викочує кавуни, випускає дими, відпускає усі гріхи (К. Бабкіна) – через персоніфікацію **осені** створено метафору очищення, переходу до нового.

Усі приклади демонструють, що метафора й порівняння створюють емоційно-ціннісне поле, переводять природні явища в площину людського досвіду, психології й культури. Семантичні зсуви полягають у переході від конкретних фізичних реалій до мітопоетичних символів, що розкривають архетипи (ніч як небезпека, зима як любов, осінь як очищення).

7. Символічні предмети та страви:

- *борщ*, «улюблена страва українців, символ достатку» [127, с. 52];
- *вареники*, «символ заможного щасливого життя» [127, с. 64];

– *зілля*, «різноманітні, здебільшого запавні трав'янисті рослини, а також навар або настій з деяких із них, який використовується в народній медицині» [127, с. 245];

– *криниця*, «символ батьківщини; здоров'я, сили, багатства, родючості; святості й чистоти; краси, вірності; безсмертя народного духу; розлуки, туги; високої духовності» [112, с. 412];

– *паляниця*, «символ щастя і благополуччя господи; тіла Божого; гостинності; прихильності; ритуального та оберегового знака. <...> У слов'ян хліб віддавна вважався священним продуктом» [112, с. 595];

– *писанка*, «символ Сонця; життя, його безсмертя; любові й краси; весняного відродження; добра, щастя, радості [112, с. 610];

– *піч*, «символ материнського начала; чистого, духовного виношування плоду; святості; непорушності сім'ї; неперервності життя українського народу; батьківщини, рідної хати; босоногого світлого дитинства; поетичний символ народної обрядовості» [127, с. 622];

– *серп*, «асоціюється з важкою фізичною працею; здавна образ серпа перенесено на зовнішній вигляд місяця-молодика або форму його кінцевої фази» [127, с. 535];

– *сіль*, «символізує життєві випробування <...>, випробування на вірність і дружбу <...>; часто вживається при ритуальних обрядах» [127, с. 541];

– *храм*, «будівля, де відбуваються богослужіння, релігійні обряди; перші храми стали будувати там, де раніше були капища (жертovníки), стояли ідоли й поганські храми» [127, с. 623];

– *чаша*, «усимволізовувала потік життя, безсмертя, достаток» [112, с. 858];

– *яблуко*, «виступає символом родючості, омолодження; символ Дерева життя, безсмертя; означає як плодючість, любов, радість, мудрість, так і облуду та смерть; запропонувати яблуко означає освідчитися в коханні; цвіт яблуні прикрашав убрання молодої» [127, с. 659].

Наведені одиниці вводять у метафори: *Бо сало* – це, як і *борщ*, наш тотем

(Ю. Винничук) – *наш тотем* надає салу й борщу символічного значення, робить їх знаковими для національної ідентичності; *Я причащуся з чаши скорботи* (В. Шкляр); *Слова і сплетені докупи тіла, вином жаги переливається через вінця чаши бажань* (Дара Корній); порівняння: *Але вареники – це вже стратегічна зброя* (Ю. Винничук) – гумористичний ефект; *Барви зілля – то скрики землі* (М. Дочинець); *Для мене дівки – як криниці на багні: води повно, а смак ніякий* (М. Дочинець); *І чоловік, як замулена криниця, чахне* (М. Дочинець); *Бо вірив, що жінка молода – не одному життю дода, а найліпші є старі вина й молода дівчина, як і свіжа паляниця замість черствого хліба* (Ю. Винничук); *Дівка – як писанка, а язик – як праник* (М. Дочинець); *Диви, яка файна, ніби з печі просто* (Г. Пагутяк); *Вони гріють нас, мов печі, і годують, як пекарні* (С. Жадан); *Доброта, як сіль, як криця, як кремій, – має бути твердою* (М. Дочинець); *І постава на Мартиному горбі храм, як Божя шкатулка* (М. Дочинець); *Коли ще був зі своїми – там – на київському граніті, тоді він був сильний, тоді був – як чаша, мав у собі світову силу, що вливалася в нього так само легко, як і виливалася* (О. Луцишина); *Доброміль лежав у моїх долонях, мов яблуко* (Г. Пагутяк); гіперболи: *А борщ мене просто вбив* (Ю. Винничук) – підкреслює насиченість смаку; *А також храми, що головами ріднилися з небом* (М. Дочинець); антитези: *Кожний із нас збирав своє: я – зілля, він – залізаччя, лахміття і скло, аби обміняти на питво і якусь потраву* (М. Дочинець).

У наведених прикладах тропи виконують низку функцій, зокрема національно-ідентифікаційну (*сало, борщ як тотеми*), сакралізаційну (*чаша скорботи, храми до неба*), експресивно-емоційну (гіперболи на кшталт *борщ мене вбив*), контрастивну (антитези: *зілля – залізаччя*), характерологічну (порівняння з *криницями, яблуками, стрілами* тощо), гумористичну та іронічну (*вареники як стратегічна зброя*). Письменники досягають поєднання буденного й сакрального, індивідуального й колективного, що й є характерною ознакою метамодерної поезики.

8. Містичні або символічні явища, абстрактні поняття та соматизми:

– *благодать*, «символ дієвого сходження Бога до людини, Його любові до

Свого творіння; дару Духа Святого; милості; благодіяння, допомоги, посланої звище; властивості, сили Божої<...>; нетварної божественної енергії; радості, світла, внутрішнього світу» [112, с. 70]

– *війна*, «символ смерті, горя, нещастя, чорного кольору, плачу, страху, вбивства, крові. Це символ роз'єднання і возз'єднання, усунення безпорядку й встановлення порядку з хаосу, конфлікту між добром і злом, духовної битви між добром і злом у природі людини, досягнення єдності» [112, с. 118];

– *віра*, «символ головного джерела людського духу, життя, знання; спільної риси світобачення усіх землян; природної якості людської душі» [112, с. 129];

– *диво*, «рідкісне або раніше не бачене явище; щось незвичайне, таке, що викликає подив, захоплення, зачудування; чудо; з давніх-давен пов'язане з непоясненими явищами природи, екзотичними (отже часто казковими) рослинами і тваринами, заморськими краями, чудесними зціленнями тощо (звідси народний вислів «кілько світа, тільки й дива»); у дохристиянських віруваннях пов'язане з поклонінням людини стихіям, одухотворенням нею предметів довкілля, гаданнями та ворожіннями» [127, с. 182];

– *доля*, «очевидно, божество-неминучість» [127, с. 192] або «не залежний від волі людини хід подій, збіг обставин, напрям життєвого шляху, а також умови життя, сам життєвий шлях і те, що на ньому стається» [127, с. 193]. Ми розглядатимемо більш вживане – друге значення;

– *душа*, «за релігійними уявленнями, безсмертна, нематеріальна основа в людині, що становить сутність її життя» [127, с. 209];

– *життя*, «існування всього живого; протилежне смерть; також період і спосіб існування кого-небудь; вік; народ пов'язує життя з вічною течією» [127, с. 221];

– *надія*, «впевненість у можливості здійснення чогось бажаного, потрібного, приємного; сподівання; споконвіку надію вважають за опору на нелегкій життєвій дорозі» [127, с. 83];

– *серце*, «здавна символізує життя, бо коли перестає битися, життя

кінчається; символізує почуття взагалі, бо коли людина лякається, гнівається, любить, радіє» [127, с. 536];

– *слово*, «споконвіку людина вірила в чудодійну силу слова (звідси поважання всіляких волхвів, ворожбитів, гадалок і т. ін.); давня людина не відділяла слова від речі, і тому за словом, за назвою речі йшла й сама річ; віра в матеріалізацію слова збереглася й до сьогодні, бо саме на ній тримається віра в замовляння, побажання, прокляття (вимовити слово, що називає річ, рівнозначне її викликанню чи творенню); звідси табу на назви демонологічних істот; слово, вірили, лікує, приносить добро» [127, с. 551–552];

– *смерть*, «припинення існування людини, тварини; протилежне життя; кончина; споконвіку людина глибоко вірила, що зі смертю вона не припиняє свого життя, а тільки переходить до іншого світу; померлий мав незвичайний, дуже сильний вплив на живих і робився охоронцем свого роду; смерть настає тоді, коли душа відлітає від тіла назавжди» [127, с. 553–555];

– *темрява*, «щось незрозуміле, невідоме; також відсталість, некультурність, неписьменність; з темрявою пов'язують розгул нечистої сили (звідси темні сили), тому пільма навіює страх, небезпеку; темнота призводить до різних неприємних ситуацій; темрява бореться зі світлом, одне приходить на зміну» [127, с. 591].

Одиниці цієї групи поширені в мовленні сучасних письменників і є складниками тропів і стилістичних фігур. Наприклад, метафори: *Війна нас розполовинила* (Ю. Винничук); *Кров пахла війною, війна – кров'ю* (В. Амеліна) – інверсія та кільцева композиція підкреслюють образність мітологом; *За лічені місяці відродилося одвічне національне плем'я, ожила українська душа* (М. Дочинець); *Коли вітер мовчить – надія криється навіть у попелі* (Ю. Винничук); *Здавалося, що його смерть розлилась усюди в повітрі, і її, різку і задущину, можна відчутти на запах, навіть на смак, гірку і несправедливість, сповнену жалю, докору і вини* (Т. Малярчук); риторичні оклики та запитання: *Яка то була благодать!* (Дара Корній); *Бо що таке ці слова?* (С. Андрухович); персоніфікації: *Війна розв'язала руки ненависті, як класовій, так і національній*

(Г. Пагутяк); *Доля* мудро розставила все на моєму шляху, навчила бути твердошкірим і незворушним, делікатно копаючи в дупу, коли я зволікав, або стримуючи, коли надто кудись виривався (Ю. Винничук); градації: *Свято, мир, благодать!* (В. Шкляр); *І* кликав до сміху, до танцю, до любовної гри чи до мрійливої задуми, до світлого смутку, до сердечної рівноваги, до очисного плачу *душі* (М. Дочинець); параномазійного паралелізму, що передає узагальнену думку про явище: *На війні як на війні* (А. Бондар); повторів: *Слова слова слова* (Ю. Андрухович); порівняння: *Війна, наче кір, яким треба перехворіти* (В. Амеліна); *Душа* їхня випурхує, мов пташка із клітки, і тікає назад на свою батьківщину (Ю. Винничук); оксюморонів: *Війна – це прекрасно!* (Ю. Винничук); «Солодка **смерть**», – весело підмітив грек Маноле (М. Дочинець); антитези: *Мир і війна* нерозлучні, бо саме в мирі зароджуються паростки війни (Ю. Винничук); *Любов і смерть* – два береги роки життя (М. Дочинець); гіперболи: *Серце* билося йому десь аж у горлі (О. Луцишина); *І ніщо, крім смерті, не може розірвати оту спілку* (М. Дочинець).

Отож мітологема *війни, долі, смерті, надії, душі* в українській метамодерній прозі постають через низку художніх засобів (метафори, персоніфікації, антитези, порівняння, гіперболи, евфемізми). Вони виконують екзистенційну (усвідомлення *життя* й *смерті* як нерозривних понять), національно-ідентифікаційну (уособлення душі народу, колективної пам'яті), емоційно-експресивну (гіперболи, оклики, градації), сакралізаційну (*доля* як вища сила, *війна* як космічна катастрофа), іронічно-десакралізувальну (жартівливі прийоми, що знімають трагізм) функції. Тому мітологема стають не лише смисловим опертям тексту, а й своєрідними «кодами» для сприймання сучасних подій у координатах вічних архетипів.

Поданий прикладковий матеріал засвідчує, що апелювати-мітологемами – це надзвичайно продуктивний пласт, який зберіг архетипні смисли, незважаючи на втрату багатьох онімів унаслідок християнізації та витіснення давніх вірувань. Апелювати реалізуються в кількох основних семантичних групах: надприродні істоти, люди з надзвичайними силами, тварини, рослини, стихії та природні явища,

часо-просторові категорії. Їх уживання в художніх текстах не обмежується прямим значенням. Письменники активно використовують їх як складники метафор, порівнянь, антитез, градацій, персоніфікацій, вигуків, риторичних запитань тощо. Ці образні засоби створюють потужний асоціативний потенціал, занурюють читача у світ архаїчного міту та актуалізують культурну пам'ять.

Водночас апелятивні мітологемами виконують такі функції: світоглядотвірну (репрезентують народні вірування, архаїчні уявлення про всесвіт), характерологічну (через образи надприродних істот, тварин чи стихій увиразнюється психологія персонажів), оцінну (вживаються як лайливі або, навпаки, піднесені номінації) та стилістично-експресивну (створюють іронічний, саркастичний або піднесено-урочистий тон).

Апелятиви як носії архетипного змісту є важливим інструментом вербалізації автохтонних мітологем у сучасній українській прозі метамодерну. Вони сприяють поєднанню традиційного мітологічного мислення з новими художніми стратегіями, забезпечуючи тяглість культурного коду й багат шаровість тексту.

2.3.2. Вербативні й девербативні форми мітологем дії. Дієслівні (єдиниці, що означають категорійне значення процесуальної дії, вираженої в категоріях виду, стану, способу, часу [136, с. 152]) і девербативні («віддієслівні іменники зі значенням абстрактної дії» [136, с. 727]) українські автохтонні мітологемами – це глибинні образи та мотиви, що пов'язані з діями, рухом або процесами в українській мітології та фольклорі. Вони відображають сакральне значення певних дій у світобаченні наших предків.

Людина існує в дії й лише через процеси формується мовна картина світу. О. Колесник визначає діяльність як процес активної взаємодії суб'єкта з об'єктом, під час якої задовольняються потреби й досягається мета [163, с. 75]. Будь-яка активність людини, якій вона надає смисл, набуває ознак діяльності, що виявляє її як характеристику свідомості особистості. Діяльність постає базовим модусом буття з внутрішньою структурою, переходами й перетвореннями,

опосередковується психічним відображенням, виконує орієнтаційну функцію, входить у систему соціальних відносин і не існує поза ними [Там само]. Мітологія нерозривно пов'язана з діяльністю, бо її початком було «те, що людина стала вмилювати вищі сили свого оточення, щоб не робили їй шкоди. З бігом часу, коли ці вищі сили перетворилися на богів, релігійний культ поширився, бо росли його обряди, але в основі своєї культ позоставався незмінним, – умилостивлення богів, головне при допомозі жертв та молитви» [214, с. 161–162].

Вагомий пласт дієслівних мітологем становлять ритуали, пов'язані як із добрими, так і з негативними наслідками. Як зауважує І. Огієнко, життя первісної людини від народження до смерті було пронизане обрядами та повір'ями – як приватними, так і публічними. Вони впливали з віри: добрі божества сприяли людині, тоді як від злих потрібно було захищатися. Звичаї, що довго повторювалися, поступово перетворювалися на релігійні обряди [214, с. 204].

Для нашого дослідження дієслівні мітологем мають особливе значення, оскільки безпосередньо є складниками українського ментального коду. Українська обрядовість, хоча й базується на давньослов'янських витоках, є унікальним автохтонним утворенням із метатекстуальним потенціалом.

Важливість дієслівних мітологем спостерігаємо й у сучасних текстах. Метамодерні письменники експериментують із мітопоетикою, звертаючись до архаїчних формул, ритуалів і магії слова. У їхніх творах *благословення, прокляття, молитва, жертва, посвячення* та інші мітологем виходять за межі фольклорного наративу й набувають нових смислів у контексті сучасних соціокультурних викликів. Тож дієслівні й девербативні мітологем не лише відображають сакральні дії та обряди, а і формують приховані рівні тексту, створюючи способи комунікації між традицією та сучасністю.

Дієслівні мітологем відіграють важливу роль у житті сучасної людини, тому мають множинні вербалізації в літературі. Вони віддзеркалюють основні архетипи й універсальні мітологічні теми – від космогонії до магії та ритуалів. З-поміж обширу дієслівних і девербативних мітологем виокремлюємо найбільш поширені тематичні групи: сакральні мовленнєві акти (магія слова), культові дії та ритуали,

зміни простору й духовні дії, суб'єктивний вплив на буття.

1. Сакральні мовленнєві акти (магія слова). Люди з давніх часів вірили в силу слова й наділяли його магичними властивостями. За народною уявою з допомогою потрібних слів можна вилікувати людину або ж навпаки вбити. З-поміж основних понять цієї категорії важливе місце посідають мітологемами *благословляти, проклинати, заклинати, клястися, присягати* й девербативи до них *благословення, прокляття, закляття, заклинання, клятва, присяга*. Усі ці мітологемами багатозначні.

У лексикографічних джерелах зафіксовано такі значення слова *благословляти*: «1. Хрестити кого-небудь, проказуючи при цьому молитву, побажання. 2. Давати згоду на що-небудь, дозволяти кому-небудь щось. 3. Славити, прославляти, вихвалити кого-, що-небудь (на віддяку за щось). 4. Дати, подарувати» [50, с. 85]. Із зазначеною мітологемою пов'язаний девербатив *благословення* – «дуже старий звичай, визначає «висловлення блага» (добра) чи «благі (добре) словлення», побажання добра з вірою, що так і збудеться» [214, с. 177], «згода, дозвіл, схвалення» [50, с. 85].

У сучасних текстах найбільш поширеною семантикою слова є згода, дозвіл, схвалення чогось. *Благословення* дають:

– вищі сили: *Благословив мене Бог на дорогу страшну оцю, та не дав ані сил ані впертості, і тепер я благаю сну і тиші, бо не вартий благословення* (Ю. Винничук). Підсилюють експресивність такі художні засоби, як антитеза (поєднання *благословення* з важкою дорогою і водночас позбавлення необхідних якостей створює контраст), градація (від фізичної потреби до морального самозаперечення *не вартий благословення*), оксюморон (зазвичай *благословення* асоціюється з добром, а тут – із жахом) та інверсія; *Йменем Сварожого кола та благословенням Великого Чорнобога вітаю тебе!* – обережний м'який голос почув за спиною (Дара Корній); *Але все, схоже, подобалося згадувати Марата саме таким – у червоних боксерських трусах, з архангельськими крилами за плечима, з Господнім благословенням у доброму серці* (С. Жадан) – наявна градація (від зовнішніх гумористичних ознак до душевних характеристик);

– важливі для людини люди (мати, батько, бабуся тощо): *А тепер вони таємно обвінчалися, бо його батьки були проти їхнього шлюбу, не давали благословення* (Дара Корній); ... ця молоденька парочка не побігла відразу до «засу», а, як і в давнину, першу попросила батьківського *благословення* (В. Шкляр); ... захотілося, щоб і в батька сплигло те у пам'яті, тоді б він знайшов для них інші слова, прості і щирі слова *благословення*... (В. Шкляр);

– персоніфіковані природні сили: *Пройдуся, низько вклонюся землі, сонцю, деревам – і на цілий день дістану від них благословення* (М. Дочинець); *Громовиця нам сказала своє благословення* (М. Дочинець).

Із цим семантичним наповненням фіксуємо спонукальні речення: *Благослови, няню* (М. Дочинець), *Благословіть, отче* (Тамара Горіха Зерня) та окличні стверджувальні: *Благословляю!* (Ю. Винничук). Натрапляємо й на мітологему й зі значенням побажання добра: *Мамин перстень, дешевий, мідний, настояний на материнській любові, на благословеннях...* (Дара Корній) – метафоричне перенесення почуттів і дій людини на предмет.

Мітологема *благословення* набуває значення чогось бажаного, дуже потрібного, довгоочікуваного й у реченнях реалізується через метафоричне порівняння: *У солодкому об'єднанні чекають вони з неба благословення – краплини дощу або роси – і тоді стає тайна запліднення, народжується росток нової папороті* (М. Дочинець). У аналізованих текстах подеколи *благословення* – вища мета / слава / честь: *Благословення приховане в кожному змаганні, в кожній боротьбі* (М. Дочинець).

Сакральність мітологему *благословення* виявляється в обрядовій семантиці: *І ввійшов Він із ними в дім, і коли сів із ними до столу, і взяв хліб і благословив його, і переломивши дав їм* (О. Луцишина); *Весільний коровай теж мав благословити дух криниці* (Дара Корній).

На відміну від позитивної семантики *благословення*, *прокляття* мають суто негативне наповнення: «лайливий вислів, який виражає різкий осуд когось, чогось, велике обурення кимсь, чимсь, ненависть до когось, чогось і т. ін. Посилати прокльони. 3. Те, що обтяжує, мучить» [50, с. 1155]; *проклинати* – «піддавати

прокляття (у 1 знач.) кого-небудь. 2. Клясти, лаяти, осипати прокльонами кого-, що-небудь, виражаючи різкий осуд, відчай, обурення, ненависть і т. ін. 3. Клясти якийсь час» [50, с. 1155].

У сучасних художніх текстах мітологема *прокляття* набуває таких значень:

– лайливе *прокляття* надає мовленню експресивності та виражає негативні емоції: *Прокляття!* – вилаяв Мирон (В. Шкляр); Цілий вечір дослухався до того, як він кашляє, до його матюків і *проклять*, який той вивергав, мов вулкан *Кракатау* – чорну лаву (О. Луцишина) – градаційне нарощення й порівняння негативних висловлювань із лавою; Я злостився й посилав *прокляття* на голову *малого* (С. Жадан);

– те, що обтяжує, мучить: Вона могла би багато чого розповісти їм про *Борислава*, але їм навіть на думку не спадало, що ця зустрічна дівчина носить у собі *прокляття*, гнів супроти всього світу (Т. Малярчук); З дитинства він сприймав їх як своє *прокляття*, бо через них дразнили (А. Кокотюха);

– вираження емоцій осуду й ненависті через використання антитези, сарказму, оксюморону, градаційних повторів і паралелізму: ... в літню ніч ім'я твоє завчено спльовує, як *прокляття* (К. Бабкіна) – оцінне порівняння імені з прокляттям; А їй пообіцяли *прокляття* й зневагу, жодної допомоги й виправлення в заповіті не на її спробі (С. Жадан); Сталін убивав незалежно від того, чи співав йому осанну, чи *проклинав* (Ю. Винничук); І зрадника нам пошли, аби мали ми кого *проклинати!* (Ю. Винничук); З'являлися мені батьки не раз у моїх побаченнях, *кляли та проклинали*, а я *молив* у них *прощення*, та не вимолив (Ю. Винничук); *Проклинає*, погрожує, злоститься, сльози течуть обличчям, роблячи його чистим (С. Жадан); Я розмовляв з робітниками, які публічно *проклинали* поляків за використання праці кожного, хто не поляк (Ю. Винничук);

– у значенні нещастя / насилання негараздів за допомогою магії: А та кров, що пролеться, впаде як народне *прокляття* на Вашу голову... (Т. Малярчук); *Липинський* був переконаний, що це *прокляття* (Т. Малярчук); Ось і не вір у *прокляття* (А. Кокотюха); Коли батьки *проклинали* своїх дітей, тоді добра доля їх покидає (Дара Корній); *Проклян!* – не вгавав Сава (А. Кокотюха).

Залежно від контексту й мети висловлювання семантика *заклять* і *заклинань* може набувати як негативних, так і позитивних ознак. І. Огієнко зауважує, що «В заклятті звичайно висловлюється наше сильне побажання про щось і віра, що так станеться. Закляття часто зв'язані з молитвами, або переходять у них» [214, с. 190], а «Заклинання – це то й же заговор, але в формі приказу... Сила заговору безмежна, – він впливає на людей, на звірину, а той на природу [Там само, с. 195]. Обрядовий підтекст і наказовість мітологом зберігся й у сучасних текстах: *Благаю, всіма святими закликаю, злотими словами відсилаю – на чорні води, брудні переходи* (Дара Корній); *Босою ступнею чув підземну воду, передчув дощ і засуху, закликав гаддя й знав зілля...* (М. Дочинець); *Але дуже прошу вас, Шацький, навіть закликаю – зі мною нікуди не ходити* (А. Кокотюха); *Я закликаю очищувальні твої дощі і хмари, що набубнявіли ними* (Ю. Винничук). Інколи закляття / прокляття виступають синонімами: *Кажуть, на неї накладено закляття* (Г. Пагутяк); *Це якесь закляття з тою Юлією, – зітхав Вагилевич* (Ю. Винничук).

За І. Огієнком, самозакляттям є *присяга / клятва* [214, с. 195] – «урочиста офіційна обіцянка додержувати певних зобов'язань, клятва вірності якій-небудь справі. Урочиста обіцянка, часто підкріплена згадуванням чогось дорогого, священного для того, хто обіцяє. Запевнення у правдивості сказаного, у вірності в коханні і т. ін.» [50, с. 1134].

Віра в особливу силу непорушності самозаклять і надприродного покарання за їх злам поширена й у аналізованих текстах: *Авжеж, він її знав, але клятва є клятва* (Ю. Винничук) – параномазійний паралелізм; *Ви ж клятву давали на вірність Україні, ви ж мали захистити і вберегти, що ж ви робіть, кнури?!* (Тамара Горіха Зерня); *Але тоді ми врешті виконали клятву будь-що-будь на кожному вибратися* (Ю. Андрухович); *Ще й поклялася особисто помститися полякам...* (А. Кокотюха).

2. Культові дії та ритуали. Поширеними слов'янськими ритуалами були *посвячення* (посвячувати – 1) здійснювати церковний обряд очищення й надання святості; 2) звеличувати, облагороджувати; 3) виконуючи обряд, надавати духовний стан; уроч. приймати до певного звання; 4) відзначати початок трудової

діяльності; 5) рідко – присвячувати; 6) діал. приносити в жертву, поступатися чимось [50, с. 1076]); *жертвоприношення* (жертва – 1) предмет чи істота, принесені в дар богам; 2) добровільний внесок; 3) той, хто загинув від випадку чи насильства; жертва хижака; перен. – той, хто страждає; 4) відмова від особистих вигод, самопожертва [50, с. 366], які завжди супроводжувалися *молитвами* [214, с. 170] та здійснення *молитов* (1) звертатися до Бога, святих; проказувати молитву; 2) благодати, дуже просити; 3) перен. – захоплюватися, обожнювати [50, с. 685]).

Мітогема *молитися* активно функціює в усіх значення, зокрема як:

– Ритуальне звернення до Бога: *Молися своєму богу, бо, поки я дорахую про себе від п'яти до одного, ти вже будеш мертва* (Дара Корній); *Вірила в силу молитви, з віком, як говорили, ставала дедалі набожною* (А. Кокотюха); *Обслуговуючи, ховала очі, ніби щось украла, повторюючи, ніби молитву на службі Божій, bitte danke* (А. Кокотюха) – іронічне порівняння; *Молитви – це пара від сліз, яка піднімається до неба* (С. Андрухович) – метафоричне порівняння; *Молись богу, фашистская мразь!* (Ю. Андрухович); *За близьких людей треба молитися, а не пити за їх здоровля* (М. Дочинець) – іронічне протиставлення. Зрідка *молитва* вступає в синонімічні зв'язки із *закляттям* / *прокляттям* / *ворожінням*: *Лікували душу темними молитвами, усіма знаними закляттями, замовляннями, заговорами* (Дара Корній); *Там, де молитві треба дні, ворожбі години...* (Тамара Горіха Зерня).

– Благання: *Храм, у якому моляться про смерть ворогів* (Ю. Винничук); *Як вони молили газовиків перекрити рури бодай на півхвилині раніше...* (М. Дочинець); *Дуже просили поговорити з вами, впасти в ноги, молити* (А. Кокотюха).

– Захоплення / любов: *Не вино, а молитва* (М. Дочинець) – оцінне порівняння; *То була не стільки робота, як звичний ритуал, молитва рук* (М. Дочинець) – метафоричне порівняння; *І там, у тому сні, справді співає дуже гарна дівчина, що на оцю, що зараз ревно моляться* (Ю. Винничук).

Жертвувати / *жертвоприношення* / *жертва* переважно має значення самопожертви, відмови від чогось: *Жоден ще народ на світі так собою не*

жертвував (Ю. Андрухович); *А як же, ви ж жертвуйте* заради мене своїм дорогоцінним часом, а я порушив ваш святий спокій! (А. Кокотюха) – іронія; *Ти зрадив свою сім'ю, говорив він, пожертвував* нею заради нездійснених мрій (Т. Малярчук) – має негативне оцінне значення; *Завжди є відсоток тих, кому найкраще – пожертвувати собою заради науки* (А. Кокотюха) – позитивна оцінка дій, пієтет; і лише зрідка використовується для позначення ритуальної дії: *Це стало її ритуалом, маленькою пожертвою* богу зрячих дітей (В. Амеліна).

Посвячення / посвята переважно має десакралізоване ритуальне значення: *Те ж посвячення, тільки не Богу – системі* (В. Амеліна); *Вона не пішла на традиційну студентську посвяту* (Дара Корній).

За народними віруваннями, люди з надприродними силами або міцним духом за допомогою слів та дій: *ворожіння* (1) вгадування майбутнього чи минулого (на картах тощо), пророкування; 2) уживання слів і прийомів, що нібито мають чародійну силу впливати на людину чи природу; 3) перен., жарт. – поратися біля когось, чогось [50, с. 202], *уроків* (за народними уявленнями, магічний погляд, що накликає нещастя чи хворобу, завдає шкоди) [50, с. 483], *перетворень/перевтілень* (надання нового вигляду, образу; перетворення когось чи чогось на інше [50, с. 904] можуть змінювати себе, впливати на життя й природу, робити неймовірні речі.

Метамодерні письменники використовують мітологему в ритуальному значенні з магічним підтекстом: *Коли війна, віриш у долю, ворожіння, дідька лисого!* (А. Кокотюха) – наголос на актуалізації магічного в екстремальних життєвих ситуаціях; *Та до свого перетворення на камінь кат мусив пройти певний шлях...* (Ю. Винничук) – метафоричне перенесення духовного стану на фізичний вияв *перетворення на камінь*; *А ще воїни час від часу проходили через перетворення на вовків* (А. Кокотюха) – зооморфізм; *І боялась радіти, аби не наврочити* (В. Шкляр) – забобон.

3. Зміни простору та духовні дії. Важливими духовними діями в житті українського народу були *прощення* («помилування» [50, с. 1181]; *прощати/пробачати* (1) пробачати провину, виявляти поблажливість; 2) ввічливе попередження чи вибачення; 3) формула прощання при розлуці або у листі;

вираження неминучості втрати; 4) те саме, що прощання [50, с. 1181] та *прозріння* (1) ставати зрячим; починати усвідомлювати раніше незрозуміле; 2) помічати чи відкривати приховане; передбачати події чи вчинки [50, с. 1153]).

Віра в силу *прощення* поширена й досі: *Ти ще не розумієш, що на прощенні і забування тримається світ* (Г. Пагутяк); *Хоч би весь світ повстав проти тебе, ти захищений силою прощення* (М. Дочинець). *Його благають: Прости нас, Господи, і благослови* (М. Дочинець), *але не всі можуть отримати: Ми зрадники й перекинчики, яким немає ні виправдання, ані прощення* (В. Шкляр) – градація.

До *прозріння*, як і до *прощення* люди прагнуть зрозуміти сутність речей/відкрити істину: *Мене лікують його прозріння, мене наснажує його стоїцизм і втішає оптимізм...* (А. Бондар); *Та коли вже зовсім знесилений, бо і мозолі на руках, ногах, спині, душі болять, кидаєш під ноги сокиру, приходиться прозріння...* (Дара Корній), але не завжди *прозріння* приносить полегшення: *Чарівних казок не виходило, після першого звалтування у відповідь на «ні» щодо групового сексу наставало прозріння – разом із безвихіддю* (А. Кокотюха).

Якщо перші дві мітологемами групи належать до прижиттєвих дій, то *воскресати* (1) ставати живим після смерті; оживати; перен. – відроджуватися, відновлюватися; видужувати; проростати, розпускатися; 2) внутрішньо оновлюватися, ставати життєздатним; 3) відновлюватися в пам'яті, пригадуватися [50, с. 203]), *возноситися* (вознесіння – перехід душі з тіла до неба/раю/бога [214, с. 261]) та *зникати* («Переставати існувати, бути в наявності [50, с. 473]) відображають уявлення про загробний світ, який інколи проєктують на реальність.

У проаналізованих текстах дієслівні мітологемами *воскресати*, *возноситися*, *зникати* функціують у різних смислових площинах. По-перше, їх уживають у прямому значенні, відтворюючи базові уявлення про життя, смерть і відновлення: *Щодня ми воскресемо зранку для нового дня* (М. Дочинець); *Я ніколи не бачив, щоб люди зникали от просто так запросто* (О. Шинкаренко); *Процес мого неминучого зникнення розпочався в хвилину мого народження* (Т. Малярчук).

По-друге, ці мітологемами переносяться на предмети та явища природи, зберігаючи архетипний зв'язок із циклічністю буття. У Дари Корній простежуємо

мітологічну модель відродження природи: *Завдяки щорічним спостереженням за змінами в природі... те, що взимку заснуло-померло, навесні повертається до життя, воскресає*. Ю. Винничук опоетизовує акт творчості, де *воскресати* переноситься на художній текст: *Мертвий віри воскресає на мить*. Трапляється, що сакральна семантика *возноситься* проєктується на дим і дерева, наближаючи їх до символічної сфери духовного: *Возноситься до Бога сизий дим даремних нарікань, возносяться дрімучі сосни снів...* (Ю. Винничук).

По-третє, мітологема можуть позначати абстрактні категорії, набуваючи метафоричного забарвлення: *Правда зникла* (В. Амеліна) – йдеться не про фізичну втрату, а про зникнення моральних орієнтирів.

У художньому дискурсі вони часто утворюють антитези через семантичні зсуви: *Центрально-Східна Європа воскресає у своїх найгірших, ксенофобських та ізоляціоністських рисах* (Ю. Андрухович). Тут мітологема *воскресати*, що зазвичай асоціюється з позитивним відродженням, уживається для означення повернення негативних явищ, чим створюється несподіваний контраст і загострюється іронічний підтекст.

Отже, дієслівні мітологема *воскресати*, *возноситься*, *зникати* в українській метамодерній прозі демонструють широкий спектр функцій: від відтворення архаїчних уявлень до складних семантичних зсувів, які відкривають нові смислові горизонти й дозволяють передати багатозаровість художньої дійсності.

4. Суб'єктивний вплив на буття. Людина здатна по-різному впливати на перебіг буттєвих подій, однак найвиразніше це виявляється у діях, що стосуються творення нового чи припинення наявного життя. У таких випадках індивід фактично набуває атрибутів *Творця* або *Руйнівника*, приміряючи на себе їхні ролі. У цьому контексті показовою є мітологема *народжувати*: 1) давати життя дитині під час пологів (про жінку чи самицю); 2) давати початок чомусь, створювати або спричиняти появу когось / чогось; 3) пробуджувати чи викликати щось [50, с. 733].

Народження здавна має сакральний зміст і супроводжувалося обрядами. І. Огієнко переконував, що «Обряди ці йдуть з дуже давнього часу, і як усі обряди, сильно пов'язані з віруванням народу... І вже в глибоку давнину, коли

народжувалась дитина, то справляли бучного бенкета, як жертву тим богиням, Рожаницям, – це так званий Рожаничний пир» [214, с. 206]. Сьогодні обрядова практика поступово втрачає своє поширення, однак зберігається її сакральний вимір: *Бо все у світі взаємопов'язано: і рух Сонця, і смерть людини, і народження, чи смертного, чи безсмертного – без різниці* (Дара Корній) – відтворено уявлення про світобудову; **Народження** – *се не час і не місце у світі, а прихід, віднайдення себе в ньому* (М. Дочинець) – метафоричне перенесення мітологема народження на віднайдення сенсу буття. У сучасних текстах фіксуємо й негативізацію народження: *З великою прикрістю, щоб не сказати розчаруванням і роздратуванням, він побачив невдовзі, що й тут люди також кохаються й народжують нових людей* (Ю. Андрухович) – прихований контраст, коли персонаж, очевидно, мав інші очікування, але бачить, що життя триває так само, як і всюди.

Наступна мітологема пов'язана із гріхом убивства («убивати – 1. Позбавляти життя; 2. Доводити до перевтоми, знесилення, виснаження // Завдавати непоправної шкоди надмірною працею, перебуванням у тяжких умовах і т. ін; 3. З силою бити кого-небудь; 4. Дуже засмучувати, завдавати великого душевного болю; 5. Призводити до занепаду, зникнення чого-небудь. 6. перен., розм. Марно витратити, губити (час, життя, сили і т. ін.) // Маючи надмір часу, намагатися заповнити його якою-небудь дією, заняттям» [50, с. 1491].

Зазвичай мітологема має негативне значення й асоціюється з гріхом або нещастям: *У голові з'являлися картинки чудового життя в сірому світі, де на всіх рівнях, де немає ані голоду, ані вбивств, ані інших лих* (Дара Корній); *Але моя філософія страшніша за будь-яке вбивство* (Ю. Винничук); *Іноді думаєш – краще б убили, слово честі!* (А. Кокотюха). Проте в сучасній Україні під час оборони країни, убивство може бути виправдане: *Коли триває війна, а на твоїй землі чужинець – убий його* (Ю. Винничук), а інколи й романтизоване, що створює оксюморонний ефект: *Перше вбивство як перше причастя* (Ю. Винничук); *Бо вбивство – це теж мистецтво, і його треба робити чистими руками* (Ю. Винничук).

Дієслівні й девербативні мітологєми є важливим елементом української мітології й фольклору, адже вони відображають світогляд наших предків, пов'язаний із сакральним значенням дії, руху та процесу. Через них формувалася мовна картина світу, у якій слово, ритуал, духовне прозріння й суб'єктивний вплив на буття відігравали ключову роль.

Аналіз чотирьох тематичних груп мітологем – сакральних мовленнєвих актів, культових дій, змін простору та суб'єктивного впливу на буття – свідчить, що ці одиниці не лише збереглися в традиційній культурі, але й активно функціують у сучасній українській літературі. Метамодерні письменники переосмислюють давні мітологєми, використовуючи їх як засіб художньої виразності, інструмент для осмислення війни, насилля, ритуалів та людських трансформацій.

Загалом дієслівні й девербативні мітологєми не лише фіксують дії, а створюють символічні образи, що єднають минуле й сучасність, демонструючи, як мовні засоби впливають на сприймання реальності та формування національної ідентичності.

