

УДК 811.161.2'38

DOI 10.31654/2520-6966-2019-12f-95-211-221

А. І. Бондаренко

доктор філологічних наук, професор кафедри мовно-літературної освіти та культури української мови Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя
email: alla_bon@ukr.net

Репрезентація лінгвокультурних кодів знахарського дискурсу

Актуальною проблемою мовознавства є вивчення фольклорних жанрів, що фігурують дотепер, як феноменів лінгвокультури. Лікувальні замовляння науковці найчастіше розглядають в аспекті волюнтаривної та магічно-містичної функцій мовлення. Проте засоби й комунікативні механізми лінгвокультурного кодування в знахарському дискурсі не були об'єктом спеціальних досліджень. У пропонованій розвідці за допомогою семасіологічної процедури польового моделювання, дистрибутивного аналізу й контекстологічної інтерпретації розглянуто проблему репрезентації духовного, просторового, біоморфного й сенсорного лінгвокультурних кодів. Доведено, що їх знаково-мовна репрезентація залежить від жанрових, тематичних та структурних особливостей фольклорних текстів. Знахарський дискурс розгорнуто завдяки реалізації не тільки магічної, волюнтаривної, але й естетичної, аксіологічної, експресивної та сугестивної функцій вербалізаторів лінгвокультурних кодів.

Ключові слова: *знахарський дискурс, лікувальні замовляння, духовний код лінгвокультури, просторовий код лінгвокультури, біоморфний код лінгвокультури, сенсорний код лінгвокультури.*

Постановка проблеми. На теренах України, у природному ландшафті якої перебуває широкий репертуар рослинних засобів знахарства, здавна був сформований мовно-культурний пласт лікувальних замовлянь (*примівок, зашіптувань, заговорів*) – одного з найбільш самотніх у світоглядно-художньому плані фольклорних жанрів. До сьогодні репрезентація лінгвокультурних кодів лікувальних примівок є малодослідженою, хоча загалом вони викликали зацікавлення етнологів, фольклористів, мовознавців. Прикметно, що в силу популярності, затребуваності тексти зашіптувань на одужання збереглися до цього часу, що засвідчують, наприклад, матеріали, зібрані фольклористкою О. Соляр ("Мова магії, магія мови. Символіка українських замовлянь" (2011) [11]) й етнологинею І. Ігнатенко у виданні "Народна медицина Середнього Полісся: традиції і сучас-

ність" (2013) [6] та "Народна медицина і магія українців. Вірування. Міфології. Світогляд. Таємниці знахарства. Заговляння" (2016)) [5].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Текстові особливості заговлянь привертали увагу таких знаних дослідників, як В. Топоров (формули міфологічного мислення в заговляннях) [4], А. Юдін (функціонування онімів) [13], С. Толстая (мовні засоби вираження самозречення) [3]. Відповідність тематичних особливостей текстів цього фольклорного жанру та згадуваних у них онімів сакральної групи розглядає І. Гунчик у монографії "Український магічно-сакральний фольклор: структура тексту та особливості функціонування" (2011) [2]. Праці сучасних мовознавців спрямовано на вивчення засобів магічної функції мовлення (див., наприклад, монографію "Чарівне слово українських заговлянь" (2017) [13], а також докторську дисертацію "Магічна функція мови в мовній картині світу: на матеріалі українських заговлянь" (2018), авторкою яких є С. Шуляк).

Виділення раніше не вивчених частин загальної проблеми. Однак механізми лінгвокультурної кодифікації знахарського дискурсу не були об'єктом спеціальних розвідок науковців. Зокрема, дослідницьких зусиль потребує розгляд засобів та механізмів вираження лінгвокультурних кодів.

Метою пропонованої розвідки є визначення а) функцій мовленнєвих засобів і комунікативних механізмів репрезентації духовного, просторового, біоморфного й сенсорного кодів знахарського дискурсу; б) чинників домінування відповідних кодів.

Виклад основного матеріалу дослідження. Як засвідчують фольклорні тексти, за допомогою лікувальної магії примівниці намагалися здолати широкий спектр фізіологічних, психічних порушень: *ляк, підвій* (параліч, який вважали хворобою, що буває від вітру), *вроки* (зурочення), *крикси* (надривні плачі немовлят), *нічниці* (безсоння), зубний біль, *рожу* (*бешиху*, або гостре запалення шкіри). Заговляннями лікували *жовтяниці* (симптом низки захворювань, зокрема печінки), *перелоги* (корчі, мимовільне скорочення м'язів), травми (*удар, звих*), намагалися зцілити від яду гадюки, зупинити кровотечу.

