

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ЛІНГВІСТИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
**Кафедра японської філології**

**Кваліфікаційна робота магістра з японської філології на тему:**  
**«Актуалізація концепту «ЩАСТЯ» в японських і українських пареміях:**  
**порівняльний та лінгвокультурологічний аспекти»**

*Допущена до захисту*

«\_\_» \_\_\_\_\_ року

студентки групи МПяп 51-18

факультету сходознавства

освітньо-професійної програми

Галузевий переклад:

японська мова, англійська мова

за спеціальністю 035 Філологія

**Григоренко Антоніни Григорівни**

*Завідувач кафедри*

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

*(підпис)*

*(ПІБ)*

Науковий керівник:

**кандидат філологічних наук, доцент**

**Пирогов Володимир Леонідович**

Національна шкала \_\_\_\_\_

Кількість балів \_\_\_\_\_

Оцінка ЄКТС \_\_\_\_\_

# ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ФУНКЦІЇ ПАРЕМІЙ У ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНОМУ АСПЕКТІ.....	7
1.1. Теоретичні основи пареміології.....	7
1.2. Місце і роль паремій у лінгвокультурології.....	15
РОЗДІЛ 2. ЕТНОКУЛЬТУРНІ ВІДМІННОСТІ КОНЦЕПТУ «ЩАСТЯ» В ЯПОНСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРАХ	27
2.1. Зміст терміну «концепт» у сучасній лінгвістиці.....	27
2.2. Особливості концепту «щастя» в японській та українській культурах.....	31
РОЗДІЛ 3. ЗАСОБИ АКТУАЛІЗАЦІЇ КОНЦЕПТУ «ЩАСТЯ» В ЯПОНСЬКИХ ТА УКРАЇНСЬКИХ ПРИСЛІВ'ЯХ ТА ПРИКАЗКАХ.....	39
3.1. Специфіка прислів'їв та приказок зіставлених мов.....	39
3.2. Актуалізація концепту «щастя» в японських та українських пареміях.....	49
ВИСНОВКИ.....	61
АНОТАЦІЯ ІНОЗЕМНОЮ МОВОЮ.....	64
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	66

## ВСТУП

Сучасне мовознавство характеризується зростанням ролі культурологічного підходу до вивчення мови, що є джерелом знань про структуру свідомості носіїв мови. Нова наукова парадигма ставить нові задачі в дослідженні мови, особлива увага приділяється питанням співвідношенню мови і культури, мови і національного менталітету, мови і національної свідомості.

Ідея «щастя» цікавила людей ще з часів античності. Різні феліцитарні (від латинського *felicitas* - щастя) концепції розроблялися Аристотелем, Сенекою, Епікуром, Конфуцієм. Своє судження про щастя висловлювали практично всі мислителів, які займалися питаннями етики. Такий значний інтерес до щастя з боку видатних людей всіх часів підтверджує, що уявлення про щастя належить до найбільш корінних категорій культури, є ядром національної і індивідуальної свідомості, а ставлення до нього входить в число визначальних характеристик духовної сутності людини. Дослідженням вербалізації концепту «щастя» в культурі носіїв різних мов займалися багато вчених (С.Г.Воркачев, І.С.Гаврілова, Д.Д.Лагаєва, І.Б.Русаківа та ін.).

В силу своєї етнокультурної специфіки цей концепт отримує неоднакове, а найчастіше, і суперечливе трактування в контекстах різних культур. Саме тому вивчення концепту «щастя» в японській лінгвокультурі є цікавим не тільки з точки зору аналізу його лексико-семантичних характеристик, але і з метою виявлення його аксіологічного значення, як відображення соціокультурних цінностей.

Будучи ключовим компонентом національної культури, концепт «щастя» формує основні установки життєвої філософії японців та українців, є значущим для розуміння характерних особливостей менталітету. Його комплексне дослідження і порівняння з українським розумінням концепту «щастя» на

прикладях паремій сприятиме подоланню обмеженості деяких уявлень, кращому розумінню мотивів поведінки як окремої людини, так і нації в цілому, що дозволить успішно долати бар'єри, що виникають в процесі міжкультурного спілкування. За допомогою аналізу лінгвокультурних характеристик досліджуваного концепту на матеріалі японських та українських паремій, визначення його понятійної, образної та ціннісної складової визначається складність перекладу японських паремій на українську мову та навпаки. Країнознавча цінність паремій виявляється в двох аспектах. По-перше, прислів'я й приказки відбивають національну культуру неподільно, комплексно, всіма своїми елементами як цілісні знаки. По-друге, в пареміях виражається національно-культурний компонент мови..

**Мета** дипломної роботи – виконати комплексне дослідження засобів актуалізації концепту «щастя» в японських прислів'ях та приказках шляхом здійснення лексико-семантичного та лінгвокультурного аналізу, що передбачає виявлення наявних наукових теорій щодо змісту терміну «концепт» у сучасній лінгвістиці, з'ясування особливостей концепту «щастя» з огляду на проблему двостороннього перекладу національно специфічних текстів, якими, зокрема, є паремії японської та української мов, визначити їх структурні та етнокультурні відмінності, частотність використання тощо.

**Об'єктом дослідження** є паремії японської та української мови.

**Предметом дослідження** виступають засоби актуалізації концепту «щастя» в японських та українських пареміях у порівняльному та лінгвокультурологічному аспектах.

Виходячи зі специфіки предмета дослідження роботи, аспектів його вивчення та мети дослідження, ми ставимо такі завдання:

1. Дослідити поняття «концепт» як предмет лінгвокультурологічного вивчення, показати методологію його опису у сучасній лінгвістиці;

2. Встановити спосіб входження концепту «щастя» до складу японської та української етнокультури, оцінити його основні понятійні, образні і ціннісні компоненти з точки зору культурної специфічності і універсальності в якості ключового концепту, що володіє екзистенціальною значимістю для будь-якої лінгвокультури.
3. Провести лексико-семантичний аналіз паронімів, які репрезентують концепт «щастя» в японській та українській мовах з метою виявлення концептуально значущих ознак щастя, визначити зміст національно-культурної конотації шляхом співвіднесення асоціативно-образних сприйнять щастя зі стереотипами, що відображають японський та український менталітети.
4. З'ясувати особливості концепту «щастя» з огляду на проблему двостороннього перекладу паремій японської та української мов.

У першому розділі розглянемо функції паремій в лінгвокультурологічному аспекті, теоретичні засади пареміології та їх місце в лінгвокультурології. В другому розділі розглянемо поняття «концепт» і відмінність концепту «щастя» в японській і українській культурі. Розглянемо низку факторів, які вплинули на формування цього концепту у свідомості носіїв даних мов. У третьому розділі дослідимо засоби актуалізації концепту «щастя» в японських та українських прислів'ях та приказках. Розглянемо способи перекладу даних паремій та проведемо порівняння способів актуалізації досліджуваного концепту в даних мовах.

**Наукова новизна** роботи полягає в тому, що дослідження концептів в японській фразеології започатковані недавно, тому тут складається поле для широких наукових студій, у тому числі порівняльних досліджень. Вивчення актуалізації концепту «щастя», представлене в роботі, здійснене з метою оптимізації перекладацької культури завдяки глибшому усвідомленню особливостей японської ментальності, а також систематизації основних способів функціонування досліджуваного концепту.

## **Основні методи дослідження:**

- лексико-семантичний аналіз;
- лінгвокультурологічний аналіз.

Матеріалом для дослідження послужила японська і українська фразеологія. Джерелом послужили матеріали та джерела широкого спектру: літературні, релігійні, історико-філософські, лінгвістичні, психологічні та соціально-психологічні, тексти науково-популярної літератури, газетні статті, вибірки з тлумачних, двомовних, етимологічних, фразеологічних, філософських, історичних, електронних словників, зі збірок прислів'їв і приказок, інформація з енциклопедичних довідників і мережі Інтернет.

**Теоретичне значення** роботи полягає в тому, що матеріали дослідження, результати комплексного опису концептів можуть представляти інтерес для подальших наукових пошуків у галузі когнітології і лінгвокультурології, сприяти більш глибокому розумінню природи ментальних сутностей.

**Практичне значення** полягає в можливості застосування його результатів в подальших дослідженнях, а також розширення даної теми. Результати даного дослідження сприяють створенню нової концептуальної основи для розробки стратегії взаємодії між різними культурами з опорою на позитивні цінності при збереженні етнокультурної самоідентичності

**Структура магістерської роботи.** Магістерська робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, анотації японською мовою, списку використаних джерел.

## РОЗДІЛ 1. ФУНКЦІЇ ПАРЕМІЙ У ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНОМУ АСПЕКТІ

### 1.1. Теоретичні основи пареміології

Пареміологічний фонд мови є цінним об'єктом для лінгвокультурологічного дослідження, по-перше, тому, що паремія здатна до реалізації функцій і мови, і культури, а по-друге, тому, що прислів'я і приказки є невід'ємною частиною національної мовної картини світу.

Паремії як об'єкт лінгвокультурологічного дослідження демонструють ряд особливостей структурного та змістового плану, що вимагають комплексного, формально-семантичного опису, оскільки деякі формальні властивості паремій (зокрема, статус тексту, властивий прислів'ю, і варіантність - властивість паремій) залежать від базових особливостей семантичної структури прислів'їв і приказок. Семантичні ж особливості, в свою чергу, не можуть бути розглянуті у відриві від формальних властивостей паремій.

Слов'янська пареміологія, теоретичні основи якої закладені О. Потебнею і розвинуті М. Пазяком, Г. Пермяковим, Ф. Янковським, активно досліджується протягом останніх десятиліть у працях вітчизняних і зарубіжних мовознавців. Українська пареміологія розробляється І. Голубовською, О. Дуденко, В. Жайворонком, В. Калашником, О. Лабащук, Н. Пасік, В. Пироговим та ін.