2.3.3. Мітологєми-ад'єктиви й мітологєми-адвербіалізанти. Мітологічне мислення вплинуло на мовну картину світу й знайшло відображення в лексично-семантичній системі української мови. Одними з найдавніших засобів номінації стали мітологєми-ад'єктиви (прикметники) та адвербіалізанти (прислівники), які не лише описували явища, а й наділяли їх сакральним, символічним або метафізичним значенням. Такі мовні одиниці формувалися під впливом архаїчних вірувань, магічних ритуалів, язичницьких уявлень про добро і зло, хаос і порядок, життя і смерть.

Українські мітологєми-прикметники – це особливі характеристики, що супроводжують образи з фольклору, мітології чи давніх вірувань, що передають уявлення про світ, закріплюють певні символічні значення й використовуються в мітах, казках, легендах, обрядах та замовляннях. Джерела таких означень коріннями сягають прадавніх часів. Вони формувалися ще в дохристиянські часи,

коли світосприймання базувалося на мітологічному мисленні. На думку Т. Онопрієнко, «Людина з давніх-давен намагалася пізнати різні предмети оточуючого світу, перш за все пізнаючи ознаки та властивості цих предметів, порівнюючи їх з ознаками та властивостями інших предметів, а потім давала їм словесне позначення» [228, с. 127]. Люди не просто називали речі чи явища, а відразу вкладали в них сакральний або символічний сенс. Давні люди вірили, що природні явища, тварини чи мітологічні істоти мають свою волю й характер, тому вони отримували означення, які передавали їхню сутність. Колірні прикметники закріплювалися за об'єктами відповідно до їхніх мітологічних функцій. Деякі прикметники відображали мітологічне уявлення про долю, час і моральність. Отож в українській мові виробилася ціла система мітологом-ад'єктивів й адвербіалізантів, згодом мітологемами закріпилися в фольклорі, казках, піснях і, зрештою, перейшли в художню літературну традицію та повсякденне слововживання.

Варто зауважити, що в деяких мітологом-означень архаїчний, символічний підтекст стерся й вони можуть функціювати без метатекстуальних алюзій, наприклад, це одиниці *вогняний, добрий, злий, лихий, місячний, нічний, сонячний*. Порівняймо їх з одиницями, у яких виразно виражений підтекст: *бісовий, благий, божий, відьомський, душевний, магічний, пекельний, проклятий, райський, святий, смертельний, чарівний, чортівний*. Означальні мітологемами не лише описували світ, а пояснювали його через символи та вірування, тому на їх основі виникли первісні епітети, які й сьогодні функціують у текстах.

О. Волковинський зазначає: «за традиційно вживаним терміном “епітет” варто вбачати наявність епітетної структури – ситуативно-оказіонального поєднання означення та означуваного, що завдяки дуальній організації приводить до художнього взаємозбагачення поняття та його прикмети» [62, с. 272]. До того ж «уявлення про епітет як образне означення доповнюється ще й такою рисою, як найглибше, найсуттєвіше, що наближає нас до істини, означення» [208, с. 340]. Т. Онопрієнко, робить висновок про первинність епітета відносно інших тропів [228, с. 127] і вважає його «системоутворюючим центром тропіки, тому що до

нього зводяться шляхом трансформації інші тропи» [Там само, с. 129]. О. Волковинський переконує, що епітет є одним із основних ознак художньої стильової характеристики та описує чотири його прикметні ознаки: «1) тяжіння до нерозривної архітектонічної та семантичної єдності означення й означуваного; 2) втрата в епітетній структурі, починаючи з доби модернізму, семантичної та архітектонічної “скромності”; 3) розщеплення через епітетну структуру типового індивідуальним; 4) принципова налаштованість епітетної структури на одивнення, що зумовлює смислові зсуви як означення, так й означуваного» [262, с. 76].

Найширше епітет знаходить своє вираження в художній літературі, де виконує дві основні функції: «1) інформативну функцію, тобто виступає як спосіб повідомлення; 2) конструктивну функцію, тобто епітет як засіб внутрішньої організації тексту взаємодіє з іншими словесними засобами, бере участь у реалізації всіх параметрів мовленнєвого цілого» [228, с. 128–129].

Мітологема-епітети «сприяють формуванню тих чи тих образів, номінативній деталізації їх характерних якостей і, за рахунок багатоплановості смислових асоціацій при зверненні до міфу, посиленню їх символізації» [196, с. 158]. У художньому тексті вони виконують важливі стилістичні функції, додаючи йому глибини, емоційності та символічного значення. Упродовж довгої еволюції мітологем-епітетів значно розширилися їх «образні функції в тексті, семантичні поля дистрибутивів, лексико-граматичні моделі вираження» [208, с. 340].

У художніх текстах мітологема реалізуються в ад'єктивній і адвербіальній формах. Одним із найпоказовіших є прикметник *бісів* («1. Належний бісові. 2. лайл. Капосний, лихий, поганий» [50, с. 85]). У аналізованих текстах не зафіксовано вживання у першому значенні, що може свідчити про його стирання. Натомість продуктивними є лайливі епітети з традиційною семантикою: *Сидите й міркуєте собі, чого ж від неї, бісової дівки, чекати* (А. Кокотюха); *Ми завтра зранку зберемо усю нашу братію і урочисто передамо це бісове чадо вам, ваша превелебність* (Ю. Винничук). Епітет також використовують для вираження невдоволення, ненависті, негативної оцінки та емоційного стану персонажа: *Навіть на його бісовому городі не виявили жодної кістки* (В. Амеліна); *Навів довідки, щойно ви*

зловили мого вар'ята-небожа, а йому дали квач через той **бісів** клінгер (А. Кокотюха); *Більший, ніж уночі в тому **бісовому** будинку?* (А. Кокотюха).

Якщо епітет *бісів* здебільшого закріпився за негативною оцінкою, то прикметник *благий* демонструє цікаву семантичну амбівалентність – від позначення фізичної слабкості до позитивного значення доброти [50, с. 86].

Епітет уживають для характеристики об'єктів у значенні *старий / убогий*: *Дими з **благих** дерев'яних хижок тут пахли моїм краєм* (М. Дочинець); *Серед отакої безцінної краси в фанерних **благих** будиночках, котрі плавають на зв'язаних разом бочках, живуть люди* (К. Бабкіна); об'єктів / явищ у значенні *хороший, який приносить задоволення*: *Можна назвати їх многими і **благими** літами, як співається в духовному славні* (М. Дочинець); *Таки наповнили всю старість тихою і **благою** радістю* (М. Дочинець); як характеристика людини з семантикою *добрий, добросердий, лагідний*: *Бо й Батько наш там самотній, і тим **благий** та досконалий* (М. Дочинець); як позитивне побажання: *«Многа-а-я літа, **блага-а-ая** літа!»* – співали (О. Луцишина).

Не менш показовим стосовно семантичних трансформацій є прикметник *благословенний* («2. прикм., заст. Багатий, щедрий, життєдайний. 3. прикм., заст. Щасливий, радісний. 4. прикм., уроч. Гідний слави; прославлений, славний» [50, с. 86]). У текстах *благословенний* надає позитивну оцінку: *Платон не відчував її подиху, хоч раніше любив цей **благословенний** час...* (А. Кокотюха); *Хіба тут, у цьому **благословенному** домі, хтось може сказати інакше?!* (А. Кокотюха); *То були **благословенна** гроза і **благословенна** злива, які розчахнули перед Лілею двері у чужий дім* (Г. Пагутяк); *Тому для мене алича – **благословенне** дерево бідних* (Г. Пагутяк); *Й оте **благословенне** літо ніби знову озвалося теплою росою на ковзких квітках портулаку...* (М. Дочинець); як характеристика явища чи предмета з семантичним наповненням *гідний слави*: ***Благословенні** завдяки своїй парадоксальності, сміливі у вашій яскравій фантазійності...* (А. Бондар); іронічно в значенні *дозволений*: *Звісно ж, нелегальний, бо легальний про сантехніків, бюрократів і те, що вільно друкувався в «Перці», і на цій **благословенній** темі пріли сотні псевдогумористів* (Ю. Винничук).

Наступний епітет *божественний* («2. Пов'язаний з релігією; церковний. 3. заст. Надзвичайно гарний; чудовий» [50, 91]), який у сучасних текстах епітет функціює в обох значеннях:

1. Пов'язаний із релігією/Богом; те, що надходить від Бога: *Якщо ми починаємо сумніватися в божественному промислі, то першим претендентом на вибуття з кандидатів у безсмертні станеш ти* (Дара Корній); *Вище служіння – підтримувати в людині божественну сутність, не жертвуючи людиною* (М. Дочинець); *Радість була цементом, який «приліплював» людину до божественної сутності* (А. Бондар); *Але все одно це диво не могло тривати вічно, і на всякого камікадзе свій божественний вітер* (С. Андрухович). У цьому значенні *божественний* одночасно виконує декілька функцій: характеризувальну (позначає зв'язок із Богом/сакральним), смислоутворювальну (вибудовує філософський підтекст), емоційно-оцінну (створює піднесений або іронічний тон), символічну (сакралізує людину, явище чи дію). Подані вище контексти демонструють актуалізацію архетипу сакрального, що в метамодерній прозі поєднується як із релігійною традицією, так і з іронічним переінтерпретуванням.

2. Хоча словник фіксує значення *гарний; чудовий* як застаріле, у сучасних текстах така семантика більш продуктивна: *Вона в такій сукні мала би божественний вигляд, Іван не сумнівався* (О. Луцишина); *Як у такого ніжного, голосистого, чуйного, лагідного та божественного парубка не закохатися?* (Дара Корній); *Через те не торкалася кави, хоча пахнула вона божественно* (А. Кокотюха). У наведених прикладах епітет виконує оцінну (виражає захоплення, піднесену характеристику), емоційно-експресивну (посилює інтенсивність переживання), стилістично-образну (створює ефект гіперболи, підносить буденне до рівня виняткового) функції. Отож у новітніх текстах простежується семантичний зсув: від релігійно-сакрального до естетично-оцінного, що відображає процес десакралізації й водночас підкреслює прагнення до метафоризації повсякденності.

На відміну від *божественно* епітет *відьомський* («властивий відьмі» [50, с. 194]) здебільшого має негативну семантику. У текстах виконує світоглядно

твірну й магічно-ритуальну функції, відбиває вірування народу в силу відьом: *Тільки не на злих, **відьомських**, а на добрих, відунських* (Дара Корній); *У **відьомському** лігві – православні ікони* (А. Кокотюха); *Вона має цілком земні причини, і поки що в очах забобонних селян – єдиний прямий наслідок **відьомських** капостей* (А. Кокотюха); *Тому селян дуже просто переконали, що Олеся збирається звести Микиту зі світу **відьомськими** чарами* (А. Кокотюха); стає складником порівняння: *Довго копалася в холодильнику, вивуджуючи звідти застигли, мов холодний цемент, пакети з молоком, шматки м'яса, що кольором нагадували нечищені черевики, підозрілі банки з домашніми соліннями, схожі на **відьомські** приправи* (С. Жадан); вживають для гіперболізації характеристики: *Тут уже, видно з усього, було весело – біля конов'язі топталася чимало припнутих коней, а з коми на вишій очеретом покрівлі курів такий дим, що з ним могла вилетіти не тільки синиця, куниця чи хвостата чортиця, а й ціле **відьомське** кишло* (В. Шкляр).

Глибокою архетипізацією вирізняється прикметник *вогненний / вогняний* («1. Який яскраво світить, випромінює. Дуже гарячий. 2. перен. Який має колір вогню; яскраво-червоний. 3. перен. Сповнений енергії, запалу; пристрасний. 3 яскравим, полум'яним блиском (про очі, погляд тощо). Сповнений напруженої боротьби і бурхливих подій» [50, с. 205]). У метамодерній прозі семантичне поле мітологемами становлять значення «яскраво світить»: *Місько з'явився в убогій кавалерці, наче **вогненний** янгол* (О. Луцишина); «колір вогню»: *«Вона ще сподівалася вас побачити...», – продовжує дівчина й бере мене за руку, але це не та з **вогненным** волоссям...* (Ю. Винничук); *На алеї, що веде до клініки, горять жовтим листом клени, ці **вогняні** знаки осені...* (В. Шкляр); із негативним забарвленням «те, що приносить біль, як від вогню»: *Візьми цю шматину й волочи підлогою, показуючи: «Хай гицлі так тую зрадницю волочить вулицею, хай її груди проб'є **вогняна** клішня, хай її бридке м'ясо собакам на жир викинути»* (Ю. Винничук); як характеристика людини («запальний»): *Найцікавіше відбувалося саме тут, і **вогняна** оголена компанія, побачивши нас, кинулась на ковбоя...* (С. Жадан). Іноді епітет використовують для збільшення ознаки: *Спокій і*

тиша дрімали у вишитих листочках, небесна погідність – у фіялках і голубах, сонячна стиглість – у колосі, веселість і **вогненна** жага яскрили в ружах і мальвах (М. Дочинець).

Показовим є й епітет *добрий* (1) доброзичливий, лагідний, чуйний; 2) корисний, приємний; 3) досвідчений, гідний поваги; 4) якісний, придатний; 5) значний за розміром чи силою [50, с. 307]). Одиниця є однією з базових у світоглядному усвідомленні бінарності світу й використовується для схвалення: *Добре*, – погодилася Маруся (В. Шкляр); *Добре*, сказав отаман Льобковіц до Станіміра, нехай з'їдуть (В. Шкляр); позитивної характеристики істоти, дії, явища чи стану: *А добрі* серця скоріше зношуються (М. Дочинець); *Ти зробив добре* діло, – примирливо сказав Дмитро (В. Шкляр); *Злагоджене* переміщення чужого війська нічого не віщувало *доброго* (В. Шкляр); *Добрий* був кінь (В. Шкляр); вираження хорошої якості чогось: *Сірко похвалив їх за добру* роботу... (В. Шкляр); *Тяга слабенька, після доброї* роботи тріскається (В. Шкляр); *Добре* вино саме є ліками (М. Дочинець); «те, що приносить щастя, радість, добро»: *Я не сумніваюся, що ви бажаєте мені самого тільки доброго*... (Т. Малярчук); Добре мати велику люблячу родину (А. Кокотюха); «те, що необхідно»: *Воду зранку присолой, і добре* би поміняти криницю (М. Дочинець).

Інколи спостерігаємо повтори, які, за О.Волковинським, мають «особливу стильову експресію» [62, с. 276]: *Ох, добре, добре-добреної* (А. Кокотюха); *В добрий* час, на *добрі* справи! (Ю. Винничук).

Виражено мітологемні ознаки має епітет *душевний* («1. Зв'язаний з внутрішнім психічним світом людини, її настроями, переживаннями та почуттями. Який викликає приємні почуття, приємно вражає. 2. Щирий, відвертий» [50, с. 33]). *Душевний*, зазвичай, використовують для позитивної оцінки чи характеристики: *З* *Потому* було ще багато всього: *наші душевні* розмови і запеклі (Т. Малярчук); *Дякую* всім коментаторам на Збручі за *душевні* зворушливі слова, вони мене теж зарядили (Ю. Винничук); *Хороші хлопці, душевні* (Тамара Горіха Зерня). Може використовуватися для відтворення мітологічного світогляду, зокрема уявлення про внутрішній світ: *Можливо, тільки* поглибила його *душевну* травму (В. Шкляр);

І тут я раптом зрозуміла, що це я просто витратила купу часу і душевних сил в чорну діру (К. Бабкіна); Але після пережитих душевних мук ця погроза вивітрилася так само швидко, як і була озвучена (Ю. Винничук); Запах душевної агонії, у якій доживали останні дні ворохобні люди (М. Дочинець); Вже під час другої ходки я забула про колишні душевні метання (Тамара Горіха Зерня); у цьому ж значенні може протиставлятися «тілесності», створюючи антитезу: Бо якась тілесна чи душевна частка ослабла, запалилась, пригнітіла (М. Дочинець); Випроси у Бога спокійне життя, душевне й тілесне здоров'я... (Ю. Винничук); письменники душевний поєднують із духовним: І в цьому є щось духовне і душевне (А. Бондар) – тут духовне пов'язане з вищими цінностями, сенсом життя, моральним вибором, натомість душевне – внутрішня сутність, емоції, що стосується міжособистісних стосунків.

Отож протиставлення духовного та душевного відображає два різні виміри людського буття: перше пов'язане з вищими цінностями, сенсом життя й моральним вибором, друге – з внутрішнім світом емоцій та міжособистісних стосунків. У цьому семантичному полі важливо розглянути і прикметник *злий* (1) сповнений злості, ворожості, гніву; 2) лютий, небезпечний (про тварин, стихії, почуття); 3) жорстокий, згубний, нещасливий; 4) дуже сильний за інтенсивністю вияву [50, с. 462]), що становить антонімічну пару до епітета *добрий*. Його використовують для негативної характеристики або оцінки: *Обличчя в нього зле*, – сказав я (М. Дочинець); *Мертва, зламана, скалічена, збезчещена чиєюсь злою волею, з ножем між лопаток* (А. Кокотюха); *Тільки би пережити оцю любов, пекучу і злу, що мене, ніби довга зима, узяла в облогу* (К. Бабкіна); *Злий фатум завис над родиною* (В. Шкляр); для опису емоційного стану: *Зробила це автоматично, зла на себе за те, що досі на щось сподівається і вірить* (Дара Корній); *Зла й сердита на себе* (Дара Корній); *А за кермом сидить ігуана – сірий від безсоння, наляканий і злий* (С. Жадан); разом із антонімом *добрий* створює антитезу: *Хороший і поганий, добрий і злий* (Ю. Андрухович); *Коли все добре і я нічого злого не сотворив, то будемо вважати, що я передав послілку руки в руки* (Дара Корній); *Добрий передовсім прагне пробачити, а злий – покарати* (О. Шинкаренко); у

поєднанні з повтором антитеза набуває особливої експресивної сили: *Від нього м'який м'якшає, твердий – твердішає, добрий – добрішає, злий стає більш злим* (М. Дочинець). Подеколи антитеза трансформується в оксюморон: *Злий та добрий поліцейський в одній особі* (А. Кокотюха).

Прикметник *лихий* трактується як: 1) той, що здатний чинити лихо, недобрий, злий; 2) сердитий, лютий; 3) пов'язаний зі стражданням або тяжкими обставинами; 4) поганий, недоброякісний, несприятливий [50, с. 615]. Здебільшого епітет відображає негативну характеристику в значенні «те, що приносить погані наслідки»: *У дорозі їх спіткала лиха пригода* (В. Шкляр); *Лихе передчуття, яке давно млоїло Марусю, пробрало її морозом* (В. Шкляр); *Навпаки, він без задньої лихої думки виділив гостеві блага з панського плеча...* (А. Кокотюха); *Вершник спішився і замахав обома руками, даючи зрозуміти, що не має лихих намірів* (Ю. Винничук); *Пан наш був дуже лихий* (Ю. Винничук); *На майдані нічого не стоїть лихого* (В. Амеліна); *Щось назріває лихе* (Ю. Винничук); подибуємо синонімічні ряди: *Щось насувалося, щось тривожне й лихе* (Ю. Винничук); *Розумійте, цей шахрай, ця цікава особа, свідомо створив будинки лиху, погану славу!* (А. Кокотюха) або повтори: *То були лихі часи, дуже лихі* (Г. Пагутяк); антитезу: *Світ складають не старі й молоді, не добрі й лихі, а розумні й дурні* (М. Дочинець); *Всі раділи аж ніяк не з приводу хвороби, хай би якою та вчителька була – доброю, лихою чи ніякою* (А. Бондар).

Протиставлення *доброго* і *лихого* демонструє функційну значущість епітетів у вираженні морально-етичних оцінок персонажів. Водночас у метамодерній прозі часто використовуються означення іншої семантичної природи – ті, що апелюють не до моральних категорій, а до сфери сакрального чи фантастичного для магічно-ритуального навантаження тексту. Наприклад, прикметник *магічний* («1. Стос, до магії 2. перен. Надзвичайно сильний, непереборний; чарівний, чудодійний. Який має надзвичайний вплив на кого-небудь» [50, с. 635]): *Це оберіг, він має магічну силу* (В. Шкляр); *І веснянки, і родимку над кутиком вуст, і магічний блиск очей* (В. Шкляр); *Згодом я винайшов дванадцять магічних нот, які можна вмонтувати в певну мелодію* (Ю. Винничук).

Водночас епітет *місячний* («Освітлений місяцем» [50, с. 680]) – тяжіє до візуальної образності, передаючи атмосферу ночі й наповнюючи художній простір символікою світла. У аналізованих текстах він виконує образотвірну функцію, візуалізує явища, створює інтимний, нічний колорит: *Місячне світло відбилося на лиці переляк, це проглядалося навіть у темряві ночі* (А. Кокотюха); *Жіночі тіла срібно відсвічували під місячним промінням, і від п'яних вигуків ставало тепло й радісно* (С. Жадан).

Функційно *місячний* тісно пов'язаний з епітетом *нічний* («Охоплений темрявою ночі. Який відбувається вночі. Який цвіте вночі (про рослини). Який діє, працює в нічні години» [50, с. 789]), адже обидва відтворюють нічний хронотоп і формують відповідний емоційно-образний настрій. До того ж нічний охоплює ширший спектр значень, конкретизуючи темпоральний план оповіді: *Але в нічний сутіні вони навіть не бачили, яка приязна усмішка ворушилася на повних губах полковника* (В. Шкляр); *Вадим мчить нічним містом, швидше-швидше додому* (Дара Корній); *Лише нічний вітер далі гуляв...* (А. Кокотюха). Ніч постає водночас як час одкровення (простір інтимності, відкриття прихованого) і як час небезпеки (хронотоп таємничого, загрозливого), що є основою для творення світоглядної моделі.

Л. Мацько уналежнює *пекельний* («Який уявно спостерігається в пеклі. 2. перен. Важкий, жахливий, нестерпний; такий, як у пеклі. Надзвичайний за ступенем прояву; дуже великий. 3. перен. Злий, підступний» [50, с. 896-897]) до епітетів внутрішньопсихологічного сприймання, які «передають відчуття ліричного героя, особисті чи суспільні, пережиті ним, що переплітаються з настроями природи або суголосно, або контрастно» [208, с. 347]. Семантично епітети з мітологемами *пекельний* / *пекельно* розрізняємо за такими групами:

1. Традиційні:

– те, що стосується пекла: *Щоб їх тому Савці розтрипроклятому та киплячою смолою **пекельною** позаливало, та дратвою позашивало, та...* (Г. Тарасюк);

– важкий: *... **пекельний** рік життя не дав збою – а зупинився саме тоді,*

коли навіть Іван подеколи сумнівався, чи самотужки не спинити його природний хід (М. Матіос);

– жахливий: *Авжеж, – каже **пекельна** мармиза, – лиш той, що Чорнобиль пустив димом (Г. Тарасюк); Дворушництво, дорогенька, у наших краях **пекельних** не прощається (Дара Корній);*

– нестерпний: *І це **пекельне** знання, цей Страх Божий отець Георгій носив у собі... (Г. Тарасюк); Навіщо ти покарав мене **пекельною** спрагою любові, навіщо? (Г. Тарасюк);*

– надзвичайний за ступенем прояву: *... для них честь споїти такого **пекельного** ірландця, що Ірландія взагалі країна-посестра Польщі (С. Жадан);*

– злий: *...я здогадувався, у чому тут річ і що саме стояло зараз перед мною, дихаючи **пекельним** жаром (С. Жадан);*

– підступний: *Фіолетова, життєрадісна на фото і мрачна по суті вона покійрно лягає на дно рожевого відра і **пекельно** нам із того дна посміхається (І. Карпа).*

2. Оказіональні:

– гарячий / спекотний: *...майже ти вибухаєш іще мільярдом сонця у себе – і **пекельні** сонячні потоки зливаються з моєю магією, і, з'єднані, злітаються в одну, переливаються з тіла в тіло... (М. Матіос);*

– сороміцький: *За цим своїм постійним намаганням запам'ятати все, я втратив найголовніше – втратив свою, персональну можливість пройти крізь невидиму браму, відчутти **пекельний** протяг... (С. Жадан);*

– болючий: *Вона була б хапала їх за руки і сама відгортала всі породи своєї шкіри, аж до тієї – найбільшої вразливої, найбільшої **пекельної** (М. Матіос).*

Натрапляємо на використання *пекельний* на позначення того, що має невдовзі вибухнути: *Але безумне свавілля людини виходить з-під контролю... – чоловік перейшов на зловісний шепіт, – так само, як вийти з-під вашого контролю створений вами **пекельний** механізм (Г. Тарасюк).* Домінантною стилістичною функцією епітета *пекельний* / *пекельно* є негативна оцінна характеристика, лише у

прикладі *пекельного ірландця* простежуємо позитивізацію суб'єкта.

Мітологема *проклятий* («1. Якого сильно проклинають, жорстоко засуджують, дуже ненавидять; клятий. розм. Який докучає, викликає досаду. 2. Людина, яку проклинають, жорстоко засуджують, ненавидять» [50, с. 1155]) продовжує попередній семантичний ряд і вживається як негативно експресивне побажання: *Будь **проклята** мати, Та **проклята** католичка, Що вас породила!* (В. Шкляр); *У нашого роду, будь він **проклятий**, у всі білі руки!* (А. Кокотюха); *Ти **проклята** будеш, Палажко!* (А. Кокотюха); як ознака чогось/когось не бажаного, того, що приносить біль чи страждання: *... за останні дні вже так звикла до цього **проклятого** холоду, що не чула його* (В. Шкляр); ***Проклята** бджола вкусила мене сюди, в шию* (Т. Малярчук); повтори підкреслюють негативну ознаку: *То було **прокляте** золото, і був **проклятий** вогонь, який від води розгорівся ще дужче* (Дара Корній).

На відміну від попередніх негативних мітологем епітет *райський* («який викликає почуття прекрасного, чарує; чудовий, чарівний» [50, с. 1200]) письменники використовують для позитивної характеристики, на позначення чогось дуже гарного, того, що приносить задоволення: *Змішавши **пекельну** муку сумління з **райською** насолодою тіла* (М. Дочинець); *Бо **грішно** було стороннім звуком ламати ці **райські** мелодії, що наповнювали округу тихим ясним миром* (М. Дочинець); *Однак **райське** вино не буде схожим на вино з цього світу* (Ю. Винничук); може іронічно використовуватися в протилежному значенні: *А в нас **райське** життя для дури світів* (Ю. Винничук).

Подібну функційну багатоплановість демонструє і мітологема *святий* (пов'язаний із Богом, наділений божественною силою; той, хто вів праведне життя та визнаний церквою небесним заступником; а також у переносному значенні – морально чистий, благородний, дорогий і шанований [50, с. 1301]). У сучасних текстах її вживають як постійний епітет до об'єктів або персон, пов'язаних з релігією: *Уже в хаті він дістав із **церагової** торбини **хрест**, **підрясник**, **епитрахиль**, **святі** дари для причастя, а **насамкінець** зодягнув **нарукавники*** (В. Шкляр); *Це ж треба, подумав **Станімір**, волею **Провидіння** **парад** припав на*

святу неділю (В. Шкляр); *Врешті, підвівшись, попленталася до святого дуба...* (Ю. Винничук); *А інших зводив у образах святих та янголів* (Ю. Винничук); уживається для позначення «морально чистих» людей: *Перед ними стояв святий та безгрішний перевізник через річку Томаківку* (В. Шкляр); *Вона висить уже чотири місяці – неторкана, невинна, чиста, свята* (А. Бондар); у порівняннях часто набуває іронічного значення: *І тому пробачав йому багато чого, як той святий, що повчав: любіть і робіть що хочете* (М. Дочинець); *Говорить високими мовами, наче свята* (В. Амеліна); уживається в протилежному значенні, створюючи антифрази: *Тільки ж у 60-х молилися на інших святих* (В. Амеліна); *Часом і святий на святого скривиться ...* (М. Дочинець); *Ну правильно, ти ж у нас одна свята та божя* (Тамара Горіха Зерня).

Подібну амбівалентність демонструє і мітологема *смертельний* («1. Який призводить до смерті, має своїм наслідком смерть; 2. Який супроводить смерть. 3. Те саме, що смертний. 5. перен. Який досяг найвищого ступеня свого вияву; надзвичайно сильний» [50, с. 1348]). Найчастіше прикметник функціонує в першому значенні: *Смертельний постріл зупинив Петруся Зозулю* (В. Шкляр); *Будь-яка інша вода для них смертельна* (Ю. Винничук). Проте навіть у цьому вжитку простежується стилістична інтенсифікація: прикметник підкреслює невідворотність, остаточність дії, увиразнюючи трагічний характер описуваного.

Водночас у багатьох контекстах *смертельний* втрачає пряме значення й використовується як стилістичний засіб гіперболізації негативної характеристики: *...повіяло смертельним жахом* (В. Шкляр); *Кістлява, худя жінка, очі якої палають смертельним вогнем* (Дара Корній) – епітет підсилює моторошність образу; *Про його дивну правду, гірку, смертельну правду* (М. Дочинець) – через повтор та нагнітання створюється ефект драматизації; *...смертельна втома не минала* (О. Луцишина) – відчуття виснаження передано в категоріях граничності; *Ця любов заборонена, смертельна, неможлива* (С. Андрухович) – епітет набуває функції семантичної гіперболи, яка транслює силу й водночас руйнівність почуття.

Отож у семантико-стилістичному плані прикметник *смертельний* варіюється від прямого денотативного значення (фактична смерть, загроза життю) до

переносного, що реалізує експресивну функцію. У другому випадку відбувається метафоризація й оцінна гіперболізація та слово стає універсальним засобом інтенсифікації емоційно насиченого вислову. Це засвідчує високий стилістичний потенціал мітологема, що інтегрується в художній текст як маркер крайньої межовості.

Подібну полісемантичність демонструє і прикметник *сонячний* («1. Здійснюваний за допомогою сонця, сонцем. 2. Сповнений яскравим світлом сонця, з сонцем. В якому багато світла й тепла сонця. 3. Освітлений, залитий сонцем. 4. перен. Який виражає радість, щастя; пройнятий життєрадісністю, оптимізмом; світлий. Який супроводжується успіхом, удачею, щастям. Нічим не затьмарений; безхмарний. 5. Яскраво-жовтий із золотистим відтінком, схожий кольором на Сонце» [50, с. 1357]). У значенні мітологема використовується для позитивної характеристики персонажа: *Яке чарівне ім'я. Сонячне і тепле* (Дара Корній); *Була радісна і сонячна* (Ю. Винничук); *Ви, як завжди, прекрасні та сонячні* (Дара Корній); *Маленька, сонячна, усміхнена* (Дара Корній).

У контексті позитивних характеристик варто згадати й прикметник *чарівний* («Який має магичну силу, є чарами (у 1, 2 знач.). Наділений незвичайною силою впливу на природу і перебіг подій. /Який має великий вплив на свідомість людини, на її розвиток. Чарівна паличка. 2. перен. Надзвичайно, дуже гарний; чудовий» [50, с. 1593]). Зрідка в сучасних текстах він уживається в першому значенні, створюючи фентезійний колорит: *Звісно, до чарівного каменю має бути і чарівник-лікар* (В. Амеліна); здебільшого письменники використовують мітологему як позитивну характеристику: *І вона йому тоді всміхнулася так, як вміють усміхатися закохані жінки – чарівно і безхитрісно* (Дара Корній); *Та жінка викладена з мозаїки настільки чарівно, що аж заворожує* (Дара Корній); *...просто тицяла пальцем і чарівно всміхалася* (Ю. Винничук); *Усмішка в неї була п'яна, виглядала вона чарівно* (С. Жадан).

Послідовність у варіюванні значень спостерігаємо й у прикметнику *чортів* («Належний чортові. 2. перен., розм. Дуже поганий, неприємний, негідний» [50, с. 1606]). У текстах його використовують як лайливе слово, що відображає

негативне ставлення: *Чортова спека* (Ю. Винничук); *Маріо прибіг із серветками й заходився вилизувати цей чортів килим...* (С. Жадан); *Думають, я їм буду платити купу бабок за їхню чортів концерт* (С. Жадан); *Розуміть це ви, чортів невдаха-емігрант?* (А. Кокотюха).

Отже, мітологема-ад'єктиви та адвербіалізанти є носіями архаїчної мітологічної свідомості, що трансформувалася крізь призму сучасного естетичного сприймання, залишаючи помітний відбиток у метамодерних текстах.

Передусім варто наголосити на тому, що мітологема-епітети *вогняний, сонячний, нічний, місячний, пекельний, райський, чарівний* тощо не лише фіксують властивості предметів, а створюють багат шаровий образ, занурюючи читача в асоціативне поле традиційної культури, символіки та уявлень. Їхня семантична глибина ґрунтується на мітологічних архетипах, пов'язаних із уявленням про протиставлення добра і зла, світла і темряви, життя і смерті, сакрального і профанного.

Виокремлюємо кілька функційних домінант:

- емоційно-експресивна функція, притаманна, зокрема мітологемам *злий, лихий, добрий, смертельний, проклятий*, полягає у викликанні сильних відчуттів: страху, захоплення, тривоги, внутрішньої напруги;
- стилістично-оцінна функція реалізується в прикметниках-мітологемах *святий, божий, благий*, які надають предмету етичної або релігійної оцінки, підкреслюють його моральну або духовну вагу;
- магічно-ритуальна функція властива таким мітологемам, як *відьомський, магічний, чарівний, бісовий*, адже вони активізують у свідомості читача образи позараціонального світу, пов'язаного з віруваннями, обрядами, надприродними силами;
- темпорально-просторова функція реалізується в прикметниках-мітологемах *нічний, місячний, пекельний, райський*, які позначають не лише місце або час, а й цілі світоглядні моделі *ніч як час одкровення або небезпеки, пекло та рай як символи абсолютного зла й добра*.

Мітологема-епітети й адвербіалізанти відіграють ключову роль у формуванні

епітетизації твору, виконуючи функції не лише художнього увиразнення, а й глибинної концептуалізації реальності через призму культурного коду. Їхнє використання в художньому тексті – це своєрідний міст між сучасним читачем і давніми уявленнями про світ, мораль, долю й незбагненне.

Висновки до другого розділу. У межах розгляду типології мітологом у текстах епохи метамодернізму з'ясовано, що мітологема як особливий тип культурного знака виконує не лише номінативну чи символічну функцію, а й стає стилістичною домінантою, яка формує поліфункційність метамодерного тексту, відкриваючи горизонти між іронією, щирістю, архетипом і деконструкцією.

Особливості метамодерної прози виявляються у стилістичному балансі між ностальгією за мітом і водночас свідомим його переосмисленням. Мітологемами в таких текстах набувають функції іронічного цитування, естетичної гри та модерного відновлення сакрального в нових інтерпретуваннях. Вони слугують засобом емоційного та філософського поглиблення оповіді, часто перебуваючи в «маятниковому» русі між традицією та постіронією.

Класифікація автохтонних мітологом засвідчує, що національний фольклорно-мітологічний код (персонажі, явища, ландшафт) використовується для створення атмосферної глибини, зміцнення наративної ідентичності й автентичності образного світу. Такі мітологемами стилістично функціують як емоційні тригери, що активують колективну пам'ять читача. Відтак мітологемами скласифіковано за такими рівнями: 1) структура; 2) етимологія та розповсюдження; 3) семантика; 4) стилістичне навантаження.

За структурою мітологемами розподіляємо на однокомпонентні й багатокомпонентні. Однокомпонентні мітологемами – це лаконічні одиниці, які в метамодерному тексті виконують актуалізувальну функцію, зокрема одне слово здатне відкрити пласт сенсів, що змінюються залежно від контексту. Зі стилістичного погляду вони часто є згустками асоціативного значення, які відкривають можливості до глибшого прочитання. З-поміж них вирізняємо загальні назви й оніми. Мітологемами-загальні назви в сучасному дискурсі набувають

алегорично-символічної функції. Вони стилістично стають метафорами буття, що творять філософське підґрунтя тексту, і почасти виконують архітектонічну роль – з'єднують різні рівні оповіді. Мітоніми, тобто слова з мітологічним навантаженням, які функціують через близькість значень, стають інструментом стилістичного згущення, риторичного натяку, постсимволічного відлуння. Вони забезпечують інтертекстуальну глибину, яка є однією з визначальних ознак метамодерного стилю.

Дієслівні й девербативні мітологемами виявляють динамічну сторону міту: вони стилістично активують рух, дію, трансформацію, що відповідає самій природі метамодерного тексту як процесу, а не стабільної структури. Такі мітологемами «оживлюють» міт, переводять його з площини наративу в площину події.

Ад'єктиви і адвербіалізанти (прикметники й прислівники з мітологічним забарвленням) слугують стилістичними маркерами атмосфери, кольору, настрою. Вони не лише описують, а інтенсифікують художнє сприймання, додають тональності, глибини, відтінків емоцій. Це стилістичні інструменти «емоційного насичення» тексту.

Отже, мітологема в метамодерному тексті перестає бути лише символом або залишком архаїчного – вона стає гнучкою стилістичною структурою, що поєднує традиційний зміст і сучасні естетичні виклики. Її функції не лише семантичні, а й експресивно-мовленнєві, інтертекстуальні, культуроцентричні, що робить мітологему ключовим елементом стилістики сучасної української літератури метамодернізму.

Положення другого розділу дисертації викладено в таких публікаціях: [7], [10], [17], [18], [19], [21], [22].

РОЗДІЛ 3

ТРАНСФОРМАЦІЯ ФРАЗЕОЛОГІЗМІВ ІЗ КОМПОНЕНТАМИ-МІТОЛОГЕМАМИ В МЕТАМОДЕРНИХ ПРОЗОВИХ ТЕКСТАХ

Одними з виразних культурно-маркованих одиниць у складі лексики є фразеологізми, оскільки, як зазначають В. Ужченко й Д. Ужченко, вони – це «картини світу із закодованою інформацією про минуле, про наших предків, про їхній спосіб сприйняття світу й оцінку всього сутнього; вони акумулюють культурні потенції народу, тільки йому притаманним способом маніфестують дух і неповторність ментальності нації» [294, с. 6].