Сприйняття реципієнтами озвучених лікувальних текстів, спрямованих на маніпулювання мовно-психічною діяльністю людини, забезпечували такі чинники, як актуалізація їхньої віри в можливість надприродних істот, одухотворені природні об'єкти, довіри до відомих просторових орієнтирів, а також активізація сенсорно-емотивної діяльності. Тому можна стверджувати, що знахарський дискурс розгортався на основі духовного, просторового, біоморфного й сенсорного кодів лінгвокультури.

Відповідно до визначення В. Красних, культурний код є призвою, своєрідною "сіткою", крізь яку людина дивиться на світ, сприймає й оцінює його [7, с. 232]. У працях сучасних дослідників заявлено про більш ніж двадцять п'ять таких кодів, проте основними визначено соматичний, просторовий, часовий, предметний, біоморфний та духовний. Основою гіпотези, на яку спирається пропонована розвідка, є ідея релевантності домінування певних культурних кодів у текстах відповідних фольклорних жанрів.

Духовний код знахарського дискурсу невіддільний від уявлень про добро та зло у відношенні до тих, хто страждає на недуги. Актуальними в цьому розумінні є архетипи, або прообрази, наприклад води. Немало дослідників ведуть мову про її амбівалентну природу: вода в одних ситуаціях виступає як сприятлива, а в інших – як ворожа сила. Спрямування лікувальних замовлянь "на добро" зосереджене, певна річ, на її позитивних рисах. У давнину воду одухотворювали, уважаючи джерелом життя. Цілющі її властивості здавна відомі людству. Тому в текстах лікувальної магії натрапляємо на звертання до води, супроводжуване відповідними художніми прикладками. Наші предки називали її жіночими іменами: *Єленицею (Оленицею), Оляною, Уляною (Уліяною): Водо Єлено! Очищаєш луги й береги, очисти й мене від усього злого, болісті й слабості* [4, с. 132]. Повторення звука "л" у цих словах М. Новикова пояснює тим, що це "паронімічні імена-атрибути зі значенням "литися"" [5, с. 210]. Підбір таких антропонімів не випадковий з огляду на звуконаслідування, яке створює уявлення про рух, тому воно підтримує перцепцію озвученого тексту.

Як засвідчують тексти лікувальних замовлянь, не тільки вода, а й інші природні об'єкти, зокрема астральні, у національній культурі здавна розглядали в аспекті зцілення. Культурною конотацією наділений астронім *Місяць*. У зашіптуваннях цей онім супроводжує прикладка *зубар*, що засвідчує його певну лікувальну спеціалізацію (*Місяцю молодий! Зубарю золотий!*), тому що до нього зверталися з метою вгамувати зубний біль: *Місяцю, місяцю, верескун, верескун! Ти на кладовищі був? Був. Мертву бабу бачив? Бачив. У неї зуби не болять? Не болять. Тож хай і у хворого (ім'я) не болять* (записано від Ганни Борсук, 1938 року народження, у х. Артюхів Кролевецького району Сумської області). На нашу думку, намагання залучити це небесне світило до лікування зубного болю відбувається не лише через приписувану йому причетність до світу померлих: у них "не болять" не тільки зуби. Колір місяця, його відблиск, а в певних фазах і форма нагадують здоровий зуб. Жіночі астральні символи, по-

мічні для лікування, – це *зорі-зоряниці*, персоніфіковані як *сестриці* (за ознакою граматичного роду, кровноспоріднених зв'язків і відповідно до вимог римування).

Культурна конотація міфоантропонімів пов'язана з лікувальними властивостями вогню, культ якого був поширений ще за часів язичництва. Духовний "верх" лікувальних замовлянь заповнюють оніми на позначення язичницьких богів *Даждьбога* та *Сварога*, що спостерігаємо в текстах із проханням зцілити дітей. Сварогу приписували володіння небесним вогнем, а Даждьбога, його сина, зображували захисником із вогненным мечем. Виходячи з політеїстичної ієрархії, для одужання дітей наші пращури намагалися заручитися заступництвом найсильніших представників язичницького пантеону.