Пареміологічна проблематика репрезентована низкою досліджень зарубіжних лінгвістів – М. Алексєнка, М. Алефіренка, Н. Барлі, В. Бондаренка, В. Бонзера, Т. Бочиної, А. Дандіса, Р. Дюплессі, А. Жолковського, В. Жукова, Е. Кйонгес-Маранда, М. Кіммерле, Г. Крейдліна, А. Крикманна, П. Маранди, Дж. Мілнера, В. Мокієнка, З. Ноймана, Ю. Прохорова, Л. Савенкової, Т. Стеффенса, А. Тейлора, М. Черкаського, Р. Якобсона та ін. Значна заслуга в розбудові світової

пареміології й консолідації вчених різних країн належить фінському пареміологу М. Куусі. Над укладанням універсальної міжнародної класифікації паремій успішно працювали угорські пареміологи В. Фойт, А. Семеркенї, З. Каньо, грецький – Д. Лукатос, американський – А. Дандіс, латиська дослідниця Е. Кокаре та ін. У численних статтях і дисертаційних роботах, у ряді монографій висвітлено феномен паремій, розглянуто різні аспекти їх функціонування як одиниць мови й фольклорних текстів. Дослідження номінативної та комунікативної природи українських паремій репрезентує ці мовні одиниці як знаки-символи типових ситуацій і автосеманти народно-розмовного дискурсу [13,68]. Власне паремії виступають у ролі результатів моральноціннісної концептуалізації дійсності.

Науковці розглядають належність паремійних аналогів до різних етнічних концептосфер (української, російської, англійської, китайської, японської тощо) і семантичних опозицій, подають їх міжмовну класифікацію в лінгвокультурологічному та зіставно-типологічному аспектах [11,68-71]. Пареміологічні розвідки присвячені також аналізу структури й поетики українських примовок і замовлянь, які наближаються до власне паремій за особливостями структурної організації, але відрізняються комунікативною спрямованістю [22, 154] і т. ін.

Наявні лінгвістичні здобутки репрезентують розбудову пареміології як окремої мовознавчої царини, що займається вивченням усього паремійного корпусу в контексті концепції рівневої організації одиниць мови. Пареміологія, яка об'єднує усталені відтворювані, культурно марковані одиниці, перебуває на стику різних наукових дисциплін: лінгвістики, фольклористики, етнопсихології, культурології, когнітології. Подекуди її кваліфікують як маргінальну галузь на межі мовознавства й фольклористики (О. Селіванова). Ми розглядаємо лише мовознавчий аспект пареміології, що досліджує й пояснює статус паремій у системі мовних одиниць.



Лінгвальний спектр пареміології відбиває проблематику комунікації мовних одиниць надсинтаксичної будови. Зокрема новим і досить актуальним у сучасному світовому мовознавстві постає питання про виокремлення в мовній системі пареміологічного рівня. Лінгвістична ідентифікація одиниць пареміології пов'язана з наявністю різних підходів щодо визначення меж фразеології. Погляди представників широкого витлумачення об'єкта фразеології (В. Архангельський, В. Виноградов, О. Кунін, О. Райхштейн, Л. Скрипник, В. Ужченко, І. Чернишова та ін.) сходяться на тому, що предметом її зацікавлення є всі відтворювані комплекси. Так, дехто з дослідників зараховує пареміологію до складу фразеології, зважаючи на загальноновизнані ознаки усталеності, клішованості, культурної забарвленості паремій, які властиві і фразеологізмам.

Прихильники вузького витлумачення специфіки фразеологічних одиниць (Л. Авксентьєв, Н. Амосова, В. Жуков, Д. Мальцева, В. Мокієнко, О. Молотков, С. Ожегов, В. Телія та ін.) визнають за доцільне розглядати вислови нефразеологічного типу, співвідносні з предикативними конструкціями, за межами фразеології. Це зумовлено тим, що пареміологічні одиниці є семіотичними феноменами мови, адже мають подвійну спрямованість: з одного боку, це знаки системи мови, які виявляють парадигматичні ознаки й мають певну синтаксичну природу, з іншого, – вони є мікротекстами (малими фольклорними жанрами)[13, 75].

Загалом же звуження обсягу фразеології пояснює відокремлення паремійного масиву від фразеологічного й лексичного. Уперше таку думку висловив С. Ожегов, переконливо спростувавши прийом розширення меж фразеології зарахуванням до її складу різних мовних явищ, об'єднаних лише зовнішніми ознаками і критерієм фразеологічності, в основі якого лежить відтворюваність, надслівність, стійкість компонентного складу. Лінгвіст пояснює розширення обсягу фразеології тим, що фразеологічна зв'язність властива переважній частині лексики, а виникнення переносності й образності словесних єдностей у художньому мовленні не має меж.

Полемізуючи над основними питаннями структурної фразеології, науковець витлумачує її в широкому та вузькому аспектах, акцентує на тому, що критерій неперекладності слугує лінгвістичним виправданням розширення меж фразеології [30, 352].

Дотепер деякі письменники, журналісти та інші носії мови вживають прислів'я та приказки не розділяючи їх. Інша справа – вживання всім звичних слів в якості етнолінгвістичних та лінгвістичних термінів. Слово «паремія» походить від грецького «прислів'я, приказка». В Енциклопедії української мови запропоновано таку дефініцію паремій: «народні вислови, виражені реченням, а також короткими ланцюжками речень, якими передаються елементарна сценка чи найпростіший діалог» [45]. Цей термін зустрічається дуже рідко й при укладанні енциклопедій, словників, довідників для пояснення окремо не виноситься. Мабуть, це пояснюється тим, що немає єдиної думки щодо того, що саме можна віднести до терміна «паремії».

Енциклопедія української мови подає таке визначення: «до класу паремій належать: прислів'я і приказки (вони становлять основну масу – до трьох чвертей – усього паремійного фонду), примовки, загадки, прикмети, «ділові» вислови, повір'я, ворожби, задачі, головоломки, скоромовки, пустомовки, замовляння, небилиці, нісенітниці, одномоментні анекдоти, казкові формули тощо» [45].

М. М. Пазяк зазначає, що термін паремія здебільшого вживається для визначення родового поняття жанру поряд з терміном «прислів'я та приказки», а видові поняття позначаються термінами «прислів'я», «приказка», «побажання», «вітання», «каламбур», «велеризм», «загадка» та ін., хоча нерідко обидва термінізмішуються і вживаються як синоніми [32,203].

О. В. Дуденко до класу паремій відносить тільки прислів'я, відокремлюючи від них приказки. Від слова «паремія» утворилися терміни «пареміологія» – прислів'єзнавство, дисципліна, яка досліджує паремії, і «пареміографія» – записування, збирання паремій. Польський учений Ю. Кжижановський зазначає,

що завданням пареміографів є нагромадження матеріалу, пареміологів – їх пояснення, дослідження. Проте часто обидва терміни вживаються паралельно й означають одне поняття – науку про прислів'я. Історія дослідження паремій складна й різнопланова. Це свідчить про те, що паремії як невід'ємна частка народної культури завжди цікавили й привертали увагу дослідників.

Перші рукописні пареміографічні збірники східнослов'янського фольклору, що дійшли до нас, належать до другої половини XVII ст. Найстаріша українська збірка кінця XVII ст. – «Приповісти (або теж присловія) посполитые и азбукою ради скорішого(якового слова) поіскания...» Климентія Зіновієва, рукописний збірник прислів'їв та приказок 30-40-х рр. XVIII ст. І. Ушівського та інші.

Збірка „Приповісті посполиті” К. Зіновієва була визначною культурною подією свого часу. Вона містить понад 1500 приказкових одиниць. До цієї збірки Зіновієв увів зразки, широко відомі в Україні і навіть за її межами. К. Зіновієва вважають одним з перших вітчизняних етнографів і дослідників народного життя, а його працю – цінною спробою збирання й публікації зразків українського народного мистецтва слова.

Наступний етап у збиранні та систематизації народних прислів'їв і приказок пов'язаний з культурним відродженням слов'янських народів у XVIII-XIX ст., посиленням соціальних та національно-визвольних рухів, появою романтизму в літературі та мистецтві. Ця доба характеризується активним розвитком пареміографії. Над збиранням та систематизацією прислів'їв працювали російські вчені й культурні діячі М. В. Ломоносов, В. М. Татищев, А. В. Паус і т. д. Великий інтерес до народної мудрості виявляли видатні митці слова – М. І. Новиков, І. А. Крилов, О. С. Грибоедов, О. С. Пушкін, М. В. Гоголь та ін.

В Україні багато письменників XIX ст. були активними збирачами народної поезії, про що свідчать художні твори того періоду. Популярності набуває звернення до джерел народної поезії, зокрема й до пареміології. На увагу

заслужують збірки народної творчості І. Котляревського, Є. Гребінки, М. Максимовича, О. Боденського, Л. Боровиковського.

Зводом усіх друкованих і рукописних матеріалів, що вийшли того часу, стала збірка М. Закревського «Малороссийские пословицы, поговорки, загадки и галицкие приповідки», уміщена в другій книзі «Старосветского бандуриста». Вона налічує 3878 одиниць, розміщених в алфавітному порядку. До окремих зразків упорядник подає пояснення про їх походження (свої або записувачів). У книзі наводяться зіставлення з прислів'ями інших народів. Усе це збільшує наукову цінність видання.

Першим українським збірником, складеним за тим же принципом, що й видання В. І. Даля, є збірка «Українські приказки, прислів'я і таке інше» українського пареміографа М. Номиса (псевдонім Симонова Матвія Терентійовича). М. Номис зібрав і систематизував увесь відомий тоді український паремійний матеріал. Збірка нараховує 14339 одиниць без варіантів, яких у кілька разів більше [29, 344]. Російський учений О. Пипін відзначав, що збірник М. Номиса може стояти поруч з книгою В. І. Даля. Видання М. Номиса дало поштовх для подальшого розвитку української пареміографії та пареміології.

Велика заслуга в дослідженні поетики прислів'їв належить О. О. Потебні. У своїй праці «Из лекции теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка» О. О. Потебня простежує процес перетворення байки у прислів'я, підтверджуючи це конкретними прикладами. У ній детально розглянуто поетичний образ у прислів'ях, його внутрішній зміст, переносні значення, символіка тощо.

Однією з перших великих розвідок в українській пареміології є праця М. Сумцова «Опыт исторического изучения малорусских пословиц». У ній ґрунтовно висвітлено історію збирання прислів'їв, охарактеризовано писані й друковані джерела. М. Сумцов вказує на схожість між прислів'ями та приказками різних народів, пояснюючи це прямими запозиченнями, водночас наголошуючи на тому,

що схожі прислів'я могли виникати й самостійно на спільному для всіх народів психологічному та моральному ґрунті.

У кінці ХІХ ст. з'являється пареміологічне дослідження В. М. Перетца «Из истории пословицы. Историколитературные заметки и материалы с приложением сборника польских пословиц по рукописи 1726 года». Автор подає історіографічний огляд джерел, полемізує зі своїми попередниками, пояснює походження терміна «прислів'я». У другій частині розвідки В. Перетц вмістив зразки паремій із пам'яток давньої української літератури. Йому також вдалося розшукати давню польську збірку прислів'їв «Adagia» 1726 р., у якій є ряд українських висловів, надрукованих польською абеткою.