Джерела культурної маркованості можуть бути різними: географія, звичаї, традиції, історичні події, легенди й міти. Фразеологізми вважають «мовними скарбами», що відображають унікальний спосіб мислення, цінності й світогляд народу. Вони відіграють важливу роль у мовній картині світу українців, оскільки відображають національний досвід і менталітет, передають емоції й оцінки, формують культурну ідентичність та містять моральні настанови. Фразеологізми – це культурний код нації, емоційно забарвлені картини, які вербалізують світогляд, відтворюють досвід поколінь і підтримують зв'язок між минулим та сучасністю. Ці мовні одиниці не лише репрезентують сакральні й культурні елементи, пов'язані з народними віруваннями, християнською традицією або античною спадщиною, а й є живою структурою, що здатна трансформуватися.

Фразеологічні одиниці (далі – ФО) з компонентами мітологемами утворюють особливий пласт у системі сталих словосполучень української мови, адже в їхній структурі закодовані уявлення, символи й архетипи, успадковані з мітологічного світогляду предків. Через них мітологічна пам'ять мови продовжує існувати в сучасному мовленні, що засвідчує тяглість культурної традиції.

У сучасному художньому дискурсі фразеологізми з компонентами мітологемами активно переосмислюються, набувають нових форм, контекстів і функційного навантаження. Авторські модифікації, іронічні перебудови, скорочення, комбінування з іншими фразеологізмами – свідчення динамічного

життя таких одиниць у мові. Трансформації можуть стосуватися як формального боку (структурних змін), так і смислового наповнення, що зумовлено впливом міжтекстуальності, актуальних соціокультурних реалій і жанрової специфіки текстів.

3.1. Види трансформацій фразеологічних одиниць у сучасному мовознавстві

Проблематика функціонування та розвитку фразеологічної системи посідає чільне місце в українській лінгвістиці, охоплюючи широкий спектр загальнотеоретичних і прикладних питань. Зокрема, фразеологію української мови досліджували Н. Бабич [4; 5], Л. Булаховський [44], В. Жайворонок [128], О. Потебня [248], Л. Скрипник [264; 281], В. Ужченко [292] та інші. Серед новітніх фразеологічних студій вирізняються дослідження на основі діалектного мовлення (І. Гнатюк [303], Г. Доброльожі [99; 100; 101; 102], Н. Коваленко [157; 158; 159], Д. Ужченка [294] та ін.) і художніх текстів (Н. Венжинович [51; 52], І. Глуховцевої [68; 69; 70], С. Єрмоленко [122], Ю. Кохан [185], Н. Сологуб [272], А. Попович [243; 244; 245; 246] та ін.).

Як зазначають Т. Терентій, Н. Куц і О. Попова, «структура фразеологічних одиниць не проста, оскільки фразеологізм не тотожний слову, ця одиниця має складніший характер. Тому дослідження структурних особливостей є процесом багатоаспектним і різноплановим. Семантика фразеологізму залежить від його компонентів, контексту, мети, емоційно-експресивного оцінного судження людини» [285, с. 64]. Отже, фразеологізм виступає не лише засобом номінації, а й складною структурно-семантичною системою, у якій поєднуються лінгвістичні, культурні та психологічні чинники.

Фразеологізм / фразеологічна одиниця в українській лінгвістиці – це «нарізно оформлений, але семантично цілісний і синтаксично неподільний мовний знак» [297, с. 770]. Лінгвісти поки не дійшли однастайності в поглядах на класифікацію фразеологізмів. Зокрема, дотепер існують суперечності щодо критеріїв групування

й пошуку універсальної моделі. Л. Скрипник за генетичною характеристикою виділяє «1) питоми українські фразеологічні одиниці; 2) запозичені фразеологічні одиниці; 3) фразеологічні кальки й напівкальки» [264, с. 149]; за граматичною структурою – «1. Фразеологічні одиниці, організовані за моделлю словосполучення (рідше – речення); семантико-структурною особливістю їх є співвіднесеність із окремим словом і функціонування в ролі члена речення» [Там само, с. 23], «2. Фразеологічні одиниці – фрази, що мають організацію простих або складних речень» [Там само, с. 23]. В. Ужченко та Д. Ужченко додатково в групі ФО, організованих за моделлю словосполучення, розрізняють складносурядні та складнопідрядні утворення, окремо називають «сполучення повнозначного й службового слів» [294, с. 103]. Ця класифікація ширша за граматичну характеристику й охоплює семантичні й функційні ознаки, що можна прирівнювати до змісту культурного коду.

І. Глуховцева за особливостями стрижневого слова поділяє ФО на «субстантивні, адвербіальні, вербативні, ад'єктивні» [69, с. 34]; за культурним кодом – на соматичні, анімістичні, релігійні, демонологічно-антропоморфні та моральні [68, с. 133]. М. Пуда-Блокеш пропонує класифікувати ФО за структурно-семантичним принципом на короткі та багатослівні утворення з кількістю компонентів понад три [382, с. 153].

Науковці застосовують класифікацію ФО за ступенем граматико-змістової злитості елементів (П. Дудик, Л. Скрипник, В. Ужченко та ін.) й виділяють ідіоми, фразеологічні єдності, фразеологічні вирази, фразеологічні сполучення і фразеологізовані сполуки слів (сполучення).

Актуальними сьогодні є студії стосовно трансформацій фразеологізмів, зокрема в медійних (Н. Кондратенко [172], Д. Сизонов [255] та ін.) та в художніх текстах (О. Важеніна [46], В. Голуб [73], О. Коваль [161], А. Попович [244], Ф. Чермак [342], Б. Фрейзер [352], М. Омазіч [379] та ін.).

Існує багато видів трансформації ФО, зокрема, як зазначає А. Попович, «зміна форми ФО може торкнутися лише лексичного складу (виникають так звані лексичні варіанти), зачепити структуру (що зумовлює появу граматичних, або

формальних варіантів), а найчастіше буває комбінованою, що веде до породження лексико-граматичних або змішаних варіантів» [244, с. 37].

У різних лінгвістичних традиціях вироблено низку підходів до систематизації трансформацій фразеологізмів, які становлять важливу теоретичну основу для аналізу модифікацій цих одиниць.

Одним із найбільш розроблених підходів є класифікація Ф. Чермака, який виокремлює широкий спектр трансформаційних впливів: еліптичні форми, лексичні заміни, розширення, перефразування, переінтонування, пародію, контамінацію, реконтекстуалізацію та інверсію значення. Таке розмежування дає змогу простежити, як змінюються структурні, семантичні та прагматичні параметри ФО в різних типах текстів і комунікативних ситуаціях [342].

Доповненням до цього підходу є модель М. Омазіч, яка розглядає трансформації ФО в межах комунікативної лінгвістики. Дослідниця пропонує чотириетапну методику аналізу модифікацій: 1) відновлення вихідної форми; 2) зіставлення оригіналу з трансформованою версією; 3) визначення комунікативної функції зміни; 4) формулювання висновків щодо типу й прагматичної ролі трансформації. У межах цієї моделі М. Омазіч виділяє такі основні види трансформацій, як стиснення, контекстуалізація, об'єднання й додавання нових елементів [379, с. 7].

Щодо трансформаційної граматики однією з найвпливовіших є концепція Б. Фрейзера, який трактує фразеологізми / ідіоми як структури з різним ступенем «замороженості» (frozenness) і пропонує «ієрархію замороженості» (frozenness hierarchy). Науковець докладно описав дії, що застосовують до ідіом: топікалізація (переміщення компонента в препозицію), інверсія в питальних конструкціях, дислокація (переміщення у постпозицію), вставлення адвербіалів, прономіналізація, внутрішнє переміщення частин (зокрема дієслова), пасивізація, номіналізація, прикметникова модифікація та інші синтаксичні модифікації (екстракція, перестановка компонентів тощо). На підставі цих критеріїв дослідник ранжує ідіоми від максимально гнучких до повністю фіксованих [352, с. 22–42].

Подібний підхід розвинений й у нідерландській лінгвістиці, де ідіоми

поділяють на композитні (здатні до внутрішніх трансформацій) та некомпозитні (структурно стабільні). У цьому науковому полі активно використовують синтаксичні діагностики – пасивізацію, топікалізацію, вставлення, прономіналізацію, переміщення та еліпсис як критерії для визначення ступеня структурної гнучкості вербальних ідіом [346].

Попри значну теоретичну вартість зазначених зарубіжних підходів, їхнє застосування до українського матеріалу має певні обмеження. Це пов'язано з особливостями української мови, її словотвірної системи й специфічної фразеологічної організації, які нерідко зумовлюють інші механізми трансформацій, ніж у германських чи романських мовах. Тому в нашому дослідженні ми спиратимемося на усталену в українському мовознавстві класифікаційну модель, представлену в працях В. Білоноженко [33], О. Важеніної [46], І. Гнатюк [33], А. Попович [244] та ін. У цій традиції трансформації фразеологізмів поділяють на два основні види – семантичні та структурно-семантичні, що уможливорює комплексний опис як зміни у внутрішній формі ФО, так і модифікації їхньої моделі побудови, синтаксичної організації та прагматичного навантаження.

Семантичні трансформації – це зміни в традиційній семантиці фразеологізмів, які виникають через їх використання в специфічних контекстах, зазвичай, зумовлені інтерпретуванням письменника, часто з гумористичним, іронічним або парадоксальним ефектом [33, с. 84].

З-поміж семантичних трансформацій вирізняють власне семантичні й подвійну актуалізацію (семантичну двоплановість). Власне семантичні трансформації – «використання фразеологічних одиниць в незвичних контекстуальних умовах; порушення синтаксичної сполучуваності та лексичної» [244, с. 41]. Основними їхніми видами є використання ФО в незвичних контекстуальних умовах, порушення синтаксичної та лексичної сполучуваності [Там само, с. 41]. У текстах метамодерної прози ці види реалізуються за допомогою іронізації, інверсії, стилістичних фігур. Власне семантичні трансформації – це зміни в значенні, що не порушують лексично-граматичну структуру ФО, але в контексті можуть набувати нових значень.

Подвійна актуалізація (семантична двоплановість) – поєднання прямого і переносного значень, що може проявлятися у фразеологічному оточенні слів, коментуванні змісту фразеологізму або через помилкову актуалізацію, коли вираз спочатку сприймають як нефразеологічний, але він виявляється фразеологізмом у контексті.

Наразі неможливо створити класифікацію різновидів цього типу трансформацій [33, с. 89]. О. Важеніна розрізняє експліцитну подвійну актуалізацію (явне використання у тексті ФО її генетичного прототипу), імпліцитну подвійну актуалізацію з експліцитно вираженою ФО (явне вживання ФО та приховане вживання генетичного прототипу), імпліцитну подвійну актуалізацію з експліцитно вираженим генетичним прототипом ФО (приховане значення ФО на тлі явно вираженої семантики генетичного прототипу) [47, с. 49–54]. Ми вслід за А. Попович вирізнятимемо «використання на тлі фразеологізму його компонентів; використання у фразеологічному оточенні слів, однокореневих з компонентом ФО; вживання на тлі фразеологізму співзвучного з ним вільного словосполучення; коментування змісту фразеологізму; конкретизація фразеологізму; одночасне сприймання фразеологізму й співзвучної з ним вільної сполуки слів; помилкова актуалізація, коли спершу вираз сприймається як нефразеологічний, а на фоні широкого контексту виявляється, що мається на увазі фразеологізм; контекстуальна дефразеологізація – першим актуалізується фразеологічне значення, яке в подальшому контексті доповнюється дослівним планом значення» [244, с. 41–42].

Структурно-семантичними трансформаціями за В. Білоноженко та І. Гнатюк [33], А. Попович [244] є:

1. Заміна компонентів фразеологізму словами вільного вжитку – заміна частин фразеологізму схожими в контексті елементами для підвищення експресивності й емоційності висловів. Повна заміна компонентів або абсолютна субституція зберігає структурну модель та цілісне значення. Така заміна зумовлена художніми засобами і залежить від екстралінгвістичних чинників та індивідуального стилю.

2. Поширення фразеологізму – додавання нових компонентів, зокрема за типами поширювачів: атрибутивне, об'єктне та обставинне, залежно від позиції – препозитивні, інтерпозитивні й постпозитивні.

3. Розгорнена метафора – це перетворення фразеологізму в більш об'ємний художній образ, часто на кілька речень або навіть абзац.

4. Скорочення компонентного складу фразеологізму – імплікування, що призводить не лише до кількісних змін, але й до якісного перетворення мовних одиниць найбільш компактні та узагальнені.

5. Фразеологічний натяк на відому фразеологічну одиницю.

6. Фразеологічна контамінація – це вид трансформацій, за допомогою якого виникає нова фразеологічна одиниця шляхом накладання кількох, зокрема а) компонентна – поєднання частин (одного або кількох слів) із різних фразеологізмів в один новий фразеологізм; б) смислова (семантична) – фразеологізми змішуються неформально, смислово, коли новий вираз зберігає значення обох вихідних, але утворює іншу комунікативну ситуацію; в) із авторським додаванням – фразеологізми комбінуються і доповнюються авторською частиною; г) порушення логіки – фразеологізми змішуються парадоксально або без чіткого логічного зв'язку; д) еліптична – пропущення частини одного з виразів, але сенс залишається зрозумілим через натяк на обидва; е) каламбурна – побудована на грі слів, коли через звукову схожість або багатозначність компонентів створюється комічний ефект. Контамінацію письменники можуть використовувати для мовної гри, стилістичного забарвлення мови й надання образності або індивідуальності.

Зауважимо, що трансформаційний потенціал стійких сполук значною мірою залежить від семантичного наповнення їхніх стрижневих слів, тому ФО з компонентами різного походження й семантики неодноразово ставали предметом наукових студій сучасних українських дослідників. Наприклад, ФО з компонентами зоонімами досліджували Г. Доброльожа [100], О. Панченко [232], І. Покровська [237], Н. Франчук і Ю. Поздрань [306] та ін.; ФО з компонентами соматизмами – Б. Коваленко [156], О. Омеляненко [225], О. Чаєнкова [312] та ін.

Не були винятком і фразеологізми, у складі яких є компоненти мітологічного походження. На сьогодні в лінгвістиці використовують різні терміни на позначення цих одиниць: Ю. Бевз [25] – *фраземи з компонентом міфологічна істота*, М. Пуда-Блокеш [381; 382; 383] – *frazeologizmu o mitologicznej proveniencji* (фразеологізми мітологічного походження), а М. Скаб [257] – *фразеологізми з релігійним компонентом* тощо. Спираючись на праці згаданих дослідників, за аналогією до термінології суміжних студій (фразеологізми з компонентом собака [100], -зоонімом [232], [237], [306], око, нога, рука [156], -соматизмом [225] тощо) ми використовуватимемо термін *фразеологізм / фразеологічна одиниця (ФО) з компонентом-мітологемою* – стале, відтворюване в мовленні сполучення, у структурі якого один або кілька компонентів репрезентують мітологічний образ, персонажа, символ чи уявлення. Під компонентами-мітологемами розуміємо лексеми, що беруть свій початок у дохристиянських віруваннях, демонології, християнській традиції чи народній мітотворчості.

Грунтовно ФО з компонентами-мітологемами досліджує М. Пуда-Блокеш, яка поділяє їх на одиниці з сильним та слабким (або сумнівним) мітологічним статусом, що дозволяє уточнити їхню семантичну природу та глибину культурних нашарувань [382, с. 153].

Трансформації ФО з компонентами-мітологемами в межах суміжних досліджень неодноразово ставали предметом досліджень. Здебільшого аналізу піддавали тексти письменників XIX – XX ст. (Н. Венжинович [51; 52], І. Глуховцева [68; 69], Р. Луканинець [203; 204], А. Попович [243; 244; 245; 246]). Підсумовуючи розвідки дослідників трансформацій ФО з компонентами мітологемами, констатуємо, що в останні два століття найбільш продуктивними мітологемами в складі ФО були одиниці, пов'язані з базовими уявленнями про життя і смерть (*сон, вода, ріка*), сакральну сферу (*Бог, святі, потойбічні сили*), космологічні та природні стихії (*дерево, плід, тварина як тотем*), а також культурно закріплені символи (*хліб, калина, кров*). Трансформації фразеологізмів із компонентами-мітологемами в текстах XIX – XX ст. мають спільні функційні параметри: структурують етнокультурну модель світу, забезпечують номінацію й

репрезентацію реалій, а також сприяють оновленню наративних і жанрових стратегій.

Незважаючи на тривалу увагу до студіювання ФО та їх трансформацій в українській мові, багато питань залишаються актуальними: мотивація семантики; аргументація внутрішньої форми; символіка, функціонування, реалізація в сучасному усному та писемному мовленні, зокрема потребує уваги й проблема трансформації ФО з компонентами-мітологемами.

Отже, огляд наукових підходів свідчить про значну варіативність класифікаційних моделей. У межах українського мовознавства домінує розмежування на семантичні та структурно-семантичні трансформації, у західноєвропейській лінгвістиці акцент зроблено на ступені синтаксичної гнучкості та «замороженості» ідіом. Докладний аналіз праць В. Білоноженко й І. Гнатюк [33], А. Попович [244], Ф. Чермак [342], Б. Фрейзер [352], М. Омазіч [379], М. Пуда-Блокеш [382] та інших дослідників демонструє існування різних критеріїв виокремлення трансформацій – від лексично-граматичних модифікацій до контекстуально-прагматичних переосмислень.

Спираючись на усталену українську наукову традицію, у дослідженні використовуватимемо класифікацію, яка вирізняє семантичні та структурно-семантичні трансформації, що є оптимальним для аналізу ФО з компонентами-мітологемами, оскільки дозволяє ідентифікувати формальні зміни й інтерпретувати глибинні зрушення в семантиці давніх образів, які в сучасному метамодерному дискурсі набувають нових смислових і експресивних відтінків.

3.2. Семантична трансформація фразеологізмів із компонентами-мітологемами

У сучасному українському художньому дискурсі, що формується на перетині постмодерної рефлексії та нової щирості метамодерного світовідчуття, відчутно зростає зацікавлення мовними і концептуальними структурами, які поєднують традиційне й архаїчне з посттравматичним і прогностичним. Одним із таких

структуротворчих елементів постають фразеологізми із компонентами-мітологемами – сталими виразами, що репрезентують мітологічні образи, архетипи й наративи в трансформованому культурному контексті. Їхня семантика зазнає помітних змін під впливом соціальних, історичних та естетичних викликів, зокрема в умовах війни, глобальної нестабільності й переосмислення ідентичності.

Фразеологічні одиниці з компонентами мітологемами функціують як інструмент мовного кодування універсальних смислів – від життєвих стратегій до сакральних моделей буття. Проте в умовах метамодерну ці одиниці набувають нових функцій: вони не лише фіксують архетипну спадщину, а й транслують її через призму іронії, рефлексивної щирості, посттравматичного досвіду і культурної гібридизації. Спостерігаємо складний процес семантичної трансформації, унаслідок якого фразеологізми з компонентами-мітологемами виходять за межі усталеної значеннєвої парадигми.

Метамодерна українська проза пропонує простір, у якому ці трансформації особливо помітні. У творах сучасних письменників фразеологізми з компонентами-мітологемами постають не як фонові мовні маркери, а як активні семантичні одиниці, що залучають читача до багаторівневого інтерпретування. Їхнє вживання не є випадковим – воно формує особливу знакову палітру тексту, де зміст традиційного символу взаємодіє з травматичним досвідом сьогодення, створюючи ефект багатоголосся смислів.

3.2.1. Власне семантичні трансформації фразеологізмів. Мітологема в структурі фразеологізму є семантичним ядром, навколо якого формуються стереотипізовані уявлення. Н. Савчук наголошує, що формування значення багатьох фразеологізмів ґрунтується на традиційному ставленні українців до сил природи як до одухотворених істот; тому мітологемами тварин і дерев виступають ключовими мотивувальними образами [251]. Проте в межах художніх текстів компоненти-мітологемами втрачають свою усталеність. На цьому етапі відбувається перехід від репродуктивного до продуктивного мовного вжитку. Фразеологізм із

компонентом-мітологемою перестає бути фіксованим кодом і набуває статусу відкритого знаку, який допускає множинність інтерпретувань і подекуди функційне переосмислення.

У метамодерних текстах реалізуються такі види власне семантичних трансформацій фразеологізмів:

1. Використання ФО в незвичних контекстуальних умовах. Тут фразеологізм використано в контексті, який не відповідає його традиційній (словниковій) ситуативній або функційній сфері, що призводить до появи нового смислового відтінку, іронії, комічного ефекту, антитези або навіть моральної оцінки.

Велику групу трансформованих ФО з компонентами мітологемами становлять одиниці з демонологічною семантикою, які в сучасній прозі часто втрачають містичний жах і набувають іронічного чи соціально-психологічного звучання. Наприклад, ФО *принесла лиха година*, що зазвичай виражає невдоволення чийсь прибуттям [269, с. 152], використано в іронічно-ліричному наративі: *Коли я був маленьким, то яось бавився в городчику, а тут візьми та й **принеси лиха година** звідкілясь курку* (Ю. Винничук). Відбулася дитячо-гротескова локалізація абстрактного поняття, тому досягнуто ефекту деактивації жаху, а *лиха година* перетворюється на деталь пригоди.

Подібну іронічну антитезу спостерігаємо в іншому тексті, де комбінація лексеми *щасливчик* із негативізованою ФО *потрапити чортам у зуби* («опинитися у найнебезпечнішому місці» [293, с. 195]) створює парадокс: *Якщо комусь вдасться намацати брід, то щасливчик **потрапить** прямо **чортам у зуби*** (В. Шкляр). Тут удача виявляється не порятунком, а пасткою.

Демонологічні фразеологізми часто слугують інструментом соціальної характеристики або опису психологічного стану. ФО *до чорта на роги* (дуже далеко [269, с. 770]) у контексті злочинної діяльності конкретизується як надійне місце для переховування: – *До чорта на роги, – гаркнув старий злодій* (А. Кокотюха). Інша одиниця *сам чорт тобі не брат* (сміливий, відважний [293, с. 767]) трансформується в оцінну характеристику, що маркує зміну ставлення від захоплення до презирства: *Значить, **сам чорт тобі не брат!*** (А. Кокотюха).

Водночас емоційно-лайливі конструкції на кшталт *до бісової матері* [269, с. 369] чи *до біса* [269, с. 33] у жартівливих або кризових контекстах стають маркерами соціального відчаю та категоричного ціннісного заперечення: *І раптом ти відпускаєш польську курву, замість цього відвести її подалі в ліс та до бісової матері застрілити!* (А. Кокотюха); *Тож мені лишили два виходи: страшно переплачувати, не здаючись, або – продати дім на Валовий до бісової матері ось панові Лазарєку!* (А. Кокотюха); *Зручно, незручно, до біса!* (Тамара Горіха Зерня). Також цікавим є переосмислення ФО *іди до дідька* [302, с. 243], який у напруженій сцені втрачає ознаку адресованості співрозмовнику й стає проявом внутрішньої боротьби персонажа: *У лівій руці Станімір стискав револьвер, шкодуючи, що не навчився стріляти з лівої. Іди до дідька, – сказав він* (А. Кокотюха).

Окремий пласт трансформацій пов'язаний із переосмисленням концептів *життя і смерті*. У воєнній прозі відбувається оксюморонне поєднання несумісних понять і персонаж опиняється *на сьомому небі* (безмежно щасливий [269, с. 428]) від отримання зброї та амуніції: *Хлопець був на сьомому небі, коли спеціально на нього пошили повстанський однострій, видали дві гранати, автомат і пістолет «зауер»* (В. Шкляр). ФО, що традиційно означає щастя, у контексті фронтової реальності підкреслює небезпечну, іронічну природу такого стану. Інші фразеологізми цієї групи часто гіперболізуються або, навпаки, применшуються. ФО *блідий як смерть* [269, с. 669] переноситься з фізіологічної характеристики на образ страху чиновника перед мовними табу: *Міський голова Трегубов стривожено підскочив і, блідий як смерть, нагадав, що українською будь-які привітання заборонені* (Т. Малярчук). Конструкція *до смерті* [269, с. 668] у нетипових контекстах перетворює буквальну семантику кінця життя на гіперболічний образ: *Вона звідкись знала кілька пісень і хотіла заспівати ними себе до смерті, щоб нарешті з'єднатися з ніколи невідомою матір'ю* (Т. Малярчук); *Втікаймо, бо вона заговорить нас до смерті!* (Дара Корній). Соціального забарвлення набуває й вислів *простих смертних* [269, с. 669], який трансформується з позначення звичайної людини на маркер соціальної нерівності: *Але там на подвір'ї нас зустріла старша черниця-полька, яка подивилася на нас суворо, бо внутрішнє*

подвір'я не було призначене для простих смертних (Г. Пагутяк).

Трансформації в сакральній сфері (ФО з компонентами *Бог, Господь*) переважно демонструють тенденцію до десакралізації або зниження патетики через побутові чи іронічні контексти. Вирази *хвалити Бога* [269, с. 742] та *слава Богу* [293, с. 172] часто вживаються іронічно, маскуючи невпевненість або підкреслюючи іронію виживання: *Ну, хвалити Бога, що мене не вбило* (Дара Корній); *Там місяць-півтора було дуже жорстке протистояння Майдану й Антимайдану, яке, слава Богу, завершилося тим, що Харків залишився мирним містом* (С. Жадан). Натомість ФО *віддати Богові душу* (померти [269, с. 668]) через контекст побутової послідовності втрачає трагічність: *Випив чоловік, закусив сугаком, убрався в обнову, а десь на третій чи який день по тому Пінчук після тяжкої пропасниці оддав Богові душу* (В. Шкляр). А вигук *Господь із вами* [302, с. 141] повертає собі первинну вагомість, виступаючи як алюзія на біблійну присягу: – *Господь із вами, які фокуси?* (А. Кокотюха).

Виразними є зміни у функціюванні ФО з компонентами-мітологемами, що базуються на природних та космогонічних образах. Прикладом контекстуального зниження є вживання ФО *стерти з лиця землі* [293, с. 63]. Із первісно апокаліптичної метафори вислів переноситься на дрібний об'єкт, що породжує ефект спадної гіперболи: *Так ніби справді можна добре підготуватися й стерти з лиця землі не одного, а нехай вже двох чи навіть трьох Романенків...* (А. Кокотюха). Фразеологізм *земля горить під ногами* [269, с. 262] у кримінально-біженському контексті актуалізує відтінок фізичної загрози: *Додатково заганяти мене вже сенсу не було, без того в розшуку, земля горить під ногами* (А. Кокотюха). ФО *ніде яблуку впасту* [293, с. 29] демонструє залежність семантики від напруги ситуації, зокрема в одному контексті він маркує містичне очікування дива: *Упевнені: навіть світло від квіту папороті помічене і виконує бажання... Ну, сам видиш. Ніде яблуку впасту* (Дара Корній), а в іншому, з'являючись поруч із описом вибухів, стає пороговим маркером небезпеки: *Там теж не було де яблуку впасту. Одна по одній гучно вибухали, засвистівши, ракети* (С. Андрухович).

Отже, фразеологізми зберігають ядро свого значення, але контекст додає нові смислові відтінки – іронію, ознаку химерності, моральну оцінку або персоніфікацію. Часто відбувається «перекручення» очікуваного референта: від абстрактного до цілком конкретного (*лиха година* → дитяча пригода), від емоційного вигуку до політичної сигнатури (*чорт забирай* → політичний протест), від щастя до оксюморонного *щастя у війні* (*на сьомому небі* + гранати). ФО в незвичних контекстах виступають маркерами іронії / гіперболи, засобами персоналізації звернення, емоційного підсилення або деконструкції традиційних уявлень, інструментами сатиричної або політкоментарної інтенції.

2. Зміна синтаксичної сполучуваності – інваріантне значення ФО залишається стабільним, проте змінюється синтаксична роль і позиція сталого виразу в реченні, що істотно модифікує його прагматичний і стилістичний ефекти.

Показовим у цьому аспекті є функціонування фразеологізму *якого чорта* (чому, навіщо [269, с. 770]), який у метамодерних текстах демонструє високу синтаксичну мобільність. Ця одиниця здатна виступати як самостійний вигук-речення: *Якого чорта?!* (С. Жадан); *Якого чорта?* (Ю. Винничук); як емоційно загострена питальна конструкція в середині вислову: *Я тебе питаю, якого чорта?!* (С. Жадан); *Якого чорта ти сюди похалась?* (С. Жадан); як вставна репліка: *Можна було, звісно, зайти з подвір'я, але якого чорта, як говорила Даша, якого чорта* (С. Жадан). Також ФО стає компонентом розгорненого внутрішнього монологу, маркуючи саморефлексію героя: *Якого чорта я тут роблю, чому не поїхав назад ще вечірнім потягом?* (С. Жадан); *Раптом стає їх так шкода, і малого стає шкода: якого чорта він сидить у цьому інтернаті...* (С. Жадан). Переміщення змінюють комунікативний фокус і в позиції початку речення фразеологізм задає тон обурення або екзистенційного здивування, у вставній позиції – моделює додатковий план оцінки. Синтаксичні зрушення посилюють емоційно-прагматичний, потенціал конструкції від простого питального значення фразеологізм переходить до вираження протесту, безсилля та фрустрації, що особливо відчутно в контекстах соціальної кризи.

Синтаксичні маніпуляції, зокрема інтерполяція або відокремлення, слугують

також для інтонаційного виділення ФО з компонентами-мітологемами. Наприклад, у реченні *Та коли вдова пішла до шинкаря і попрохала виплатити решту грошей її чоловіка, той розлютився і крикнув: «Хай його **чорт візьме!**»* (Ю. Винничук) фразеологізм, що виражає обурення [269, с. 768], виступає як емоційна інтермедія, створюючи ефект розпачу й безсилля перед абсурдною реальністю. В іншому контексті для виділення використано тире: *Точніше – **чорти його бери!** <...> Хоча б сьогодні шануйся!* (А. Кокотюха). Такий прийом руйнує лінійне злиття речення й виділяє фразеологічний компонент як рефлексивний коментар.

Трансформації можуть зачіпати й порядок слів усередині фразеологізму або його зв'язок із контекстом. У контексті *Один **Бог знає**, як я сі тішу* (В. Шкляр) розрив синтаксичного зв'язку з головною частиною створює акцент на невизначеності [269, с. 34] та інтригує читача. У Дари Корній (*І в душу тобі ніхто не стане **лізти***) застосовано синтаксичну інверсію – логічно очікуваний порядок слів змінено задля виразності, через що ФО *лізти в душу* (втручатися у приватні справи [269, с. 345]) набуває ознак розмовності. Загалом синтаксичні трансформації в метамодерній прозі використовують переважно як стилістичний інструмент. Вони виділяють ФО як інтонаційний маркер, підсилюють емоційну реакцію та створюють ритмічні ефекти.

Т. Князь [155] і Д. Сизонов [255] фіксують аналогічні явища в політичному й медійному дискурсі й констатують, що вони розширюють функцію фразеологізмів від суто номінативної до коментативної / прагматичної. Тож синтаксичні трансформації притаманні не лише метамодерним художнім текстам, а й публіцистиці, що свідчить про загальномовну тенденцію.

3. Порухення лексичної сполучуваності. Цей прийом полягає у використанні ФО у невластивому для них значенні або оточенні, що призводить до спотворення первинного змісту, втрати звичної образності або створення образливого каламбуру. Лексичні аномалії виникають через непритаманні поєднання, атрибутивну трансформацію або буквальну реалізацію компонентів. Це створює посилені образи, іронію, сатиру, конкретизує метафору та змінює прагматичну роль ФО.

Прикладом такої трансформації є зміна статусу дії з ситуативної на постійну. Дієслівно-інструктивний зворот *брати бика за роги* (починати діяти енергійно, рішуче [269, с. 80]), який у класичному вжитку стосується одноразової поведінки, у тексті А.Кокотюхи експлікується як риса характеру: *Він людина ділова, звик відразу брати бика за роги* (А. Кокотюха). Тут відбувається перехід від опису ситуативної дії до атрибутивної характеристики особистості, де фразеологізм поєднують із розмовною класифікацією особи.

У сакральній сфері порушення сполучуваності часто призводить до психологізації релігійних понять. Наприклад, ФО *промисел Божий* (заступництво [269, с. 576]) М. Дочинець уживає в метонімічному й психологічному сенсі: *У молитві відкривається промисел Божий* і поєднує сакральне сполучення й дієслівність внутрішнього стану, що створює новий семантичний ефект не лише теологічної формули, а репрезентації внутрішнього просвітлення. В іншому контексті Ю. Винничук інтегрує парадоксальне твердження й релігійну санкцію у ФО *кара Божя* (невдоволення [269, с. 287]): *Мертва не мертва, а кара Божя має сягнути і її* (Ю. Винничук). Лексична сполучуваність тут набуває виразної афористичності й формує нову семантику судження.

Варто також розглянути переміщення агенса дії, що створює метафоричну аномалію. Фразеологізм *вбити душу* (вбити когось [269, с. 63]), який зазвичай застосовують до живих істот, А. Бондар використовує стосовно абстрактного поняття: *Музика, з якої вбили душу* (А. Бондар). Така трансформація створює враження «знеособлення твору», оскільки музика не лише втрачає емоційний вплив, а позбавляється своєї сутності.

Тож на відміну від текстів XIX–XX ст., де фразеологізми із компонентами-мітологемами здебільшого виконували номінативну або репрезентативну функцію, відображали традиційні культурні уявлення й лише частково оновлювалися й переосмислювалися, у метамодерній прозі домінантними ознаками ФО стають гнучність і динамізм. Метамодерні письменники активно поєднують щирість та іронію, колажують стилістичні пласти, деконструюють та інтерпретують елементи мітологомем. Фразеологізми з одного боку продовжують відображати архетипні

уявлення про світоустрій, а з іншого – стають інструментом багаторівневого нарративного прочитання, здатним передавати парадоксальні, травматичні, гіперрефлексивні й соціально-критичні сенси.

Отже, зміна історичного контексту, суспільно-політичних реалій та екзистенційного досвіду призводить до того, що позитивно або негативно марковані ФО набувають нових семантичних відтінків.

Метамодерна проза з її властивим поєднанням ширості й іронії, тяжінням до колажності й автоінтерпретації, створює особливий простір для функціонування таких фразеологізмів. Сучасні письменники звертаються до компонентів мітологом не як до декоративних чи архівних елементів, а як до гнучких семіотичних структур, здатних адаптуватися до нових контекстів.

Власне семантичні трансформації (уживання в незвичних контекстах, заміна синтаксичної та лексичної сполучуваності) демонструють спільну детермінанту і контекст (жанр, ситуація, нарративна мікроситуація) виступає активним агенсом трансформації ФО. У аналізованих контекстах фразеологізми виступають як динамічне, ситуативно змінне явище. У процесі використання в незвичних контекстах домінує семантична багатозначність та інтонаційні зміни; під час синтаксичної зміни сполучуваності – ритміка й прагматичні функції (вставка / коментар); у змінах лексичної сполучуваності – матеріалізація / буквалізація компонентів і створення нових компонентних поєднань.

Семантичні трансформації ФО з компонентами-мітологами в метамодерних текстах забезпечують багаторівневе прочитання нарративу, перетворюють фразеологізм із фіксованого коду на відкритий знак, дають письменникам можливість створювати іронію, моральні оцінки, оксюморонні образи та соціальні коментарі.

3.2.2. Подвійна актуалізація фразеологічних одиниць. Подвійна актуалізація фразеологізмів виникає через семантичну двоплановість – синтез

прямого та переносного значень, коли у свідомості реципієнта одночасно діють усталене фразеологічне значення й актуалізована внутрішньоформна образність. У фразеологізмах із компонентами-мітологемами цей процес набуває особливої інтенсивності завдяки багат шаровій природі мітологічного образу, який апелює і до архаїчних уявлень, і до сучасного екзистенційного досвіду. У сучасній українській прозі подвійна актуалізація не лише поглиблює образність і посилює художню багатозначність, а й демонструє, як традиційні мітологічні символи набувають «нового життя» через гру сенсів і переосмислення культурних архетипів.

У структурі аналізованих текстів найвиразніше представлено такі механізми: використання на тлі фразеологізму його компонентів, однокореневих слів, співзвучних вільних словосполучень, коментування змісту фразеологізму, конкретизація, одночасне сприймання фразеологізму й співзвучної вільної сполуки, помилкова актуалізація, контекстуальна дефразеологізація. Ці типи не існують ізольовано, вони часто взаємодіють у складних художніх структурах, нашаровуючись один на один, але кожен має власну домінуючу, що уможливорює визначення виду трансформації.

Найбільш продуктивно подвійна актуалізація виявляється у фразеологізмах із мітологемами *долі, смерті, чорта, диявола, душі, серця, землі, яблука* тощо. Ці образи, спираючись на багатовікову культурну пам'ять українців, у контексті сучасних текстів актуалізують глибинні архаїчні асоціації та індивідуальні, почасти іронічні або трагічні авторські інтерпретування. Оскільки мітологемами в прямому значенні мають метафоричний підтекст, подвійна акцентуація відбувається на рівні «метафора – фразеологічне значення – актуалізована пряма семантика».

Мітологема *душа* в сучасних текстах метамодерної поетики не зводиться до позначення «секретності» почуття, а є внутрішнім простором, осередком ідентичності, місцем тривалої дії емоцій. У Дарі Корній зберігається ідіоматичне значення ФО *в душі* («приховано, нишком, не виявляючи ззовні своїх почуттів» [269, с. 230]): *Натомість в душі оселявся страх*. Водночас контекст персоніфікує

емоцію, адже страх *оселяється* в конкретному *місці* – душі. Відбувається конкретизування фразеологізму й супровідно реалізується використання на тлі ФО його компонентів (*душа* набуває чітких рис «простору» й «житла»), що повертає текст до архаїчних уявлень про душу як субстанційний осередок життя. Натрапляємо на поєднання у Дари Корній традиційного значення ФО з біологічною метафорикою (*пліснява з'їдає душу*): *Пліснява потрапляє в душу і починає її з'їдати*. Первинне значення фразеологізму зберігається, але домінує контекстуальна дефразеологізація: *душа* постає як *тіло*, на яке чиниться руйнівний вплив. Також відбувається конкретизація фразеологізму через матеріальний образ руйнування, що створює сильний емоційний ефект. М. Дочинець відходить від словникового значення ФО й наближається до буквально-образного – душа як простір ідентичності: *Чоловік із чужим обличчям і світовою чужістю в душі*. Поєднання *чужого обличчя* та *світової чужості в душі* вибудовує два рівні відчуження – зовнішній (*обличчя*) і внутрішній (*душа*), до того ж останній не маскується, як у традиційному значенні, а стає суттєвою характеристикою персонажа. Домінує контекстуальна дефразеологізація і стійка сполука зберігає впізнавану форму, але її семантика зсувається в бік буквального, онтологічного розуміння душі. У Г. Пагутяк, з одного боку, ФО *в душі* позначає внутрішній, прихований від інших процес, з іншого – конкретизується як місце, де відбувається робота: *Велика робота зараз відбувалася в душі цієї вже немолодої жінки, нічого подібного вона не відчувала*. Поєднано такі види трансформації, як конкретизація фразеологізму та коментування змісту фразеологізму, адже в розгорненого контексті потлумачено, у чому полягає *робота душі* й чому цей досвід безпрецедентний.