У замовляннях на зцілення натрапляємо на семантико-стилістичну взаємодію в межах тих самих текстів антропоміфонімів, які відображають і язичницькі, і християнські риси. Очевидно, світоглядна цілісність цього фольклорного жанру не була метою його творців. Зміст такої структурної частини замовлянь, як "бажання", цілком узгоджувався з еkleктизмом у світосприйнятті. Наприклад, прикладками до слова *Місяць* у знахарському дискурсі виступають біблійні міфоантропоніми зі Старого та Нового Заповітів *Адам* або *архангел Гаерііл*.

Молитви, які мають лікувальне призначення, перебувають у дискурсивних зв'язках з ономастикомом духовної літератури. Якщо загалом у замовляннях стилістично навантаженими є оніми, пов'язані з язичництвом (*Сварог*, *Даждьбог*, *Лада*), то в сучасних знахарських текстах фігурує переважна кількість міфоантропонімів книжного походження. Для впливу на мовно-психічну діяльність людини важливо, щоб онім був відомим їй, тобто прецедентним. Значна кількість у зашіптуваннях міфоантропонімів Святого Письма пов'язана з міцною закріпленістю в лінгвокультурі рис християнства. Такі оніми використовують для створення стилістичного ефекту перебування поряд сакрального покровителя, наприклад Господа, святого або святої (пор.: *Ісус (Сус) Христос*, а також *Микола Чудотворець*, *Ничипір-угодник (угодник)*, *Петро й Павло*, *Ілля*, *Федір (Хведір)*, *Юрій*, *Варвара*, *Микола*, *Андрій*, *Іван Золотоуст (Золотоус)*). Уживання наведених онімів супроводжує позитивна телеологічна оцінка.

У замовляннях на зцілення численними також є варіації імен Божої Матері, що засвідчує значну роль цього міфосимволу (*Пречиста*, *Свята Пречиста Мати*, *Божа Маті*, *Діва (Дева) Марія*, *Матінка Небесна*, *Пречиста Матінка*, *Пресвята Богородиця Діва (Дева) Марія*, *Покрова*). Таке явище пояснюємо не лише загальною

популярністю її образу в народі, а й гендерним аспектом цілительства: *Не я шептала, Божа Матір помагала, 12 янголіков призивала* [5, с. 260]. У терапевтичних дискурсивних практиках суб'єктами словесної дії виступають здебільшого жінки. Тому асоціації з милосердям Богоматері, підтримкою сакральності якої прагнули заручитися примівниці, є культурно зумовленими.

Використання низок акціональних дієслів, пов'язаних зі збиранням цілющих рослин, набиранням непочатої води та лікувальними маніпуляціями (*збирати, приносити, варити, напувати, умивати*), засвідчують приписування Богородиці рис знахарської активності. Такий підхід у текстах молитов пов'язано також з урахуванням текстового чинника адресата. Народні цілительки намагалися переконати хворих в ефективності лікування, до якого причетні сакральні, вищі сили: *Божа Маті йшла, три зіллі несла, на плече клала, вдар віговоряла* [5, с. 294]. *Божа Мати непочотну воду носить і Господа просить. Вона тею водою умиває, напуває і пристрїт виговорає* [5, с. 268].

На основі ментального сценарію Нового Заповіту виникає неоміфотворчість. Низку синонімів до слова *Пречиста* використано на позначення суб'єкта культивування, вирощування цілющих рослин: *В неділю рано Пречиста Діва плугом небо орала, небо орала, руту сіяла. Рута не зійшла, щоб кров не йшла* [4, с. 52]. Прикметно, що в деяких замовляннях фігурує не одна, а три Пречисті: *Йшла Пречиста, одна – з Києва, друга – з Чернігова, третя – з Ніжина* [4, с. 61]. Очевидно, збільшення кількості сакральних фігур означає посилення сугестивного впливу знахарського дискурсу.

У складі "зачинів" лікувальних замовлянь оніми на позначення Ісуса Христа й християнських святих (чоловіків) перебувають у контекстуальній взаємодії з дієсловами на позначення руху (пішого та кінного). На нашу думку, такі мовні форми характеризують не лише магічний простір замовлянь, а й виконують функцію динамізації перцептивного текстового часу лікувальних молитов: *Їхав Сус Христос з небес на вороном конє* [5, с. 290]. *Їхав святий Петро на білім коні* [4, с. 67]. У такий спосіб в уявленні реципієнтів намагалися сформувати враження про швидкість, оперативність допомоги, надаваної вищими силами.