Вершиною в українській пареміографії слід вважати діяльність І. Франка, який упорядкував ґрунтовний збірник (у шести книгах) народних прислів'їв під назвою «Галицько-руські народні приповідки». Він розкрив етимологію багатьох прислів'їв, визначив їхні міжнародні паралелі, зробив міжвидову класифікацію зазначених одиниць. І. Франко згрупував прислів'я в певні великі словникові статті, беручи в кожній за основу опорне стрижневе слово, а всі гнізда (за опорним словом) розмістив в алфавітному порядку [53].

Характеризуючи радянський період у дослідженні і вивченні паремій, можна звернути увагу на поглиблене вивчення прислів'їв та приказок. Перед дослідниками постають такі важливі завдання, як розкриття ідейнотематичного змісту й семантики прислів'їв; дослідження поетики (образності, символіки, контрастності, ритміки, римування, формульних елементів тощо); визначення інтернаціональних паралелей; вивчення лінгвістичних аспектів – варіативності, синоніміки, синтаксичної будови тощо.

Помітним виданням була праця Г. Млодзинського «Практичний російсько-український словник приказок», видана за редакцією М. Йогансена. З'являються і загальні збірники прислів'їв: «Збірка українських приказок та прислів'їв»

(упорядники А. Багмут, М. Дащенко, К. Андрущенко); «Українська народна приказка» за редакцією А. Хвилі [32].

У 60-тих роках виходить друком монографія М. П. Ліждвої «Українські народні прислів'я та приказки в радянську епоху». У журналах і наукових збірниках друкуються статті з питань пареміографії.

Фундаментальною для української пареміології та пареміографії кінця ХХ ст. є дослідницька діяльність українського фольклориста, етнографа та літературознавця М. М. Пазяка. Він - автор досліджень «Українські прислів'я та приказки: Проблеми пареміології та пареміографії», «Українські прислів'я та приказки: Проблеми генези та жанрово-поетичної структури», укладач книги «Українські прислів'я та приказки», «Українські прислів'я та приказки» (разом із С. В. Мишаничем). У 1993 році вчений перевидав збірку Матвія Номиса «Українські приказки, прислів'я й таке інше». Велику цінність становить його цикл видань українських прислів'їв та приказок: «Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини», «Прислів'я та приказки: Людина. Родинне життя. Риси характеру», «Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми», «Українські прислів'я, приказки та порівняння з літературних пам'яток» [ 31, 203].

Серед українських фразеологічних праць найбільш фундаментальним є дослідження Л. Г. Скрипник «Фразеологія української мови», в якій вперше в українській мовознавчій науці докладно аналізується явище варіантності у сфері фразеології [44, 208]. У своїй роботі дослідниця поряд з іншими вагомими питаннями зосереджує увагу на еволюційних процесах у фразеологічному фонді української мови, який розподіляється, на її думку, на такі різновиди: прислів'я і приказки, традиційні формули вітань, усталені форми припрошування, формули побажань, віншувань, формули прокльонів, узвичаєних відповідей на певні питання, формули дражніння, каламбурні сполуки та ін.

Основні питання сучасної фразеології розглядаються в праці Ф. П. Медведєва «Українська фразеологія. Чому ми так говоримо?». Як і Л. Скрипник, Ф. Медведєв пропонує свій розподіл фразеологічного фонду на різновиди, включаючи до його складу прислів'я та приказки. У роботі автор досліджує також художні засоби прислів'їв, зокрема розгалужену систему римування, обґрунтовує роль рим у їх запам'ятовуванні.

Отже, з появою нових творів народної мудрості, постійно буде виникати потреба у вивченні та дослідженні паремій, як засобу ментальності. Серед дослідників немає єдиної думки щодо низки питань: це – історія виникнення і походження прислів'їв та приказок, їх значення в житті народу. Варто кваліфікувати прислів'я, що етимологічно відбивають національно – мовну картину світу й пов'язані з рисами характеру народу.

## 1.2. Місце і роль паремій у лінгвокультурології

Кожна людина належить до певної національної культури, що включає національні традиції, мову, історію, літературу. Економічні, культурні та наукові контакти країн і їх народів роблять актуальними теми, пов'язані з дослідженням міжкультурних комунікацій, з вивченням співвідношення мов і культур.

Тенденція до взаємопроникнення різних галузей наукового знання - одна з визначальних характеристик науки ХХ століття. У сфері гуманітарних дисциплін виразом цього прагнення до синтезу стала активізація культурологічних досліджень, тобто досліджень феномена культури, що включає в себе все різноманіття діяльності людини.

Лінгвокультурологія як автономна область лінгвістичних досліджень склалася в 70-х рр. за визначенням Еміля Бенвеніста, «на основі тріади - мова, культура, людська особистість» з метою забезпечення наукових основ презентації

та активізації даних про країну і культуру мови, що вивчається за допомогою філологічної методики викладання. Дана область лінгвістичних досліджень представляє лінгвокультуру як лінзу, через яку дослідник може побачити матеріальну і духовну самобутність етносу [9,79]. У своєму розвитку лінгвокультурологія пройшла шлях спочатку від загальної до власне лінгвістичної культурології, а потім від «нейтральної», «універсальної» до порівняльної лінгвокультурології, в якій явища і елементи іноземної мови і культури даються в зіставленні з рідною мовою і культурою країни .

В даний час лінгвокультурологія є одним з провідних напрямків лінгвістичних досліджень, спостерігається її стрімке становлення та розвиток. В.І. Карасик пояснює дане явище декількома причинами. По-перше, це - стрімка глобалізація світових проблем, необхідність враховувати універсальні і специфічні характеристики поведінки і спілкування різних народів у вирішенні найрізноманітніших питань, потреба знати заздалегідь ті ситуації, в яких велика ймовірність міжкультурного нерозуміння, важливість визначення і точного позначення тих культурних цінностей, які лежать в основі комунікативної діяльності. По-друге, це - об'єктивна інтеграційна тенденція розвитку гуманітарних наук, необхідність освоєння лінгвістами результатів, здобутих представниками суміжних галузей знання (психологія, соціологія, етнографія, культурологія, політологія тощо). По-третє, це - прикладна сторона лінгвістичного знання, розуміння мови як засобу концентрованого осмислення колективного досвіду, який закодований у всьому багатстві значень слів, фразеологічних одиниць, загальновідомих текстів і т.д., а цей досвід становить суть досліджуваної іноземної мови [18, 3].

У зв'язку з тим, що лінгвокультурологічні дослідження активно проводяться багатьма вітчизняними і зарубіжними вченими (А. Вежбицкая, R.M. Keesing, В. Маслова, В. І. Карасик, С.Г. Воркачев і інші), існує безліч визначень даного напрямку лінгвістичних досліджень.



В. Маслова визначає суть науки таким чином: «Лінгвокультурологія - наука, яка виникла на перетині лінгвістики і культурології, і яка досліджує прояви культури народу, відображені і закріплені в мові» [24, с. 109]. В. Телія вважає, що лінгвокультурологія - наука, присвячена вивченню і опису кореспонденції мови і культури в синхронній їх взаємодії [33, 23]. В.В. Воробйов спирається на те, що лінгвокультурологія вивчає національно-культурну семантику мовних одиниць з метою розуміння їх у всій повноті змісту і відтінків, в ступені, максимально наближеною до їх сприйняття носіями цієї мови та даної культури. За його визначенням лінгвокультурологія - це аспект мовознавства, що вивчає проблему відображення національної культури в мові [6],

Незважаючи на те, що ці терміни мають різні відтінки, їх сутність зводиться до наступного: лінгвокультурологія має відношення як до науки про культуру, так і до науки про мову. Вона являє собою певну сукупність знань про національно-культурну специфіку народу і її відображення в мові. Вона дозволяє встановити і пояснити яким чином здійснюється одна з базових функцій мови - бути знаряддям створення, розвитку, збереження і трансляції культури.

На думку В. Телії в завдання лінгвокультурології входить вивчення і опис взаємин мови і культури, мови і етносу, мови і народного менталітету [24, с. 107]. В.Н. Маслова бачить завдання лінгвокультурології в тому, щоб експлікувати культурну значимість мовної одиниці (тобто культурні знання) на основі співвіднесення прототипної ситуації фразеологізму або іншої мовної одиниці, його символічного прочитання з тими кодами культури, які відомі або можуть бути запропоновані носію мови лінгвістом [27, 208]. В. Шаклеїн вважає, що завдання лінгвокультурології полягає в розгляді феноменів мови і культури, які один одного обумовлюють, що, перш за все, передбачає багатоаспектність проблематики лінгвокультурології, можливість різних системних підходів до вирішення лінгвістичних питань [6, 138].

"На початку було Слово...", у тому числі й самої людини. Натомість макролінгвістична проблематика (мова та суспільство/культура/особистість), інтерес до якої досягнув свого апогею в працях В. фон Гумбольдта, Г.Штейнталя, К.Фосслера й О.О.Потебні, у першій половині ХХ в. була зміщена на другий план досягненнями структуралізму, що обмежувалися дослідженням мови "в собі й для себе" [38, 106].

Однак уже з кінця ХХ століття в рамках зміни наукової парадигми гуманітарного знання акцент дослідників переключається в інший бік, і на місце панівної статичної парадигми приходять парадигма антропоцентрична, функціональна, когнітивна й динамічна, яка повернула людині статус "міри всіх речей", поставивши її в центр світобудови.

У новому ракурсі пізнання фокус дослідницької уваги закономірно зміщується з центру на проблемну периферію й закріплюється на перетині сфер наукового знання: виникають когнітивна психологія, етнопсихологія, психолінгвістика, соціолінгвістика, когнітивна лінгвістика, лінгвокультурологія, етнолінгвістика, всередині яких триває процес міждисциплінарного синтезу та симбіозу, що призводить до виокремлення, наприклад, з-поміж останніх етносемантика і навіть етнофразеологія.

Лінгвокультурологія на разі чи не наймолодше відгалуження етнолінгвістики. Завданням цієї наукової дисципліни є вивчення й опис кореляції мови й культури, мови й етносу, мови й народного менталітету. Вона створена, за прогнозом Е.Бенвеніста, "на основі тріади мова - культура - особистість" [3, 45] і репрезентує лінгвокультуру як лінзу, через яку дослідник може побачити матеріальну й духовну самотність етносу.