Простежимо трансформації ФО *без душі* («дуже сильно, до самозабуття; мертвий; дуже переляканий; сухо, формально, по-казенному» [269, с. 230]). У М. Дочинця на рівні значення фразеологізму персонаж постає як внутрішньо зламанний, виснажений, наляканий: *Я бачив, що старий вернувся зовсім без душі*. Водночас у контексті *душа*, ніби реальна субстанція, що покинула тіло, як у фольклорних або містичних уявленнях. Домінує конкретизація фразеологізму,

автор довершує буквальний план, створюючи ефект «майже смерті без смерті». Реалізується використання на тлі фразеологізму його компонента: *душа* постає як «частина себе», яку можна втратити буквально. Унаслідок нашарування традиційних вірувань (український фольклорний мотив втрати душі як порушення цілісності людини) та модерної психологічної оптики (внутрішня смерть, депресивність) виникає повноцінна семантична двоплановість.

ФО продати душу дияволу / чорту («втратити свою гідність» [269, с. 573]) у прозі метамодерну теж отримує подвійне прочитання: *І тоді він вдався до жахливого чину: вирішив продати душу дияволу* (Ю. Винничук). Наратив оформлює ситуацію як майже буквальний, містичний акт – персонаж здійснює чин, який сприймається як реальна угода з надприродною силою. Домінантним видом трансформації є контекстуальна дефразеологізація, адже стійкий вираз набуває максимально буквального виміру, однак він не втрачає ідіоматичності (*жахливий чин* як моральне падіння). Виникає конкретизація фразеологізму через розкриття психологічної мотивації, персонаж віддає *душу* як екзистенційне «я».

Мітологема *серце* в українській традиції має подвійний статус: з одного боку, це фізичний орган, з іншого – центр почуттів, емоцій, вольових рішень. Як зазначає Л. Кравець, для українського світосприймання характерним є розуміння серця «не лише як вмістилища емоцій, а центру життя: фізичного, психологічного, духовного і душевного» [186, с. 136]. Тому фразеологізми з компонентом *серце* піддаються подвійній актуалізації, оскільки внутрішня форма вислову (серце як місце страждання, кохання, страху) природно актуалізується. У контексті збережено ідіоматичний зміст *ФО крається серце* («хто-небудь дуже переживає, страждає» [269, с. 639]), але фіксуємо й конкретизацію фразеологізму – внутрішній *біль* переживається як *тілесний*: *Тільки тепер від тої музики дівчині серце краялося* (Дара Корній). Через контекст відбувається коментування змісту фразеологізму (музика стає причиною й одночасно «інструментом» краяння).

ФО серце б'ється («хто-небудь живе заради когось, відданий комусь; хвилюватися» [269, с. 640]) у метамодерних текстах часто поєднує фізіологію, психологію й сакральний вимір: *Коли Ліля зрозуміла, що для неї найліпше знайти*

собі чоловіка-італійця і вже з нової батьківщини допомагати родині, вона відчула все те, що відчувала зараз: її **серце билосся** так, що Бог чув тільки його биття у пульсуючій темряві нічного Борислава (Г. Пагутяк). Через гіперболу Бог чув образ виходить за межі фізіології та переходить у метафізичну площину, *серце* – голос душі, який чує вищий світ. Поєднано конкретизацію фразеологізму з коментуванням змісту, тому що метафізичний слух Бога підкреслює важливість емоційного стану героїні. Дара Корній інтегрує емоційну й онтологічну функції фразеологізму (*серце б'ється в шаленому ритмі* – фізична реакція на кохання) і водночас позначає новий центр життєвої мотивації: *І відтоді донині він не просто переплутав усі її думки, не просто змусив **серце битися** в шаленому ритмі, – він став частиною її життя, ба більше – найважливішою його частиною*. Подвійна актуалізація реалізована за видом конкретизації (ритм, тілесність) із коментуванням змісту (серце як метонімія життя). У В. Амеліної порівняння серця з міським ритмом створює симбіоз людини й міста (серце не лише орган почуттів, а «метроном» урбаністичного буття): *Моє собаче **серце б'ється** у такт із львівським трамваем, а потім – у такт зі стуком коліс швидкісного потяга – так називається, хоча він такий самий швидкісний, як я королівський*. Фіксуємо використання на тлі фразеологізму його компонента, *серце* наповнюється додатковими характеристиками середовища. Відбувається конкретизація – *биття* набуває чіткої ритмічної опори (такт трамвая, потяга). Особливо виразно двоплановість виявляється у текстах про життя і смерть: *І якби я не прокинулась тоді й силою волі не змусила своє **серце битись**, я б померла* (Г. Пагутяк); *Нагадав про нього тоді, коли син почав ставати дедалі допитливішим: цікавився, чому кров, яка тече з рани, гусне й темніє, які рослини можуть допомогти їхній матері не захлинатися кашлем, чи можна повернути життя мертвій людині, якщо знову примусити її **серце битися*** (С. Андрухович). Тут активізується передусім пряме фізіологічне значення серця як органу, від якого залежить життя. Ідіоматична семантика «жити заради когось» відступає, натомість домінує контекстуальна дефразеологізація й ФО повертається до буквальної семантики. Подвійна актуалізація наближається до власне семантичних трансформацій, зокрема

фразеологізм частково втрачає двоплановість і перетворюється на термінологічний опис процесу «оживлення».

Подвійна актуалізація реалізується як конкретизація фразеологізму *серце болить* («хтось дуже переживає, страждає» [293, с. 169]) біль серця осмислюється через образ *диких дерев*, що проростають усередині: *І мене **серце болить**, ніби ті дикі дерева проростають і в моєму серці* (Г. Пагутяк). Протиставлення тілесного болю й *болю серця* зсуває акцент із фізичного на духовний, що знову ж таки поєднує фізіологічний і психологічний аспекти: *Боліло, але **серце боліло** більше* (Г. Пагутяк).

Мітологема *смерть* у складі ФО *смерть за смерть* («відплата, помста» [293, с. 81]) реалізує одразу кілька намірів: принцип покарання (*око за око*), жертвність, фатальну формулу неминучості та циклічності смерті: *Смерть за смерть: Її було убито однією стрілою, а не чотирма чи п'ятьма* (Ю. Винничук). Подвійна актуалізація є більш абстрактною: фразеологізм зберігає значення «відплата», але акцентування *смерті* двічі увиразнює буквальний вимір загибелі як єдино можливої форми справедливості. Коментування змісту фразеологізму здійснюється через повторюваність ключового компонента *смерть*, супровідно діє конкретизація – смерть тут не лише правовий принцип, а реальна перспектива.

Мітологема *доля* може подвійно актуалізовуватися: як зовнішня сила, що визначає життя, та як метонімія біографічних випадковостей. У фразеологізмі *лиха доля* («хто-небудь нещасливий, безталанний; горе, нещастя» [269, с. 215]) обидві площини накладаються: *Я б ціле життя змагався з **лихою долею*** (Ю. Винничук). Дієслово *змагався* додає у текст персоніфікацію долі як живої істоти, противника, з яким можна боротися. Відбувається конкретизація фразеологізму, бо змагання з *долею* стає життєвою стратегією персонажа. У Дари Корній ФО ужито в обрядовому контексті, і *лиха доля* стає тим, від чого можна очиститися, буквально *перескочити* її разом із вогнем: *Були певні, що, перескочивши через такий вогонь, можна було позбутися **лихої долі** й болячок*. Конкретизацію ФО (метафора матеріалізується в ритуальній дії) поєднано з контекстуальною дефразеологізацією, оскільки стійкий вираз наближається до мітологічної

формули, у якій *доля* – відчутний тягар, що підлягає магічному усуненню.

Мітологема *чорт / диявол* – мітологічна істота, уособлення хаосу, біди, зла. У фразеологізмах ця мітологема часто профанізується до емоційного вигуку, однак у метамодерних текстах зберігає здатність до подвійної актуалізації – між лайкою і реальним чинником безглуздя. Окрім уже розглянутого *продати душу дияволу / чорту*, звернімо увагу й на інші ФО. Наприклад, ФО *чорт забирай / візьми* («незадоволення, обурення, досада з приводу чогось; вираження задоволення, захоплення ким-, чим-небудь» [269, с. 768]): *Та коли вдова пішла до шинкаря і попрохала виплатити решту грошей її чоловіка, той розлютився і крикнув: «Хай його **чорт візьме!**»* (Ю. Винничук). Експліцитно це емоційний вибух, маркер роздратування, але в контексті соціальної несправедливості й безсилля персонажа *чорт* постає як уособлення абсурдної, ворожої реальності, що *забирає* своє без пояснень. Подвійна актуалізація реалізується за типом коментування змісту фразеологізму (через опис безсилля перед «нечистою» силою) із супровідною контекстуальною дефразеологізацією і *чорт* стає реальним винуватцем ситуації.

Подеколи в контекстах *чорт* діє як образ реальної сили, він стає винуватцем безглуздя, уособленням хаосу, дурості, зла, абсурду (*чорт знає* – «невідомо, незрозуміло; вираження негативного ставлення до кого-, чого-небудь, сумніву, досади з приводу чогось» [269, с. 768]): *Ще **чорт знає** на що* (О. Луцишина); *Та **чорт їх знає*** (О. Луцишина); *Французьке дитя спало собі **чорт знає** де, серед бозна-якої публіки* (О. Луцишина). Фразеологізм актуалізується через іронію та сарказм, поєднує звичайний емоційний маркер і світоглядну формулу хаотичного світу, у якому *знає* лише чорт. Подвійна актуалізація реалізована у формі контекстуальної дефразеологізації та коментування змісту через авторський іронічний тон.

Мітологему *земля* письменники часто вживають одночасно в прямому та в переносному значеннях (фольклорно-символічному), що інколи призводить до подвійного плану. Наприклад, використання ФО *змести / стерти з лиця землі* («розбити вщент» [293, с. 63]; «жорстоко розправитися з ким-небудь, знищити,

розгромити щось» [293, с. 90]): ...*черговий ворожий вихор змітав усе з лиця землі, хатинки разом зі стодолами і хлівами, з яких завчасу забрано всю худобу, спалахували смолоскипами, кидали розчепірені пальці полум'я в небо, мовби погрожували комусь за цю напасть, і щезали, розсипавшись на чорні руїни* (Ю. Винничук). ФО передає ідіоматичне значення «цілковито знищувати» й буквальний опис фізичного зруйнування простору, з якого зникає не лише матеріальне, а й культурне середовище. Відбулася конкретизація фразеологізму й через зорові деталі (*хатинки, худоба, полум'я*) внутрішня форма *з лиця землі* розгортається як реальний ландшафт. Водночас наявна контекстуальна дефразеологізація, тому що метафора настільки вкорінюється в опис, що майже не сприймається як готовий штамп, а як органічна частина наративу.

У Г. Пагутяк конструкція із ФО *врости у землю* («завмерти, залякнути на місці від великої несподіванки» [269, с. 130]) формально збігається зі стійким виразом, але в контексті її можна прочитати і як опис реального процесу, і як ідіоматичну характеристику абсолютної непорушності: *За сто років стовпчик так вріс у землю, що жодна сила його не зрушить*. Фраза *жодна сила його не зрушить* підсилює обидва плани: з одного боку, це логічний наслідок фізичного *вростання* (матеріальний зв'язок із ґрунтом), з іншого – алюзія фразеологічного значення. Наявне одночасне сприймання фразеологізму й співзвучної вільної сполуки, а супровідним – конкретизація фразеологізму, адже внутрішня форма матеріалізується через конкретний предмет – *стовпчик*.

Подвійна актуалізація була предметом досліджень науковців. С. Ганжело на матеріалі німецької мови визначила універсальність подвійної актуалізації як явища, підкреслюючи, що в німецькій мовній традиції цю «гру планів» розглядають як високостатусний прийом мовленнєвої майстерності, який вимагає нетривіального мислення й точного чуття слова. Такі конструкції привертають увагу реципієнта, зберігаються в пам'яті, викликають естетичний ефект і є інструментом мовної гри. У порівнянні з німецькою традицією, де подвійна актуалізація часто тяжіє до інтелектуальної іронії, українські тексти з компонентами-мітологемами демонструють більшу екзистенційну наснаженість,

адже фразеологізм стає інструментом осмислення межі життя й смерті, травматичного досвіду, внутрішньої трансформації.

Подвійну актуалізацію ФО в українських художніх гумористичних текстах досліджували А. Попович [244, с. 105–108] та О. Важеніна [47]. Узагальнюючи результати їхніх досліджень, констатуємо, що подвійна актуалізація відкриває первинний образ фразеологізму, повертаючи йому семантичну глибину; створює різні модуси комічного – від доброзичливого гумору до сарказму; є ефективним засобом характеристики персонажів (їхньої психіки, інтелекту, соціальних ролей); підсилює мовну гру, породжуючи двозначність і натяк; підтримує художню умовність і формує стилістичну атмосферу твору; не руйнує структури фразеологізму, а працює в площині його семантики, зберігаючи впізнаваність форми; функціонує як універсальний механізм художнього мислення, продуктивний у різних мовах.

У метамодерних українських текстах ці загальні функції зазнають певного переорієнтування. Якщо в гумористичній та химерній прозі акцент зроблено на комічному ефекті, грі, мовленнєвій парадоксальності, то в прозі з мітопоетичним складником подвійна актуалізація посилює екзистенційний і психологічний виміри образів (надто у фразеологізмах із мітологемами *душа, серце, доля, смерть, земля*), забезпечує коливання між сакральним та профанним, що є осердям метамодерної чуттєвості; слугує засобом перетворення архетипів на індивідуальний досвід персонажа, відкриває можливість тонкого іронічного дистанціювання без руйнування щирості й емоційної правдивості.

Отже, аналіз ФО з мітологічними компонентами в сучасних українських текстах засвідчив активне й багатопланове використання подвійної актуалізації як потужного стилістичного засобу. Подвійна актуалізація проявляється в синтезі прямого і переносного значень, які в контексті співіснують, взаємодіють, часто вступаючи у складні семантичні, стилістичні й емоційні відношення. З-поміж її стилістичних функцій виразно окреслюється перехід від піднесено-сакрального до профанізованого, часто іронізованого контексту, поєднання особистісного досвіду героя із культурними архетипами через фразеологічний код, творення

психологічної глибини за допомогою взаємодії різних рівнів сприймання – тілесного, емоційного, метафізичного.

Подвійна актуалізація фразеологізмів із мітологемами в українській метамодерній прозі постає не лише як прийом мовної гри, а як механізм художнього мислення, що уможливорює поєднання сталого й плинного, традиційного й новаторського, буденного й трансцендентного в одному мовному акті.

3.3. Структурно-семантичні трансформації фразеологізмів із компонентами-мітологемами

Фразеологізми, що спираються на культурну пам'ять та глибинні національні архетипи, активно переосмислюються в прозі ХХІ ст., змінюючи внутрішню структуру, семантику, прагматичне й стилістичне навантаження.

Фразеологізми із компонентами-мітологемами – це сакралізовані мовні конструкти, що, з одного боку, віддзеркалюють релігійно-культурну картину світу, а з іншого – постають у постмодерному художньому тексті гнучким інструментом творення іронії, гротеску, лексичної гри. Їхня трансформація відбувається як на рівні зміни семантичного ядра (власне семантичні та подвійна актуалізація), так і на рівні структурної перебудови (заміна компонентів, поширення, розгорнена метафора, скорочення компонентного складу, натяк, контамінація).

Фразеологізми на кшталт *іди до дідька, на дідька лисого, до біса все, душу віддав би, чорт його знає, під три чорти, до чортиків напився, забери його нечиста сила* тощо, відомі ще з фольклорного й біблійного дискурсу, у прозі кінця ХХ – початку ХХІ ст. втрачають одномірність інтерпретування, набуваючи нових конотацій – емоційних, експресивних, соціально-оцінних, іронічних та стилістичних – від закликів й прокляття до маркерів байдужості, стійкості, самозахисту або емоційної дистанції. Такі трансформації є системними й виявляються через чітко виокремлювані лінгвістичні механізми, зокрема:

- 1) заміна компонентів (субституція), коли один зі складників фразеологізму

замінюють контекстуально близьким або контрастним (*до чорта на роги* замість *під три чорти*);

2) поширення, за якого до фразеологічного ядра додають авторські вставки або уточнення, що збагачують вираз новими конотаціями (*чортам у зуби* – як навмисне бажане місце);

3) натяк, коли використовують лише «семантичний слід» або образ фразеологізму, без повного його відтворення, часто у формі алюзії або пародії (*Він ішов тим шляхом, ніби його хтось невидимий легенько підштовхував у спину...* (Г. Пагутяк) – алюзія на ФО *чорт водить*);

4) еліпсис, коли частина ФО усікається, залишаючи лише стилістичне чи емоційне ядро (*до біса!*, *слава Богу!* – як вставні конструкції без предметного контексту);

5) контамінація, тобто поєднання двох або більше фразеологізмів або їх фрагментів із утворенням нової виразної форми.

Значущими в цьому процесі є зрушення стилістичної модальності: фразеологізми з компонентами-мітологемами «замість архаїчної урочистості чи сакральності часто виконують роль експресивних, іронічних, саркастичних або емоційно-напружених коментарів до ситуації» [294, с. 42].

Вивчення структурно-семантичних трансформацій фразеологізмів із компонентами-мітологемами в сучасній прозі дозволяє не лише виявити закономірності мовного оновлення фразеологічного фонду, а й окреслити динаміку зміни символічного мислення сучасного мовця. Такий аналіз відкриває перспективу глибшого розуміння функціонування сакрального у світській наративній практиці, де сакральне перетворюється на інструмент іронії, гротеску або самоіронічного самозахисту.

3.3.1. Заміна компонентів фразеологічних одиниць. Фразеологізми з компонентами-мітологемами – це своєрідні культурно-знакові маркери, які фіксують не лише мовну, а й світоглядну картину буття. Завдяки такій

універсальності ці образи активно модифікуються в сучасному художньому мовленні, зберігаючи ядро значення, але варіюючи формальні, структурні й семантичні компоненти.

Актуальність аналізу заміни компонентів у фразеологізмах із компонентами-мітологемами зумовлено зростанням інтересу до динаміки фразеотворення та фразеомодифікації в сучасному українському дискурсі, надто в художньому.

В українських текстах ХХ ст. М. Гамзюк [63] розглядає субституцію як процес заміни компонентів, що зумовлює модифікацію емотивності, оцінності та інтенсивності вислову; ступінь семантичного зсуву залежить насамперед від емоційної маркованості субституту й кількості змінених елементів. Т. Кедич [149] наголошує, що лексична субституція є цілеспрямованою і слугує конкретизації ситуації, індивідуалізації мовлення, увиразненню характерів та загостренню авторської оцінки. М. Зубрицька [143] звертає увагу на символічний і психологічний потенціал ФО, насамперед тих, що містять компоненти *душа* й *серце*, та показує, що субституція поглиблює не лише семантичний, а й філософсько-екзистенційний вимір стійкої сполуки.

Заміна компонентів ФО дозволяє письменникам одночасно апелювати до мітологічного досвіду, закріпленого в мові, й створювати індивідуально-авторські смисли, які функціують відповідно до естетики метамодерну – поєднання щирості та іронії, гри та серйозності, екзистенційності й побутової конкретики.

Розглянемо три моделі заміни компонентів ФО в метамодерних текстах: заміна лексичних компонентів на тлі незмінності граматичних властивостей, граматична заміна компонентів, лексично-граматична заміна.

Заміна лексичних компонентів на тлі незмінності граматичних властивостей полягає в заміні одного або кількох лексичних складників ФО та водночас збереженні її структурної моделі й цілісної семантики. Лексична субституція притаманна для фразеологізмів із компонентами-мітологемами, оскільки образи демонічних, сакральних чи символічних істот у метамодерній прозі активно переосмислюються.

Показовим прикладом є трансформація ФО *тяжко на душі* (хто-небудь дуже

сумний, у важкому психологічному стані [269, с. 730]). У текстах Г. Пагутяк та О. Луцишиної спостерігаємо зміну локалізації: *Але мені так **тяжко на серці*** (Г.Пагутяк), *Не зрозумів, що це було, але **на серці стало важко*** (О.Луцишина). Заміна компонента *душа* на *серце* зміщує емоційний центр у бік фізіологізованого, тілесно відчутного переживання. У метамодерній оповіді це поєднує абстрактний стан із конкретною тілесною локалізацією, що підсилює щирість та емпатійність вислову. Фразеологізм поглиблює психологізацію персонажів, адже *серце* в сучасній прозі репрезентує не сакральний, а емоційно-інтимний простір, ближчий до повсякденного досвіду. Ю. Винничук вдається до заміни прикметника, додаючи відтінки внутрішнього стану: *І коли він зайшов до точки і погляд його впав на недопитий глечик вина, то стало йому якось **кисло на душі***. Емоційно-смакове підсилення створює новий семантичний реєстр (дискомфорт, розчарування, туга), а синонімічна варіативність розширює палітру відтінків переживання, вводячи індивідуалізоване сприймання світу.

Лексичної заміни зазнає фразеологізм *скакати у вогонь і в воду* (бути готовим на самовідданий учинок [269, с. 654]): *Всяко бувало, та навіть тоді, коли він хотів тільки добра і **ліз у вогонь і воду**, люди часто вважали, що робить він це не так* (В. Шкляр). Відбувається лексична заміна рухового дієслова *скакати* на більш розмовне й експресивне *лізти* надає емоційно-зниженого відтінку, водночас зберігаючи його метафоричну структуру. У контексті підкреслюється трагізм непорозуміння, адже персонаж жертвує собою, а його вчинки не сприймають належно. Дієслово *лізти* показує самовідданість з елементом наївності або марності, а фразеологізм набуває нової відчайдушною або буденно-іронічною інтонації.

Значний трансформаційний потенціал демонструє ФО *відійти від гріха подалі* (уникнути небажаного [269, с. 101]), яка в текстах А. Кокотюхи реалізується через низку лексичних варіантів (*мовчати, розстріляв, перележати*), що конкретизують різні способи уникнення небезпеки й моделюють поведінкові стратегії персонажів: *Це ж мені порадили **мовчати від гріха подалі***. Трансформація відбувається через побутову конкретизацію: *мовчання* стає

механізмом самозбереження в умовах загрози. Це відтворює усталену для української культури модель виживання в репресивних системах, коли мовчання функціює як стратегія безпеки. У контексті метамодерної прози *гріх* (абстрактне богословське поняття) заміщується страхом перед конкретною небезпекою, уособленою в насильстві влади. У прикладі *Ви не боялися обговорювати зі мною, офіцером теми, за які інші зараз б завів на вас справу й розстріляв від гріха подалі* (А. Кокотюха) виникає парадоксальна інверсія сенсу, яка перетворює релігійну метафору *уникнення гріха* на сатиричний коментар до абсурдності надмірної жорстокості. Тут вислів означає не уникнення зла, а його реалізацію через насильство, набуває рис чорного гумору й антиавторитарної критики. У варіанті *Заховався, вирішив перележати від гріха далі* трансформовано традиційну ідею уникнення зла в пасивну модель виживання, що відповідає досвіду цивільного населення у воєнний час. *Перележати* тут означає перечекати небезпеку, не вступати в дію, зберегти життя за рахунок тимчасової бездіяльності. Така лексична заміна демонструє психологічну адаптацію до травматичної реальності. Наведені трансформації створюють багатосаровий образ страху, іронії та абсурду, що є індексами сучасного українського досвіду.

Ще одним прикладом лексичної субституції є трансформація *ФО як баран на нові ворота* (спантеличено [269, с. 23]): *Чого то ви всі на мене вилупилися, як барани на біблійні ворота?* (Ю. Винничук). Заміна прикметника *нові* на *біблійні* перебудовує семантику: замість буденного нерозуміння виникає релігійно забарвлена безпорадність, що створює іронічний контраст між сакральним означенням і профанною ситуацією, активуючи культурну пам'ять та вводячи алюзію на духовний досвід у комічному ключі.

Варіативність демонологічних образів простежуємо в трансформації *ФО чорт приніс* (незадоволення з приводу чийогось приходу [269, с. 768]): *Дідько тебе приніс, Оресте* (А. Кокотюха). Синонімічна заміна компонента (*дідько* замість *чорт*) надає вислову більш фольклорного, розмовного звучання, знижує агресивність і додає побутового колориту, що органічно вписується в контекст діалогу.

Гумористична контекстуалізація відбувається під час трансформації ФО *стерти з лиця землі* (розбити вщент [293, с. 63]): *Брат відкидався на твердому дивані і набирив у груди повітря, ніби збирався **здмухнути** все, що бачить перед собою, з **лиця землі*** (Т. Малярчук). Заміна предиката *стерти* на гіперболізовано-легке *здмухнути* надає фразеологізму елементу іронії, створюючи кумедний контраст між зусиллям (повітря в грудях) і масштабом руйнування (все навколо). Парадоксальне поєднання руйнівного результату і побутового фізичного зусилля породжує іронічний ефект, стилістично підсилюючи емоційне напруження персонажа.

Заміна компонентів також надає мовленню поетичності. Наприклад, ФО *відійти у небуття* (померти [293, с. 108]) трансформується у В. Шкляра: *Та потім Мирон здогадався, що це не тато прийшов з того світу, а навпаки, він, Мирон, **відійшов у засвіти**, де вони не могли розминутися*. Використання синонімічного, але більш образного та естетизованого варіанту, притаманного містично-художньому дискурсу, що викликає асоціації з українським фольклором та обрядовістю.

Дієслівні заміни демонструє ФО *карати / скарати на смерть* (знищити, закатувати [293, с. 175]). У Ю. Винничука: *Людина **приречена на смерть** і людина страчена викликали в будь-якому каталі однакові емоції...* відбувається перехід від дієвої до означальної характеристики, а в Дари Корній: *І **вреши** доходить до того, що мучить щодня чи кожної ночі – поки не **замучить на смерть*** – зміщення акценту на процес страждання, що додає трагізму, деталізуючи внутрішній біль. Фразеологізм втрачає активність та конотацію, натомість набуває екзистенційного звучання, створюючи моторошну емпатію до жертви.

Грамматична заміна компонентів ФО відбувається тоді, коли структурна модель, лексичний склад або внутрішня форма зберігаються, проте змінюється граматична категорія: число, відмінок, час, спосіб, особа, тип синтаксичного зв'язку тощо. Для ФО з компонентами мітологемами граматичні трансформації надто важливі, адже вони дозволяють змістити семантичний акцент, зруйнувати статичність усталених образів і надати їм новий прагматичний потенціал.

Граматичні модифікації часто пов'язані з переорієнтацією ролей учасників ситуації, зміною виду дії або перетворенням фразеологізму з номінативної одиниці на комунікативну.

Розглянемо трансформацію категорії числа на прикладі ФО *до чорта в зуби* (у найнебезпечніше місце [269, с. 770]). У тексті В. Шкляра використано множинну форму *чортам*, що створює ефект зловісної масовості, а не індивідуальної небезпеки: *Якщо комусь вдасться намацати брід, то щасливчик **потрапить** прямо **чортам** у **зуби*** (В. Шкляр). Відбувається переорієнтація модальності: якщо у вихідному фразеологізмі імпліцитно вбудоване значення страху й застереження, то в трансформованому виникає іронічна тяга до небезпеки як до єдиного способу порятунку (парадоксальне рятівне зло). Конструкція набуває ознак гротескового оксюмору, де смертельна загроза стає бажаним досягненням, що є стильовою грою на межі чорного гумору й трагічного іронізму.

Зміни у відмінкових формах та синтаксичних зв'язках демонструє ФО *з dna душі моєї* (з найглибших почуттів, що приховані від стороннього ока [269, с. 208]): *Казимира стала **дном** його **душі*** (Т. Малярчук) усталене значення перетворюється на метафору присутності (не лише щось виникає з глибини душі, а персонаж (Казимира) є тією глибиною). Фразеологізм набуває особистісного, психологічного звучання, оскільки Казимира ідентифікується з найінтимнішою частиною внутрішнього світу персонажа. Це типовий метамодерний прийом – психологізація образу через переосмислення сталих формул і зміщення перспективи з внутрішнього стану на інтерперсональну присутність.

Граматичну трансформацію часу та способу дієслова простежуємо в ФО *серце краялося* (хто-небудь дуже переживає, страждає [269, с. 639]): *Ох, бабо Ярکو, **не крайте** **серце*** (Дара Корній). Відбувся перехід з доконаного минулого часу (пережите страждання) на імператив (процес попередження болю). Така трансформація змінює прагматичну установку, замість зображення страждання автор передає його попередження. Вводиться елемент комунікативної спрямованості (адресованості), посилюється емоційне звернення. Водночас використання заперечної частки *не* поглиблює драматизм ситуації, адже йдеться

про прохання не завдавати болю не лише мовцю, а й самому собі чи іншим.

Ще один тип граматичної заміни пов'язаний із категорією особи й агентивністю дії. Фразеологізм *смикнув чорт за языка* (хто-небудь необдуманно, невчасно, недоречно сказав щось [269, с. 767]) у Г. Пагутяк трансформується за допомогою семантичної інверсії агенса: *Там, де серце, – переконано мовила Ліля і смикнула себе за язык*. Замість демонічного зовнішнього впливу (*чорт*), ініціатором виступає мовець. Спостерігаємо десакралізацію і демітологізацію фразеологізму, перетворення його на психологічний жест каяття. Важливою є рефлексивна конструкція, яка посилює відчуття вини й відповідальності. Фразеологізм втрачає компонент випадковості, натомість акцент переноситься на самоконтроль і внутрішнє усвідомлення помилки.

Лексично-граматична заміна виникає тоді, коли структурна основа ФО зберігається, але інновація стає комплексною: змінюється і спосіб організації вислову, і його емоційний реєстр, і культурно-інтерпретаційне навантаження. У метамодерній прозі комбіновані заміни дозволяють одночасно відтворити внутрішню форму ФО й пристосувати її для нової комунікативної ситуації.

ФО влазити в душу (дізнаватися про щось особисте, втручатися у внутрішній світ [269, с. 116]) у Т. Малярчук використано з конкретизованою конструкцією: *Липинський не розпитував, бо не мав звички лізти в чужі сердечні справи, тільки якось за вечерю обережно дав знати, що все бачить і готовий допомогти, якщо потрібно*. Тут мітологему *душа* перефразовано на *сердечні справи*, що акцентує саме на емоційно-інтимному аспекті, любовних або глибоко особистісних переживаннях. Таке формулювання усуває містичний або надто загальний образ душі, наближає вислів до повсякденного, розмовного стилю, зберігаючи іронічну дистанцію, та робить персонажа делікатним, тонко психологізованим.

Іншого типу змін зазнає ФО *земля тікає з-під ніг* (хто-небудь втрачає рівновагу, падає; зазнає краху [269, с. 263]). У С. Андрухович відбувається заміна динаміки втечі на гойдання: *Земля гойдається під ногами*. Акцент зміщується з втрати стабільності на порушення рівноваги через зовнішні впливи. Заміна вносить відчуття циклічності, тривалої загрози, дезорієнтації, адже образ гойдання є більш

інтроспективним, менш катастрофічним, але тривожнішим. У метамодерному тексті така трансформація відображає прикметну ознаку епохи – нестабільність світу, що не зникає разово, а триває, коливається, не даючи опори.

Показовою є фігуральна заміна місця у ФО *смерть за плечима* (хто-небудь скоро помре, близький до загибелі [269, с. 670]): *Мені здавалося, що то страшний гріх, переймати на собі чуже життя і жити ним, жити цим не своїм життям замість того, хто відійшов, і весь час усвідомлювати, що це не твоє життя, не твоя доля і не твоє щастя, а просто жити і **смерть під язиком тримати*** (Ю. Винничук). *Смерть* стає мовним актом, інструментом (відбувається зміщення від фізичної загрози до інформаційної). Спостерігаємо образну концентрацію й загострення смислу, що є одним із характерних метамодерних прийомів – загроза перестає бути зовнішньою, а стає внутрішнім носієм, частиною ідентичності.

Узагальнення досліджень засвідчує, що заміни компонентів ФО є усталеним механізмом оновлення фразеологічної семантики в різних мовних традиціях. У працях С. Ганжело [64] окреслено чотири основні типи кореляції субститутів у німецькій мові (синонімічні, антонімічні, паронімічні й несистемні), що активують ігровий, експресивний та іронічний потенціал ФО. У сучасній польській прозі, за спостереженнями Ю. Стефанишин [273], інновації реалізуються через субституцію і поширення; найчастіше вони виконують функції конкретизації, інтенсифікації, буквалізації та експресивізації й нерідко відображають локальний культурний контекст.

Порівняння наявних підходів закордонних учених із матеріалом сучасної української метамодерної прози дає змогу виокремити як спільні риси, так і новаторські тенденції. Подібно до німецької та польської традицій, українські письменники активно використовують синонімічні заміни, локально вмотивовані конкретизатори, паронімічні й стилістично марковані субститути. Натомість трансформації ФО з компонентами-мітологемами в українських текстах мають виразну культурну та світоглядну специфіку: образи *чорта, біса, гріха, душі* чи *небуття* є маркерами глибинних пластів української демонології та християнської традиції. У метамодерній прозі ці ФО не лише змінюють експресивність або

оновлюють образність, а й репрезентують історичну пам'ять, травматичний досвід війни, соціальну нестабільність, досвід тоталітарного минулого. Заміна компонентів виконує не лише стилістичну, а й культурно-психологічну функцію, десакралізуючи або ремітологізуючи усталені образи, письменники поєднують іронію та щирість, побутову конкретність і екзистенційне напруження як ключові ознаки метамодерного художнього мислення. Українська модель трансформації ФО, продовжуючи загальноєвропейські практики субституції, надає власного змістового виміру, зумовленого національною культурною пам'яттю, соціальною чутливістю й етичним досвідом.

Отже, аналіз наведених фразеологічних трансформацій демонструє мовні модифікації, які відбуваються в сучасному художньому дискурсі. Основні вектори заміни охоплюють лексичні, граматичні, семантичні та прагматичні рівні, що свідчить про надзвичайну гнучкість фразеологізмів як одиниць мовної системи:

1) лексично-семантична варіативність (заміна *лиха доля* на *гірка доля*) дозволяє авторам налаштувати емоційне забарвлення вислову, адаптуючи традиційні образи до авторської інтонації чи світогляду персонажів. Такі заміни часто зберігають ідіоматичне ядро, однак надають фразеологізму нових інтерпретаційних відтінків, зокрема, від фаталізму до побутового розчарування;

2) граматичні та синтаксичні трансформації (перехід до імперативу, використання умовних конструкцій чи зміна агенса дії) відкривають нові функційні можливості, зокрема від посилення драматизму до іронічного ослаблення конфлікту. Наприклад, перехід від *серце краялося* до *не крайте серце* не лише модифікує час, а й акцентує прагматичний вимір – заклик, прохання, переживання, звернене до іншого;

3) контекстуальне переакцентування змінює уявлення про дію, що позначає фразеологізм: замість жорстокого покарання – *карати на смерть* – маємо розгорнення теми через внутрішнє страждання жертви, що зсуває фокус із сили на біль. Це свідчить про антропоцентричне переосмислення, яке характерне для сучасної української прози.

Не менш важливими є випадки десакралізації та демітологізації, коли

традиційні символи *чорт, вража мати, той світ* втрачають сакральний чи містичний статус, натомість набувають функції емоційного маркера, іронічного сигналу або побутового коментаря. Водночас у низці текстів ці символи, навпаки, стилістично підсилюють містику, естетизацію смерті або трансцендентний вимір (як у прикладах із *засвітами* чи *перелесником*).

ФО, використані в сучасній українській літературі, є живими, багатовимірними структурами, що активно залучаються до художнього моделювання реальності. Їхнє семантичне насичення й здатність до контекстуального адаптування перетворюють стійку сполуку на інструмент авторського самовираження. Трансформації фразеологізмів не лише збагачують мовну картину світу, а й створюють нову художню якість, у якій поєднуються традиційне й індивідуально-новаторське, колективна пам'ять і особистісний досвід.

3.3.2. Поширення та еліпсис як види трансформацій фразеологізмів із компонентами-мітологемами. Розповсюдженими видами трансформації ФО є поширення та еліпсис. Вони утворюють окрему групу структурно-семантичних трансформацій, що впливають на лінійну організацію фразеологізму й ступінь експлікації його змісту. Якщо заміна компонентів зберігає формальну повноту фразеологічної моделі, то поширення й еліпсис модифікують довжину, обсяг і комунікативне вираження ФО, активуючи різні механізми смислової реалізації. Обидва ці явища демонструють гнучкість мовної системи та водночас свідчать про збереження фразеологічної ідентичності попри зміну структури.

Для ФО з компонентами-мітологемами ці процеси особливо важливі, адже дозволяють письменникові або розгорнути сакральний чи демонологічний образ до максимального вираження, або, навпаки, редукувати його до «семантичного сліду», створюючи натяки, психологічне напруження чи іронічну демітологізацію. У метамодерній прозі поширення та еліпсис функціують як взаємодоповнювальні засоби: перше поглиблює символіку й емоційність, друге – загострює підтекст, фрагментарність та інтелектуальну взаємодію читача з текстом.

Поширення полягає у введенні до ФО додаткових слів, які розширюють його семантику, уточнюють образ або емоційно забарвлюють вираз. Змінюється сприймання фразеологізмів із мітологемами, адже додані елементи можуть виявити приховані культурні асоціації або наблизити вислів до сучасного мовного вжитку. Залежно від позиції поширювача вирізняємо препозитивні, інтерпозитивні та постпозитивні поширювачі.