У лікувальних дискурсивних практиках поширеними є прецедентні імена – топоніми та похідні від них слова, наприклад топонімічні знаки поліського краю (пор.: *Чернігів, Ніжин, житомирський* та ін.). Ці феномени є відомими координатами, через те вони слугують переконанню хворих в істинності того, про що мовиться в

зашіптуваннях. Формування впевненості в зціленні відбувається за допомогою певної логічної схеми. За допомогою терапевтичних можливостей словесної магії примівниці окреслюють художній простір лікувальних замовлянь як знайомий, такий, що не відлякує своєю новизною. По-перше, якщо просторовий об'єкт, згаданий у зашіптуванні, справжній, значить, і сам магічний текст істинний, а тому помічний. По-друге, моделювання художнього простору відбувається з метою створити стилістичний ефект перебування вищої сили, яку закликають сприяти зціленню, у зоні відомого топонімічного орієнтира, тобто поблизу. Назви місцевості, у якій зазвичай мешкають реципієнти знахарських текстів, та похідні від них слова допомагають закріпити віру в зцілення.

У текстах досліджуваного жанру спостерігаємо своєрідну маніпуляцію художнім простором. Якщо, наприклад, словесно-художні особливості любовних замовлянь характеризує скорочення відстані до суб'єкта, то лікувальні – віддалення від персоніфікованих хвороб, недугів, назви яких сполучено з лексикуою на позначення значних географічних об'єктів (пор.: *море, океан, гори*). Слова з семантикою дикого простору (пор.: *пущі, нетрі, мохи, ліси, бори, болота*) виконують синтаксемну роль локатива. Тексти лікувальної магії насичені низками дієслів, за якими закріплено волюнтативну функцію: *На колючу грушу поколися, а в морі потопися* [5, с. 462]. Нанизуванням підрядних місця схарактеризовано несоціалізований обшир, який, по-перше, не має ознак господарювання (*де пахар не ходить і хліб не родить, куди курячий (півнячий) голос не доходить*); по-друге, поширення християнської культури (*де дзвони не дзвонять, де янголи не літають, де Мати Божа не ходить, куди Господь не заходить*); по-третє, придатності для життя відповідно до кліматичних умов (*де сонце не гріє, де трави усихають, де вітер не віє*). Тексти замовлянь на одужання засвідчують відсилання хвороб на своєрідні "виправні" роботи (*гнилиє колоди вивертати, жовтиє піски повірати*), спрямування недуг на самознищення (*у синьому морі втопитися, на сухій груші повіситися*).

Лінгвокультурна стереотипізація текстів розгляданої тематичної групи спонукає до відповіді на такі питання: "Хто допомагає одужати?", "Де це відбувається?", "Що допомагає зціленню?". У знахарському дискурсі представником рослинної сфери виступає дуб, який символізує життя. Як відомо, це витривале, довговічне дерево, тому природним є бажання запозичити в нього силу й міць. Текстові структури з компонентом *дуб* у кличному відмінку реалізують уявлення про досягнення комунікативної стратегії на основі нееквіва-

лентного обміну: *Добрий вечір, зелений дубе!.. Бери крикси... А моєму дитяті дай спати, гуляти, до тілечка прибувати* [5, с. 274]. Для забезпечення допомоги представникам обох статей, часто дітям, поряд із дубом як чоловічим символом у текстовому просторі замовлянь перебував жіночий – береза (пор.: *у дуба – синочки, у берези – дочки*). Стилiстично забарвлена в означених текстах лексика на позначення колючих кущів (*малини, шипшини*), які інтерпретовано як помічні проти кровотечі. За словосполученням *колюча ґруша* закріплено роль орієнтира в безлюдному просторі, у який відсилали недуги.

Оцінно маркованими в зашіптуваннях на зміцнення виступають і назви диких тварин. У зв'язку з тим, що примівки нерідко використовували проти зміїної отрути, у текстах досліджуваного жанру натрапляємо на образні формули, що позначають змію і як персоналізованих істот, і як власне тварин, причому другі зображено як ієрархічно підпорядковані першим. Тому в знахарському дискурсі використано форми, у яких синоніми до слів *змій, змія* та похідні від них слова виступають у ролі стрижневих та прикладок до них: *цар Гадюн, гадина Яселуха*. Форма зміїного тіла нагадує веретено, звідки, гадаємо, походить образна формула *цариця Веретениця. Веретено* – це "ручне знаряддя для прядіння, що становить собою тонку паличку з видовженими загостреними кінцями і потовщенням посередині" [10, с. 329]. Гадюки становили небезпеку для худоби, заповзаючи в її *ясла*, – звідси, очевидно, прикладка *Яселуха* до слова *гадина*. Якщо в східних культурах змія символізує мудрість і привабливість, то в українській – підступність, зло (пор. фразеологізм *відігрівати (вигодувати) біля свого серця змію*). У замовляннях, спрямованих проти отрути таких земноводних, мовленнєві структури зі словом *змія* та синонімічні до нього супроводжує амбівалентна оцінка: за логікою замовлянь, ці плазуни можуть і завдати тілесних ушкоджень, і допомогти зміцненню.