Культурна конотація – це в самому загальному вигляді інтерпретація денотативного чи образно мотивованого аспектів значення в категоріях культури.

Щодо одиниць фразеологічного складу мови як знаків вторинної номінації, характерною рисою яких є образно-ситуативна вмотивованість, безпосередньо пов'язана зі світобаченням народу – носія мови, то ключовим їх моментом є саме ця образність.

Фразеологізми виникають у національних мовах на основі такого образного представлення дійсності, яке відображає побутово-емпіричний, історичний чи духовний досвід мовного колективу, пов'язаний, безумовно, з його культурними традиціями, оскільки суб'єкт номінації в мовній діяльності – це завжди суб'єкт національної культури.

Під час аналізу специфіки культурної конотації, а точніше, – культурно-національної конотації, ми виходимо з постулату, за яким система образів, закріплених у фразеологічному складі мови, є певною кумуляцією світобачення й пов'язана з матеріальною, соціальною чи духовною культурою даної мовної спільноти, а тому може засвідчувати її культурно-національний досвід і традиції. Це положення є вихідним для даного дослідження. На основі цього положення висувається наступне, пов'язане передусім із технологією втілення культурної конотації у зміст мовного знака. Якщо одиниці мови мають культурно-національну специфіку, то остання повинна мати свої способи її відображення й засоби співвіднесення з нею, тобто служити свого роду "ланкою", що поєднує в єдиний ланцюг "тіло знака" (а для знаків вторинної номінації – це і "буквальне значення" самого позначуваного), з одного боку, а з іншого, – концепти, стереотипи, еталони, символи, міфологеми та ін. знаки національної, а ширше – загальнолюдської культури, засвоєної народом – носієм мови.

Це означає, що за наявності у фразеологізмів культурно-національної специфіки, вона повинна, на нашу думку, мати свій засіб втілення в їхню знакову організацію та свій спосіб маркування цієї специфіки. Таким засобом втілення культурно-національної специфіки фразеологізмів служить образність (зокрема й культурно марковані реалії), а способом маркування цієї специфіки є

інтерпретація образності в знаковому культурно-національному просторі даного мовного соціуму. Такого роду інтерпретація становить зміст культурно-національної конотації.

Таким чином, поняття культурної конотації ми вважаємо базовим для лінгвокультурології – наукової дисципліни, як уже наголошувалося, що досліджує матеріальну культуру і менталітет, які втілені в живу національну мову й виявляються в мовних процесах [26, 37]. Звідси – лінгвокультурологія має на меті дослідження й опис взаємодії мови й культури у формах національної й загальнолюдської культур в їх сучасному стані або в певні синхронні зрізи цієї взаємодії [44, 65]. Таке розуміння предмета лінгвокультурології є виразником тих плідних ідей, які були висунуті в лінгвістичній науці ще О.О.Потебнею, а згодом В.В.Виноградовим, Д.С.Лихачовим, Ю.М.Лотманом і пов'язувалися з виявленням культурно-національного забарвлення образно мотивованих засобів мови.

Лінгвокультурологію вважають також частиною етнолінгвістики, яка вивчає опис кореспонденції мови й культури в їх синхронній взаємодії. Її глобальні завдання в основному збігаються з тими, що були висунуті М.І.Толстим при визначенні програми етнолінгвістики – напряду в мовознавстві, який «орієнтує дослідника на розгляд співвідношення і зв'язку мови й духовної культури, мови й народного менталітету, мови й народної творчості, їх взаємозалежності й різного роду їх кореспонденції» [21, 78]. Проте етнолінгвістика базується переважно на етнічному матеріалі національних мов у їх історичній ретроспективі й на вивченні переказів старовини, що дійшли до людства в фольклорних текстах, ритуалах побутового й релігійного характеру.

Слід зазначити, що, говорячи про роль етнолінгвістики в дослідженні духовної культури попередніх поколінь, М.І. Толстой згадує і про важливість опису фразеологізмів та їх етнічних коренів, зазначаючи, що вони, безумовно, є предметом дослідження етнолінгвістики [32, 107].

Підвищений інтерес до етнолінгвістики в світовій науці кінця ХХ – початку ХХІ століть не може здаватися випадковим. Наука відбиває загальну парадигму мислення і в цьому розумінні має загальнолюдський характер. Надзвичайний інтерес до антропології характеризує наукову парадигму кінця ХХ – початку ХХІ століть і пояснює поворот до етнолінгвістики.

Природно, що відносно історичної ретроспективи зміст культурної конотації може бути визначений лише "в минулому часі" і за текстами, що дійшли до нас. Тим самим етнолінгвістика, як вона склалася до цього часу, "розгорнута на категорію етносу й на реконструкцію його культури за даними збережених текстів, звичаїв, ритуалів і т.ін., з яких і вилучається екстралінгвальна (культурна) конотація" [15, 105], а лінгвокультурологія, як відзначено вище, досліджує насамперед живі комунікативні процеси й зв'язок використовуваних у них висловів менталітетом народу.

На сьогодні не тільки в славистиці, а й у сходознавстві інтенсивно розвивається теорія народних стереотипів та їхньої культурної інформації на тлі вивчення мовного образу світу з використанням когнітивних методів дослідження (переважно на матеріалі фольклору). Звичайно, останнім часом здебільшого в славистичних студіях використовується теорія прототипів і концептуальний аналіз для розкриття культурної семантики слів. Результати цих досліджень – це свого роду "банк даних" для лінгвокультурологічного зіставного аналізу національно-культурного компоненту інших мов, зокрема східних.

Повертаючись до країнознавчо орієнтованих описів співвідношення мови й культури, зауважимо, що їх метою є виявлення репертуару тих одиниць мови, що сягають власне національних фактів матеріальної, соціальної чи духовної культури як прототипів цих одиниць, безвідносно до співвідношення власне значень цих одиниць мови з концептами загальнолюдської чи національної культури.

Культурно-національна своєрідність фразеологізмів служить також об'єктом вивчення близьких до країнознавчого напрямку досліджень, націлених на синхронний аналіз та опис національно-культурних розбіжностей у фразеологічному складі різних мов (як споріднених, так і неспоріднених). Крім того аналіз і опис служать виявленню образної організації та її концептуальних моделей. Не випадково, що майже всі праці такого спрямування вписувалися в парадигму національно-культурного аспекту дослідження, де національне – це насамперед сама мова та її етноніми (найменування на позначення характерних для даного народу реалій – назв специфічних знарядь праці, речей, власних імен і т.н.), а культурне – це мовні образи в їхньому співвіднесенні з унікальними для даного етносу ситуаціями, історичними подіями тощо.

Підсумком такого зіставлення є опис наочних розбіжностей у доборі слів-компонентів як образної основи фразеологізмів, а отже, – самих образів чи їх концептуальних моделей. Однак при цьому найголовніша проблема – в чому полягає зв'язок фразеологізмів із менталітетом народу – не дістала глибокого теоретичного обґрунтування.

Як відомо, при визначенні національно-культурної специфіки за вихідне приймається національна мова в її ідіоетнічних формах, а культурна значимість приписується лише мовній своєрідності такого роду. Але тоді постулат про національну своєрідність звужується до своєрідності лексичної, граматичної чи образної, де саме вбачаються ідіоетнічні риси. При такому підході можна описати окремі факти національно-культурної специфіки, але не системоутворювальні культурно-національні взаємовідношення між одиницями фразеологічного складу мови й культурно-значимими концептами. Внаслідок цього було встановлено два способи опису ідіоетнічних ознак: 1) лексико-граматичний склад фразеологізмів як матеріальний експонент образу й 2) концептуальна модель внутрішньої форми як фактора для конкретно-образної підстави фразеологізмів. Однак вони не були схарактеризовані за способом маркування фразеологізмами культурно-національної специфіки.

Таким чином, лінгвокультурологічні дослідження, присвячені культурно-національному аспекту значення фразеологізмів, повинні містити в собі й відомості про характерологічні риси менталітету, зміст яких виявляється в культурній конотації.

Культурна конотація вивчається двома фундаментальними науками: мовознавством і культурологією. Остання досліджує такий атрибут людини, як самосвідомість щодо природи, суспільства, історії, науки, релігії, мистецтва і т.н., сфери її матеріального, соціального і духовного буття, в яких ідентифікується людське Я з культурою народу чи людства в цілому шляхом створення, добору і надання ціннісно значимих для цього орієнтирів як мотивів людської життєдіяльності. Звідси – лінгвокультурологія орієнтована на людський, а точніше, – на культурний фактор у мові й на мовний фактор у людині. Це означає, що лінгвокультурологія – надбання власне антропологічної парадигми науки про людину, центром якої є феномен культури.

Методологічна база лінгвокультурології ґрунтується насамперед на тому незаперечному факті, що культура, так само, як і мова, – це форми свідомості, які відображають світогляд людини. Але культура – це передусім процес і продукт її самосвідомості, націленої на встановлення ідентичності суб'єкта культури з тим, що виділено в культурі як вимір власне людського в діяльності, тобто як оцінки її окультуреної цінності. Культурні ж цінності – це смисли її власних категорій і установок, що можуть бути представлені у вигляді ментальних моделей. Мовна свідомість також співпричетна до світогляду, що відображається і фіксується в мові у вигляді ментальних моделей повсякденної, наївної, картини світу, що включає й культурні цінності. Припускається, що ці моделі були покладені в основу повсякденної практики й життєвої філософії, що мала міфологічне чи релігійне підґрунтя.

Культура і мова існують у діалозі між собою. При цьому суб'єкт мови та її адресат – це завжди суб'єкти культури. Культура – це своєрідна історична пам'ять

народу. І мова, завдяки її кумулятивній функції, зберігає її, забезпечуючи діалог поколінь не тільки з минулого в сьогодення, а й навпаки. Невипадково мовознавці частіше за інших представників наук гуманітарного циклу залучаються суспільством до дискусій про збереження культурних коренів і негативності інокультурних інновацій, що, як правило, оцінюються як факти руйнації національної культури.

Звертаючись до питання культурно-національної конотації фразеологізмів, відзначимо, що його вивчення повинне здійснюватися з урахуванням взаємовідношень мови й культури як двох семіотичних систем.

Як відомо, корені проблеми взаємодії мови й культури сягають далекої давнини. Вперше проблема взаємодії мови й світогляду була сформульована в працях американських етнолінгвістів – спочатку Ф.Боаса, а потім Е.Сепіра й Б. Лі Уорфа – і стала відомою як гіпотеза лінгвальної відносності Сепіра-Уорфа.