ФО *тягти за язик* (спонукати сказати щось, випитувати [269, с. 729]) у В. Шкляра отримує об'єктне препозитивне поширення: *Як іде служба? – біс тягнув Муталіба за язик*. Відбувається суб'єктивізація причини дії, а *біс* виступає персоніфікованою силою, тому активізується демонологічна образність і створюється додаткова стильова експресія. ФО *лиха година* (період із тяжкими обставинами [269, с. 152]) набуває атрибутивного препозитивного поширення: *<...> у якому йдеться про нечуване диво, що вчинилося в Січі Запорозькій, коли її спіткала лиха година; Тому ніколи не вгадаєш, де і з якого боку на тебе чатує лиха година* (В.Шкляр). Фразеологізм виконує роль означення для часу, набуваючи символічного значення зла, біди, наближеного до фатуму.

Складнішої трансформації зазнає ФО *лиха доля* (горе, нещастя [269, с. 215]): *І тоді, коли вони всі четверо мусили піддаватися злій долі, сталося щось таке, чого першу ніхто не міг собі пояснити, окрім Мирона Гірняка* (В. Шкляр). Зокрема, наявне препозитивне додавання предиката *піддаватися*, що містить натяк на боротьбу з персоніфікованою ворожою силою. Водночас відбувається лексично-семантична заміна *лиха* → *зла*, що посилює персоніфікацію долі як активної істоти. Препозитивне дієслівне оточення зміщує акцент із долі як пасивного стану на долю як вороже діючу силу, підсилюючи драматизм і підкреслюючи мітологізоване бачення світу в українській традиції.

Фразеологізми *на смерть* (так, що наступила загибель [269, с. 669]) та *до смерті* (дуже, надзвичайно [269, с. 668]) у препозитивних обставинних поширеннях виражають міру або межу стану. У контекстах, пов'язаних із психологічними станами, ці одиниці слугують засобом гіперболізації емоції, де компонент *смерть* втрачає своє буквальне значення й трансформується в маркер

граничного страху. У Ю. Винничука, В. Шкляра та Дари Корній це поєднано з емоційною характеристикою персонажів: *Ляндвірти, перелякані на смерть, на машинах утекли* (Ю. Винничук); *Так, мама тоді перелякалася на смерть* (В. Шкляр); *Павлусь перелякався мало не до смерті, стоїть залякий* (Дара Корній). Тут ФО виступає виключно модифікатором міри психологічного напруження. Натомість в інших контекстах відбувається актуалізація прямого значення компонентів, коли фразеологізм повертається до своєї первинної, тілесної семантики. Поширення вказує на фізичний результат насильницької дії: *...тоді ж таки важко поранену Марусю вороги замордували до смерті* (В. Шкляр); *...аби допитуваного не довели до смерті* (Ю. Винничук). У цих контекстах трагізм ситуації посилюється тим, що ФО стає описом реального вбивства. Virізняється приклад іронічного переосмислення, де загроза життю є метафорою комунікативної надмірності: *Втікаймо, бо вона заговорить нас до смерті!* (Дара Корній). ФО структурує комічну ситуацію, у якій нестерпність спілкування прирівнюється до фізичного знищення.

Препозитивні поширення у ФО з компонентами-мітологемами виконують здебільшого функцію семантичного акцентування. Вони задають тон вислову ще до появи ядра ФО та спрямовують його інтерпретування. У сучасній українській прозі такі елементи активують демонологічні, фаталістичні й емоційно-експресивні образи, що дозволяє письменникам загострити психологічний стан персонажа, створити іронічний ефект через гіперболізацію чи абсурдизацію ситуації. Цей тип поширення виявляє високу стилістичну рухомість фразеологізмів, які легко вписуються в драматичні, іронічно-побутові чи фаталізовано-мітологічні контексти.

Щодо інтерпозитивних поширювачів, то виразну порівняльну конструкцію з релігійно-етичним підтекстом створює, наприклад, Ю. Винничук, трансформуючи ФО як *смертний гріх* (уживається для підсилення значення; дуже, надто [269, с. 172]): *Отак штовхаючи перед собою візок, покотила його до річки, Книга була важка, як сім смертних гріхів...* Числівник *сім*, що підсилює значення фізичної та моральної тяжкості.

ФО *душа заповзла в п'яти* (хто-небудь раптово відчуває сильний переляк [302, с. 278]) Є. Положій розгортає в психофізіологічну метафору: *...душа Мурки похолола і заповзла в п'яти*. Шляхом інтерпозитивного введення дієслова письменник конкретизує емоційну реакцію. У іншому контексті Є. Положій ФО *від душі* (щиро, глибоко; з цілковитою відвертістю [302, с. 284–285]) іронізує через поєднання пафосу та жорстокості: *Сидячи на броні, Грег дивився, як ховаються російські солдати від «градів», що від усієї гостинної української душі навалювала їм реактивна артилерія*. Інтерпозитивне поширення означеннями *усієї гостинної української* створює парадоксальний ефект, гіпербола добра інвертується в гіперболу агресії. Фаталістичного забарвлення надає інтерпозитивне поширення фразеологізму *доля привела* (судилося, довелося [302, с. 261]), експлікуючи зовнішні сили: *...доля тебе часто зводить* (Є. Положій).

Емоційну експресію та вибух обурення передає Ю. Винничук через інтенсифіковану форму ФО *до чорта* (дуже багато; дуже сильно [269, с. 770]): *До всіх чортів!* (Ю. Винничук), де розширення кількості (*всіх*) підсилює емоційну розрядку.

Гіперболізовану синонімічну заміну, що ґрунтується на зооморфізмі, вживає О. Шинкаренко, трансформує ФО *вола б з'їв* (дуже голодний [269, с. 265]): *Я б зжер цілого бика*. Інтерпозитивне обставинне поширення (*цілого*) поєднується з лексичною заміною, що є типовим для народної експресії.

Складну інтерпозитивну атрибутивно-об'єктну трансформацію спостерігаємо у С. Жадана у ФО *випробувувати долю* (наражатися на небезпеку [269, с. 80]): *Друзі теж навперебій почали розповідати чорній вдові про життя, говорили, аби вона не думала, що вони зовсім нічого не розуміють, що у свої шістнадцять вони неодноразово випробували долю на міцність...* Фразеологізм набуває іронічного забарвлення, у поєднанні з уточненням *на міцність* і згадкою про підліткову кримінальну активність вислів передає юнацький максималізм, знецінення небезпеки та романтизацію злочинного світу.

Інтерпозитивні елементи підсилюють емоційну динаміку вислову, активують релігійні, демонологічні, фаталістичні чи зооморфні коди, створюють атмосферу

гіперболи або парадоксальної іронії. Це забезпечує ефект безпосередності й експресії, дозволяючи авторам адаптувати усталені формули до індивідуального стилю оповіді.

Стосовно постпозитивних поширювачів, то ФО *бісики грають в очах* (хто-небудь веселий, перебуває в піднесеному настрої [269, с. 33]) у Ю. Винничука не лише передає веселий настрій, а й містить еротичний підтекст, грайливу звабливість, кокетство: *У її волоссі червоніла троянда і червона стрічка, а в очах грали бісики й манили до себе*. Мітологема *бісики* тут виступає не просто проявом радості, а засобом візуального спокушання, перетворюючи очі на інструмент впливу.

Експресивну трансформацію ФО фіксуємо в А. Кокотюхи. Питальна конструкція *якого дідька?* (чому, з якої причини [269, с. 202]) поширюється грубо-конкретною тілесною метафорою: *Якого дідька вам знову свербить у гузні?*. Поширення замінює абстрактну частину фрази на фізіологічну конкретику. ФО перетворюється на претензію до дії, у якій неспокій і нав'язлива активність подаються як фізичне роздратування. Це привносить зневажливу, вульгаризовану інтонацію, що виводить вислів у площину лайливої експресії.

Зміну модальності та постпозитивне об'єктне поширення простежуємо у ФО *не вистачає духу* (хто-небудь не наважується на щось [269, с. 80]), зокрема в А. Бондара заперечну форму змінено на стверджувальну: *Мені ж, тоді геть недосвідченому в таких авантюрах 26-річному молодіку, вистачає духу та сміливості першим узяти слово і прочитати вголос нашого листа...* Відбувається зміна семантики зі слабкості на протилежну – внутрішню сміливість, перетворюючи вектор оцінки з негативного (страх) на позитивний (рішучість). Фразеологізм набуває публіцистичного або мемуарного звучання, підкреслюючи самоіронію й контраст між очікуванням і вчинком (недосвідчений молодик – сміливий крок). Цій ФО притаманні висока мовленнева природність і доступність для широкого вжитку.

Постпозитивні поширення розвивають фразеологізм після його ядра, формують додаткову інтерпретаційну хвилю, що актуалізує оцінку, емоційність

або релігійно-символічне забарвлення вислову. У сучасних українських метамодерних текстах цей тип трансформації найчастіше виконує функцію інтенсифікації, уточнення або переосмислення ситуації. Постпозитивні поширення надають фразеологізмові індивідуально-авторського забарвлення, підсилюють психологічний або емоційний реєстр та дозволяють поєднати традиційну формулу з новою контекстуальною семантикою.

Аналіз праць зарубіжних і українських дослідників дає змогу окреслити спільні й відмінні функції поширення фразеологізмів у різних національних літературних традиціях. У польській і німецькій фразеологічній практиці поширення, за спостереженнями Ю. Стефанишин [273] та С. Ганжело [64], виконує насамперед функції конкретизації, інтенсифікації оцінки, посилення експресивності, а також створення індивідуально-авторських відтінків значення, що зближують фразеологізм із конкретною ситуацією тексту. Дослідники наголошують, що інтерпозитивні поширення – найбільш продуктивні, оскільки вони точково модифікують семантичний центр ФО, не руйнуючи її структурної цілісності.

В українській прозі ХХ ст., відповідно до висновків М. Зубрицької [143] та Т. Кедич [149], поширення ФО також відіграє ключову роль у підсиленні емоційності, психологізації образу, відновленні первісної мотивованості фразеологізму. Дослідниці підкреслюють, що означення, додатки й обставини-поширювачі деталізують переживання персонажів і сприяють стилістичній індивідуалізації наративу. У прозі ХХ ст. поширення ФО пов'язане переважно з поглибленням внутрішнього світу персонажа, драматизацією або ліризацією фразеологічного значення.

Матеріал сучасної української метамодерної прози демонструє подальше ускладнення цього механізму, адже поширення фразеологізмів із компонентами-мітологемами не лише конкретизує або експресивізує контекст, а й активує культурні, демонологічні й релігійно-символічні смисли, водночас залучаючи іронічно-ігрову модальність. У метамодерних текстах поширення фразеологізмів часто поєднує десакралізацію традиційних мітологем і їхнє ремітологізувальне

переосмислення, створюючи багаточарові смислові конструкції, що реагують на травматичний досвід війни, соціальну нестабільність і колективну пам'ять. Отож поширення функціє як стилістична інновація і семіотичний механізм переактуалізації культурних кодів.

Закономірним видається звернення до еліпсису як ще одного механізму трансформації фразеологізмів, що передбачає скорочення ФО шляхом усунення одного чи кількох його компонентів, зокрема пов'язаних із мітологічним змістом. Це може бути як стилістичне скорочення задля динамічності мовлення, так і спроба адаптування вислову до нового контексту. Еліпсис іноді виявляє, наскільки стійким є образ, позаяк навіть у скороченому варіанті ФО зберігає свою упізнаваність і культурну значущість.

Еліпсис або скорочення ФО зберігає основний образ і семантичну домінанту, проте може змінити акценти сприймання або створити ефект недомовленості, що підсилює емоційний вплив. У такому разі трансформовані одиниці часто виконують стилістичну функцію підсилення виразності або створення контрасту між буквальним і образним планами мовлення. До того ж еліпсис дозволяє фразеологізму ефективно функціювати в динамічному мовному середовищі, не втрачаючи зв'язку з мітологічним першоджерелом. Наприклад, ФО *віддати Богу душу* (померти [269, с. 99]) у Т. Малярчук скорочується: *Ще кілька місяців тому Липінський з легкістю віддав би душу, аби тільки вона глянула в його бік*. Компонент *Богу* опущено й замінено на бажання досягти кохання, відбулося перенесення значення на умовний об'єкт і романтична іронізація, а високий пафос трансформувався в особисту емоційну потребу.

Зміни емоційного забарвлення зазнає ФО *пригріти гадюку на грудях* (виявити турботу про невдячного; помилитися в комусь [269, с. 359]): *Покійний барон пригрів змію* (А. Кокотюха). Хоча образ *змії* зберігає негативний відтінок, емоційне ядро трохи послаблено. Усічення компонента *на грудях* позбавляє фразеологізм персонального болю та інтимності, які закладено в оригіналі. Відбулося семантичне й емоційне спрощення, проте сенс зради зберігається завдяки контексту.

Значну варіативність демонструє скорочення ФО *відійти від гріха подалі* (запобігти осудному вчинку; уникнути небажаного [269, с. 101]). У Дари Корній фіксуємо усічення дієслівного складника з підкресленням прямого значення: *Так, про всяк випадок, від гріха подалі*. Це відображає страх перед можливими наслідками й може бути моральною пересторогою в повсякденності. Наступні приклади базуються на контексті руху або ухилення, тому опущення дієслів *відійти, утекти* не змінює семантику: *Усі вони прийшли на гріх – але зараз воліли розсмоктатися, розчинитися в дощі й тумані, від гріха далі* (А. Кокотюха); *Це ефективно тільки про потребу вивезти вас за межі Києва від гріха далі чимивидше* (А. Кокотюха); *Пастух від гріха подалі заховав її в торбу* (Дара Корній). Дара Корній також використовує цю ФО в контексті внутрішньої боротьби: *... хлопець не піддався чарам і від гріха подалі підняв квітку над головою*. А. Кокотюха й В. Амеліна використовують скорочену форму для опису дистанціювання від небезпеки: *Не може чоловік брехати про те, що жінка зраджує йому з іншими... з ким мудрі люди прагнуть отримати дистанцію, подалі від гріха* (А. Кокотюха); *Від гріха й банди подалі* (В. Амеліна). Еліпсис робить вислів динамічнішим або більш іронічним, залишаючись стилістично ефективним. Окремо розглянемо комбіновану трансформацію: *Жінки й дівчата, що служили в маєтку, розбіглися від гріха, хоч у декого цікавість перемогла переляк...* (А. Кокотюха), у якій наявне усічення початку й кінця конструкції (*відійти від гріха подалі – від гріха*) та граматична заміна (дієслівна ФО переходить в адвербіальну структуру). Такі моделі дозволяють одночасно зберегти культурне ядро ФО й адаптувати її до напруженого контексту.

Семантичне скорочення до стрижневої лексеми демонструє ФО *доля випала* (кому-небудь судилося щось [269, с. 215]): *То все доля* (В. Шкляр). Значення передане через контекст фатальності й неминучості. Еліпсис тут вжито для художнього впливу, автор залишає лише символічний «якір», розраховуючи, що читач відчує підтекст доленості.

Фразеологізм *слова застрягають в горлі* (втрата здатності говорити через хвилювання [269, с. 664]) у контексті *Не сильно, але часом, коли себе накрутив,*

слова застрягли й доводилося докладати зусиль, аби проитовхнути їх (А. Кокотюха) попри скорочення не втратив семантики, а набув уточнення, адже стан, спричинений власною емоційною напругою (*себе накрутив*). У тексті з'являється метафоричне розширення (*проитовхнути їх*), що посилює ефект зусилля й внутрішньої боротьби. Основна функція еліпсису тут – економія мовлення і надання йому природності, характерної для внутрішнього монологу персонажа.

Скорочення *ФО відлягло від серця* (хто-небудь відчув полегшення [269, с. 104]) знижує образність, але надає спонтанності: *Валентині хоч якось відлягло – інші солдати направо і наліво роздаровували трофейні ланцюжки, перстені та сережки...* (К. Бабкіна). Залишається семантика (емоційне полегшення), проте втрачається метафора (*від серця*). Створено ефект інтонаційної незавершеності, де емоційне навантаження передано контекстом, а мовлення наближено до реального, що відображає психоемоційний стан персонажа.

У різних фразеологічних традиціях еліпсис трактується як важливий різновид структурно-семантичної трансформації. У дослідженнях на базі німецької мови (С. Ганжело, І. Третьякова) еліпсис описано як двокомпонентне явище – узуальне (діахронічне згортання прислів'їв і ФО) та оказіональне (індивідуально-авторські інновації) [64, с. 178]. Дослідники підкреслюють експресивний потенціал усічення, яке здатне як послаблювати образність, так і підсилювати гру, іронію або семантичний конфлікт [Там само]. В українській традиції ХХ ст. А. Попович розглядає еліпсис як один із видів трансформації, орієнтований на мовну економію, семантичну конденсацію та актуалізацію авторського стилю; ключовою умовою вважає збереження смислового центру, без якого редукована форма не функціонує [244, с. 122-124]. Еліптичні ФО, за спостереженнями дослідниці, є засобом інтенсифікації емоційності, створюють ефект недомовленості й змінюють семантичний фокус вислову, що зумовлено активізацією лише стрижневого компонента.

В українській метамодерній прозі функції еліпсису істотно розширюються порівняно як із німецькою традицією, так і з практикою українських текстів ХХ ст.

На відміну від узуального скорочення або авторських лаконізувальних модифікацій, еліпсис у метамодерних текстах виконує комплексну стилістичну роль. Він не лише економить мовлення, а й перетворює фразеологізм на інструмент психологічної фрагментарності, іронічного зсуву або ремітологізованої інтенсифікації. Усічені конструкції (*від гріха, до смерті, то все доля, застрягли слова*) зберігають мітологічне або експресивне ядро, але мінімізація поверхневої форми зміщує акцент на суб'єктивність внутрішнього переживання, на драматургію мовчання чи «обірваної» емоції. На відміну від текстів ХХ ст., де еліпсис здебільшого виконував функцію фразеологічного натяку з опорою на колективну пам'ять, у метамодерні він стає засобом створення багат шарової інтонації – поєднання щирості, іронії та екзистенційної тривоги. Це зумовлено загальною естетикою епохи, у якій фрагментарність, неповнота вислову та внутрішня напруга передаються не розгорнутими метафорами, а навмисними скороченнями. Еліпсис у метамодерній прозі набуває якісно нової функційності й перетворюється на механізм переакцентування мітологічних образів, психологізації персонажа та створення інтонаційного «розриву», що є маркером сучасного художнього мислення.

Тож, зіставляючи поширення й еліпсис, бачимо їхню різнорідну, але взаємодоповнювальну роль у розвитку ФО з компонентами мітологемами. У прозі ХХ ст. обидва різновиди трансформації слугували переважно для емоційного й образного увиразнення тексту. Поширення поглиблювало наративну й психологічну характеристику персонажів, тоді як еліпсис конденсував зміст на ключові доміанти, активуючи фразеологічний натяк. У метамодерних текстах ці процеси зазнають якісних змін і поширення стає інструментом ремітологізації та іронічної гри з культурним кодом, натомість еліпсис – маркером фрагментарності, інтонаційної незавершеності й прихованої емоційної напруги. Якщо в ХХ ст. ці трансформації працювали в межах стабільної фразеологічної моделі, то в метамодерні вони формують багаторівневу символічну структуру, яка взаємодіє з досвідом війни, травми, колективної пам'яті та культурної іронії. Поєднання експресивного розгортання (поширення) й семантичного згущення (еліпсису)

створює новий тип функціонування ФО у сучасному українському художньому дискурсі.

Отже, поширення та еліпсис ФО виконує не лише граматичну чи риторичну функцію, а й виявляє глибоку когнітивно-семантичну й естетичну роль. Вони дозволяють письменникам трансформувати традиційні образи відповідно до нових комунікативних потреб і культурного контексту, відкриваючи широкі можливості для інтерпретацій, гри зі значеннями, побудови багаторівневих смислових структур.

3.3.3. Фразеологічний натяк, розгорнена метафора і контамінація.

Фразеологічний натяк, розгорнена метафора та контамінація становлять групу дискурсивно-текстових трансформацій, у яких фразеологізм перестає бути лише фіксованою одиницею мови та «переходить» у сферу ширших художніх структур. На відміну від заміни, поширення чи еліпсису, ці процеси змінюють масштаб функціонування стійкої сполуки: від номінативної одиниці вона трансформується в засіб текстотворення, інтертекстуальності, авторської гри й концептуального моделювання. Тому натяк, контамінація та розгорнена метафора становлять найвищий рівень інноваційного переосмислення ФО з компонентами-мітологемами, перетворюючи їх на засоби складної художньої семантики й естетичної багат шаровості.

Першою з-поміж дискурсивно-текстових трансформацій розглянемо фразеологічний натяк, який ґрунтується на частковому або завуальованому вживанні фразеологізму, що дозволяє авторові звернутися до глибинних смислів без прямого їх використання. У ФО з мітологемами це дає змогу вказати на певні архетипні образи чи світоглядні структури через неповний вислів або навіть натяк на нього. Такий прийом виконує функцію культурного «підморгування» читачеві, який здатен розпізнати алюзію та витлумачити приховані сенси.

До часто використовуваних видів належать контекстуальні або стилізовані алюзії. Наприклад, у Є. Положія: *Костомаха смерть поманила їх сюди* – алюзія

на ФО *смерть стоїть за плечима* (хто-небудь скоро помре, близький до кончини, загибелі [269, с. 669]). Відбулася метафорична зміна з персоніфікацією смерті, що створює зловісне передчуття та передає екзистенційний жах війни. Подібну контекстуальну алюзію використовує В. Шкляр: *Хоча одного разу саме в цій «кишені» її з козаками намацала рука смерті*. Образ відсилає до ФО *смерть занесла гостру руку* (хто-небудь може померти, загинути [269, с. 669]).

Іншим різновидом є натяки, що базуються на звуковій або структурній подібності. Наприклад, *Відповісти добром на добро* (Є. Положій) перегукується з ФО *платити тою самою монетою* (відповідати кому-небудь на щось подібним вчинком, ставленням і т. ін. [302, с. 644–645]). Натяк реалізують за структурною подібністю, через що виражається етична позиція персонажа та моральний принцип взаємності.

У художніх текстах ХХ ст. фразеологічний натяк розглядають як універсальний механізм неповної вербалізації стійкого звороту, який активує приховану образність і спирається на фонову культурну пам'ять читача. На матеріалі прози Є. Гуцала О. Важеніна визначає натяк як реалізацію лише окремого компонента чи зміненої форми ФО, що спонукає читача «добудувати» повну структуру у свідомості, забезпечуючи економію мовлення, ігровий ефект та індивідуалізацію стилю [46, с. 149-151]. А. Попович фіксує натяк як надзвичайно продуктивний прийом у сатирично-гумористичних текстах, де він використовується для карикатуризації, іронічної характеристики та увиразнення соціально-побутових оцінок [244, с. 124]. У польській прозі фразеологічні перифрази, за спостереженнями Ю. Стефанишин, часто реалізуються як контекстуалізовані описові натяки на усталену ФО; вони зберігають традиційний образ, але модифікують його через детальний опис або зміщення смислових акцентів, підсилюючи конотативний потенціал і компонент гри [273, с. 27].

У метамодерній українській прозі функціонування фразеологічного натяку істотно ускладнюється та виходить за межі класичних іронізуючих або економних реалізацій, характерних для гумористичних текстів ХХ ст. Якщо в попередній традиції натяк здебільшого опирався на «зчитування» культурного прототипу, то в

метамодерних текстах він функціонує як інструмент психологічної фрагментарності, емоційного напруження та інтелектуальної гри з читачем, у якій неповна форма ФО виступає тригером колективних мітологічних уявлень. На відміну від української прози ХХ ст., де натяк переважно забезпечував іронічне дистанціювання, у метамодерній прозі він водночас виконує функцію поглиблення екзистенційного змісту, створює ефект «приглушеної символіки».

Наступним рівнем семантичної експансії є розгорнена метафора, що дозволяє не лише натякнути на фразеологічний зміст, а й перетворити його на композиційний і смисловий центр фрагмента. Розгорнена метафора – спосіб авторської гри з фразеологічними структурами, у якому окремий фразеологізм стає центром ширшої художньої конструкції. Мітологемний компонент не лише є елементом образу, а перетворюється на смислову домінанту розповіді, довкола якої розгортається фрагмент наративу. Така трансформація дає змогу поглибити символічне навантаження тексту, підкреслити філософський підтекст, іноді – іронізувати над мітологічними стереотипами або осучаснити їх.

Розглянемо приклад персоніфікації природи в М. Дочинця: *Земля покликала його, як кличе серед ярі зерно*. Тут метафора розгортається на основі архетипного зв'язку *людина – земля*. Фразеологічна основа (*поклик землі*) трансформується через порівняння з природним циклом (*як кличе зерно*), та розгортання відбувається за допомогою паралелізму. Земля тут – не лише фізичний простір, а жива сутність, мати, яка закликає до виконання долі. Образ *зерна* актуалізує мітологему вмирання-воскресіння та вічного повернення. Наявна деталізація через біологічний і сакральний процеси проростання, демонструючи вкоріненість персонажа та його долю як частину вселенського ритму.

Інший механізм розгортання – реалізація метафори через конкретизацію наслідку. У Дари Корній традиційна застережна формула (уживається для вираження побоювання [269, с. 313]) виростає в повноцінний мітологічний сюжет: *Крий Боже ліворуч або праворуч збочити чи назад озирнутися – тієї ж миті станеш каменем!* Автор не просто використовує вигук як емоційний маркер, а повертає йому первинне магічне значення оберега. Розгортання відбувається через

додавання умови (*збочити, озирнутися*) та містичної санкції (*станеш каменем*). Абстрактне *не дай Боже* матеріалізується в конкретний фізичний образ скам'яніння (алюзія на біблійну дружину Лота або казкові мотиви). Трансформація має прагматичну функцію й формує атмосферу сакрального страху і відновлює віру в реальність словесної магії, властиву прозі з мітологемними компонентами.

Розгорнена метафора – малодосліджене явище в лінгвістичному дискурсі. У дослідженнях європейської та української фразеології ХХ ст. розгорнена фразеологічна метафора розглядається як дискурсивний механізм, що виводить фразеологізм за межі одного речення та формує розгалужену образну структуру тексту. О. Важеніна [46, с. 187-188] наголошує на її здатності забезпечувати текстову цілісність, організовувати «метафоричний мотив», створювати макрообраз персонажа чи ситуації та увиразнювати індивідуальний стиль автора. У європейських студіях [377] визначають розгорнені метафори як стилістичний лейтмотив, що повторюється у тексті в модифікованій формі, задає кут зору оповідача та є ключовим інструментом когезії. Загалом простежується спільна позиція: розгорнена фразеологічна метафора виконує композиційну, когезивну, оцінно-емоційну та характерологічну функції, перетворюючи ФО на текстотворчий центр.

На відміну від попередніх літературних традицій, де розгорнена метафора переважно виконувала стилістично-композиційну й образно-інтенсифікаційну функції, у метамодерній українській прозі вона набуває психологічно-екзистенційного і ремітологізувального виміру. Фразеологізм із мітологемою стає смисловою домінантою, що формує драматургію фрагмента (*у неклі чортів ганятимеш, земля кличе зерно, очі горіли синім вогнем*). У таких текстах метафорична структура працює як механізм поглиблення внутрішнього стану персонажа, поєднуючи сакрально-архетипні смисли з емоційною напругою сучасності. На відміну від української прози ХХ ст., де розгорнена метафора слугувала насамперед для посилення образності або формування макрообразу, у метамодерні вона набуває подвійної модальності, зокрема щирої ремітологізації та іронічної демітологізації, що співіснують у межах одного тексту.

Багаторівнева метафоризація уможливорює розуміння складнішого типу дискурсивної інновації – контамінації, коли поєднання кількох ФО або мотивів (часто з різних джерел) створює нові образні конструкції, у яких мітологема відіграють роль смислових «якорів». У сучасній українській прозі це явище особливо виявляється як постмодерністський прийом, що дозволяє авторові не тільки експериментувати з мовною формою, а й трансформувати національну мітопоетику відповідно до потреб нового художнього мислення. З-поміж видів контамінації поширеними є компонентний, смисловий, порушення логіки, еліптичний, авторське додавання й каламбур. Найчастіше в аналізованих текстах фіксуємо змішаний тип.

У О. Луцишиної фіксуємо порушення логіки й еліптичної контамінації: *Французьке дитя спало собі **чорт** знає де, серед **бозна-якої** публіки*. Відбувається поєднання несумісного – високого й зневажливого, що виконує функцію іронічного знецінення, соціальної сатири та створює ефект антитези.

Глибокий філософський підтекст формує смислове поєднання античного *пізнай себе* з біблійним *узрити Бога* у Ю. Винничука: *Хто в себе проникне і **спізнає себе** – той **Бога** узрить*. Це поєднання є релігійно-філософською інтроспекцією, трактування самопізнання як шляху до духовної істини.

Романтизовану метафору створює М. Дочинець: *Серцем літаю під синє небо*, контамінуючи ФО *думками літати* (мріяти [269, с. 348]) та *на сьомому небі* (у стані піднесення [269, с. 428]), що виражає емоційний зліт і поетизує стан персонажа.

Іронічного узагальнення моралі досягає М. Дочинець через каламбурну гру слів: *Хтось **від гріха** – хтось **за гріхом*** – одні уникають гріха, інші його шукають. А. Кокотюха поєднує ФО *у чорта на рогах* (дуже далеко [269, с. 770]) та *до чорта* (дуже багато [269, с. 770]), створюючи експресивну конструкцію: *До чорта на роги, – гаркнув старий злодій*. Елемент *на роги* конкретизує та образно посилює загрозу, перетворює вигнання на агресивне, уявно фізичне покарання. Психологічну захисну реакцію й життєвий цинізм втілює контамінація А. Кокотюхи: *Очі не бачать – серце не болить*, що поєднує *серце болить* (хто-

небудь тяжко переживає [269, с. 640]) та *очі б не бачили*. Складну смислову контамінацію з порушенням логіки використовує В. Шкляр: *Та потім Мирон здогадався, що це не тато прийшов з того світу, а навпаки, він, Мирон, відійшов у засвіти, де вони не могли розминутися* (В.Шкляр). Тут зіставлено ідіоми *виходець з того світу* [269, с. 91] та *піти на той світ* [293, с. 149]. Логічна площина порушується. Спочатку виникає припущення про повернення тата, а потім виявляється, що помер Мирон. Семантична колізія в зіткненні життєвого й потойбічного створює містичну стилістику з елементами філософського розмислу, підсилюючи драматичний ефект.

Компонентну контамінацію з надмірним дублюванням фіксуємо у В. Шкляра: *...даю слово честі, будемо чекати подальших наказів...* Накладення *давати слово* [293, с. 173] та *слово честі* [269, с. 666] трансформує вислів у стилістично виразну фігуру, перебільшуючи вагу обіцянки. Каламбурну (лексично-стилістичну) контамінацію використовує Дара Корній: *...норовить лише будь-яку можливість, щоб заподіяти їй шкоду, ввести в гріх, погубити душу*. На основі ФО *входити в гріх* [293, с. 37] створено ефект семантичної гри, де з'являється уявлення про фізичну дію – *ввести когось*, що акцентує на спокусливій небезпеці й персоніфікує гріх. Ефект «оголення почуттів» досягається через накладення ФО *душею і тілом* [269, с. 230] та *душа рветься* [269, с. 277] у Ю. Винничука: *...все моє тіло і вся моя душа рвалися до неї*. Фразеологізм втрачає цілісність, стаючи розгорненим, що надає вислову глибшої чуттєвості через синестезійне поєднання.

Іронічний каламбур створює Ю. Винничук, зміщуючи позитивну конотацію ФО *щира душа* [269, с. 229] у негативний контекст покарання: *...отець Спиридон відшмагав мене різкою від щирої душі за те, що я поглумився над його підручником*. Тут щирість подається як виправдання для фізичного насилля, демонструючи семантичну інверсію. У Ю. Винничука знаходимо компонентну контамінацію з психологізацією: *...вони таки відшукали затишний притулок у глибині його серця*. Поєднання моделей у *глибині душі* [302, с. 104] та *до глибини серця* [293, с. 187] разом із метафорою *компліменти відшукали притулок* вводить новий троп (емоції як істоти), поглиблюючи зображення внутрішнього світу персонажа.

Фразеологічну контамінацію в наявних у лінгвістиці дослідженнях розглядають як продуктивний структурно-семантичний механізм творення нових ФО. На основі польських текстів Ю. Стефанишин описує контамінацію як схрещення двох формально або семантично споріднених чи навіть повністю відмінних стійких сполук, що призводить до появи інновації-контаміната з акумульованими семами прототипів і слугує засобом конденсації сенсу та експресії [273]. А. Попович, аналізуючи українську сатирично-гумористичну прозу, підкреслює роль контамінації у створенні комічного ефекту, каламбуру та несподіваних смислових зіткнень, що актуалізують подвійний план значення [244, с. 142]. О. Важеніна, узагальнюючи позиції фразеологів, відзначає, що контамінація в українській прозі ХХ ст. забезпечує мовну гру, іронізацію, підсилення експресії, моделювання психологічної напруги та співіснування двох смислових планів [46, с. 169].

На відміну від текстів ХХ ст., де контамінація здебільшого функціювала як засіб іронії, гротеску, комічного ефекту або мовної гри, у метамодерній українській прозі вона набуває багаторівневої, драматургічної та психологічно-екзистенційної функцій. Прикметною ознакою є переважання змішаних моделей контамінації (компонентної, смислової, логічної), що створюють складні гібридні образи й поєднують побутову, екзистенційну й сакральну семантику.

Отже, фразеологізми з компонентами-мітологемами в сучасній українській прозі зазнають активного стилістичного переосмислення й оновлення, зокрема у формах фразеологічного натяку, розгорненої метафори та контамінації. Ці явища не лише збагачують художню площину тексту, а й виконують складну комунікативно-смислову функцію – актуалізують національно-культурні коди, обігрують традиційні семантичні моделі, створюючи нові емоційні й концептуальні ефекти.

Фразеологічний натяк у прозових текстах часто слугує інструментом для виявлення підтексту, іронії або напруження, коли ФО не подається повністю, але викликає в читача відоме значення через алюзію чи мовну гру.

Розгорнена метафора як тип трансформації розширює межі традиційного

фразеологізму, проєктуючи його значення на цілу ситуацію або сюжетну лінію.

Виявом динаміки фразеологічного мислення є фразеологічна контамінація – свідчення активного авторського втручання у фразеологічний канон. У сучасній українській прозі контамінація виконує не лише естетичну, а й концептуальну функцію: поєднання фрагментів кількох фразеологізмів (компонентна контамінація), злиття смислів (семантична), порушення логіки задля комічного ефекту, еліптичні структури, додавання авторських елементів і каламбурна гра – усе це створює ґрунт для нових значеннєвих рівнів.

Загалом контамінація слугує ефективним прийомом для оновлення мови художнього тексту. Вона виявляє гнучкість фразеологічного мислення української мови, водночас зберігаючи зв'язок із традиційною національною образністю, зокрема з мітологемами (*Бог, диявол, пекло, той світ, гріх* тощо). Через такі трансформації автори не лише демонструють стилістичну майстерність, а й актуалізують давні культурні архетипи, адаптуючи їх до сьогодення та нового контексту читання.

Висновки до третього розділу. Аналіз фразеологізмів із компонентами-мітологемами в українському метамодерному художньому дискурсі засвідчує, як ці одиниці зберігають культурно марковану семантику, що спирається на архаїчні уявлення, сакральні образи й колективні архетипи, однак у сучасних художніх текстах ці елементи зазнають активного переосмислення.

Поділ трансформацій на семантичні й структурно-семантичні дав змогу окреслити різні рівні змін ФО. Семантичні трансформації (власне семантичні, подвійна актуалізація) у метамодерних текстах функціують не лише як засіб оновлення змісту, а й як механізм психологізації та «олюднення» архетипного образу. У незвичних контекстах фразеологізми з мітологемами отримують нову емоційність: іронічну, травматичну, пародійну, контрастну. Подвійна актуалізація особливо показова, тому що вона перетворює усталений образ на двопланову структуру, де одночасно співіснують традиційне значення й авторське смислове нашарування. Це сприяє формуванню поліфонічного дискурсу, притаманного

метамодерному стилю – з його тяжінням до синтезу ширості й рефлексивності, наївного та іронічного.

У структурно-семантичних трансформаціях (заміна компонентів, поширення, еліipsis, фразеологічний натяк, розгорнена метафора та контамінація) домінує тенденція до генерації нових образів і синтезу різних дискурсивних планів. Розгорнена метафора трансформує фразеологізм у самостійний художній образ, а поширення й заміна компонентів сприяють конкретизації та модернізації усталених смислів. Контамінація надзвичайно продуктивна в сучасній прозі та поєднує елементи кількох ФО в один конденсований образ, створюючи ефект мовної гри, іронії або психологічної напруженості, що узгоджується з метамодерною поетикою коливання між реальністю й умовністю, травмою й надією, апокаліптичністю й буденністю.

Аналіз метамодерних текстів свідчить, що трансформації ФО з компонентами-мітологемами в українській метамодерній прозі зумовлені низкою екстралінгвістичних чинників. По-перше, вони є реакцією на посттравматичний досвід (революції, війна, окупація, масові культурні злами), який потребує нових стратегій осмислення й вербалізації. Тому традиційні мітологічні образи (*чорт, гріх, душа, потойбіччя*) активніше залучаються в трансформованому варіанті, знижуються, переакцентуються або, навпаки, загострюються. По-друге, трансформації стали наслідком естетики метамодерну, що поєднує щирість і дистанцію, сакральне й профанне, мітологічне й травматичне, а також тяжіє до фрагментарності та багатоплановості. По-третє, сучасний суспільний досвід актуалізує потребу в оновленій символіці, яка могла б одночасно вербалізувати культурну пам'ять і відображати реалії сьогодення.

Отже, фразеологізми з компонентами-мітологемами в метамодерних художніх текстах функціують як мультирівневі семантико-стилістичні утворення, що поєднують традицію й інновацію. Їхня трансформація – це не лише мовний прийом, а й маркер культурної динаміки, спосіб художньої репрезентації досвіду війни й кризи, інструмент психоемоційного моделювання та естетичного оновлення. У цих процесах постає нова якість фразеологічної образності, що

формує сучасний український дискурс як простір складних інтертекстуальних і ментальних зв'язків, збереження пам'яті та водночас смислової інновації.