У знахарському дискурсі лікувальну функцію приписано також свійським птахам (курам). Загалом у національній лінгвокультурі *курка* є символом неохайності, браку розуму й волі (пор. у фразеологізмах: *Пише як курка лапою. Курячі мізки. Як мокра курка*). Проте в замовляннях її репрезентовано як корисну істоту: до курей звертаються з метою повернути дітям міцний сон (*Кури, кури рябенькі! У вас голови маленькі, а у рожденного і хрещеного раба Божого Івана велика голова. Скрикніть ви сон із усіх сторін на рожденного, хрещеного раба Божого Івана* [4, с. 102]. Річ у тім, що кури не бачать у темноті, тому лягають спати із заходом сонця, тобто рано. Тому до

них зверталися з проханням дати *сонливиці*. Із розповідей представників старшого покоління відомо, що немовлят, які неспокійно спали, підносили близько до хлівів, у яких ночували кури.

Важливу роль у дискурсивних лікувальних практиках відіграє сенсорний код лінгвокультури, який вивчає Т. Семашко [9]. Колірні асоціації допомагають створити чіткі враження, щоб хворі, немічні змогли яскравіше уявити те, що вербалізовано в лікувальних замовляннях, та повірити в їхню магічну силу.

Окрім контрастних *білий* і *чорний*, які символізують добро і зло, інші постійні епітети використано в примівках на зцілення залежно від особливостей хвороб, недугів, які мають певну симптоматику. Скажімо, тексти, спрямовані на припинення кровотечі, містять низку художніх означень, пов'язаних з уявленням про червоне: *кривавий* (*кровоавий*, *кров'яний*), *червоний*, *красний*, *вогняний*, *калиновий*, які прямо чи опосередковано вказують на барву крові та нерідко утворюють повтор: *Було собі красне море. Їхав чоловік красним возом, красними волами, красні колеса, красне ярмо, красні притики, красне море рубати, хрещеному, народженному, молитвенному Іванові кров замовляти* [4, с. 62]. Вербальними сигналами червоного є також назви рослин, квіти й плоди яких мають яскраве забарвлення (*рута*, *рожа*, *калина*, *малина*, *шипшина*). У текстах замовлянь означеної тематичної підгрупи цей колір характеризує ті об'єкти, які насправді його не мають (*море*, *камінь*, *тур*).

Колоратив *білий* у знахарському дискурсі виражає не тільки абстрактну ідею добра, він характеризує й конкретні симптоми хвороби. У текстах лікувальної магії, використовуваних із метою позбутися *більма*, уживають повтор епітета *білий* (за колірною схожістю): *Їхав Юрій на білім коні, білі губи, білі зуби, сам білий, в біле одягся, білим підперезався* [4, с. 121]. Нагромадження лексем колоративної групи спрямовано на прискорення перцептивного часу замовлянь, призначене для того, щоб стимулювати враження швидкого зцілення.

Колоратив *чорний* є виразником не тільки закріпленого за ним негативного значення, а й почасти позитивної конотації. Він є атрибутом зображуваного природного простору й артефактного оточення, у яке за допомогою магічного слова намагалися спрямувати хвороби (пор.: *чорне море*, *чорний вогонь*, *чорна тарілка*, *чорний ніж*). У контекстуальних умовах контрастування з прикметником *червоний*, який характеризує симптоми певних захворювань, його асоційовано з одужанням (на тлі паралелі "горіння – затухання"): *Їхала баба лісом. Чорна запаска, чорна сорочка – чорний ліс рубати, вугілля палити, возник затоптувати* [4, с. 120]. Наведені при-

клади вживань колірних означень ілюструють принцип, який побутує досі в гомеопатії: *similia similibus curantur* (схоже лікують схожим).