Проблемі впливу мови на світогляд присвячено досить велику за обсягом літературу, в якій обговорюється не тільки правомірність такого її порушення, а й методи впливу мови на наївну й наукові картини світу (Г.А.Брутян 1969, Г.В.Колшанський 1975, В.Г.Костомаров 1980, В.В.Воробйов 1997, Д.С.Лихачов 1997, В.Б.Касевич 1998, А.Вежбицкая 2001, В.А.Маслова 2001 та ін.). Однак ні спростувати цю гіпотезу, так само, як і висловити досить переконливі аргументи на її захист, ще нікому не вдалося через відсутність методів її перевірки.

За В.Б. Касевичем, «мова пам'ятає й зберігає таємниці, в ній прихований вищий смисл». Це дозволяє говорити про когнітивну пам'ять слова. Роль мови в ментальності людини й загалом в її житті безумовно є унікальною. Згідно з цим постулатом можна сформулювати постулат про культурно-концептуальну співвідносність: система мовних значень співвідноситься в інтерпретативному режимі з культурною компетенцією носіїв мови. Концептуальне наповнення цієї компетенції – одна з характерних рис менталітету народу. Найголовнішим цього останнього є те, що О.О.Потебня називав "народним духом", адже в мові,



точніше, в системі характерних для неї образів, еталонів, стереотипів, міфологем, символів і т.н. опредмечено світобачення народу та його світорозуміння, усвідомлювані в контексті культурних традицій [34, 77]. Саме ця співвідносність і зумовлює те, що мова не тільки відображає дійсність у формі її «наївної» картини й виражає відношення до її фрагментів з позицій цінностей картини світу, але й відтворює з покоління в покоління культурно-національні установки і традиції народу – носія мови.

Поняття душі (духу) народу – одне з найцікавіших і водночас фундаментальних понять етнолінгвістики. В науковий обіг його ввів Г. Штейнталь, а пізніше переосмислив і значно збагатив Г.Г.Шпет у своїй роботі «Введение в этническую психологию». За Г.Г.Шпетом, народ як психологічний колектив є суб'єктом спільної дії, що за своєю психологічною природою є спільною суб'єктивною реакцією колективу на всі явища (об'єкти) природи та його власного громадського життя й історії. Кожен історичний колектив своєрідно сприймає, представляє, оцінює, любить і ненавидить своє буття. Саме в цьому суб'єктивному відношенні колективу до всього об'єктивного й виражається дух, душа, характер народу [46, 33]. Це вираження є об'єктивацією загальної (колективної) суб'єктивності. Найповнішу об'єктивацію – вираження – народу як колективного суб'єкта Г.Г.Шпет вбачає в мові – продукті суспільної (колективної) творчості. Мова, визначає він, як у своєму усному, так і в письмовому варіантах, є об'єктивним фактом [28, 105].

Особливу роль у трансляції культурно-національної самосвідомості народу та його ідентифікації як такого відіграє, зокрема, фразеологічний склад мови, тому що в образному змісті його одиниць втілено культурно-національне світобачення. Але тільки при співвіднесенні образного змісту, виявленого в "буквальному" прочитанні фразеологізмів, з категоріями, концептами, міфологемами, стереотипами й еталонами національної культури та його інтерпретації в цьому просторі матеріальної, соціальної чи духовної культури відкривається і культурно значимий смисл самого образу.

З огляду на це слід відзначити, що на тлі співвідношення з такого роду установками, які стали надбанням менталітету кожного народу, й інтерпретації образного змісту в смисловому полі цих установок національної культури, фразеологізми самі набувають значення культурних стереотипів.

На підставі висунутих постулатів можна сформулювати ще одну важливу для лінгвокультурологічного аналізу гіпотезу: емотивність, чи емотивна конотація, – це не тільки знак емоційної реакції на образ, покладений в основу значення, що сам по собі теж викликає психологічну напругу, а й результат інтерпретації образності в категоріальному просторі установок культури та її "ідеалів". Гармонія з цими установками виражається в спектрі позитивних почуттів-стосунків у діапазоні схвалення, а дисгармонія – в діапазоні несхвалення (презирства, засудження, зневаги, приниження й т.п.). У цих почуттях-стосунках завжди присутня емпатія суб'єкта деякої ментальності, що усвідомлює, яким має/ не має бути об'єкт відношень з погляду "зразків" буття. І це закономірно, адже сама образність фразеологізмів – це один зі способів, за допомогою якого "дух народу" втілює себе в світобачення, а через нього – в мову, про що писав свого часу В.Гумбольдт, а слідом за ним – О.Потебня.

У зв'язку з цим можна припустити, що в мові закріплюються й фразеологізуються саме ті образні висловлення, які асоціюються з культурно-національними еталонами, стереотипами, міфологемами й які при вживанні в мові відтворюють характерний для певної лінгвокультурної спільноти менталітет, що є для неї, як пише О.Я.Гуревич, "духовним надбанням" [14, 233]. Це і є той незаперечний факт, який зумовлює культурно-мовну співвідносність.

Отже, в рамках лінгвокультурологічного аналізу можна виявити, як втілюється культура у зміст фразеологізмів, а також визначити їхні культурно-національні конотації, завдяки яким фразеологізми в процесі вживання відтворюють характерологічні риси народного менталітету.

## РОДІЛ 2. ЕТНОКУЛЬТУРНІ ВІДМІННОСТІ КОНЦЕПТУ «ЩАСТЯ» В ЯПОНСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРАХ

### 2.1. Зміст терміну «концепт» у сучасній лінгвістиці

У сучасній лінгвістиці спостерігається тенденція вивчення мови як способу інтерпретації людської культури. Це пояснюється тим, що мова є ключем до системи людської думки, через яку розглядається характеристика нації. Аналіз визначень, який був проведений Л. А. Касьян [20, 50-53], показує, що розуміння терміну "концепт" у сучасному мовознавстві є варіативним. Існує як вузьке його розуміння (В. В. Червоних), так і широке (В. І. Карасик, Ю. С. Степанов, Є. С. Кубрякова). Безперечним для всіх підходів є те, що концепт належить до свідомості і включає, на відміну від поняття, не лише описово-класифікаційні, а й чуттєво-вольові та образно-емпіричні характеристики. Концептами можна не лише мислити, але й їх можна переживати. В. І. Карасик, В. В. Красних, Л. О. Чернейко та інші лінгвісти вважають концепт, як мінімум, тривимірним утворенням і виділяють його предметно-образну, понятійну і цілісну складові.

Образна сторона концепту включає в себе зорові, слухові, тактильні, смакові та нюхові характеристики предметів, явищ, подій, які відображені у нашій пам'яті. Понятійна сторона концепту – це те, як концепт зафіксовано в мові, його значення, опис, структура, дефініція, порівняльні характеристики даного концепту по відношенню до інших концептів. Інтерпретаційна сторона концепту характеризує важливість цього психічного утворення як для індивіда, так і для всього мовного колективу [19, 389]. У сучасному мовознавстві можна виділити три основні підходи до розуміння поняття «концепт»: 1) лінгвістичний (С. О. Аскольдов, Д. С. Лихачов, В. В. Колесов, В. М. Телія): оскільки концепт існує для кожного словникового значення, то його слід розглядати як алгебраїчний вираз значення. Загалом, прихильники цього напряму розуміють концепт як увесь потенціал значення слова разом з його конотативним елементом; 2) когнітивний (З. Д. Попов, Й. А. Стернін, О. С. Кубрякова): концепт – явище ментального

характеру. Представники когнітивного підходу зараховують концепт до розумових явищ та тлумачать його як оперативну змістовну одиницю пам'яті, ментального лексикону; 3) культурологічний (Ю. С. Степанов, Г. Г. Слишкін): вся культура розуміється як сукупність концептів та відносин між ними. Концепт – головний осередок культури в ментальному світі людини. Науковці, які дотримуються цього підходу, переконані, що при вивченні концепту, увагу слід приділяти культурній інформації яку він передає. Концепт тут визначається як базова одиниця культури і є її концентратом.

Наразі всі мовознавчі підходи до розуміння поняття «концепт» зводяться зазвичай до лінгвокогнітивного та лінгвокультурологічного тлумачення цього явища. Так, наприклад, під концептом, як під поняттям лінгвокогнітивного явища, слід розуміти «одиницю ментальних або психічних ресурсів нашої свідомості і тієї інформаційної структури, яка відображає знання і досвід людини; оперативна змістовна одиниця пам'яті, ментального лексикону, концептуальної системи мови і всієї картини світу, відображеної в людській психіці» [2, 104]. А з точки зору лінгвокультурологічного підходу концепт, наприклад, культурний, визначається базовою одиницею культури, є її концентратом [19, 116].

Слід зазначити, що обидва підходи не є взаємовиключними. Концепт як ментальне утворення в свідомості індивіда – вихід на концептосферу соціуму, тобто культури, а концепт як одиниця культури – це фіксація колективного досвіду, який стає набутком індивіда. На думку В. І. Карасика, ці підходи відрізняються векторами стосовно індивіда: лінгвокогнітивний концепт – це напрямок від індивідуальної свідомості до культури, а лінгвокультурний концепт – напрямок від культури до індивідуальної свідомості. Поділ руху зовні і руху всередину є лише дослідницьким прийомом насправді цей рух є цілісним багатовимірним процесом [19,117].

Концепт як об'ємне ментальне утворення вбирає в себе не тільки інваріант значень слова, представляє його, а й абсорбує інваріант значень словотвірного

гнізда того ж семантичного поля [48, 52]. Дослідники відзначають складну структуру концепту. З одного боку, його стосується все, що належить структурі поняття, з іншого – в структуру концепту входить те, що робить його фактом культури – вихідна форма (етимологія), символіка, особливості сприйняття, оцінки та ін. Існує безліч трактувань поняття "концепт", іноді вони дуже відрізняються один від одного, одні з них вкрай звужені (Ю. С. Степанов, Д. С. Лихачов, В. І. Карасик), інші ж максимально широкі (С. Г. Воркачев, С. О. Аскольдов). Найбільш всеохоплюючим, повним визначенням, на наш погляд, є формулювання С. Г. Воркачева: "Концепт - це термін, який поєднує лексикографічну і енциклопедичну інформацію, "найближче" і "найвіддаленіше" значення слова, знання про світ і про суб'єкт, який його пізнає" [10, 236]. С. Г. Воркачев розглядає концепт з різних точок зору: концепт – це і те, за допомогою чого людина пізнає світ; він заснований як на досвіді, так і на енциклопедичній інформації, якась середня, вироблена в процесі пізнання, єдино вірна квінтесенція значення слова.