Положення третього розділу дисертації викладено в таких публікаціях: [12], [20].

ВИСНОВКИ

Мітологема – лінгвокультурна одиниця, яка є вербалізованим уламком міту й зберігає символічні, світоглядні та культурні функції в метамодерному українському дискурсі. Вивчення різногалузевих підходів засвідчило, що мітологема сформована на ґрунті традиційних уявлень, пов'язаних із дохристиянськими та християнськими віруваннями, демонологічною та народною мітотворчістю, і продовжують відігравати важливу роль у формуванні мовної картини світу. У прозових текстах метамодерної української літератури мітологема реалізують широкий спектр функцій: систематичну, ідентифікаційну, ідеологічну, теологічну, моделестворювальну, суспільно-організаційну, культуротворчу та інші. Це підтверджує їхню багатовимірність і здатність поєднувати традиційний зміст із сучасними комунікативними потребами.

Систематизація мітологем у межах структурного, етимологічного, семантичного й стилістичного рівнів дала змогу визначити типи мітологем та їхню специфіку в сучасному українському метамодерному дискурсі. Виокремлено продуктивні лексично-семантичні групи автохтонних мітологем. Найвищу частотність демонструють демононіми (*мавка, чугайстер, домовик* тощо), які в метамодерних текстах втрачають негативну конотацію і часто гуманізуються. Другу групу становлять теоніми й агіоніми (*Бог, янгол, святий* тощо), що піддаються активній секуляризації або інтимізації. Окремий пласт формують мітологема простору й часу (*потоїбіччя, перехрестя, ніч, сутінки* тощо), які в художній канві є маркерами межових станів героїв та точками переходу між реальним і ірреальним світами.

Вагому роль у структуруванні наративу відіграють дієслівні й девербативні мітологема (*ворожити, замовляти, перевертатися, віщувати, наврочити* тощо), які актуалізують динаміку магічної дії та ритуалу, трансформуючи у метамодерному тексті побутові ситуації в сакральні або містичні акти. Потужним засобом емоційно-експресивної характеристики виступають ад'єктивні й адвербіальні мітологема (*чорний, заклятий, віщий, нечистий, грішний* тощо), що

виконують атрибутивну функцію, маркуючи об'єкти та персонажів за аксіологічною шкалою «добро/зло» або «свій/чужий», а також реалізують архетипну символіку кольору й світла в описах мітологічного хронотопу.

Багатокомпонентні мітологемами забезпечують складні наративні побудови, уможлиблюють реконструкцію сюжетних моделей і розгортання багат шарової семантики. В основі цих процесів – автохтонний фольклорно-мітологічний код, який визначає автентичність образної системи та стабільність символічних моделей українських художніх текстів.

Для метамодерного художнього дискурсу характерне поєднання ностальгії за традиційним мітом із його свідомим переосмисленням. Мітологема функціонує як стилістична домінанта, що формує поліфункційність сучасного тексту та забезпечує поєднання іронії й щирості, архетипу й деконструкції, традиційної символіки й новітніх інтерпретаційних практик. Ця взаємодія реалізується через механізми ремітологізації (відновлення сакральних смислів) і демітологізації (зниження пафосу, іронічне переосмислення). У межах такого поєднання мітологічні образи набувають функції емоційного та філософського поглиблення оповіді, сприяють створенню інтертекстуальної глибини, риторичних натяків та складної естетичної палітри. У воєнному контексті вони виконують додаткову роль засобів оцінювання, морально-етичного маркування, фіксації образів ворога й конструювання моделей психологічної та культурної стійкості.

Аналіз фразеологізмів із компонентами-мітологемами засвідчив, що фразеологічний континуум забезпечує найстійкіше закріплення мітологемами в мовній системі. Водночас ці одиниці активно зазнають трансформацій, характерних для сучасної української метамодерної прози. Семантичні трансформації (власне семантичні та подвійна актуалізація) сприяють оновленню традиційного змісту, посиленню психологізації образу, формуванню двопланових значень, у яких поєднуються інваріант і авторське смислове нашарування. Структурно-семантичні трансформації (заміна компонентів, поширення, еліпсис, контамінація, фразеологічний натяк, розгорнена метафора) утворюють нові образні конструкції, поєднують різні дискурсивні площини й відтворюють

багатоплановість і синтетичність метамодерного мислення. У цих процесах фразеологізм продовжує виконувати роль носія культурної пам'яті, але стає гнучким інструментом адаптації традиційних символів до нових комунікативних і художніх потреб.

З'ясовано, що трансформація фразеологічних одиниць із мітологемними компонентами зумовлена екстралінгвістичними чинниками, з-поміж яких – досвід соціальних і культурних криз, травматичний досвід війни, естетична специфіка метамодерну, схильність сучасного письма до фрагментарності, інтертекстуальності, поєднання профанного й сакрального, іронічного й трагічного. Ці чинники формують нові способи репрезентації традиційних мітологічних образів, сприяючи їх переакцентуванню, зниженню, загостренню або іронізації.

У когнітивному аспекті доведено, що вербалізація автохтонних мітологем є дієвим механізмом категоризації дійсності. Через актуалізацію архетипних опозицій «свій/чужий», «хаос/космос», «життя/смерть» досліджувані одиниці структурують хаотичну реальність сьогодення. У кризові моменти історії мітологемами активізують захисний потенціал, перетворюючись із пасивного елемента культурної пам'яті на когнітивний сценарій збереження ментальної цілісності етносу.

Отже, мітологема в сучасному українському метамодерному художньому дискурсі виконує роль ключового елемента мовно-культурного простору, який забезпечує збереження етнокультурної тяглості, формування нових оцінних, символічних та емоційно-психологічних значень, а також моделювання складних наративних і композиційних структур. Її динамічність і здатність до переосмислення роблять мітологему важливим інструментом взаємодії традиції та інновації в художніх текстах.

Перспективи подальших досліджень убачаємо у вивченні функціонування мітологем у масовій культурі, медійному середовищі, поколіннєвій і жанровій динаміці, у художній практиці української діаспори, а також у зіставленні мітологемами з іншими одиницями культурного коду сучасної комунікації.

Подальший аналіз може поглибити розуміння ролі мітологемі як чинника культурної пам'яті, інструмента репрезентації травматичного досвіду й елементу формування сучасної української ідентичності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Антофійчук В. «Біблія і культура»: деякі підсумки семирічної діяльності. *Слово і Час*. 2007. № 1. С. 87–91. URL: <https://nasplib.isofts.kiev.ua/server/api/core/bitstreams/11c877b0-d07b-4827-84b1-98af60d2b545/content> (дата звернення: 01.12.2022).
2. Антофійчук В. І. Своєрідність трансформації євангельського сюжетно-образного матеріалу в українській літературі ХХ століття: автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.01.01. Київ, 2002. 36 с.
3. Аркушин Г. Л. Сказав, як два зв'язав: народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині. Люблін; Луцьк: Волин. нац. ун-т ім. Л. Українки, 2003. 177 с.
4. Бабич Н. Д. Фразеологія української мови: навч. посіб. Ч. 1: Теорія фразеології. Чернівці: Чернівецький держ. ун-т, 1970. 145 с.
5. Бабич Н. Д. Фразеологія української мови: навч. посіб. Ч. 2: Практикум з фразеології. Чернівці: Чернівецький держ. ун-т, 1971. 132 с.
6. Бандровська О. Реальність як вигадка? Поняття «метамодернізм» і «метамодерн» в сучасному культурологічному і літературознавчому дискурсі. *Іноземна філологія*. 2021. Вип. 134. С. 152–164.
7. Бановська Д. Вербалізація надособистого в сучасних українських текстах. *Тези Міжнародної наукової студентської конференції РМД Українського вільного університету з нагоди 150-річчя Наукового товариства імені Шевченка*. Мюнхен, Баварія, 2023. С. 17–21. URL: https://ufu-muenchen.de/wp-content/uploads/2024/01/ntsh-150_zbirka_tez_uvu-2023.pdf (дата звернення: 01.12.2023).
8. Бановська Д. Дослідження семантичного потенціалу мітологом в українській лінгвостилістиці. *Збірник наукових праць студентів та магістрантів навчально-наукового інституту української філології та журналістики Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет

- імені Івана Огієнка, 2022. Вип. 12. С. 5–7. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/handle/123456789/6870> (дата звернення: 25.02.2023).
9. Бановська Д. Еволюція поглядів на функціонування мітологом у художньому тексті: літературознавчий аспект. *Текст і дискурс: когнітивно-комунікативні перспективи*: матеріали VII Всеукраїнської наукової інтернет-конференції / [редкол. Г. А. Кришталюк (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. С. 14–16. URL: <https://salo.li/bC5edfb> (дата звернення: 10.11.2024).
 10. Бановська Д. Етимологічно-семантичні особливості мітонімів (на прикладі романів Дари Корній). *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія історична та філологічна*: науковий збірник / [редкол.: Л.Марчук (голов. ред.), О.Рарицький (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2023. Вип. XX. С. 7–16.
 11. Бановська Д. Етнолінгвістичний аналіз як засіб осмислення національних особливостей мітологом. *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2023. Вип. 15. С. 263–265. URL: <https://dspace.bdpu.org.ua/server/api/core/bitstreams/575b5e00-b486-45ca-a84b-1e1b048ae343/content> (дата звернення: 20.02.2024).
 12. Бановська Д. Заміна компонентів як механізм фразеологічної деривації в текстах сучасної української прози. *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія історична та філологічна*: науковий збірник / [редкол.: Л.Марчук (голов. ред.), О.Рарицький (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2025. Вип. XXII. С. 8–14.
 13. Бановська Д. Методологічні засади лінгвістичного дослідження мітологом. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені*

- Івана Огієнка*: збірник за підсумками звітної наукової конференції викладачів, докторантів і аспірантів. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. С. 648–649. URL: <https://salو.li/8a2cc52> (дата звернення: 05.01.2025).
14. Бановська Д. Мітологема як предмет дослідження сучасних лінгвістичних дисциплін. *Вісник студентського наукового товариства Горлівського інституту іноземних мов*: матеріали VIII Всеукр. наук.-практ. конф. молодих учених «Мовна комунікація і сучасні технології у форматі різнорівневих систем». Дніпро: Вид-во ГІМ ДВНЗ ДДПУ, 2023. Вип. 11. С. 29–31. URL: <https://surl.li/zjlyje> (дата звернення: 15.09.2023).
 15. Бановська Д. Мітологема: окреслення терміна. *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2022. Вип. 14. С. 45–46. URL: <https://science.kpnu.edu.ua/naukovi-pratsi-vykladachiv/> (дата звернення: 21.01.2023).
 16. Бановська Д. Проблема лінгвістичної класифікації автохтонних українських мітологем. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*: збірник за підсумками звітної наукової конференції викладачів, докторантів і аспірантів. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2025. Вип. 24. С. 659–661. URL: https://drive.google.com/file/d/1Qn2kklzv4jBx9e0B-1Ubfu7DZJGR_kf/view (дата звернення: 05.06.2025).
 17. Бановська Д. Семантика й функції мітологем-концепту *молитва* в метамодерному художньому дискурсі. *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2025. Вип. 17. С. 201–203. URL: http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/9639/Yang_25_V17.pdf?sequence=3&isAllowed=y (дата звернення: 05.06.2025).

18. Бановська Д. Семантично-стилістичний потенціал мітологема *пекло* в сучасній українській прозі. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород: ПП Данило С.І., 2025. Вип. 2(54). С. 15–21. URL: <http://visnyk-philology.uzhnu.edu.ua/article/view/349305> (дата звернення: 30.12.2025).
19. Бановська Д. Стилістичне навантаження мітологом у метамодерному тексті. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*: збірник за підсумками звітної наукової конференції викладачів, докторантів і аспірантів. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2023. Вип. 22. С. 536–538. URL: <https://salo.li/bdCCF6f> (дата звернення: 03.07.2024).
20. Бановська Д. Трансформації фразеологічних одиниць із компонентами-мітологемами в романі Євгена Положія «Іловайськ». *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: науковий збірник. Серія історична та філологічна* / [редкол.: Л.Марчук (голов. ред.), О.Рарицький (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. Вип. XXI. С. 6–15.
21. Бановська Д. Функціонування мітологема *Бог* у романі Євгена Положія «Іловайськ». *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. Вип. 16. С. 104–106. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua/xmlui/handle/123456789/8590> (дата звернення: 08.07.2025).
22. Бановська Д., Попович А. Дери́вація мітологом у казкових наративах Дари Корній. *Перспективи розвитку сучасної філології та лінгвометодики у дослідженнях молодих науковців: збірник матеріалів Міжрегіонального науково-практичного online-семінару викладачів та здобувачів вищої освіти* / за заг. ред. К. Я. Климової. Житомир: Поліський національний університет, 2024. С. 51–54. URL: http://ir.polissiauniver.edu.ua/bitstream/123456789/15203/1/PRSFL_conf_2024_1

- [32.pdf](#) (дата звернення: 08.07.2025).
23. Барчук В. М. Культурологічний аспект етнолінгвістики. *Прикарпатський вісник НТШ. Слово*, 2018. № 3. С. 73–85. URL: <https://salو.li/96369c2> (дата звернення: 10.10.2022).
 24. Бацевич Ф. С. Основи комунікативної лінгвістики: підручник. Київ: Видавничий центр «Академія», 2004. 344 с.
 25. Бевз Ю. Фраземи з компонентом «міфологічна істота»: типологія і лінгвокультурологічний коментар. *Лінгвістичні студії*, 2023. Вип. 45. С. 150–161. URL: <https://jlingst.donnu.edu.ua/article/view/13804> (дата звернення 12.05.24).
 26. Белєвцова С. Властивості міфу як основа лінгвістичного опису міфологеми. *Лінгвістичні дослідження*, 2011. Вип. 31. С. 3–9. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpkhnpu_lingv_2011_31_3 (дата звернення: 19.04.2023).
 27. Белєвцова С. Людина-творець і людина від творця – символи творчості В. Свідзінського та М. Драй-Хмари. *Лінгвістичні дослідження: зб. наук. пр.* Харків, 2013. Вип. 35. С. 190–201. URL: <https://journals.hnpu.edu.ua/index.php/lingvistics/article/view/2466/2498> (дата звернення: 27.06.2024).
 28. Белєвцова С. Міфологема в українській поетичній моделі світу першої третини ХХ століття (на матеріалі творів В. Свідзінського і М. Драй-Хмари): автореф. дис. ... канд. філол. наук. Харків, 2010. 25 с. URL: <https://salو.li/1BF9235> (дата звернення: 16.08.2023).
 29. Белєвцова С. Міфологема в українській поетичній моделі світу першої третини ХХ століття (на матеріалі творів В.Свідзінського і М.Драй-Хмари): дис. ... канд. філол. наук. Харків, 2010. 198 с. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Belevtsova_Svitlana/Mifolohema_v_ukrainskii_poet_uchnii_modeli_svitu_pershoi_tretyny_KhKh_stolittia_na_materiali_tvoriv_V/ (дата звернення: 16.08.2023).
 30. Беценко Т. П. Лінгвокультурологічний аналіз художнього тексту в аспекті

- етнолінгвосинергетики. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія*, 2019. Вип. 40. С. 10–16. URL: <https://salo.li/78B7034> (дата звернення: 18.08.2023).
31. Беценко Т. П. Лінгвофольклористика як новий напрям філологічної науки. *Міфологія і фольклор*, 2015. № 3–4. С. 108–117. URL: <https://publications.lnu.edu.ua/journals/index.php/mythology/article/view/634> (дата звернення: 26.11.2022).
 32. Бистрякова В. Н., Осадча А. М., Гула Є. П. Культурно-мистецький вимір епохи метамодернізму. *Актуальні наукові проблеми. Розгляд, рішення, практика*: матеріали II Міжнар. наук.-практ. конф., Одеса, 26–27 трав. 2017 р. Київ: Інститут інноваційної освіти, 2017. Ч. 1. С. 44–47. URL: <https://er.knutd.edu.ua/handle/123456789/7068> (дата звернення: 11.12.2022).
 33. Білоноженко В. М., Гнатюк І. С. Функціонування та лексикографічна розробка українських фразеологізмів. Київ: Наукова думка, 1989. 156 с.
 34. Бовсунівська Т. М. Український романтизм: теогонічна систематизація: монографія. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2019. 463 с.
 35. Богдан С. Біблеїзми в системі епістолярного автопортретування Лесі Українки. *Волинь філологічна: текст і контекст*, 2014. Вип. 17. С. 15–36. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vfkk_2014_17_4 (дата звернення: 20.10.2023).
 36. Богдан С. К. Методи й методика лінгвостилістичних досліджень: метод. рекомендації. Луцьк: Волин. нац. ун-т ім. Л.Українки, 2011. 28 с.
 37. Богдан С. М. Архетипні образи і міфологеми у поезії Миколи Вінграновського. *Наукові записки НаУКМА. Філологічні науки*, 2009. Т. 98. С. 65–70. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/479c98cb-7d4e-4748-b833-dddb39dd8258/content> (дата звернення: 06.11.2023).
 38. Богдан С. М. Вінграновський: поетика міфу: монографія. Тернопіль: Видавництво Богдан, 2025. 256 с.
 39. Бондарева О. Міф і драма у новітньому літературному контексті: поновлення структурного зв'язку через жанрове моделювання: монографія. Київ: Четверта хвиля, 2006. 181 с.

40. Бондаренко Ю. Словесні символи-архетипи в поетичній творчості Юрія Іздрика: лінгвостилістичний вимір. *Рідний край*, 2014. № 2. С. 126–129. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Almpolt_2014_2_27 (дата звернення: 17.11.2023).
41. Бондарук Л. Рецепція мітології в художній творчості: літературно-історичний аспект. Луцьк: Вежа, 2010. 184 с.
42. Бондарчук Л. В. Методологія міфокритичного дослідження художнього твору (на прикладі епопеї Марселя Пруста «У пошуках утраченого часу»). *Закарпатські філологічні студії*, 2019. Т. 2. Вип. 10. С. 167–171. URL: <https://dspace.uzhnu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/701c294c-938e-4df6-9035-3fadaa18a442/content> (дата звернення: 12.09.2023).
43. Бондарчук Л. В. Рецепція міфології в художній творчості: літературно-історичний аспект. *Закарпатські філологічні студії*, 2019. Т. 2. Вип. 7. С. 172–176. URL: <https://dspace.uzhnu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/4f5bce25-d515-40b7-9342-2ad236f048c2/content> (дата звернення: 28.02.2023).
44. Булаховський Л. А. Вибрані праці: у 5 т. Київ: Наукова думка, 1977. Т. 2: Українська мова. 631 с.
45. Буряк О. Мітологізм художнього мислення Богдана-Ігоря Антонича та Ігоря Калинця. Дрогобич: Коло, 2009. 280 с.
46. Важеніна О. Авторська трансформація загальнонародних фразеологізмів у химерній прозі Євгена Гуцала: дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. Вінниця, 2018. 309 с. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Vazhenina_Olena/Avtorska_transformatsiia_zahalno_narodnykh_frazeolohizmiv_u_khymernii_prozi_Yevhena_Hutsala/ (дата звернення: 20.03.2025).
47. Важеніна О. Авторські вияви прийому подвійної актуалізації у химерній прозі Євгена Гуцала. *Теорія лінгвістичних парадигм*. Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2019. С. 42–78. URL: <https://r2.donnu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/f329999b-a746-480c-8476-5954fa971f9a/content> (дата звернення: 20.03.2025).
48. Василенко А. М. Українська мітологічна лексика в художній літературі XIX ст.: дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. Київ, 2003. 214 с. URL:

- <https://enpuir.udu.edu.ua/entities/publication/ced2beac-1101-4df0-aeel-12752563c795> (дата звернення: 16.12.2025).
49. Василенко А. М. Українська мітологічна лексика в художній літературі XIX ст.: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. Київ: Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова, 2004. 23 с.
 50. Великий тлумачний словник сучасної української мови: 250000 / уклад. та голов. ред. В. Т. Бусел. Київ; Ірпінь: Перун, 2005. 1728 с.
 51. Венжинович Н. Ф. Фраземіка української літературної мови: когнітивний та лінгвокультурологічний аспекти: автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.01. Київ, 2018. 44 с. URL: <https://salo.li/3B8b618> (дата звернення: 19.01.2025).
 52. Венжинович Н. Ф. Фраземіка української літературної мови: когнітивний та лінгвокультурологічний аспекти: дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.01. Київ, 2018. 503 с. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Venzhynovych_Nataliia/Frazemika_ukrainskoi_literaturnoi_movy_kohnityvnyi_ta_linhvokulturolohichniy_aspekty.pdf (дата звернення: 19.01.2025).
 53. Вербич С. Сучасна українська онімна лексика: функціональний аспект. *Вісник Національної академії наук України*, 2008. № 5. С. 54–60. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vnanu_2008_5_10 (дата звернення: 16.12.2025).
 54. Вертиполох О. Авторська суб'єктивність у сучасному прозовому контексті: від постмодернізму до метамодернізму. *Закарпатські філологічні студії*, 2022. Вип. 23. Т. 1. С. 251–255.
 55. Вільчинська Т. Лінгвоконцептологія як нова наукова дисципліна поліпарадигмального типу. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Мовознавство*, 2014. Вип. 2 (24). С. 64–68. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NZTNPUmz_2014_2_16 (дата звернення: 01.07.2023).
 56. Вільчинська Т., Вишнеvsька Г. Міфоніми в українській етнокультурі й творчості письменників кінця XIX – початку XX століття. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*, 2019. Вип. 71 (2). С. 186–195.

57. Войтович В. Українська міфологія. Київ: Либідь, 2002. 664 с.
58. Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів: СПОЛОМ, 2015. 228 с.
59. Волинець А. Художня інтерпретація мітологема хаосу в мистецтві ХХ–ХХІ ст.: автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2016. 21 с.
60. Волинець А. Художня інтерпретація міфологема хаосу в мистецтві ХХ–ХХІ ст.: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.08. Чернігів, 2016. 227 с. URL: <https://enpuir.udu.edu.ua/entities/publication/77dc651f-29cb-4bb0-9561-bbfa62da4fa4> (дата звернення: 23.10.2023).
61. Волков А. Теорія традиційних сюжетів та образів. *Зарубіжна література в школах України*. 2007. № 9. С. 63–64.
62. Волковинський О. С. Епітет як носій та елемент стилю. *Вісник Львівського університету. Серія: Іноземні мови*, 2013. Вип. 21. С. 272–277. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlnu_in_mov_2013_21_39 (дата звернення: 09.08.2024).
63. Гамзюк М. В. Семантичні аспекти субституції компонентів фразеологічних одиниць. *Наукові записки Центральноукраїнського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка*. Кіровоград, 2000. Вип. 22. Ч. 1. С. 124–133. URL: <https://salu.li/060B6D9> (дата звернення: 14.08.2025).
64. Ганжело С. М. Заміна компонентів фразеологічних одиниць словом або поєднанням слів в німецькій мові. *Актуальні проблеми науки та освіти: збірник матеріалів ХХІІ підсумкової науково-практичної конференції викладачів МДУ*. Маріуполь, 2020. С. 178–179.
65. Генеральний регіонально анотований корпус української мови (ГРАК) / М. Шведова, Р. фон Вальденфельс, С. Яригін, А. Рисін, В. Старко, М. Возняк, М. Крук та ін. 2017–2021. URL: <https://uacorpus.org/> (дата звернення: 23.04.2023).
66. Геродот. Історії / пер. з давньогр. А. Білецького. Київ: Наукова думка, 1993. 750 с.
67. Герчанівська П. Е. Культурологія: термінологічний словник. Київ:

- Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, 2015. 439 с.
68. Глуховцева І. Фразеологія творів Миколи Руденка: етнолінгвістичний аспект. *Лінгвістика*. Старобільськ: Луганський національний університет імені Тараса Шевченка, 2018. № 2 (39). С. 124–136. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/ling_2018_2_15 (дата звернення: 21.07.2025).
 69. Глуховцева І. Фразеологія творів Миколи Руденка. *Лінгвістика*. Старобільськ: Луганський національний університет імені Тараса Шевченка, 2015. № 2. С. 32–38. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/ling_2020_1_10 (дата звернення: 21.07.2025).
 70. Глуховцева І. Я. Динаміка української фразеології кінця ХХ–початку ХХІ століття: тенденції розвитку: монографія. Старобільськ: Вид-во ДЗ «ЛНУ імені Тараса Шевченка», 2015. 179 с.
 71. Гнатюк В. М. Нарис української міфології / підгот., опрац., вступ. ст. і прим. Р. Кирчів. Львів: Ін-т народознавства НАН України, 2000. 263 с.
 72. Голобородько К. Ю. Лінгвістичний статус концепту. *Культура народів Причорномор'я*, 2002. № 32. С. 27–30. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Knp_2002_32_7 (дата звернення: 18.06.2023).
 73. Голуб В. Ю. Функціонування трансформованих фразеологізмів у творах для дітей і юнацтва (на матеріалі повістей Зірки Мензатюк). *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*, 2020. Т. 31(70); № 4(1). С. 23–27. URL: <https://sal0.li/7386084> (дата звернення: 29.08.2024).
 74. Голубовська І. О. Етнічні особливості мовних картин світу. Київ: Логос, 2004. 282 с.
 75. Голубовська І. О., Корольов І. Р. Актуальні проблеми сучасної лінгвістики: курс лекцій. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2011. 223 с.
 76. Голянич М. І., Іванишин Н. Я., Ріжко Р. Л., Стефурак Р. І. Лінгвістичний аналіз тексту: словник термінів / за ред. М. І. Голянич. Івано-Франківськ: Сімик, 2012. 392 с.
 77. Горбач О. С. Ономастикон українських сатирично-гумористичних текстів

- кінця ХХ– початку ХХІ століття: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. Івано-Франківськ, 2017. 20 с.
78. Горбач О. С. Ономастикон українських сатирично-гумористичних текстів кінця ХХ – початку ХХІ століття: дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський нац. ун-т ім. Івана Огієнка, 2017. 243 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Horbach_Olena/Onomastykon_ukrainskykh_satyrychno-humorystychnykh_tekstiv_kintsia_KhKh_pochatku_KhKhI_stolittia.pdf (дата звернення: 10.02.2024).
79. Гоц Л. С. Поняття «міфологема»: ступінь наукової розробленості та проблема концептуалізації в культурології. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філософія, культурологія, соціологія*, 2021. Вип. 22. С. 33–44. URL: <https://visnyk.mu.edu.ua/index.php/culturology/issue/download/74/64> (дата звернення: 21.04.2023).
80. Грабович Г. Поет як мітотворець: семантика символів у творчості Тараса Шевченка. Київ: Критика, 1997. 208 с.
81. Гребенюк Т. В. Свобода в літературі метамодерного світу: український вимір. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філологія»*, 2018. Вип. 78. С. 160–164.
82. Гребенюк Т. В. Спільний біль, війна й ідентичність: національна специфіка українського літературного метамодернізму. *Сучасні літературознавчі студії*, 2023. Вип. 20. С. 30–58. <https://doi.org/10.32589/2411-3883.20.2023.293539> (дата звернення: 19.03.2024).
83. Гриценко П. Ю. Етнолінгвістика. *Українська мова: енциклопедія*. Київ: Українська енциклопедія ім. М. П. Бажана, 2004. С. 178–179.
84. Гриценко П. Ю., Руснак Н. О., Руснак Ю. М., Струк І. М. Етнолінгвістика: українська мова: навч. посіб. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2022. 432 с.
85. Грінченко Б. Д. Из уст народа: малорусские рассказы, сказки и пр. Чернігів,

1900. VIII, 488 с.
86. Грушевський М.С. Твори: 50 т. Львів: Світ, 2008. Т. 14, 432 с.
 87. Гудзенко-Александрук О. Г. Міф і символ як відображення духовного становлення культурної свідомості. *Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. Серія: Філософія*, 2006. № 3. С. 24–30.
 88. Гундорова Т.І. Післячорнобильська бібліотека. Український літературний постмодерн. *The Post-Chornobyl Library. Ukrainian Literary Postmodernism*. Київ: Критика, 2005. 263 с.
 89. Гусар А. Мовні засоби втілення давньоскандинавських міфологем у сучасному пісенному дискурсі (на матеріалі шведських та англійських мов): дис. ... д-ра філософії: 10.02.04. Київ, 2021. 270 с. URL: https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/36560/1/Дисертація_Гусар_А.В..pdf (дата звернення: 11.06.2024).
 90. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник / Н. Хобзей, Л. Стефанівська, М. Якимович. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. 352 с.
 91. Гейштор А. Слов'янська мітологія / пер. з польськ. Київ: ТОВ «Видавництво “Кліо”», 2014. 416 с. URL: <https://clio.in.ua/slavic-mythology> (дата звернення: 25.02.2024).
 92. Давидюк В. Первісна мітологія українського фольклору. Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. 310 с.
 93. Данилюк Н. Мовний образ Рідної землі / Холмщини / України в поезії Тадея Карабовича. *Studia Wschodniosłowiańskie*. 2023. Т. 23. С. 137–150. URL: <https://volyntext.vnu.edu.ua/index.php/volyntext/uk/article/view/758/737> (дата звернення: 02.01.2024).
 94. Даніліна В. Поняття про мітологічний простір та його основні одиниці найменування персонажів (міфоніми). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2012. Вип. 56. Ч. 1. С. 333–339.
 95. Демчук Р. Мітологема в контексті моделювання національної ідентичності.

- Культурологічна думка*. 2017. № 11. С. 53–59. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Kultdum_2017_11_7 (дата звернення: 02.03.2023).
96. Демчук Р. В. Мітопоетика як культурний топос та культурологічний метод. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 2017. № 3. С. 48–52. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vdakkm_2017_3_12 (дата звернення: 31.03.2023).
97. Денисова Т. Нортроп Фрай і дискурс мітокритики. *Біблія і культура: збірник наукових статей*. Чернівці: Рута, 2008. Вип. 10. С. 5–16.
98. Дзеса М. І., Думанська О. І. Трансформація фразем як стилістичний засіб у сучасній публіцистиці (на матеріалах періодичних видань). *Поліграфія і видавнича справа*, 2003. Вип. 40. С. 188–198. URL: <http://pvs.uad.lviv.ua/static/media/40/30.pdf> (дата звернення: 20.09.2025).
99. Добролюжа Г. М. Красне слово – як золотий ключ: постійні народні порівняння в говірках Середнього Полісся та суміжних територій. Житомир: Волинь, 2003. 160 с.
100. Добролюжа Г. М. Образна парадигма фразеологізмів з компонентом «собака». *Вісник Житомирського педагогічного університету*, 2004. № 14. С. 223–227.
101. Добролюжа Г. М. Фразеологічний словник говірок Житомирщини. Житомир: Вид-во Житомирського державного університету імені Івана Франка, 2010. 404 с.
102. Добролюбська Ю. А. Міфологізація та міфологеми сучасності. *Освіта та соціалізація особистості*. Одеса: Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського, 2022. Вип. 32. С. 51–55.
103. Драненко Г. Міт як форма сенсу та сенс форми. Мітокритичне прочитання творів Б.-М. Кольтеса. Київ: Смолоскип, 2012. 224 с.
104. Драненко Г. Міфокритика та рецептивна теорія: продуктивний діалог. *Питання літературознавства*, 2009. Вип. 78. С. 243–251. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pl_2009_78_30 (дата звернення: 01.10.2023).
105. Дроздовський Д. Дискусійність метамодернізму в аспекті теорії

- постпостмодернізму. *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С.Сковороди. Літературознавство*, 2018. № 3–4. С. 58–71. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzl_2018_3-4_7 (дата звернення: 28.11.2024).
106. Дроздовський Д. Література й візуальне мистецтво епохи метамодернізму: трансгресія, трансміграція, транзитивність. *Сучасні проблеми художньої освіти в Україні*, 2013. № 8. С. 248–255. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Sphou_2013_8_28 (дата звернення: 16.11.2024).
107. Дронь К., Тихолоз Б., Швець А. Міфопоетичні образи в художньому світі Івана Франка (Ейдологічні нариси) / ред. Б. Тихолоз. Львів: Львівське відділення Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка, 2007. 336 с. URL: <https://frankovi.com.ua/dron-k-tyholoz-b-shvets-a-mifopoetychni-obrazy-v-hudozhnomu-sviti-ivana-franka-ejdolohichni-narysy/> (дата звернення: 06.09.2024).
108. Дружененко Р. Етнолінгвістичний аспект аналізу тексту (фрагмент лекції для студентів-філологів). *Педагогічні науки*, 2011. Вип. 60. С. 88–93. URL: <https://ps.journal.kspu.edu/index.php/ps/article/view/3676/3208> (дата звернення: 03.01.2023).
109. Дудик П. Синтаксис сучасного українського розмовного літературного мовлення: просте речення; еквівалент речення. Київ: Наукова думка, 1973. 284 с.
110. Ейвас Л. До питання розмежування понять «Стиль», «Художній напрям», «Художня епоха» у візуальному мистецтві. *Сталий розвиток промисловості та суспільства* / редкол.: Ю. Г. Вілкул, М. І. Ступнік, З. П. Бакум та ін. Кривий Ріг, 2013. Т. 2. С. 330-333. URL: <https://knu.edu.ua/wp-content/uploads/2021/04/Eivas.pdf> (дата звернення: 13.07.2024).
111. Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / пер. з нім., фр. та англ. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 622 с.
112. Енциклопедичний словник символів культури України / ред. В. Коцура,

- О. Потапенка, В. Куйбіди. Корсунь-Шевченківський: ФОП Гавришенко В.М., 2015. 912 с.
113. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / уклад. Р. Болдирєв [та ін.]; редкол.: О. Мельничук (голов. ред.) [та ін.]; АН УРСР, Ін-т мовознав. ім. О. Потебні. Київ: Наук. думка, 1982. Т. 1: А–Г. 632 с.
114. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / уклад. Р. Болдирєв [та ін.]; редкол.: О. Мельничук (голов. ред.), В. Коломієць, О. Ткаченко; АН УРСР, Ін-т мовознав. ім. О. Потебні. Київ: Наук. думка, 1985. Т. 2: Д–Копці. 569 с.
115. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / уклад. Р. Болдирєв [та ін.]; редкол.: О. Мельничук (голов. ред.) [та ін.]; АН УРСР, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні. Київ: Наук. думка, 1989. Т. 3: К(кора)–М. 552 с.
116. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / уклад. Р. Болдирєв [та ін.]; гол. ред. О. Мельничук; АН України, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні. Київ: Наук. думка, 2003. Т. 4: Н–П. 654 с.
117. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / уклад. Р. Болдирєв [та ін.]; редкол.: О. Мельничук (голов. ред.), В. Коломієць, Т. Лукінова [та ін.]. Київ: Наук. думка, 2006. Т. 5: Р–Т. 704 с.
118. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / уклад. Г. Півторак [та ін.]. Київ: Наук. думка, 2012. Т. 6: У–Я. 568 с.
119. Етнолінгвістика: навчальний посібник для студентів факультету української філології / за ред. Ж. Колоїз. Кривий Ріг: НПП АСТЕРІКС, 2015. 192 с.
120. Єрмоленко С. Мова і українознавчий світогляд: монографія. Київ: НДІУ, 2007. 444 с.
121. Єрмоленко С. Мовне моделювання дійсності і знакова структура мовних одиниць: монографія. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2006. 384 с.
122. Єрмоленко С. Мовно-естетичні знаки культури в історії літературної мови. *Мовознавство*. 2007. № 4/5. С. 3-12. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/4101> (дата звернення: 12.10.2024).
123. Єрмоленко С. Мовно-естетичні знаки української культури. Київ: Інститут української мови НАН. України, 2009. 352 с.

124. Єрмоленко С. Нариси з української словесності: стилістика і культура мови. Київ: Довіра, 1999. 431 с.
125. Єрмоленко С. Особливості реалізації геортонімів у контексті народнокалендарних прислів'їв (граматичний і мітологічний аспекти). *Мовознавство: науково-теоретичний журнал Ін-ту мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України*. 2017. № 2. С. 3–13. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Mo_2017_2_3 (дата звернення: 16.09.2024).
126. Єрмоленко С. Сучасна українська лінгвостилістика: співвідношення теорії і методів. *Стил: Међународни часопис*. Белград, 2012. Vol. 11. P. 23–32. URL: <https://periodica.kryvia.org/index.php/styl/article/view/2884> (дата звернення: 01.12.2023).
127. Жайворонок В. Знаки української етнокультури: словник-довідник. Київ: Довіра, 2006. 703 с.
128. Жайворонок В. Мовні знаки української етнокультури в антропоцентричному висвітленні. *Мовознавство*. 2012. №2. С. 58-64. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/44882> (дата звернення: 06.11.2023).
129. Жайворонок В. Українська етнолінгвістика: нариси. Київ: Довіра, 2007. 414 с.
130. Жуйкова М. Слова і мітологемами в поетичному тексті Володимира Свідзинського. *Творчість Володимира Свідзинського: зб. наук. праць*. Луцьк: РВВ «Вежа», 2003. С. 42–51.
131. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті мітологій. Київ: Комора, 2007. 640 с.
132. Завадська Н. Міфопоетика простору у прозі Марії Матіос: дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01. Житомир, 2018. 216 с.
133. Заваринська І. Мотиваційна основа фразеологічних одиниць з антропонімними компонентами – міфологемами. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філологічна*. 2013. Вип. 34. С. 69-72. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoaf_2013_34_25 (дата звернення: 09.04.2025).
134. Загнітко А. Класифікаційні типології концептів. *Лінгвістичні студії*, 2010.