Знання про симптоми недуг стимулює закріплення в знахарському дискурсі асоціативних полів сенсорної семантики, не обмежених колірними враженнями. Типовими у фольклорних текстах досліджуваної тематичної групи є художні означення *кам'яний* та *камінний*, які актуалізують протиставлення станів речовини (рідкий – твердий). Їх використано для імітації словесного впливу на процес згортання крові, щоб вона *обнялась, застигла*. Такі епітети вживали, згадуючи осіб та об'єкти, які насправді не є витесаними з каменю (*кам'яна баба, камінна дівка, кам'яна дійниця, кам'яна корова, камінний колодязь, камінний коромисел, камінна коса*). Близьким за значенням і функціями є художнє означення *кістяний*, так само поширене в текстах аналізованої тематичної підгрупи.

Отже, знахарський дискурс розгорнуто завдяки функціям вербальних виразників лінгвокультурних кодів – не тільки волюнтативної та магічної, а й естетичної, аксіологічної, експресивної та сугестивної. Домінантні коди виявляють релевантність до жанру й тематичної групи фольклорних текстів (лікувальні замовляння). Така частина лікувальних замовлянь, як "бажання", спрямовує утилітарну й телеологічну оцінки мовних знаків досліджуваних кодів. **Перспективною** та релевантною для вивчення особливостей знахарського дискурсу вважаємо репрезентацію медичного коду лінгвокультури.

Література

1. Ви, зорі-зоричі: Українська народна магічна поезія (замовляння) / упоряд. М. Г. Василенко, Т. М. Шевчук. Київ: Молодь, 1991. 336 с.
2. Гунчик І. Український магічно-сакральний фольклор: структура тексту та особливості функціонування": монографія. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2011. 232 с.
3. Заговори / С. М. Толстая *Славянские древности: этнолингвистический словарь*: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого; Институт славяноведения РАН. Могска: Межд. отношения, 1999. Т. 2. С. 239–244.
4. Заговори и мифы / В. Н. Топоров. *Мифы народов мира*: энцикл. в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. Москва: Советская энциклопедия, 1987. Т. 1: А–К. С. 450–452.
5. Ігнатенко І. Народна медицина і магія українців. Вірування, міфології, світогляд. Таємниці знахарства, замовляння. Харків: Книжковий клуб "Клуб сімейного дозвілля", 2016. 318 с.
6. Ігнатенко І. Народна медицина українців Середнього Полісся: традиції та сучасність. Кам'янець-Подільський: ПП "Медобори – 2006", 2013. 336 с.
7. Красных В. В. Этнопсихолінгвістика и лінгвокультурологія. Москва: Гнозис, 2002. 284 с.

8. Новикова М. Коментар. *Українські замовляння*. Київ: Дніпро, 1993. С. 199–307.
9. Семашко Т. Ф. Мовні стереотипи із сенсорним компонентом в українській лінгвокультурі: монографія / за ред. Н. В. Слухай. Т. Ф. Семашко. Київ: Арт Економі, 2016. 480 с.
10. Словник української мови: в 11 т. Т. 1 / ред. кол.: І. К. Білодід та ін. Київ: Наукова думка, 1970–1980.
11. Соляр О. Мова магії. Магія мови. Символіка українських замовлянь. Перемишль, 2011. 301 с.
12. Українські замовляння. Київ: Дніпро, 1993. 309 с.
13. Шуляк С. А. Чарівне слово українських замовлянь: монографія. Уман. держ. пед. ун-т ім. П. Тичини; Умань: Сочинський М., 2018. 586 с.
14. Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. Москва: МОНФ, 1997. 319 с.