Якщо говорити про природу виникнення концепту, то на думку В. І. Карасика, концепт виникає в результаті взаємодії досвіду, відбору на основі критерію цінності та механізму запам'ятовування. За Ю. С. Степановим, концепт виникає при зіткненні світу культури та індивіда, що свідчить про те, що це визначення є найвужчим з усіх перерахованих, так як автор дає лінгвокультурологічне тлумачення концепту. Д. С. Лихачов у своєму визначенні концепту як "заміщення значення слова в індивідуальній свідомості і в певному контексті" [37, 30] підкреслює його суто індивідуальну спрямованість як засобу розуміння навколишнього світу, не приділяючи увагу соціальній стороні даного поняття.

Концепт як ментальне утворення високого ступеня абстрактності пов'язаний переважно саме зі словом. З цього випливає, що він включає в себе крім предметної віднесеності всю комунікативно значиму інформацію. Перш за все, це вказівки на місце, зайняте цим знаком в лексичній системі мови: його

парадигматичні, синтагматичні та словотвірні зв'язки - ті, що Ф.Соссюр називає «значимістю» і що, в кінцевому підсумку, відображає «лінгвістичну цінність позамовних об'єкта». У семантичний склад концепту входить також вся прагматична інформація мовного знака, пов'язана з його експресивною функцією, «інтенсивністю» [33, 43] духовних цінностей, до яких він відправляє. Ще одним високоймовірним компонентом семантики мовного концепту є когнітивна пам'ять слова: смислові характеристики мовного знака, пов'язані з його споконвічним призначенням і системою духовних цінностей носіїв мови [45, 26]. Однак концептологічно найбільш істотним тут виявляється так званий культурно-етнічний компонент, який визначає специфіку семантики одиниць природної мови і відображає «мовну картину світу» його носіїв.

Важливим моментом для розуміння поняття "концепт" є думка про те, що "жоден концепт не виражається у мові повністю" [20, 52]. Так, З. Д. Попова та Й. А. Стернин наводять наступні аргументи: 1) концепт – це результат індивідуального пізнання, а індивідуальне вимагає комплексних засобів вираження; 2) концепт не має чіткої структури, він об'ємний, і тому не може бути виражений повністю; 3) неможливо зафіксувати усі форми вираження концепту [37, 30]. На думку В. А. Маслової, "концептосфера – це сукупність концептів, з яких, як з музичного полотна, складається світогляд носія мови" [28]. Концептосферу можна описати як польову структуру, у якої є "ядро (когнітивно-пропозиційна структура важливого концепту), приядерная зона (лексичні репрезентації) та периферія (асоціативно-образні репрезентації)" [37, 67]. Якщо виходити з того положення, що концепти бувають національними та індивідуальними, то периферія відобразатиме індивідуальні концепти, а приядерная зона і ядро – загальнонаціональні і навіть універсальні.

Деякі мовознавці тяжіють до думки, що лінгвокультурологічний та когнітивний підходи є одними з провідних для виявлення головних властивостей концептів, а саме, неізолюваність та зв'язність з іншими концептами. Саме такий семантичний зв'язок між концептами дає можливість мовознавцям об'єднувати їх

у концептосфери. Д. С. Лихачов пропонує вважати "концепт свого роду "алгебраїчним" виразом значення (алгебраїчним виразом або "алгебраїчним позначенням" яким ми оперуємо у своєму письмовому та усному мовленні" [8]. "У сукупності потенції, що відкриваються у словниковому запасі окремої людини, як і всієї мови в цілому, ми можемо називати концептосферами".

Концептосфера мови співвідноситься з поняттям концептосфери культури. На думку Д. С. Лихачова, концептосфера національної мови складається з окремих варіантів, які групуються між собою. Так, існує концептосфера української мови, а в ній концептосфера сім'ї, політики, молоді, індивідуальна концептосфера та ін. Підсумовуючи, аналіз теоретичних джерел показує, що утверджені в мовознавстві підходи до тлумачення понять «концепт» та «концептосфера» дозволяють з нових позицій розглядати закономірності та особливості кореляції мови, свідомості та культури, а, отже, відкривають і нові аспекти взаємодії когнітивного мовознавства, лінгвокультурології, психології, культурології, філософії. Також з'являється можливість розширити рамки змістовного аналізу мовних явищ, що додає значно більшу глибину і ефективність семантичним дослідженням. Таким чином, дефініцій поняття «концепт» в науковій літературі вже досить багато. При всій різноманітності варіантів тлумачення «концепт» одностайно визнається одиницею ментального простору [25, 48]. Він структурує знання про світ і відображає національну специфіку членування світу.

## 2.2. Особливості концепту «щастя» в японській та українській культурах

Звернення до витоків визначення сутності щастя неминуче веде до відновлення інтересу до традиційної етнічної культури, народної мудрості, яка має самодостатню матрицю духовно-етичного життя етносу, засновану на відпрацьованих і перевірених століттями принципах.

Щоб зрозуміти формування концепту «щастя» необхідно звернутись до чинників, які найбільш вірогідно вплинули на його формування. Такими чинниками є релігійні вчення та вплив видатних осіб та філософів протягом історії. Далі розглянемо фактори, що сформували уявлення японців та українців про щастя.

Японія зазнала впливу одразу декількох релігій, що, безумовно, відобразилось на формуванні світогляду японців. Шінто (буквально, «шлях богів») - давня японська релігія, і хоча її витоки досі не встановлені, всі дослідники погоджуються з тим, що вона виникла і розвивалася в Японії незалежно від китайського впливу. Як зазначає В.М. Алпатов, японська мова і шинто єдині дійсно споконвічні компоненти японської культури [1, 28]. У шинто немає засновника релігії, немає абсолютного божества, творця всього сущого. Функція створення світу реалізується через гармонійну взаємодію різних богів - камі, які виконують покладені на них місії. Величезна кількість богів і духів постійно живуть поруч з людьми, від них не можна нічого приховати, тому і вчинки і помисли повинні бути чисті. Для японця шинто - це щось більше і всеосяжне, ніж релігійні уявлення. Це природний і гармонійний порядок всього сущого, весь навколишній світ, саме життя у всіх його проявах.

До богів шинто відносяться предки нині існуючих японців, відповідно, померлі також з часом прирівнюються до богів. Згідно комплексу ідей кокутай (букв, «тіло держави»), небесні боги досі продовжують жити у всіх японцях і діяти через них, а імператор - це, по суті, живий бог. Хоча шинто не формує конкретного зводу моральних правил і приписів, саме шинто задає вектор моральній свідомості японської особистості, вказує напрямок на шляху до досягнення «щастя». Культ предків, ідея божественного походження японської нації визначають такі характерні риси японського етносу як повага до старших, згуртованість, глибоке усвідомлення своєї самотності і унікальності [9].



Морально-релігійні постулати буддизму вплинули на прагматичну і далеку від глибокого усвідомлення релігійних коренів свого світогляду японську національну свідомість, в якій концепт «щастя» нерозривно пов'язаний з древніми буддійськими істинами, де найголовніше це вміння контролювати свою душу, вміння стримувати свої бажання, треба вести себе правильно, тримати душу в чистоті і бути вірним своїм словам. Треба перестати бажати, забути гнів, триматися подалі від зла і ніколи не забувати, що життя тлінне [4]

Буддизм зосереджує увагу на внутрішніх проблемах людини, вимагає інтроспективного підходу до світу. Щастя і нещастя, печалі і радості, добро і зло в буддизмі нерозривно пов'язані між собою. «Людина боїться нещастя і бажає щастя. Але якщо подивитися на ці поняття очима з істинним розумом, то з'ясується, що нещасний стан є не що інше, як щасливий стан» [4].

Буддизм приніс в японську культуру розуміння чіткої обумовленості причини і наслідки вчинків, особистої відповідальності не тільки за своє щастя, а й щастя наступних поколінь (концепція карми). Ставши органічною складовою японської духовної культури, він наповнив новим змістом такі метафізичні категорії, як життя, доля, щастя, нещастя, смерть. Життя - це страждання, тому щастя може бути тільки примарним і скороминущим. Щаслива людина - спостерігач, який відмовився від уподобань, бажань, прагне вирватися з кола життя і смерті шляхом морального самовдосконалення і духовного розвитку.

Конфуціанство, як і даосизм, не є в Японії окремою релігією, однак конфуціанські ідеали - особливо шанобливе ставлення дітей до батьків і вірність громадян своїм правителям стали невід'ємною частиною японського життя і японської свідомості. Конфуціанство зіграло роль регулятивно-поведінкової основи японського суспільства. Адаптуючи конфуціанське етичне вчення під особливості національно-культурної традиції, наповнюючи теоретичні ідеї новим змістом, японці використовували його в якості основи виховання і освіти.

Конфуціанські ідеї не втратили актуальності і в наші дні. Дотепер система відносин «начальник-підлеглий» у багатьох компаніях будується на принципах єдиної родини, синівської шанобливості і відданості керівництву.

Стрижневий елемент китайської натурфілософії і релігійної свідомості - життя відповідно до дао (яп. До) - «шлях» і невтручання в нього сприймається японцями як поступливість, відмова від бажань і від боротьби, возз'єднання з природою, досягнення гармонії. Спираючись на філософію «недіяння», даоси вважають, що ніщо не може порушити природний шлях життя, рано чи пізно все приходиться до своєї протилежності: нещастя є основа для щастя, а в щасті вже зароджується майбутнє нещастя. «Хвала тобі, нещастя! Адже щастя всіх залежить від тебе. Хвалю тебе, о щастя! Собою прикриваєш ти нещастя. Хто знає годину, коли пряме раптом стає зворотним?» [23, 96].

Говорячи про формування концепту «щастя» в Україні, неможливо оминати увагою вплив християнства, В християнських заповідях розкривається християнський погляд на те, що таке щастя. У цих заповідях йдеться про те, як розуміє щастя Ісус Христос. Суть і значення заповідей полягає в тому, що вони розкривають людині призначення щастя і вказують в житті шлях, по якому повинна йти людина, щоб досягти щастя. Якщо ґрунтуватися на принципі, що щастя є задоволення найвищої потреби, тобто заповітної мети в житті людини, то оскільки цілі у різних людей різні, то і форма задоволення, тобто предмети досягнення мети будуть різні. Істинне ж щастя має бути вічним, неминучим.