- Вип. 21. С. 12-21. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/lingst_2010_21_4 (дата звернення: 18.05.2023).
135. Загнітко А. Словник сучасної лінгвістики: поняття і терміни. Донецьк: ДонНУ, 2012. 350 с. URL: <http://surl.li/dllgp> (дата звернення: 15.03.2023).
136. Загнітко А. Сучасний лінгвістичний словник. Вінниця: ТВОРИ, 2020. 920 с.
137. Загнітко А., Богданова І. Лінгвокультурологія: навч. посіб. Вінниця: ДонНУ імені Василя Стуса, 2017. 287 с.
138. Зварич І. Міт у генезі художнього мислення. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2005. 180 с.
139. Зварич І. Роль міфу в кризові періоди історії етносу. *Проблеми сучасної психології*, 2012. Вип. 16. С. 379–388. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pspl_2012_16_40 (дата звернення: 24.04.2023).
140. Зварич І. Структурно-семантична основа Шевченкового міфу. *Питання літературознавства*, 2002. Вип. 9. С. 179-182. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pl_2002_9_28 (дата звернення: 24.04.2023).
141. Знадоби до української демонології / зібрав Володимир Гнатюк. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка, 1912. Т. 2. Вип. 1. 237 с. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Hnatiuk_Volodymyr/Znadoby_do_ukrainskoi_demonologiii_T2_V1/ (дата звернення: 01.12.2023).
142. Знадоби до української демонології / зібрав Володимир Гнатюк. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка, 1912. Т. 2. Вип. 2. 280 с. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Hnatiuk_Volodymyr/Znadoby_do_ukrainskoi_demonologiii_T2_V2/ (дата звернення: 01.12.2023).
143. Зубрицька М. Символіка фразеологічних одиниць та їхня авторська інтерпретація. *Молодь і ринок*, 2013. №4. С. 53–57. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Mir_2013_4_13 (дата звернення: 14.01.2025).
144. Ісаєнко С. Міф і основні структуроутворюючі принципи постмодерністських текстів. *Питання літературознавства*, 2004. Вип. 11. С. 52-56. URL:

- http://nbuv.gov.ua/UJRN/PI_2004_11_8 (дата звернення: 09.04.2024).
145. Карабович Т. Міфопоетика Нью-Йоркської групи: монографія / відп. ред. Р. Радишевський; наук. консультант О. Астаф'єв. Київ: Талком, 2017. 464 с.
146. Карпенко Ю. О. Антична міфологія як поетична зброя. *Записки з ономастики*: зб. наук. пр. / відп. ред. Ю. О. Карпенко. Одеса: Астропринт, 2002. Вип. 6. С. 93–108. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Zzo_2002_6_11 (дата звернення: 28.03.2024).
147. Карпенко Ю. О. Ономастичні міркування. *Записки з ономастики*: зб. наук. пр.. Одеса: Астропринт, 2005. Вип. 9. С. 11–17. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Zzo_2005_9_3 (дата звернення: 17.05.2023).
148. Каюа Р. Людина та сакральне / пер. з фр. Київ: Ваклер, 2003. 256 с.
149. Кедич Т. В. Лексико-семантичні перетворення фразеологічних одиниць (на матеріалі української історичної прози другої половини ХХ ст.). *Дослідження з лексикології і граматики української мови*: зб. наук. пр. / за ред. І. С. Попової. Дніпро: Ліра, 2018. Вип. 19. С. 11–22. URL: https://www.dnu.dp.ua/docs/zbirniki/ffil/program_5c4fb7436f198.pdf (дата звернення: 08.02.2025).
150. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичних звичаях. Літній цикл. Вінніпег: Український Національний видавничий комітет, 1957. Т. 4. 178 с.
151. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Зимовий цикл. Вінніпег; Торонто: Український Національний видавничий комітет, 1964. Т. 1. 154 с.
152. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Весняний цикл. Вінніпег: Український Національний видавничий комітет, 1959. Т. 2. 254 с.
153. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Весняний цикл. Вінніпег; Торонто: Український Національний видавничий комітет, 1962. Т. 3. 372 с.
154. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні.

- Осінній цикл; Ін-т дослідів Волині; передм. М. Л. Боровський; біогр. авт. Р. Смаль-Стоцький. Вінніпег; Торонто: Український Національний видавничий комітет, 1963. Т. 5. 288 с.
155. Князь Т. М. Функційно-прагматичні особливості фразеологізмів української мови в медійному дискурсі. *Людина і цифрове суспільство*, 2025. С. 119–121.
156. Коваленко Б. О. Фразеологізми з компонентом око, нога, рука в мовній картині Анатолія Свидницького та Михайла Коцюбинського. *Słowiańska frazeologia gwarowa III*: колективна монографія / pod redakcją Macieja Raka i Józefa Kaśia. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2024. Т. 37. С. 191–210. URL: <https://lingvaria.polonistyka.uj.edu.pl/documents/5768825/0/Rak-Kas-SFG-III-e-book.pdf/5e3cd165-d8d3-4079-be22-e4a09781d4cb> (дата звернення: 11.08.2025).
157. Коваленко Н. Д. Фразеологічний словник подільських і суміжних говірок. Кам'янець-Подільський: ТОВ «Рута», 2019. 412 с.
158. Коваленко Н. Д. Фразеологія в діалектному мовленні: ареальне варіювання і функціонування: автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.01. Київ, 2021. 41 с. URL: https://iul-nasu.org.ua/wp-content/uploads/2021/09/Kovalenko-ND_aref.pdf (дата звернення: 05.10.2025).
159. Коваленко Н. Д. Фразеологія в діалектному мовленні: ареальне варіювання і функціонування: дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.01. Київ, 2021. 470 с.
160. Ковалів Ю. Мета. *Енциклопедія Сучасної України*. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. 2018. URL: <https://esu.com.ua/article-66640> (дата звернення: 14.04.2023).
161. Коваль О. В. Трансформація фразеологізмів як засіб увиразнення художнього тексту (на матеріалі творів ХХ століття). *Наукові записки Бердянського державного педагогічного університету. Серія: Філологічні науки*, 2014. Вип. 4. С. 123–132. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/nzbdpufn_2014_4_18 (дата звернення: 01.06.2025).
162. Колесник О. Вторинна номінація і вторинна міфологія у творенні альтернативних світів. *Актуальні проблеми філології та перекладознавства*, 2016. Вип. 10(2). С. 33–40. URL: <https://surl.lu/mcqswo> (дата звернення:

- 21.03.2023).
163. Колесник О. Мова та міф у вимірі міждисциплінарних студій: монографія. Чернігів: Десна Поліграф, 2016. 240 с.
164. Колесник О. Мовне моделювання світу в аспекті міфологічного семіозису. *Науковий вісник Чернівецького університету: Германська філологія*, 2012. Вип. 630–631. С. 223–231. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvchnugf_2012_630-631_24 (дата звернення: 16.12.2025).
165. Колесник О. Мовний образ концептів ментальної сфери крізь призму міфосеміотики. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка. Серія: Філологічні науки*, 2017. Вип. 153. С. 396–403. URL: <https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/20019/> (дата звернення: 07.07.2023).
166. Колесник О. С. Концепт «Потойбіччя» в англійській мовній картині світу: діахронічний аспект. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*, 2006. № 27. С. 100–104. URL: <http://eprints.zu.edu.ua/787/> (дата звернення: 12.11.2024).
167. Колесник О. С. Лінгвокультурний вимір міфологічного семіозису. *Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. Філологічні науки*, 2013. № 9(1). С. 239–246. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vluf_2013_9%281%29_45 (дата звернення: 27.09.2023).
168. Колесник О. С. Номінації елементів міфологічного простору в системі атракторів національної лінгвокультури. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, 2010. Вип. 22(1). С. 204–207. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npkpnu_fil_2010_22%281%29_52 (дата звернення: 25.01.2023).
169. Колесса Ф.М. Українська усна словесність: вибр. праці. Київ: Наукова думка, 1983. 645 с.
170. Колісниченко А. В. Проблема визначення терміну «міфопоетика».

- Лінгвістична теорія та практика: історичне надбання, актуальні проблеми та перспективи розвитку*: матеріали VIII міжнародної наук.-практ. конф., 12–13 груд. 2014 р., МГУ. Одеса: МГУ, 2014. С. 84–87.
171. Коломієць Н. Ф., Регушевський Є. С. Словник фразеологічних синонімів / за ред. В. Винника. Київ: Радянська школа, 1988. 200 с.
172. Кондратенко Н. Трансформація фразеологізмів в українському медіадискурсі як реалізація ігрової комунікативної стратегії. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*, 2020. Т. 2. Вип. 44. С. 468–473. URL: <http://visnyk-philology.uzhnu.edu.ua/article/view/223717> (дата звернення: 15.02.2025).
173. Конобродська В. Етнолінгвістичний аспект дослідження традиційної культури. *Волинь-Житомирщина: історико-філологічний збірник з регіональних проблем*. Житомир, 2001. Т. 6. С. 118–133. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vg_2001_6_10 (дата звернення: 16.12.2023).
174. Кононенко В. Концепти українського дискурсу: монографія. Київ–Івано-Франківськ: «Плай» Прикарпатського університету ім. В. Стефаника, 2004. 248 с.
175. Кононенко В. Мова у контексті культури: монографія. Київ–Івано-Франківськ, 2008. 390 с.
176. Кононенко В. Символи української мови. Івано-Франківськ: Плай, 1996. 269 с.
177. Кононенко В. І. «Мерехтіння смислів» у процесах текстотворення. *Прикарпатський вісник НТШ. Слово*, 2015. № 2. С. 53–67. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pvntsh_sl_2015_2_6 (дата звернення: 22.05.2024).
178. Кононенко В. І. Мова в етнокультурному вимірі. *Гірська школа українських Карпат*, 2014. № 11. С. 3–6. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Gsuk_2014_11_3 (дата звернення: 18.09.2023).
179. Кононенко В. І. Словесна символіка в сучасному українському художньому дискурсі: лінгвокогнітивний вимір. *Лінгвістичні дослідження*, 2019. Вип. 51. С. 84–95. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpkhnpu_lingv_2019_51_11 (дата звернення: 11.04.2023).

180. Кононенко В. І. Сміслові конотації у структурі тексту. *Мовознавство*. 2010. № 2–3. С. 146–155. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/MoZn_2010_2-3_13 (дата звернення: 20.10.2023).
181. Кононенко В. І. Стилістика жаху: химерні образи в текстах Валерія Шевчука. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*, 2019. Вип. 70. С. 7–17. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlnu_fil_2019_70_4 (дата звернення: 15.10.2023).
182. Костюк І. Концепт і мітологема в понятійному апараті сучасної культурології. *Мистецтвознавство України*, 2020. Вип. 20. С. 34–38. URL: <http://mystukr.mari.kyiv.ua/article/view/220918> (дата звернення: 19.03.2023).
183. Костюк І. Міф як соціокультурний феномен: функціональне навантаження. *Вісник Львівської національної академії мистецтв*, 2010. Вип. 21. С. 367–378. URL: https://lnam.edu.ua/files/Academy/nauka/visnyk/pdf_visnyk/21/35.pdf (дата звернення: 21.07.2023).
184. Костюк І. Міфологема: історія поняття в науковому дискурсі. *Вісник Львівської національної академії мистецтв*, 2011. Вип. 22. С. 405–416. URL: https://lnam.edu.ua/files/Academy/nauka/visnyk/pdf_visnyk/22/38.pdf (дата звернення: 07.02.2023).
185. Кохан Ю. І. Фраземіка в системі ідіостилю письменника (на матеріалі художньої прози Олеся Гончара і Павла Загребельного): дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. Харків, 2003. 209 с.
186. Кравець Л. Особливості вербалізації ключового концепту внутрішнього світу людини «серце» (на матеріалі творів Федора Потушняка). *Folium*, 2024. №4. С. 134–138. URL: <https://journals.pnu.if.ua/index.php/folium/article/view/81> (дата звернення: 01.03.2025).
187. Кравець Л. Художня свідомість українців: метафора як словесно-образна форма освоєння світу. *Українське буття у слові й тексті : Студії з лінгвоукраїнознавства*: колективна монографія / за заг. ред. О. О. Маленко. Харків: ХНПУ; ХІФТ, 2022. С. 53–70. URL: https://dspace.kmf.uz.ua/jspui/bitstream/123456789/3432/5/Kravec_L_Khudozhni

- [a_svidomist_ukraintsiv_2022.pdf](#) (дата зверення: 12.05.2023).
188. Красавіна В. Авторська трансформація фразеологізмів у романі-колажі Дмитра Кешелі «Родаки». *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, 2019. Вип. 48. С. 175–179. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npkpnu_fil_2019_48_36 (дата звернення: 23.10.2025).
 189. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Синергетика в освіті: контекст людиноцентризму: монографія / Нац. акад. пед. наук України. Київ: Педагогічна думка, 2012. 368 с.
 190. Кремень В., Ільїн В. Образ світу і людини в умовах дигітальної культури: психолінгвістичний аналіз. *Psycholinguistics*, 2022. Т. 31. № 2. С. 78–94. URL: <https://psycholinguistics-journal.com/index.php/journal/article/view/176> (дата звернення: 28.03.2023).
 191. Кретов П. В., Кретова О. І. Символічний ландшафт свідомості: людина між репрезентаціонізмом, функціоналізмом і релятивізмом. *Антропологічні виміри філософських досліджень*, 2017. Вип. 12. С. 40–49. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Avfd_2017_12_6 (дата звернення: 07.06.2024).
 192. Куць О. Етнологічний структуралізм Клода Леві-Строса. *Науковий часопис Українського державного університету імені Михайла Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: зб. наук. пр.* Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2007. № 15(28). С. 128–134.
 193. Ласло-Куцюк М. Вогонь і слово. Космогонічний міт України. Бухарест: Eminescu, 1983. 210 с.
 194. Леві-Строс К. Первісне мислення / пер. з фр., вступ. слово та примітки С. Іосипенка. Київ: Український Центр духовної культури, 2000. 324 с.
 195. Леві-Строс К. Структурна антропологія / пер. з фр. Зої Борисюк. Київ: Основи, 1997. 390 с.
 196. Лівіцька О.В. Епітет як засіб міфологізації в поетичних текстах Т. С. Еліота. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, 2014. Вип. 37. С. 156–159. URL:

- http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npkpnu_fil_2014_37_36 (дата звернення: 13.08.2024).
197. Лінгвокультурологічна та етнолінгвістична інтерпретація слова й тексту: хрестоматія / упоряд. Т. І. Вавринюк, Ж. В. Колоїз, Н. М. Малюга, Н. М. Шарманова; за ред. Ж. В. Колоїз. Кривий Ріг: КПП ДВНЗ «КНУ», 2015. 221 с.
198. Лінгвософія українських текстів ХХІ століття: колективна монографія / С. Я. Єрмоленко, С. П. Бирик, А. Ю. Ганжа, Т. А. Коц, Г. М. Сюта; відп. ред. С. Я. Єрмоленко. Київ: Інститут української мови НАН України, 2023. 530 с.
199. Літературознавча енциклопедія: у 2 т. / авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. Київ: ВЦ «Академія», 2007. Т. 2. 624 с.
200. Літературознавчий словник-довідник / за ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка. Київ: ВЦ «Академія», 2007. 752 с.
201. Лозко Г. Українське язичництво. Київ: Укр. центр духов. культури, 2009. 90 с.
202. Лозова О.М. Міф як первинна метамова суспільної свідомості: огляд проблематики. *Педагогічна освіта: теорія і практика. Педагогіка і психологія*, 2010. № 13(1). С. 18–21. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Potip_2010_1_6 (дата звернення: 09.11.2024).
203. Луканинець Р.В. Особливості реалізації концепту ФОРТУНА в українській мовній картині світу (на матеріалі фразеологізмів античного походження). *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія «Філологія»*, 2022. Вип. 1(47). С. 187–197. URL: <http://visnyk-philology.uzhnu.edu.ua/article/view/260275> (дата звернення: 05.11.2023).
204. Луканинець Р.В. Фразеологізми античного походження в українській мовній картині світу: лінгвокультурологічний аспект: дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. Ужгород, 2024. 270 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Lukanynets_Renata/Frazeolohizmy_antychnoho_pokhodzhennia_v_ukrainskii_movnii_kartyni_svitu_linhvokulturolohichniyi_aspe.pdf? (дата звернення: 24.01.2024).
205. Марків Р.В. Мітологічний фольклоризм в українській літературі початку ХХ століття (на матеріалі творів Ольги Кобилянської, Михайла

- Коцюбинського, Лесі Українки): автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.01.07. Львів: Львів. нац. ун-т ім. Івана Франка, 2008. 31 с.
206. Марчук Л. Вербалізація сакральних лексем в поезіях Івана Огієнка. *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія: Історична та філологічна: науковий збірник*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський нац. ун-т ім. Івана Огієнка, 2015. Вип. XI. С. 269–273.
207. Мацько Л. Доля як лінгвосинергетична стилістема української мови. *Культура слова*. 2017. Вип. 87. С. 106-114. URL: https://iul-nasu.org.ua/pdf/kulturaslova/ks_87.pdf (дата звернення: 12.03.2023).
208. Мацько Л.І., Сидоренко О.М., Мацько О.М. Стилїстика української мови: підручник / за ред. Л. І.Мацько. Київ: Вища школа, 2003. 462 с.
209. Медведчук О.П. Неомітологічний дискурс в українській літературі кінця ХХ – початку ХХІ ст. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В.І.Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*, 2020. Т. 31(70). № 4. Ч. 4. С. 48–52. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vztnu_fil_2020_31\(70\)_4\(4\)_10](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vztnu_fil_2020_31(70)_4(4)_10) (дата звернення: 04.09.2023).
210. Медведчук О.П. Неоміфологізм прози Юрія Винничука: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01. Київ, 2024. 26 с. URL: https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/rad_d_26.053.27/Medvedchuk/aref.pdf (дата звернення: 04.01.2025).
211. Мединська Ю. Міфологія та міфологічний дискурс. *Психологія і суспільство*, 2006. № 2. С. 115–122. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Psis_2006_2_10 (дата звернення: 09.06.2023).
212. Мединська Ю. Чотири виміри міфу. *Психологія і суспільство*, 2003. № 4. С. 29–36. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Psis_2003_4_4 (дата звернення: 09.06.2023).
213. Мейзерська Т. Проблеми індивідуальної мітології: Тарас Шевченко – Леся Українка. Київ: Наукова думка, 2002. 180 с.
214. Митрополит Іларіон Дохристиянські вірування українського народу: іст.-реліг. моногр. Київ: АТ «Обереги», 1992. 424 с.

215. Митрополит Іларіон Етимологічно-семантичний словник української мови: у 4 т. / за ред. Ю. О. Мулика-Луцика. Вінніпег: Волинь, 1979. Т. 1, А–Д. 365 с.
216. Митрополит Іларіон Етимологічно-семантичний словник української мови: у 4 т. / ред. і допов. Ю. Мулика-Луцика. Вінніпег: Волинь, 1982. Т. 2, Е–Л. 400 с.
217. Митрополит Іларіон Етимологічно-семантичний словник української мови: у 4 т. / ред. і допов. Ю. Мулика-Луцика. Вінніпег: Волинь, 1988. Т. 3, М–О. 416 с.
218. Митрополит Іларіон Етимологічно-семантичний словник української мови: у 4 т. / ред. і допов. М. Ласло-Куцюк. Вінніпег: Волинь, 1994. Т. 4, П–Я. 557 с.
219. Мойсієнко А.К. Мова як світ світів. Поетика текстових структур. *Мовознавство*. 2010. № 6. С. 82–84.
220. Мудрість народна. Українські прислів'я та приказки / ред. В. О.Соботович. Київ: Держ. вид-во худож. літ., 1962. 155 с.
221. Наумовська О.В. Міфологічна триада «життя → смерть → безсмертя» у народній прозі: автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.01.07. Київ, 2021. 47 с.
222. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: ескіз української міфології. Київ: АТ «Обереги», 1992. 88 с.
223. Німчук В.В. Українська ономастична термінологія (проект). *Повідомлення Української ономастичної комісії*. 1966. Вип. 1. С. 24–43.
224. Огієнко І. Рідна мова / упоряд., авт. передм. та коментарів М. С.Тимошик. Київ: Наша культура і наука, 2010. 436 с.
225. Омеляненко О.В. Українські фразеологізми з компонентами-соматизмами як засоби вербалізації танатологічної семантики. *Лінгвістичні дослідження*, 2013. Вип. 36. С. 44–51. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpkhnpu_lingv_2013_36_11 (дата звернення: 30.07.2024).
226. Онацький Є. Українська мала енциклопедія: 16 кн.: у 8 т. Буенос-Айрес, 1959. Т. 2, кн. 4. 439 с.
227. Онікієнко І.М. Міфологема дороги у контексті поетичної збірки В.Стуса «Палімпсести». *Наукові записки Криворізького державного педагогічного*

- університету, 2003. Вип. 52. С. 29–35.
228. Онопрієнко Т.М. Епітет як первісний троп і системоутворюючий центр тропіки. *Вісник Житомирського державного педагогічного університету імені І.Франка*, 2001. Вип. 8. С. 127–130.
229. Осадко Г.В. Знакові образи-символи як стильові чинники в поезії та прозі символізму (на матеріалі творчості Петра Карманського): автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01. Тернопіль, 2006. 16 с.
230. Осіпчук Г. Міфологеми в ролі кореферентів у творах Валерія Шевчука. *Волинь-Житомищина: історико-філологічний збірник з регіональних проблем*, 2010. № 20. С. 195–204.
231. Павленко Ю. Дохристиянські вірування давнього населення України: монографія. Київ: Либідь, 2000. 115 с.
232. Панченко О. І. Фразеологізми з компонентом-зоонімом в українській та англійській мовах. *Учені записки Таврійського національного університету імені В.І.Вернадського. Серія «Філологія. Соціальні комунікації»*, 2014. Т. 27(66). № 1. С. 111–114.
233. Пахаренко В. Метамодернізм як художній напрям: роздуми про новий тип світосприйняття. *Українська мова та література*. 2021. № 7–8. С. 56–68.
234. Петриківська О. Метамодернізм як спосіб концептуалізації сучасності в сатиричних трагікомедіях Паоло Соррентіно. *Дόξα / Докса*, 2020. Вип. 2(34). С. 143–158. URL: <http://doksa.onu.edu.ua/article/view/218106> (дата звернення: 16.12.2024).
235. Петрова І. В. Метамодернізм як культурологічна концепція. *Питання культурології*, 2020. № 36. С. 14–23.
236. Плачинда С. П. Словник давньоукраїнської міфології. Київ: Укр. письменник, 1993. 63 с.
237. Покровська І. Національна специфіка семантики турецьких фразеологізмів з компонентом-зоонімом: дис. ... канд. філол. наук: 10.02.13. Київ, 2006. 290 с. URL: <https://uacademic.info/ua/document/0407U001065> (дата звернення: 16.12.2024).

238. Поліщук О. Міфопоетичний світ Лесі Українки: лінгвоперсонологійний аспект. *Лінгвістичні студії*. 2018. Вип. 36. С. 72–76.
239. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму: монографія. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2002. 392 с.
240. Полюга Л. М. Повний словник антонімів української мови. Київ: Довіра, 2006. 510 с.
241. Полюжин М. Поняття, концепт та його структура. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філологічні науки. Мовознавство*, 2015. № 4. С. 212–222. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvvnuflm_2015_4_43 (дата звернення: 18.11.2023).
242. Пономарів О. Д. Стилїстика сучасної української мови: підручник. Тернопіль: Навчальна книга Богдан, 2000. 248 с.
243. Попович А. Лексична заміна компонентів фразеологізму в мовотворчості Віталія Нечитайла. *Філологічний дискурс*, 2015. Вип. 2. С. 116–119. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/fild_2015_2_26 (дата звернення: 11.10.2025).
244. Попович А. Мовностилістичні особливості української сатирично-гумористичної прози: монографія. Кам'янець-Подільський: ПП Буйницький О.А., 2008. 172 с.
245. Попович А. С. Експресивно-стилїстична фразеологія у мовотворчості Віталія Нечитайла. *Наукові праці Кам'янець-Подільського нац. університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, 2013. Вип. 34. С. 253–256.
246. Попович А. С. Мовностилістичні особливості української сатирично-гумористичної прози (на матеріалі романів Є. Гуцала та О. Черногуза): дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. Київ, 2001. 196 с.
247. Порпуліт О. Міфонімічний простір чарівної казки: безумовні та ймовірні міфоніми. *Записки з ономастики: зб. наук. праць*, 1999. Вип. 1. С. 70–78.
248. Потебня О. Естетика і поетика слова: збірник / упоряд., вступ. ст., приміт. І.В.Іваньо, А.І.Колодної; пер. А.Колодної. Київ: Мистецтво, 1985. 302 с.
249. Процюк С. Тотем. Київ: Факт, 2007. 169 с. URL: <https://cutt.ly/U3LOkWI> (дата звернення: 26.11.2024).

250. Рудницька А., Арнаут Ф. Зміна міфологічних мотивів за ланцюгом «фольклор – міфологія – література» (на основі міфів «Цар Едіп», «Рустем і Шахраб» і роману Орхана Памука «Рудоволоса жінка»). *Літературознавчі студії*, 2020. Вип. 14. С. 112–129.
251. Савчук Н. М. Міфічні та історичні реалії як засіб мотивації фразеологізмів української мови. *Вісник Дніпропетровського університету імені Альфреда Нобеля. Серія: Філологічні науки*, 2015. № 1. С. 154–159. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vduepf_2015_1_23 (дата звернення: 16.09.2024).
252. Савчук Н. М. Національно-культурна складова мотивації слів-реалій у художньому тексті. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія*, 2016. Вип. 23. Ч. 1. С. 84–86. URL: [http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/Nvmgu_filol_2016_23\(1\)_25.pdf](http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/Nvmgu_filol_2016_23(1)_25.pdf) (дата звернення: 16.09.2024).
253. Семашко Т. Ф. Лінгвофілософське осмислення міфологічних коренів стереотипу в аспекті вивчення змісту природи тексту. *Науковий часопис Українського державного університету імені Михайла Драгоманова. Серія 10: Проблеми граматики і лексикології української мови*, 2014. Вип. 11. С. 58–61. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nchnpu_10_2014_11_15 (дата звернення: 08.06.2023).
254. Серова Ю. В. Історико-філософська конкретизація поняття соціальної міфології. *Гуманітарний часопис*, 2013. № 4. С. 11–19. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gumc_2013_4_4 (дата звернення: 10.05.2023).
255. Сизонов Д. Ю. Стилiстична трансформація фразеологізмів в українських мас-медіа. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету, Серія: Філологія*. 2019. Вип. 37. Т. 3. С. 154–162.
256. Скаб М. Основні напрями дослідження взаємодії української мови і сфери сакрального: здобутки та перспективи. *Науковий вісник Чернівецького національного університету. Слов'янська філологія*, 2010. Вип. 506–508. С. 3–

10. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvchnusf_2010_506-508_3 (дата звернення: 19.11.2023).
257. Скаб М. Фразеологізми з релігійним компонентом в українських словниках. *Українська лексикографія в загальнослов'янському контексті: теорія, практика, типологія*. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2011. С. 107–114.
258. Скаб М. В. Біблійні вислови у творах Бориса Харчука як відображення мовної картини світу волинян. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*, 2012. Вип. 31. С. 139–142.
259. Скаб М. В. Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери: монографія. Чернівці: Рута, 2008. 560 с.
260. Скаб М. В. Концептуалізація сакральної сфери в українській мові: дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.01. Чернівці, 2008. 449 с.
261. Скаб М., Скаб М. Релігійна картина світу гуцулів Буковини крізь призму звертань до вищих сил у творах Юрія Федьковича. *Лінгвостилістичні студії*, 2015. Вип. 3. С. 167–176.
262. Скаб М. В. Концептуалізація сакральної сфери в українській мові: дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.01. Чернівці, 2008. 620 с. URL: <https://uacademic.info/ua/document/0509U000134> (дата звернення: 26.12.2023).
263. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе. *Повне зібрання творів: у 2 т. / упоряд. Л.Ушкалов*. Київ: Дух і Літера, 2011. Т. 1. С. 291–319.
264. Скрипник Л. Г. Фразеологія української мови: монографія. Київ: Наукова думка, 1973. 280 с.
265. Скупейко Л. Мітопоетика «Лісової пісні» Лесі Українки. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2013. 232 с.
266. Словник епітетів української мови / С. П. Бибик, С. Я. Єрмоленко, Л. О. Пустовіт; за ред. Л. О. Пустовіт. Київ: Довіра, 1998. 431 с.
267. Словник української мови: в 11 т. / АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О.О.Потебні; редкол.: І. К. Білодід (голова) та ін. Київ: Наук. думка, 1973. Т. 4: І–М. С. 753.

268. Словник української мови у 20 т. / наук. кер. проекту акад. НАН України В.А.Широков. Київ: Наукова думка, 2017. Т. 8 Л – Мішурний. 994 с. URL: <https://archive.org/details/8sum20> (дата звернення: 03.08.2024).
269. Словник фразеологізмів української мови / НАН України, Ін-т укр. мови, Укр. мов.-інформ. фонд; уклад.: В. М. Білоноженко та ін.; відп. ред. В. О. Винник. Київ: Наук. думка, 2003. 786 с.
270. Слоньовська О. Міфема і художній текст: особливості, роль, функції найменшого уламку міфу. *Українська література в загальноосвітній школі*. 2011. № 7–8. С. 57–62.
271. Слухай Н. В. Лінгвістичні виміри східнослов'янського міфу: психологічні асоціативи. *Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика*, 2002. Вип. 5. С. 41–52. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/apyl_2002_5_5 (дата звернення: 15.04.2023).
272. Сологуб Н. М. Мовний світ Олесея Гончара. Київ: Наукова думка, 1991. 140 с.
273. Стефанишин Ю. М. Фразеологічні інновації в сучасній польській прозі: дис. ... канд. філол. наук: 10.02.03. Львів, 2016. 251 с. URL: <https://uacademic.info/ua/document/0416U004288> (дата звернення: 25.03.2025).
274. Стилїстика української мови: навчально-методичний посібник / упоряд.: А.С.Попович, Л.М.Марчук; за ред. А.С.Попович. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський нац. ун-т ім. І.Огієнка, 2017. 172 с.
275. Стилїстика української мови: короткий словник термінів / уклад. Валентина Грещук. Івано-Франківськ: НАІР, 2023. 82 с.
276. Стрельченко К. С. Номінативний простір *mystery*: лінгвокогнітивний та лінгвосеміотичний аспекти (на матеріалі англomовних художніх творів ХХ–ХХІ ст.): дис. ... канд. філол. наук: 10.02.04. Київ, 2018. 235 с. URL: <https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/23775/> (дата звернення: 09.10.2024).
277. Строкаль О. Вербалізація міфологеми вогню в поезії Олексія Довгого. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 2020. Вип. 30(3). С. 103–108. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/apgnd_2020_30%283%29_18 (дата звернення: 28.08.2024).

278. Строкаль О. М. Вербалізація мітологема сонця-центру всесвіту в поезії Олексія Довгого. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філологічна*, 2014. Вип. 44. С. 101–104.
279. Суріна Г. Соціально-філософський аналіз архетипів космогонічних мітологем: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03. Київ, 2013. 23 с.
280. Суріна Г. Ю. Особливості історичного наративу. *Перспективи*, 2014. № 1(59). С. 111–116.
281. Сучасна українська літературна мова. Лексика і фразеологія: монографія / за заг. ред. І. К. Білодіда. Київ: Наукова думка, 1973. 439 с.
282. Сучасний художній дискурс: мовностилістичний вимір: колективна монографія / за заг. ред. проф. Ж. Колоїз. Кривий Ріг: ФОП Маринченко С. В., 2024. 406 с.
283. Сяпіна Т. Мітопоетика творчості Михайла Коцюбинського. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2014. 304 с.
284. Темченко А. Традиційні замовляння: семантичні трансформації та обрядові парадигми: монографія. Черкаси: «ІнтролігаТОР», 2014. 572 с.
285. Терентій А., Куц Н., Попова О. Структурно-семантичні особливості фразеологізмів у романі Є.Гуцала «Позичений чоловік. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В.І.Вернадського*. Серія: Філологія. Журналістика, 2021. Т. 32(71). №5(1). С. 64-69. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/UZTNU_filol_2021_32%2871%29_5%281%29__13 (дата звернення: 17.01.2025).
286. Тихоша В. Семантико-стилістичні функції символів у романі Василя Барки Жовтий князь. *Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія: Лінгвістика*, 2013. Вип. 19. С. 108–111.
287. Торчинський М. М. Етимологічні особливості українських власних особових імен. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород: ПП Данило С. І., 2021. Вип. 1 (45). С. 441–446.
288. Торчинський М. М. Хронологічна типологія власних назв. *Науковий вісник Херсонського державного університету. Лінгвістика: зб. наук. праць*.

- Луганськ, 2013. Вип. 18. С. 113–122.
289. Торчинський М. Денотатно-номінативна структура міфонімії як складник української ономастичної терміносистеми. *Наукові записки [Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського]. Серія: Філологія (мовознавство)*, 2012. Вип. 16. С. 33–38. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzvdpu_filol_2012_16_8 (дата звернення: 14.10.2023).
290. Торчинський М. М. Структура онімного простору української мови: монографія. Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Хмельницький: Авіст, 2008. 546 с.
291. Торчинський М. М. Структурна класифікація власних назв. *Мовні і концептуальні картини світу: зб. наук. праць*. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2007. Вип. 23. Ч. 3. С. 95–98.
292. Ужченко В. Д. Східноукраїнська фразеологія: монографія. Луганськ: Альма-матер, 2003. 362 с.
293. Ужченко В. Д., Ужченко Д. В. Фразеологічний словник української мови. Київ: Освіта, 1998. 224 с.
294. Ужченко В. Д., Ужченко Д. В. Фразеологія сучасної української мови: посібник для студентів філологічних факультетів вищих навчальних закладів. Луганськ: Альма-матер, 2005. 400 с.
295. Українська лінгвокультурологія: навч. посіб. для студ. філол. спец. ВНЗ / ред. О. І. Потапенко; Я. О. Потапенко, Л. П. Кожуховська, Т. В. Чубань, Т. М. Левченко, І. В. Бурчик. Корсунь-Шевченківський: ФОП Гаврищенко В. М., 2014. 296 с.
296. Українська мова: короткий тлумачний словник лінгвістичних термінів / за ред. С. Я. Єрмоленко. Київ: Либідь, 2001. 224 с.
297. Українська мова: енциклопедія / НАН України, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні, Ін-т укр. мови; редкол.: В. М. Русанівський та ін. Київ: Вид-во «Українська енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 2004. 820 с. URL: <http://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0001051> (дата звернення: 19.06.2024).
298. Українські приказки, прислів'я і таке інше / уклад М. Номис; упоряд., приміт.

- та вступна ст. М. М. Пазяка. Київ: Либідь, 1993. 768 с.
299. Філософія: словник термінів та персоналій / В. С. Бліхар, М. А. Козловець, Л. В. Горохова, В. В. Федоренко, В. О. Федоренко. Київ: КВІЦ, 2020. 274 с.
300. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. І. Шинкарука. Київ: Абрис, 2002. 742 с.
301. Фоміна Г. В., Нямцу А. Є. Міф і легенда у загальнокультурному просторі: монографія. Чернівці: Рута, 2009. 239 с.
302. Фразеологічний словник української мови: у 2 кн. / уклад.: В. М. Білоноженко та ін. Київ: Наукова думка, 1993. 984 с.
303. Фразеологія та фразеографія: теорія, практика, перспективи: монографія / О. В. Юрчук, Л. В. Швець, І. С. Гнатюк та ін.; відп. ред. І. С. Гнатюк; Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2024. 204 с.
304. Фрай Н. Великий код: Біблія і література / з англ. пер. І. Старовойт. Львів: Літопис, 2010. 360 с.
305. Франко І. Як творилася слов'янська міфологія. *Зібрання творів*: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1982. Т. 37 . 678 с.
306. Франчук Н. Л. Поздрань Ю. В. Семантична класифікація українських фразеологізмів із компонентом-зоонімом (на матеріалі Українсько-російського словника А.Ніковського). *Вчені записки Таврійського національного університету імені В.І.Вернадського. Серія Філологія, Соціальні комунікації*. 2019. Т. 30 (69). № 1. С. 38–42.
307. Фрис І. Міфологічні концепції ХХ ст.: огляд проблеми. *Київські полоністичні студії*. 2012. Т. 19. С. 377–382. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/kps_2012_19_60 (дата звернення: 16.12.2025).
308. Фрис І. Неоміфологізм у слов'янських літературах ХХ ст. *Проблеми слов'янознавства*. 2007. Вип. 57. С. 228.
309. Цепкало Т. Міфологема місяця як символ смерті в українській поезії ХХ століття. *Актуальні питання гуманітарних наук*, 2018. Вип. 21(2). С. 92–96.