References

1. Vasylenko, M.H., & Shevchuk, T.M. (Eds.) (1991). *Vy, zori-zorytsi: Ukrainka narodna magichna poeziya (zamorvliannia)* [Hey, you stars: Ukrainian folk magical poetry (charms)]. Kyiv: Molod. [In Ukrainian].
2. Huntshik, I. (2011). *Ukraiinskii magichno-sakralnyi folklor: struktura tekstu ta osoblyvosti funktsionuvannia: [monografiiia]* [Ukrainian magical and sacral folklore: structure of the text and peculiarities of functioning]. Lviv: LNU imeny Ivana Franka. [In Ukrainian].
3. Tolstaia, S.M. (1999). *Zagovory* [Charms]. In *Slavianskiie drevnosti: Etnolingvistichekii slovar* [Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary], in 5 vol. Moscow: Mezhd. Otnosheniia. [In Russian].
4. Toporov, V.N. (1987). *Zagovory i mify* [Charms and myths]. In *Mify narodov mira* [Myths of world's nations], in 2 vol. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia, pp. 450–452. [In Russian].
5. Ignatenko, I. (2016). *Narodna medytsyna I magiia ukraintsiv. Viruvannia, mifolohiia, svitoglad. Taiemnytsi znaharstva, zamovliannia* [Folk medicine and magic of Ukrainians. Beliefs, mythology, secrets of healing and charms]. Kharkiv: Knyzhkovyi klub "Klub simeinoho dozvillia". [In Ukrainian].
6. Ignatenko, I. (2006). *Narodna medytsyna ukraintsiv Seredniogo Polissia: tradytsii ta suchasnist* [Folk medicine of Ukrainians in Middle Polissia: traditions and contemporaneity]. Kamianets-Podilskii: PP "Medobory". [In Ukrainian].
7. Krasnyh, V. (2002). *Etnopsychologiia i lingvokulturologiia* [Ethnopsychology and linguocultural studies]. Moscow: Gnozis. [In Russian].
8. Novikova, M. (1993). *Komentar* [Commentary]. In *Ukraiinski zamovliannia* [Ukrainian charms]. Kyiv: Dnipro. [In Ukrainian].
9. Semashko, T. (2016). *Movni stereotypy iz sensorym komponentom v ukraiinskii lingvokulturi* [Linguistic stereotypes with a sensory component in Ukrainian linguoculture]. Ed. by Sluhai, N. Kyiv: Art Economy. [In Ukrainian].
10. Bilodid, K. et al. (eds.). (1970). *Slovnyk ukraiinskoi movy* [Dictionary of the Ukrainian language], Vol. 1. Kyiv: Naukova dumka. [In Ukrainian].

11. Soliar, O. (2011). Mova magii. Magiia movy. Symbolika ukraiinskykh zamovlian [Language of magic. Magic of language. Symbolism of Ukrainian charms]. Peremyshl. [In Ukrainian].
12. Moskalenko M. (1993). Ukraïnski zamovlannia [Ukrainian charms]. Kyiv: Dnipro. [In Ukrainian].
13. Shuliak, S.A. (2018). Charivne slovo ukraiinskykh zamovlian [The magical word of Ukrainian charms]. Uman: Sochinskiy M. [In Ukrainian].
14. Iudin, A.V. (1997). Onomastikon russkikh zagovorov. Imena sobstvennyie v russkom magicheskome folklore [Onomasticon of Russian charms. Proper names in the Russian magical folklore. Moscow: MONF. [In Russian].

A. I. Bondarenko

Doctor of Philology, Professor, Department of Language and Literary Education and Culture of the Ukrainian Language, Nizhyn Mykola Gogol State University
email: alla_bon@ukr.net

Representation of linguocultural codes in the discourse of healing

There is a need for linguistic studies of the linguistic and conceptual structure of folklore genres which constitute phenomena of linguoculture. Healing charms are examined by scholars from the standpoint of their structure as well as their voluntative and magical/mystical function. Yet the means and communicative mechanisms of linguocultural coding and its realization in the discourse of healing have never been studied in a focused manner. In particular, there is a need for the studies of verbal forms of expression of linguocultural codes. The present study uses the following methods of linguistic inquiry: semasiological procedure of field modelling; component and distributive analysis; and contextological interpretation.

The article addresses the problem of representing spiritual, spatial, biomorphic and sensory linguocultural codes. It argues that their linguistic realization depends on the genre, thematic and structural features of folklore texts. "Desire" as an element of healing charms drives either positive or negative utilitarian and teleological evaluations of linguistic signs in the studied codes.

The study analyses the recurrent linguistic images of healing charms. It describes their role within the linguocultural coding of the proper (anthroponyms, anthropomorphonyms, toponyms) and common names. It also examines how the potential of ethnocultural symbols is being used. It elucidates that the discourse of healing is produced due to the activation not only of the magical and the voluntative but also the aesthetic, axiological, expressive and suggestive functions of code verbalizers. A fruitful line of inquiry into the discourse of healing would also address the representation of the medical code of linguoculture.

Key words: *discourse of healing, healing charms, spiritual code of linguoculture, spatial code of linguoculture, biomorphic code of linguoculture, sensory code of linguoculture.*