Під впливом християнства «щастя» українця ґрунтується на гранично повній взаємодії трьох підсистемних елементів, як Доля, Радість, Діяльність. Вона обростає супідрядними цінностями: вірою, надією, любов'ю, свободою, добром, правдою-істиною, абсолютним благом, красою.

Окрім релігії варто ще розглянути феліцитарні складові філософських і етичних вчень видатних японських та українських мислителів різних епох, які вплинули на формування національної самосвідомості.

Чернець Кукай (774-835), який отримав посмертне ім'я Кобо Дайші (букв, «великий вчитель, що поширював закон»), увійшов в історію як мудрий політик, просвітитель, людина мистецтва, писав вірші і трактати з історії поезії, чудовий каліграф (йому приписують створення японської абетки хірагана) і як філософ, засновник школи езотеричного буддизму Шінгон. Кукай проголосив, що езотеричний буддизм має «таємними», трансцендентними способами досягнення «стану Будди». Вчення ченця Кукай ототожнити досягнення просвітління, «стану Будди» з реалізацією «сяючого свідомості».

Огю Сорай (1666-1728), представник «школи давнього вчення», автор численних праць з філології, філософії, музиці, військовій справі, політиці, переосмислив і розвинув ключові поняття конфуціанства і даосизму дао - «шлях» та де - «чеснота» (яп. току), наповнив їх національним японським колоритом, обумовленим специфікою японської культури і впливом синтоїстського світогляду. Його дозволяють наблизитися до розуміння уявлень його сучасників про сенс життя і щастя як його головної складової. У концепції Сорай дао трактується, як дао суспільства, орієнтоване не так на окрему особистість, а на соціум в цілому, що стало основою його вчень.

Дані ідеї мали великий вплив на розвиток японської думки і так званої «Групової свідомості», що залежить від «зовнішньої» оцінки групи, до якої належить кожен індивід, що не мислить свого щастя поза соціумом.

Мотоорі Норінага (1730-1801), один з найбільших представників кокугакуха - «школи національних наук», відкидаючи «все китайське», в тому числі конфуціанство і буддизм, створив вчення про національну винятковість і перевагу японців над іншими народами. На його думку, кожен японець повинен бути щасливий за визначенням, так як він належить до «божественної нації». Концепція Норінага «істинного серця» (маґокоро) розглядалася вченим як втілення всього справжнього японського, здатного розпізнавати приховану суть всіх речей і явищ (моно-но аваре). Ключове поняття конфуціанства і даосизму дао він ототожнював з

магокоро. Норінага вважав, що японці в силу їх «природної моральності» знають, що їм слід робити від народження, тим більше, що все в світі залежить від волі богів. Тому щастя Норінага бачив у гармонії в суспільстві та у природному ході речей.

Починаючи з другої половини періоду Токуґава (XVI ст.), коли процес нагромадження знань про природу йшов швидкими темпами, основною течією стає натурфілософія. Питання гносеології природи і можливостей людського мислення, його логіки в межах філософії ще не розглядалося. У філософії превалювала моральна і соціально-політична тематика.

Японські просвітителі епохи Мейджі, члени японського просвітницького товариства Мейрокушя - Ніші Амане (1829-1896), Фукудзава Юкічі (1835-1902), Цуда Мамічі (1829-1909) зіграли велику роль у розвитку громадської думки в Японії, поширенні в Японії філософських ідей і культури заходу, західної буржуазної моралі.

Феліцитарна складова філософії Ніші Амане розуміє користь як насолоду або відсутність страждання. Головними складовими щасливого життя Ніші Амане вважав здоров'я, знання, багатство. Цуда Мамічі поділяв ідеї гедонізму, розглядаючи прагнення до насолоди в якості основного рушійного початку в людині, закладене в ньому від природи, що визначає всі його вчинки. Фукудзава Юкічі неодмінною умовою досягнення щастя в суспільстві проголосив досягнення свободи і рівності, а щастя кожного індивіда пов'язав з досягненням незалежності і почуттям власної гідності.

Філософ-ідеаліст Нішіда Кітаро (1870-1945) суспільний розвиток представив як результат взаємодії загального - небуття і окремого - індивідів. Щастя Нішіда ототожнював з благом, під яким розумів духовний розвиток, пробудження самосвідомості, прагнення до ідеалу. У гонитві за насолодами бачив прояв егоїзму людської природи. Ціннісної складової щастя, вищим задоволенням Нішіда також вважав красу. Хоча він прагнув довести принципова відмінність східної філософії,

що виходить із буддизму, від західної, стверджуючи, що справжнє буття може бути досягнуте тільки інтуїтивно, завдяки особливому способу розгляду речей, багато дослідників вважають, що його погляди близькі до західно-європейської ідеалістичної філософії ХХ століття, перш за все, екзистенціалізму [12, 38].

Українські філософи також міркували про призначення людини та суть щастя. Значною мірою про щастя розмірковував Григорій Сковорода. Він стверджував, що кожна людина, яка створює матеріальні та духовні цінності, має право на щастя. В цьому Григорій Сковорода був переконаний і доводив це своїми творами. Він писав, що заради щастя не потрібно далеко їхати, колінкувати перед сильними світу, бо воно завжди і всюди з людиною. Його тільки треба пізнати. Про це йдеться у філософському творі "Вхідні двері до християнської доброчинності".

Високу мораль народу утверджує Г. Сковорода у "Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті". Осмислюючи, в чому суть щастя, Григорій Савич переповідає народні притчі, байки, легенди. Його ідеал найвищих якостей - людина з високою гідністю, яка не плазує перед тими, хто хоче поставити її на коліна. Така людина буде завжди дбати про тіло й душу і буде щасливою. У творі "Кільце. Дружня розмова про душевний світ" автор говорить про значення спорідненої праці в житті людини, в досягненні людського щастя. Сковорода стверджує, що біда не в тому, що важко віднайти дорогу до щастя, а в тому, що ніхто не хоче шукати і йти своїм шляхом. Філософ розумів життя як нескінченний пошук істини. Саме пошуками нетлінної істини людського щастя є твір "Розмова, звана алфавіт, чи буквар світу". "Бути щасливим, - писав автор, - пізнати себе чи свою природу, взятися за своє споріднене діло й бути з ним у злагоді із загальною потребою".

Григорій Савич упевнений, що щастя - це внутрішнє джерело спокою: воно в наших серцях, у любові до природи, до рідного краю. А щоб стати щасливим, необхідно викорчувати скупість, розкіш, честолубство, духовні злидні. Потрібно дбати про свою душу, адже тільки здорова душа є основою щасливого буття на землі. Людина, що зрадила свою душу, подібна на птаха, який піймався в золоту

клітку ситого життя. Ніякі скарби не можуть принести людині щастя, якщо вона змусила себе все життя займатися ненависною справою заради багатства. "Філософія серця" Сковороди відображена в його віршах та байках, ниткою вічності тягнеться до наших часів.

Для Тараса Шевченка щастя крилося у свободі для індивіда і народу. У творах Івана Франка можна відмітити «кохання», як головну запоруку щастя в «Легенді про вічне життя» він доносить думку, що життя без кохання - ніщо.

Враховуючи вищенаведені фактори, ми можемо прослідкувати складне поєднання релігій та релігійних вчень, а також вплив авторитетних філософів на формування концепту «щастя» в японській та українській свідомості. Варто зазначити, що зі зміною історичних періодів, змінювались і пріоритети в суспільстві, однак, незважаючи на це, можливо окреслити ключові умови щастя, які проглядаються в японській культурі у всі часи, такі як: усвідомлення себе частиною соціуму; належне виконання своєї роботи; вміння знайти красу у буденних речах. Для українців важливими факторами для щастя є відчуття любові, надії та свободи.

## РОЗДІЛ 3. ЗАСОБИ АКТУАЛІЗАЦІЇ КОНЦЕПТУ «ЩАСТЯ» В ЯПОНСЬКИХ ТА УКРАЇНСЬКИХ ПРИСЛІВ'ЯХ ТА ПРИКАЗКАХ

### 3.1. Специфіка прислів'їв та приказок зіставлюваних мов

Відмінною особливістю пареміологічного фонду будь-якого народу є те, що прислів'я і приказки мають виключно національне походження. Спочатку вивченням прислів'їв і приказок займалися переважно історики та етнографи, однак для лінгвістів вони не менш цікаві і представляють велику цінність як експоненти знання про конкретну культуру. Так, Ю. М. Караулов говорить про те, що одиниці пареміологічного фонду тієї чи іншої мови відображають когнітивний рівень мовної особистості та таким чином підкреслюють його приналежність до конкретної культури.

Прислів'я (諺 / котовадза/) – це виражений реченням короткий і стійкий вживанні народний вислів повчального змісту, що передає узагальнений суспільний досвід або формулює життєву закономірність. Прислів'я можуть мати і буквально, й переносне значення, або ж лише переносне значення. Прислів'я протиставлене вільному реченню такого самого лексичного складу: 金持ち喧嘩せず / канемочі кенка седзу/ - багата людина не свариться – мудріший поступиться (прислів'я). Прислів'ям притаманна варіативність (напр., 商人の子は算盤の音で目を覚ます / акиндо-но ко ва соробан-но ото-де ме-о самасу/ - 武士の子は轡の音で目を覚ます / буші-но ко ва куцува-но ото-де ме-о самасу/ яка хата – такий тин, який батько – такий син); вони також вступають у синонімічні зв'язки (напр. 隠すより現る / какусу йорі аравару/ - 思い中にあれば色外に現る / омой учі-ні ареба іросото-ні аравару/ все таємне стає явним). Прислів'я можуть бути об'єднані у тематичні ряди за принципом смислової спільності. Наприклад, навколо

сміслового гнізда «органи чуття» групуються прислів'я: 聞いて極楽、見て地獄 /кііте гокурвку, міте джігоку/почути – це одне, побачити ж – зовсім інша річ.

Прислів'я – це народна мудрість, життєва порада, виражена у стислій формі. І в україністиці, і в японістиці прислів'я перебувають на межі фразеологічного фонду, тож не всі мовознавці згодні з зарахуванням прислів'їв до складу фразеологізмів.

Приказка (俚諺/ ріген/) – це також стійкий вислів, який має лаконічну будову й образну виразність. Приказки, як і прислів'я, створює народ, виражаючи в них свою поведінку, естетику і звичай; вони мають імперсональний, колективний характер і вказують на найістотніше в людському існуванні. Розмежування прислів'їв і приказок досі залишається актуальним питанням фразеології, оскільки не вироблено єдиних загальноприйнятих критеріїв такої диференціації. Так, деякі лінгвісти вважають, що приказки, на відміну від прислів'їв, не виражають певного правила, в такому разі прикладом приказки є 壁に耳あり /кабе-ні мімі арі/ і стіна вуха мають. Інші ж науковці наполягають на тому, що приказки, на відміну від прислів'їв, мають лише буквальный план; тоді як приклад приказки можна навести 安かろう悪かろう /ясукаро:вару каро:/дешево-погане [22, 192].