310. Цепкало Т.О. Питання міфотворчості в рецепції літературознавчої науки. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Серія: Філологія. Літературознавство*, 2017. Т. 295, Вип. 283. С. 107–111. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npchdufl_2017_295_283_24 (дата звернення: 20.11.2023).
311. Цепкало Т. О. Мітологема місяця в українській поезії ХХ століття: дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01. Херсон, 2018. 220 с. URL: https://www.researchgate.net/publication/370205558_Mifologema_misaca_v_ukrainskij_poezii_HH_stolitta_disertacia (дата звернення: 12.05.2024).
312. Чаєнкова О.К. Соматичні фразеологізми з компонентом «рука» (на матеріалі української, турецької та англійської мов). *Мова*, 2021. № 35. С. 202–208. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Mova_2021_35_33 (дата звернення: 16.09.2025).
313. Червінська О.В., Зварич І.М., Сажина А.В. Психологічні аспекти актуальної рецепції тексту: теоретико-методологічний погляд на сучасну практику словесної культури. Чернівці: Книги–ХХІ, 2009. 284 с.
314. Черевченко О. М. Лінгвістичні аспекти аналізу поетичного тексту: неокласичні виміри: монографія. Умань: ВІЗАВІ, 2012. 235 с.
315. Чернишова С.О. Домінанти метамодернізму: критична рецепція. *Сучасні літературознавчі студії. Від пост- до метамодернізму*. Київ: Київський національний лінгвістичний університет, 2023. Вип. 20. С. 85–90.
316. Чистяк Д. О. Вербалізація концептосистеми мітопоетичної космології в українській та бельгійській символістській поезії: дис. ... д-ра філол. наук: 10.01.05. Київ, 2019. 896 с. URL: <https://uacademic.info/ua/document/0519U001755> (дата звернення: 30.06.2024).
317. Чистяк Д. О. Вербалізація мітопоетичної космогонії в поезії Олександра Олеся: автореф. дис. ... канд. філол. наук. Київ, 2012. 16 с.
318. Чистяк Д. О. Космогонічна концептосистема у художній мові Богдана-Ігоря Антоновича. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія: Філологія, 2018. Вип. 1(2). С. 230–232. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoaf_2018_1%282%29_63 (дата звернення:

- 29.07.2024).
319. Чистяк Д. О. Міфопоетичні студії в ранніх текстах М. Метерлінка: критичний аналіз і перспективи. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія*. 2015. Вип. 17(2). С. 111–113. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvmgu_filol_2015_17%282%29_36 (дата звернення: 30.07.2024).
320. Читанка з історії філософії: у 6 кн. / під ред. Волинки Г. І. Київ: Фірма «Довіра», 1993. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ ст. / під ред. Волинки Г. І. 239 с.
321. Чорна Л. Г. Груповий міф та його функції в складних соціальних ситуаціях. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*, 2019. Вип. 43(46). С. 116–124.
322. Чухонцева Н. Мітологема двійництва у романі Галини Пагутяк «Магнат». *Наукові праці Чорноморського державного університету*, 2016. Т. 276. Вип. 264. С. 151–154.
323. Чухонцева Н. Мітологема степу в художній прозі Дмитра Марковича. *Південний архів (філологічні науки)*, 2016. № 65. С. 152–158.
324. Шабанова Ю. О. Міфологічний вимір культури в контексті метамодерного світогляду. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*, 2024. Вип. 48. С. 459–483.
325. Шадріна Т. В. Теорії міфу та ритуалу в дослідженнях Дж.Фрейзера. *Держава та регіони. Серія: Соціальні комунікації*, 2014. № 1–2. С. 3–7.
326. Шестопалова Т. Кореляція понять «архетипний образ-міфологема-символ-міф» (на прикладі поезії П.Тичини). *Наукові записки НаУКМА. Філологія*. Київ: ВД «Києво-Могилянська академія», 1999. Т. 17. С. 37–41.
327. Шестопалова Т. Міфологеми поезії Павла Тичини: спроба інтерпретації. Луганськ: Альма-матер, 2003. 196 с.
328. Шестопалова Т. Міфопоетика В.Б. Єйтса і раннього П. Тичини: Типологічні аспекти. *Наукові записки НУ «Києво-Могилянська Академія»*. Київ: Києво-Могилянська Академія, 1998. Т. 4. С. 141–145.

329. Школа Г. Національна специфіка міфонімів (на матеріалі слов'янських мов). *Studia Linguistica*. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. Вип. 3. С. 338–341.
330. Юрій М., Алексієвець Л. Архетип і ментальність через призму історії. *Україна–Європа–Світ. Серія: Історія, міжнародні відносини: міжнародний збірник наукових праць*, 2017. Вип. 19. С. 16–24. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ues_2017_19_4 (дата звернення: 16.04.2023).
331. Яковлєва О. Етнолінгвістичні дослідження обрядової символіки. *Матеріали до української етнології*, 2014. Вип. 13. С. 178–183. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/mdue_2014_13_21 (дата звернення: 06.04.2023).
332. Яремчук О. В. Мітологічний компонент ментальності особистості в культурно-історичній психології: автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.01. Одеса, 2004. 26 с.
333. Ярмоленко Н. Бінарні опозиції в міфології та українському фольклорі. *Літературознавство. Фольклористика. Культурологія: збірник наук. праць / відп. ред. Поліщук В. Т.* Черкаси: Видавець Чабаненко Ю., 2015. Вип. 21–22. С. 365–376.
334. Abramson S. Ten basic principles of metamodernism. *The Huffington Post*. 2015. URL: https://www.huffpost.com/entry/ten-key-principles-in-met_b_7143202 (Accessed: December 15, 2024).
335. Bacon F. *The Works of Francis Bacon*. London: Longman, 1857. Vol. 6. P. 505–550. URL: <https://dn790007.ca.archive.org/0/items/worksoffrancisba0014baco/worksoffrancisba0014baco.pdf> (Accessed: January 5, 2023).
336. Beckham B. C. Whitman's use of myth and archetypal patterns: master's thesis. Lubbock: Texas Technological College, 1968. 77 p. URL: <https://ttu-ir.tdl.org/server/api/core/bitstreams/6753b84f-567a-4e24-ad84-7112166b089a/content> (Accessed: March 22, 2024).
337. Brisson L. *Plato the Myth Maker* / transl. G. Naddaf. Chicago: University of Chicago Press, 1998. 253 p. URL:

- https://www.academia.edu/38525220/Plato_the_Myth_Maker (Accessed: January 21, 2024).
338. Caillois R. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950. 246 p. URL: <https://archive.org/details/lhommeetlesacre0000roge> (Accessed: February 3, 2024)/
339. Capuro R. *Homo digitalis. Beiträge zur Ontologie, Anthropologie und Ethik der digitalen Technik*. Berlin: Springer, 2017. 228 p. URL: <https://www.semanticscholar.org/paper/Rafael-Capurro%3A-Homo-Digitalis.-Beitr%C3%A4ge-zur-und-Godulla/8648ec3d95c5bc81a8d54e15e006c8e55217eb09> (Accessed: February 15, 2024).
340. Cassirer E. *The Myth of the State*. New Haven; London: Yale University Press, 1946. 372 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.506295> (Accessed: April 17, 2024).
341. Čermák F. Abstract Nouns Collocations: Their Nature in a Parallel English-Czech Corpus. *Meaningful Texts. The Extraction of Semantic Information from Monolingual and Multilingual Corpora*. London; New York: Continuum, 2005. P. 143–153. URL: <https://bibliografie.ujc.cas.cz/#!/records/72400c45-02e3-42aa-b882-5d1312af64c6> (Accessed: May 18, 2024).
342. Čermák F. What One Can Do with Proverbs in Text. *Proverbs: Their Lexical and Semantic Features*. Praha: Karolinum Press, 2014 (1st ed. 2009). P. 536–545. URL: <https://explorer.cuni.cz/publication/74578?lang=en> (Accessed: October 7, 2024).
343. Clay D. *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1986. 232 p. URL: <https://epdf.pub/epicurus-and-the-epicurean-tradition.html> (Accessed: August 8, 2024).
344. Cook A. B. *Zeus: A Study in Ancient Religion*. Vol. I: Zeus, God of the Bright Sky. Cambridge: Cambridge University Press, 1914. 886 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.284030> (Accessed: June 15, 2024).
345. Cornford F. M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. London: Edward Arnold, 1912. 275 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.179784> (Accessed: December 15,

- 2025).
346. Corver N., Van Craenenbroeck J., Harwood W., Hladnik M., Leufkens S., Temmerman T. Introduction: The compositionality and syntactic flexibility of verbal idioms. *Linguistics*. 2019. Vol. 57, No. 4. p. 725–733. URL: <https://www.crissp.be/wp-content/uploads/2020/01/Linguistics-Introduction-The-compositionality-and-syntactic-flexibility-of-verbal-idioms-2.pdf> (Accessed: December 15, 2024).
347. Dalglish M. A. Her constellated mind: Jay Macpherson's modernism and the mythopoeic turn: dissertation ... Doctor of Philosophy. Toronto: York University, Graduate Program in English, 2016. 284 p. URL: <https://yorkspace.library.yorku.ca/items/590c191c-ec55-46c1-8574-1e742d2e14a2> (Accessed: March 19, 2024).
348. Dandová T. České frazémy a cizinci: diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2016. 110 p. URL: <https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/84251/120213741.pdf?sequence=1> (Accessed: December 26, 2023).
349. Dember G. After postmodernism: Eleven metamodern methods in the arts. *Medium*. 2018. URL: <http://surl.li/awpwr> (Accessed: December 15, 2024).
350. Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. Paris: Félix Alcan, 1912. 647 p. URL: <https://archive.org/details/lesformeslmentai00durk> (Accessed: December 13, 2023).
351. Eliade M. Patterns in Comparative Religion / transl. by Rosemary Sheed. New York: Sheed and Ward Inc., 1958. 484 p. URL: <https://archive.org/details/patternsincompar00elia> (Accessed: November 19, 2023).
352. Fraser B. Idioms within a transformational grammar. *Foundations of Language*. 1970. Vol. 6, No. 1. p. 22–42. URL: <http://www.jstor.org/stable/25000426> (Accessed: December 15, 2024).
353. Frazer J. G. The Golden Bough: A Study in Comparative Religion. Vol. 1. London: Macmillan and Co., 1894. 435 p. URL: <https://archive.org/details/cu31924021569128> (Accessed: July 4, 2023).

354. Freud S. Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig. Wien: Heller, 1913. 193 S. URL: https://archive.org/details/Freud_1913_Totem_und_Tabu_k (Accessed: July 12, 2023).
355. Frye N. Anatomy of Criticism: Four Essays. New Jersey: Princeton University Press. 2000. 400 p. URL: https://monoskop.org/images/5/59/Frye_Northrop_Anatomy_of_Criticism_Four_Essays_2000.pdf (Accessed: July 25, 2023).
356. Gayley C. M. The Classic Myths in English Literature, based chiefly on Bulfinch's «Age of Fable» (1855), accompanied by an interpretative and illustrative commentary / edited by Charles Mills Gayley. Boston; New York; Chicago: Ginn & Company, 1893. 540 p. URL: <https://archive.org/details/classicmythsinen1911gayl> (Accessed: December 15, 2024).
357. Grimal P. Mythologies. Paris: Librairie Larousse, 1964. 480 p. URL: <https://www.livre-rare-book.com/book/5472271/c4391> (Accessed: August 3, 2023).
358. Groschwitz H. A modern myth for the nation: Jacob Grimm's Teutonic Mythology (1835) and the ethnicization of the Germans. Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century / ed. by T. Baycroft, D. Hopkin. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 126–143. URL: https://www.researchgate.net/publication/348437505_A_modern_myth_for_the_nation_Jacob_Grimm's_Teutonic_Mythology_1835_and_the_ethnicization_of_the_Germans (Accessed: August 16, 2023).
359. Harrison J. E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge: University Press, 1903. XXII, 680 p. URL: <https://archive.org/details/prolegomenatostu00harr> (Accessed: August 29, 2023).
360. Horkheimer M., Adorno T. W. Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Amsterdam: Querido, 1947. 304 p. URL: https://www.academia.edu/41053735/Dialektik_der_Aufkl%C3%A4rung_Philosophische_Fragmente (Accessed: September 7, 2023).

361. Jakobson R. Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology 1972–1982: *Selected Writings*, The Hague; Paris: Mouton, 1985. Vol. 7. 429 p. URL: <https://archive.org/details/selectedwritings01jako/page/n5/mode/2up> (Accessed: October 5, 2023).
362. Jung C. G. Man and His Symbols. London: Aldus Books, 1964. 320 p. URL: https://www.academia.edu/125841688/Man_and_his_Symbols_Carl_G_Jung (Accessed: October 14, 2023).
363. Jung C. G. The archetypes and the collective unconscious / transl. by R. F. C. Hull. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969. 451 p. URL: https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781317534617_A26855752/preview-9781317534617_A26855752.pdf (Accessed: October 27, 2023).
364. Kuhn A. Sagen. Gebräuche und Märchen aus Westfalen und einigen andern, besonders den angrenzenden Gegenden Norddeutschlands: in 2 Bdn. Leipzig: Brockhaus, 1859. Bd. 1: 376 p.; Bd. 2: 316 p. URL: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10020096?page=,1> (Accessed: December 15, 2024).
365. Kuhn A. Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung. Berlin: Dümmler, 1874. 124 S. URL: <https://repositum.tuwien.at/bitstream/20.500.12708/219774/1/Kuhn%20Adalbert%20-%201874%20-%20UEber%20Entwicklungsstufen%20der%20Mythenbildung.pdf> (Accessed: November 6, 2023).
366. Kuhn A., Schwartz W. Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen. Leipzig: Brockhaus, 1848. 560 p. URL: <https://archive.org/details/norddeutschesage00kuhnuoft> (Accessed: October 14, 2023).
367. Laganà L. Jungian aesthetics, symbols and the unconscious. *Proceedings of the International Congress of Aesthetics “Aesthetics and Mass Culture”*. Seoul, South Korea, 2016. P. 441–445. URL: https://www.researchgate.net/publication/330831711_JUNGAN_AESTHETICS

- [SYMBOLS AND THE UNCONSCIOUS](#) (Accessed: October 14, 2023).
368. Lang A. *Modern mythology*. London: Longmans, Green, and Co., 1897. XXIV, 212 p. URL: <https://archive.org/details/modernmythology00inlang> (Accessed: July 4, 2023).
369. Lévy-Bruhl L. *La mythologie primitive: Le monde mythique des Australiens et des Papous*. Paris: Presses Universitaires de France, 1935. 335 p. URL: https://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1935_num_5_2_1596_t1_0259_0000_2 (Accessed: October 14, 2023).
370. Malinowski B. *Magic, Science and Religion and Other Essays / selected and with an introduction by Robert Redfield*. Boston: Beacon Press; Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948. 274 p. URL: https://monoskop.org/images/4/41/Malinowski_Bronislaw_Magic_Science_and_Religion_and_Other_Essays_1948.pdf (Accessed: December 2, 2023).
371. Mauss M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950. 452 p. URL: https://classiques.uqam.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/socio_et_anthropo_tdm.html (Accessed: December 13, 2023).
372. Mircea E. *Patterns in comparative religion*. London and New York: Editions Payot, 1998. 484 p. URL: <https://archive.org/details/patternsincompar00elia> (Accessed: January 8, 2024).
373. *Modernism / edited by Ástráður Eysteinnsson, Vivian Liska*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2007. 526 p. URL: https://www.cbpbu.ac.in/userfiles/file/2020/STUDY_MAT/ENGLISH/JS/30-04-20/Modernism.pdf (Accessed: October 5, 2023).
374. Müller F. Max. *Comparative Mythology. Chips from a German Workshop. Vol. 2: Essays on Mythology, Traditions and Customs*. London: Longmans, Green, 1867. p. 1–91. URL: <https://archive.org/details/chipsfromgermanw05mluoft/page/n3/mode/2up> (Accessed: December 15, 2024).
375. Munch p. A. *Norse Mythology: Legends of Gods and Heroes / by Peter Andreas*

- Munch; rev. by Magnus Olsen; transl. from Norwegian by Sigurd Bernhard Hustvedt. New York: The American-Scandinavian Foundation, 1926. 351 p. URL: https://archive.org/details/norsemythologyle00munc_0 (Accessed: April 17, 2024).
376. Murray G. Four Stages of Greek Religion. London: George Allen & Sons, 1912. 195 p. URL: <https://dn790003.ca.archive.org/0/items/fourstagesofgree00murruft/fourstagesofgree00murruft.pdf> (Accessed: May 18, 2024).
377. Naciscione A. Stylistic Use of Phraseological Units in Discourse / A. Naciscione. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2010. 292 p. URL: <https://library.oapen.org/bitstream/id/5dc21dc8-2896-4f1a-906d-195ca04f52ce/625262.pdf> (Accessed: June 1, 2024).
378. Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Leipzig: E. W. Fritsch, 1872. 143 s. URL: https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/nietzsche_tragoedie_1872?p=152 (Accessed: April 17, 2024).
379. Omazic M. Processing of idioms and idiom modifications: A view from cognitive linguistics. 2008. P. 67–79. URL: https://www.researchgate.net/publication/298816396_4_Processing_of_idioms_and_idiom_modifications_A_view_from_cognitive_linguistics (Accessed: May 4, 2024).
380. Popper K. R. The Open Society and Its Enemies. London: Routledge, 1945. Vol. 1–2. P. 361. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.187315/page/n371/mode/2up> (Accessed: March 6, 2024).
381. Puda-Blokesz M. Frazeologizmy o mitologicznej proveniencji jako jednostki recesywne. Rocznik Towarzystwa Naukowego KEN. Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej, 2021. S. 313–337. URL: <https://dialogpokolen.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2024/06/Puda-Blokesz-M.-Frazeologizmy-o-mitologicznej-proveniencji-jako-jednostki-recesywne-Maly-sloownik-mitologizmow-frazeologicznych-jezyka-polski.pdf> (Accessed:

- December 15, 2024).
382. Puda-Blokesz M. Mitologizmy frazeologiczne w najnowszych ujęciach lingwistycznych. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica*, 2021. № 16. S. 313–337. URL: <https://rep.up.krakow.pl/xmlui/bitstream/handle/11716/10826/Mitologizmy-frazeologiczne--Puda-Blokesz.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Accessed: December 15, 2024).
383. Puda-Blokesz M. Współczesny potencjał frazeologizmu motywowanego mitem Feniksa. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica*, 2019. N. 14. S. 215–228. URL: <https://rep.up.krakow.pl/xmlui/bitstream/handle/11716/6774/AF283--17--Wspolczesny-potencjal--Puda-Blokesz.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Accessed: December 15, 2024).
384. Reiss T. J. *The Discourse of Modernism*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1991. 315 p. URL: <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/62043/1/9781501723193.pdf> (Accessed: February 15, 2024).
385. Schopenhauer A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1819. 725 p. URL: <https://ia803400.us.archive.org/0/items/dieweltalswilleu00scho/dieweltalswilleu00scho.pdf> (Accessed: February 3, 2024).
386. Shabanova Yu.O. Metamodernism Man in the Wordview Dimension of New Cultural Paradigm. *Anthropological Measurements of Philosophical Research?* 2020. Vol. 18. P. 121–131. URL: https://www.researchgate.net/publication/348066254_METAMODERNISM_MAN_IN_THE_WORLDVIEW_DIMENSION_OF_NEW_CULTURAL_PARADIGM (Accessed: December 15, 2024).
387. Škacan A. *Mitološki frazemi u poljskom, ukrajinskom i hrvatskom jeziku: diplomski rad / mentorica Ivana Vidović Bolt, komentorica Tetyana Fuderer*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, 2022. 88 p. URL:

- <https://repozitorij.ffzg.unizg.hr/object/ffzg:6534> (Accessed: March 19, 2024).
388. Svartvik J. Corpus Linguistics Comes of Age. *Directions in Corpus Linguistics: Proceedings of Nobel Symposium 82*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1992. P. 5–21. URL: https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/9783110867275.7/html?srs_ltid=AfmBOorpO0KyX8BvOT9uI-5rkzHegm-j6HfZ9H63U-LMz4w8Rzvx2s6F (Accessed: December 15, 2024).
389. The Oxford Companion to English Literature / ed. by M. Drabble. 6th ed. Oxford: Oxford University Press, 2000. 1184 p. URL: https://archive.org/details/oxfordcompaniont0000unse_s910 (Accessed: April 2, 2024).
390. Torrissen W. Geographies of superstition, myths, freedom: Ibsen and Northern Norway. *Nordlit*. 2015. № 34. P. 199–212. URL: https://www.researchgate.net/publication/283800479_Geographies_of_superstition_myths_freedom_Ibsen_and_Northern_Norway (Accessed: December 26, 2023).
391. Vermeulen T., Akker R. van den. Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. 2010. Vol. 2. P. 1–14. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.3402/jac.v2i0.5677> (Accessed: December 15, 2025).
392. Vişovan C. Old Norse gods in contemporary Norwegian novels. *The Romanian Journal for Baltic and Nordic Studies*, 2017. Vol. 9, Issue 2. P. 31–50. URL: https://www.academia.edu/103954333/Old_Norse_gods_in_contemporary_Norwegian_novels (Accessed: December 15, 2024).
393. Woolf V. Mr. Bennett and Mrs. Brown: collected Essays. London: Hogarth, 1966. Vol. 1. P. 319–337. URL: <https://mendelson.org/MrBennettAndMrsBrown.pdf> (Accessed: December 15, 2025).
394. Workman M. E. The role of mythology in modern literature. *Journal of the Folklore Institute?* 1981. Vol. 18, No. 1. p. 35–48. URL: <https://www.jstor.org/stable/3814186> (Accessed: December 15, 2024).

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Амеліна В. Дім для дома. Львів: Видавництво старого лева, 2017. 384 с.
2. Андрухович С. Фелікс Австрія. Львів: Видавництво Старого Лева, 2014. 288 с.
3. Андрухович Ю. Коханці Юстиції. Чернівці: Meridian Czernowitz, 2018. 304 с.
4. Бабкіна К. Щасливі голі люди. Чернівці: Meridian Czernowitz, 2016. 216 с.
5. Бондар А. Церебро. Львів: Видавництво старого лева, 2018. 120 с.
6. Винничук Ю. Аптекарь. Харків: Фоліо, 2015. 443 с.
7. Винничук Ю. Арканум. Харків: Фоліо, 2019. 334 с.
8. Винничук Ю. Лютеція. Харків: Фоліо, 2017. 314 с.
9. Винничук Ю. Нічний репортер. Харків: Фоліо, 2019. 240 с.
10. Винничук Ю. Сестри крові. Харків: Фоліо, 2018. 384 с.
11. Винничук Ю. Цензор снів. Харків: Фоліо, 2016. 319 с.
12. Горіха Зерня Тамара. Доця. Київ: Білка, 2019. 288 с.
13. Дочинець М. Карби і скарби. Посвіт карпатського світу. Мукачево: Карпатська вежа, Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2015. 287 с.
14. Дочинець М. Світован. Штудії під небесним шатром. Мукачево: Карпатська вежа, 2014. 232 с.
15. Дочинець М. Синій зошит. Мукачево: Карпатська вежа, 2015. 184 с.
16. Жадан С. Біг Мак. Перезавантаження. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2015. 304 с.
17. Жадан С. Інтернат. Чернівці: Меридіан Черновіц, 2017. 336 с.
18. Жадан С. Месопотамія. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2014. 368 с.
19. Забужко О. Тут могла б бути ваша реклама. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2014. 320 с.
20. Кокотюха А. Автомобіль із Пекарської. Харків: Фоліо, 2015. 288 с.
21. Кокотюха А. Адвокат із Личаківської. Харків: Фоліо, 2015. 288 с.
22. Кокотюха А. Вигнанець і навчена відьма. Харків: Віват, 2019. 204 с.
23. Кокотюха А. Вигнанець і чорна вдова. Харків: Віват, 2019. 300 с.
24. Кокотюха А. Київські бомби. Харків: Фоліо, 2014. 379 с.

25. Кокотюха А. Називай мене Мері... Київ: Нора-Друк, 2018. 252 с.
26. Кокотюха А. Повний місяць. Київ: Нора-Друк, 2014. 368 с.
27. Кокотюха А. Привид із Валової. Харків: Фоліо, 2017. 283 с.
28. Кокотюха А. Різник з Городоцької. Харків: Фоліо, 2015. 250 с.
29. Кокотюха А. Чорний ліс. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2015. 304 с.
30. Корній Д. Зворотний бік світів. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 320 с.
31. Корній Д. Зворотний бік сутіні. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 288 с.
32. Корній Д. Петрусь Химородник. Вінниця: Теза, 2016. 256 с.
33. Корній Д. Чарівні істоти українського міфу. Домашні духи. Харків: Віват, 2018. 319 с.
34. Корній Д. Чарівні істоти українського міфу. Духи природи. Харків: Віват, 2017. 320 с.
35. Корній Д. Чарівні істоти українського міфу. Духи-шкідники. Харків: Віват, 2020. 336 с.
36. Корній Д. Щоденник Мавки. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2014. 304 с.
37. Луцишина О. Іван і Феба. Львів: Видавництво Старого Лева, 2019. 392 с.
38. Малярчук Т. Забуття. Львів: Видавництво Старого Лева, 2016. 256 с.
39. Матіос М. Букова земля. Київ : А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2019. 928 с.
40. Москалець К. Срібне поле. Київ : А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2022. 208 с.
41. Пагутяк Г. Гіркі землі. Київ: Ярославів Вал, 2016. 224 с.
42. Пагутяк Г. Магнат. Львів: ЛА «Піраміда», 2014. 254 с.
43. Пагутяк Г. Новий рік у Стамбулі. Львів: ЛА «Піраміда», 2015. 83 с.
44. Пагутяк Г. Сентиментальні мандрівки Галичиною. Львів: ЛА «Піраміда», 2014. 304 с.
45. Положій Є. Іловайськ. Харків: Фоліо. 2015. 377 с.
46. Процюк С. Травам не можна помирати. Легендам. 2018. 256 с.
47. Шинкаренко О. Кагарлик. Київ: Люта справа, 2015. 240 с.
48. Шкляр В. Маруся. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2014. 320 с.
49. Шкляр В. Тінь сови. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2014. 304 с.
50. Шкляр В. Троща. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2017. 416 с.

51. Шкляр В. Характерник. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2019. 304 с.
52. Шкляр В. Чорне Сонце. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2015. 304 с.

ДОДАТКИ

ДОДАТОК А

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, у яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Публікації в наукових виданнях,

включених до переліку наукових фахових видань України (категорія Б)

1. Бановська Д. Етимологічно-семантичні особливості мітонімів (на прикладі романів Дари Корній). *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія історична та філологічна: науковий збірник* / [редкол.: Л. Марчук (голов. ред.), О. Рарицький (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2023. Вип. XX. С. 7–16. URL: <http://ohiienko.kpnu.edu.ua/article/view/300143/292491>.
2. Бановська Д. Заміна компонентів як механізм фразеологічної деривації в текстах сучасної української прози. *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія історична та філологічна: науковий збірник* / [редкол.: Л. Марчук (голов. ред.), О. Рарицький (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2025. Вип. XXII. С. 8–14. URL: <http://ohiienko.kpnu.edu.ua/article/view/351208>.
3. Бановська Д. Семантично-стилістичний потенціал мітологема *пекло* в сучасній українській прозі. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород: ПП Данило С.І., 2025. Вип. 2(54). С. 15–21. URL: <http://visnyk-philology.uzhnu.edu.ua/article/view/349305>.
4. Бановська Д. Трансформації фразеологічних одиниць із компонентами-мітологемами в романі Євгена Положія «Ловайськ». *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: науковий збірник. Серія історична та філологічна* / [редкол.: Л. Марчук (голов. ред.), О. Рарицький (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. Вип. XXI. С. 6–15. URL:

<http://ohiienko.kpnu.edu.ua/article/view/321952/312488>.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

5. Бановська Д. Дослідження семантичного потенціалу мітологом в українській лінгвостилістиці. *Збірник наукових праць студентів та магістрантів навчально-наукового інституту української філології та журналістики Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2022. Вип. 12. С. 5–7. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/handle/123456789/6870>.
6. Бановська Д. Мітологема: окреслення терміна. *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2022. Вип. 14. С. 45–46. URL: <https://science.kpnu.edu.ua/naukovi-pratsi-vykladachiv/>.
7. Бановська Д. Стилiстичне навантаження мiтологом у метамодерному тексті. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: збірник за підсумками звітної наукової конференції викладачів, докторантів і аспірантів*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2023. Вип. 22. С. 536–538. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/7325/Naukovi-pratsi-K-PNU-im.I.-Ohiienko-zbirnyk-za-pidsumkamy-zvitnoi-naukovoii-konferentsii%e2%80%93Vyp.22.pdf?sequence=3&isAllowed=y>.
8. Бановська Д. Вербалізація надособистого в сучасних українських текстах. *Тези Міжнародної наукової студентської конференції РМД Українського вільного університету з нагоди 150-річчя Наукового товариства імені Шевченка*. Мюнхен, Баварія, 2023. С. 17–21. URL: https://ufu-muenchen.de/wp-content/uploads/2024/01/ntsh-150_zbirka_tez_uvu-2023.pdf.
9. Бановська Д. Мітологема як предмет дослідження сучасних лінгвістичних дисциплін. *Вісник студентського наукового товариства Горлівського*

- інституту іноземних мов: матеріали VIII Всеукр. наук.-практ. конф. молодих учених «Мовна комунікація і сучасні технології у форматі різнорівневих систем».* Дніпро: Вид-во ГІМ ДВНЗ ДДПУ, 2023. Вип. 11. С. 29–31. URL: <https://surl.li/zjlyje>.
10. Бановська Д. Етнолінгвістичний аналіз як засіб осмислення національних особливостей мітологом. *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.* Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2023. Вип. 15. С. 263–265. URL: <https://dspace.bdpu.org.ua/server/api/core/bitstreams/575b5e00-b486-45ca-a84b-1e1b048ae343/content>.
11. Бановська Д. Методологічні засади лінгвістичного дослідження мітологом. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: збірник за підсумками звітної наукової конференції викладачів, докторантів і аспірантів.* Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. Вип. 23. С. 648–649. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/8023/Naukovi-pratsi-K-PNU-im.I.-Ohiiienka-zbirnyk-za-pidsumkamy-zvitnoi-naukovoi-konferentsii%e2%80%93Vyp.23.pdf?sequence=3&isAllowed=y>.
12. Бановська Д., Попович А. Дери́вація мітологом у казкових наративах Дари Корній. *Перспективи розвитку сучасної філології та лінгвометодики у дослідженнях молодих науковців: збірник матеріалів Міжрегіонального науково-практичного online-семінару викладачів та здобувачів вищої освіти / за заг. ред. К. Я. Климової.* Житомир: Поліський національний університет, 2024. С. 51–54. URL: http://ir.polissiauniver.edu.ua/bitstream/123456789/15203/1/PRSFL_conf_2024_13_2.pdf.
13. Бановська Д. Еволюція поглядів на функціонування мітологом у художньому тексті: літературознавчий аспект. *Текст і дискурс: когнітивно-комунікативні перспективи: матеріали VII Всеукраїнської наукової інтернет-конференції /*

- [редкол. Г. А. Кришталюк (відп. ред.) та ін.]. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. С. 14–16. URL: <https://englishcontext.kpnu.edu.ua/2024/02/16/еволюція-поглядів-на-функціонування-мі/>.
14. Бановська Д. Функціонування мітологема Бог у романі Євгена Положія «Іловайськ». *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2024. Вип. 16. С. 104–106. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua/xmlui/handle/123456789/8590>.
15. Бановська Д. Проблема лінгвістичної класифікації автохтонних українських мітологем. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: збірник за підсумками звітної наукової конференції викладачів, докторантів і аспірантів*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2025. Вип. 24. С. 659–661. URL: https://drive.google.com/file/d/1Qn2kklzv4jBx9e0B-1Ubfu7DZJIGR_kf/view.
16. Бановська Д. Семантика й функції мітологема-концепту *молитва* в метамодерному художньому дискурсі. *Збірник наукових праць молодих вчених Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2025. Вип. 17. С. 201–203. URL: http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/9639/Yang_25_V17.pdf?sequence=3&isAllowed=y
17. Бановська Д. Функційно-стилістичні потенції мітологемних апелювативів у сучасному українському художньому дискурсі (на матеріалі текстів Г. Пагутяк). *Філологія в Чернівецькому університеті: постаті, школи, стратегії розвитку: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. з міжнар. участю, що присвяч. 150-річчю від дня заснування Чернівецького університету / за ред. С. Т. Шабат-Савки*. Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича, 2025. С. 32–35. URL:

<https://archer.chnu.edu.ua/xmlui/handle/123456789/12808>.

Наукові праці,

які додатково відображають наукові результати дисертації

18. Бановська Д. Символіка архетипу серце у фразеологізмах українських говірок. *Матеріали VII науково-практичної конференції студентів, аспірантів і молодих учених (м. Вінниця, 26–27 квітня 2018 р.)* / відп. ред. І.В. Гороф'янюк; Вінницький державний педагогічний університет імені Михайла Коцюбинського. Вінниця: ТОВ фірма «Планер», 2018. С. 10–13. URL: <https://dspace.vspu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/7a3f04ac-8b1f-4e10-b298-c30d950b7937/content>.
19. Бановська Д. Паремії як засіб створення національного колориту в романі Марії Дзюби «Укриті небом». *Збірник наукових праць студентів та магістрантів Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2018. Вип. 12. С. 148–149. URL: <http://catalog.odnb.odessa.ua/opac/index.php?url=/notices/index/IdNotice:421555/Source:default>.
20. Бановська Д. Поєднання християнських і язичницьких вірувань у повісті М. Коцюбинського «Тіні забутих предків». *Збірник наукових праць студентів та магістрантів Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2019. Вип. 13. С. 115–116. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/6130/Banovska-D.K.-Ukr1-M20-free.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
21. Бановська Д. Реконструкція «пантеону» язичницьких богів у повісті М. Коцюбинського «Тіні забутих предків». *Україністика: нові імена в науці: матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції студентів і молодих науковців (Бахмут, 22–23 квітня 2020 року)*. Бахмут: ГПМ, 2020. С. 6–8. URL: https://edu.forlan.org.ua/doc/nauk/ukr_2020_tezy.pdf.

22. Бановська Д. Біблійна міфологія в осмисленні українських та зарубіжних письменників доби модернізму. *Збірник наукових праць студентів та магістрантів Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2021. Вип. 15. С. 131–132. URL: https://drive.google.com/file/d/1_ujU6i--YO6ZA3-qEkTj72NAx6UJ8bF/view.
23. Бановська Д. Інтерпретація античного міфопростору в драматургії Бернарда Шоу та Лесі Українки. *Актуальні проблеми слов'янської філології: матеріали VI Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції / укладач І.М.Бакаленко*. Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2021. С. 62–65. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/bitstream/handle/123456789/6130/Banovska-D.K.-Ukr1-M20.pdf?sequence=2&isAllowed=y>.
24. Бановська Д. Міфологічний дискурс українського та західноєвропейського модерного письменства. *Збірник наукових праць студентів та магістрантів Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка*. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2021. Вип. 15. С. 130–131. URL: <http://elar.kpnu.edu.ua:8081/xmlui/handle/123456789/6130?show=full>.

ДОДАТОК Б

ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

- IV Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Філологічні горизонти: науковий, лінгводидактичний, філософський, соціальний, національно-патріотичний вектори» (Вінниця, 14–15 жовтня 2022 р., онлайн-участь);
- IV Всеукраїнська наукова конференція «Традиції Івана Огієнка у світлі вітчизняної науки» (Кам'янець-Подільський, 25 жовтня 2022 р., очна участь);
- XIV Наукова конференція молодих вчених (Кам'янець-Подільський, 1 листопада 2022 р., очна участь);
- VIII Всеукраїнська наукова інтернетна конференція «Вербальні культурні коди сучасної української мови» (Кам'янець-Подільський, 9 листопада 2022 р., онлайн-участь);
- I Всеукраїнська наукова конференція здобувачів вищої освіти «Нові парадигми сучасної філології» (Кам'янець-Подільський, 24 листопада 2022 р., очна участь);
- Наукова конференція викладачів, докторантів і аспірантів за підсумками НДР у 2022 р. (Кам'янець-Подільський, 1–2 березня 2023 р., очна участь);
- Всеукраїнська науково-практична конференція молодих науковців «Лінгвістика й лінгводидактика: здобутки і перспективи розвитку» (Одеса, 9–10 грудня 2022 р., онлайн-участь);
- Міжнародна студентська наукова конференція з нагоди 150-річчя Наукового товариства ім. Шевченка (Мюнхен, 24 липня 2023 р., онлайн-участь);
- V Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Філологічні горизонти: науковий, лінгводидактичний, філософський, соціальний, національно-патріотичний вектори» (Вінниця, 12–18 жовтня 2023 р., онлайн-участь);
- V Всеукраїнська наукова конференція «Традиції Івана Огієнка у світлі

- вітчизняної науки» (Кам'янець-Подільський, 25 жовтня 2023 р., очна участь);
- XV Наукова конференція молодих вчених (Кам'янець-Подільський, 1 листопада 2023 р., очна участь);
 - X Міжнародна наукова конференція «Мова, культура і соціум у гуманітарній парадигмі» (Кам'янець-Подільський, 2–3 листопада 2023 р., очна участь);
 - IX Всеукраїнська наукова інтернетна конференція «Вербальні культурні коди сучасної української мови» (Кам'янець-Подільський, 9 листопада 2023 р., очна участь);
 - II Всеукраїнська наукова конференція здобувачів вищої освіти «Нові парадигми сучасної філології» (Кам'янець-Подільський, 22 листопада 2023 р., очна участь);
 - VIII Всеукраїнська науково-практична конференція молодих учених з міжнародною участю «Мовна комунікація і сучасні технології у форматі різнорівневих систем» (Дніпро, 27 листопада 2023 р., онлайнтова участь);
 - Всеукраїнська науково-практична конференція молодих науковців «Лінгвістика й лінгводидактика: здобутки і перспективи розвитку» (Одеса, 1–2 грудня 2023 р., онлайнтова участь);
 - Міжрегіональний науково-практичний online-семінар викладачів та здобувачів вищої освіти «Перспективи розвитку сучасної філології та лінгвометодики у дослідженнях молодих науковців» (Житомир, 22 січня 2024 р., онлайнтова участь);
 - VII Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Текст і дискурс: когнітивно-комунікативні перспективи» (Кам'янець-Подільський, 20–21 лютого 2024 р., онлайнтова участь);
 - Наукова конференція викладачів, докторантів і аспірантів за підсумками НДР у 2023 р. (Кам'янець-Подільський, 12–13 березня 2024 р., очна участь);
 - VI Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Філологічні горизонти: науковий, лінгводидактичний, філософський, соціальний, національно-патріотичний вектори» (Вінниця, 17–18 жовтня

- 2024 р., онлайндова участь);
- VI Всеукраїнська наукова конференція «Традиції Івана Огієнка у світлі вітчизняної науки» (Кам'янець-Подільський, 22–23 жовтня 2024 р., очна участь);
 - X Всеукраїнська наукова інтернетна конференція «Вербальні культурні коди сучасної української мови» (Кам'янець-Подільський, 31 жовтня 2024 р., очна участь);
 - XVI Наукова конференція молодих вчених (Кам'янець-Подільський, 13 листопада 2024 р., очна участь);
 - Наукова конференція викладачів, докторантів і аспірантів за підсумками НДР у 2024 р. (Кам'янець-Подільський, 12–13 березня 2025 р., очна участь);
 - Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Філологія в Чернівецькому університеті: постаті, школи, стратегії розвитку» (Чернівці, 26 вересня 2025 р., онлайндова участь);
 - XI Міжнародна наукова конференція «Мова, культура і соціум у гуманітарній парадигмі» (Кам'янець-Подільський, 31 жовтня–1 листопада 2025 р., очна участь);
 - XVII Наукова конференція молодих вчених (Кам'янець-Подільський, 12 листопада 2025 р., очна участь).