Вихідні форми прислів'їв і приказок є єдиним цілим, але при цьому вони можуть бути простими, оповідальними, питальними, окличними, складносурядними і складнопідрядними реченнями. Семантично прислів'я мають два основних категоріальних властивості фразеологічних одиниць:

- 1) усталеність - структурна, лексична, семантична, діахронічна (стабільність в часі) і стилістична;
- 2) метафоричність - збереження образу і типу метафоричності в значенні прислів'я або приказки.



Усталеність, тим не менш, не суперечить змінам в формі і значенні, які мовні одиниці, в тому числі прислів'я і приказки, зазнають в дискурсі, також, як і структурним, лексичним, семантичним і стилістичним змінам у часі.

За своїм визначенням прислів'я і приказки можуть бути повністю метафоричні або мати частково переносне значення. З огляду на метафоричність - повну або часткову - їх вихідні форми характеризуються наявністю тропів, за допомогою яких досягається образність: метафора, метонімія, алюзія, перифраз, уособлення, каламбур, оксюморон, парадокс, гіпербола, антитеза, іронія. При цьому, вихідна форма паремії може мати як один, так і кілька таких тропів.

До чинників, що ускладнюють розуміння японської фразеології можна віднести, по-перше, сам характер фразеологізмів як особливих словосполучень, зміст яких не є очевидним, тобто не вмотивований значенням окремих компонентів, що входять до їхнього складу. Сюди ж належить чинник складності графічної форми і семантики, зумовлений характером ієрогліфічних знаків, за допомогою яких відбувається письмова актуалізація японської фразеології. По-друге, складність розуміння японської фразеології зумовлена специфікою культурних, історичних та соціальних реалій, що є в основі їх смислової структури. По-третє, відсутні вичерпні дослідження як лінгвістичного, так і екстралінгвістичного плану, котрі присвячені питанням їх етимології, граматичної структури, частотності вживання, аналізу соціально-історичних умов формування, розвитку тощо [36, 72]

На думку І. В. Привалової, при вивченні пареміологічного фонду мови найбільш яскраво проявляється культурна самотність мовного суспільства. Прислів'я, приказки, фразеологічні одиниці є своєрідними експонентами культурного знання, де відбувається взаємодія мовної та культурної семантики. Дослідження паремій в когнітивному аспекті засноване на розумінні їх як знаків, що співвідносяться по структурі зі згорнутим текстом і мають у своєму змісті

кілька блоків інформації, що охоплюють об'єктивний і суб'єктивний компоненти сигніфікат, денотацію, оцінку, мотивацію і стилістичну маркованість [32, 205]

Паремії реалізують і репрезентують когнітивну обробку деяких знань про навколишню дійсність, виступають як додатковий спосіб мовного відображення концептуалізації і категоризації світу [7, 145]. Так само паремії дозволяють розширити засоби вербалізації концепту від окремого слова до пропозиції.

Ватанабе Томосуке, японський лінгвіст, яка досліджувала японські прислів'я та приказки *ことわざ*/котовадза/ дає наступне визначення даному пласту лексики в японській мові: «Котовадза - це лаконічний стислий вираз, в якому міститься судження про людство, природу чи суспільство». Дослідниця говорить, що з плином часу в свідомості людей також змінюється і думка про істину таких суджень. Тому не можна однозначно говорити про те, що сенс, укладений в тієї чи іншої прислів'я, або приказці може бути актуальним в даний час.

У японській мові поняття прислів'я передається словом “котовадза”(諺), яке хоча й репрезентоване у письмовій формі одним ієрогліфом, але складається з двох морфем – “кото” (те, що заслуговує на увагу, явище, ситуація) та “вадза” (діяння). На думку відомого японського лінгвіста Мотоорі Норінага (1730–1801), другий компонент японського слова “кото-ваза” означає певну містичну, таєм-ичу силу божества або духів померлих, яка здатна вказувати на розвиток життєвої ситуації в тому (сприятливому) або іншому (несприятливому) напрямі. Очевидно, у цьому виявляється зв'язок його теорії з іцзиністськими поглядами на устрій та за-кономірності розвитку світу і Всесвіту.

Т. М. Гуревич зазначає, що в японській мові фразеологічні одиниці, до яких вона також відносить прислів'я і приказки не мають загальноприйнятої типології, так один і той же вираз може відноситися в різних джерелах до різних фразеологічним одиницям.

Національний характер прислів'їв та приказок багато в чому залежить від самого образного матеріалу, з якого вони побудовані: що більше такі одиниці базується на уявленнях етнографічного чи національно-історичного порядку, тим більше вони національні. Однак, є прислів'я і приказки, зміст яких зрозумілий в усіх мовах і середовищах, і вони можуть бути перекладені іншими мовами.

Кожна країна, будь-який народ, всіляка місцевість мають притаманні лише їм умови розвитку, які виступають їхніми характерними рисами, надаючи їм щось особливе, незвичайне, неповторне. Кожна мова містить у своєму лексичному складі слова, які належать до національної лексики, не маючи ані аналогів, ані еквівалентів в інших мовах. Такі слова або словосполучення називають безеквівалентною лексикою.

Безеквівалентна лексика відображає національно-культурну своєрідність мови на лексичному рівні, називає такі поняття та явища у сфері певної культури, які не властиві культурам інших народів, виступає складовою образності тексту, створює емоційно-експресивний підтекст, пов'язаний з етнічним компонентом значення.

Усю безеквівалентну лексику умовно розподіляють на дві групи:

1) Власні назви, географічні назви, назви установ, організацій, газет тощо, які не мають постійних відповідників у лексиконі іншої мови;

2) Слова-реалії, лексичні одиниці, які позначають предмети, поняття та ситуації, які не існують у практичному досвіді людей, котрі розмовляють іншою мовою. Сюди відносяться слова, які позначають різного роду предмети побуту, матеріальної та духовної культури, що властиві тільки даному народові [2, с.183].

Реалії характерні для будь-якої мови, їм притаманний яскраво виражений національний колорит. Саме через відмінні умови життя, клімат, історію, культурні цінності, традиції та звичаї, у кожній мові виникають такі одиниці, що

позначають явища та процеси, властиві лише побуту та способу життя конкретного народу.

Так, наприклад, острівне положення країни та велика роль морепродуктів в національній кухні сприяли тому, що в японській мові дуже багато слів, пов'язаних з морськими промислами. Наприклад, українському слову «риба» відповідає щонайменш сім слів, які не повністю збігаються за значенням. Це 魚/ сакана/ жива риба, риба як продукт, 魚類/ гьоруй/ риба як зоологічний клас, 魚肉/ гьоніку/ риба як продукт, 海魚/ кайгьо/ морська риба, 川魚/ кавадзакана/ кавауо/ річкова риба.

Серед японських мовних реалій багато слів, пов'язаних з водою. Так, наприклад, в японській мові немає слова, яке б означало «вода взагалі». Натомість є лексичні одиниці для позначення гарячої води (湯/ ю), холодної води (水/ мідзу). Слова 沖/ окі/ , та 灘/ нада/ перекладаються як «відкрите море», але 灘/ нада/ – це завжди бурхливе море, в той час, коли 沖/ окі/ може бути як бурхливим, так і спокійним [17, 190-191]. Таким чином, мовні реалії, будучи носіями національного та історичного колориту, зазвичай не мають точних відповідностей (еквівалентів) в інших мовах, і потребують особливого підходу до перекладу.

Переклад безеквівалентної лексики – це частина великої і важливої проблеми передачі національної та історичної самобутності нації. Мовні реалії належить до найменш вивчених лінгвістичних одиниць, а тому їх переклад завжди становить неабияку складність.

Основні труднощі передачі реалій під час перекладу це відсутність у мові перекладу відповідників (еквівалентів, аналогів) через відсутність у носіїв цієї мови позначуваного реалією об'єкта та необхідність, поряд із предметним значенням мовних реалій, передати і колорит (конотацію) – їх національне та історичне забарвлення. У цілому, можна визначити такі способи перекладу мовних реалій:

1) Транслітерація і транскрипція. У процесі транслітерації графічну форму слова вихідної мови передають засобами мови перекладу, тоді як при транскрипції – його звукову форму (餅 / мочі/ рисове тістечко). Для японської мови існує кілька систем транскрипції як іноземного, так і японського походження. Свою систему передачі японських слів засобами української мови запропонував свого часу М.С. Федорошин. Однією з основних переваг транскрипції або транслітерації як прийому є максимальна стислість. Варто зазначити, що цей спосіб необхідно використовувати обережно, оскільки в деяких випадках передача колориту, який не є основною метою, може відтіснити на другий план передачу смислового змісту реалії, не виконавши цим комунікативне завдання перекладу.

2) Гіперонімічний переклад. Для цього прийому перекладу характерне встановлення відношення еквівалентності між словом оригіналу, яке передає видове поняття-реалію, а також словом у мові перекладу, яке називає відповідне родове поняття і навпаки. Наприклад, японському слову 芒 / сусукі/ міскант китайський (висока колюча трава на японських луках та пустирях), 旅館/ рьокан/ готель (у японському стилі) чи 味醂 / мірін/ мірін (солодке сливове вино) будуть співвідноситися у перекладі їх родові міжмовні гіпероніми: комиш, готель, вино.

3) Уподібнення. Відмінність між цим способом і попереднім лише в тому, що уподібнені слова називають поняття супідрядні відносно до родового поняття, а не підрядне і підпорядковане поняття. Наприклад, 武士/ буші/ козак, 袴/ хакама/ шаровари. Але при методі уподібнення виникає небезпека штучного перенесення читача в рідне середовище, адже «буші» – воїн, самурай, а «хакама» – широкі штани, традиційний чоловічий одяг (не відповідають «шароварам»). Тому цей метод не завжди бажаний з погляду стилістичного й національно-культурного.

4) Калькування. Цей прийом полягає в передачі безеквівалентної лексики вихідної мови за допомогою заміни її складових частин – морфем чи слів (у

випадку зі стійкими словосполученнями) їх прямими лексичними відповідниками в мові перекладу (ミニスカート/ мінісука:то/ міні-спідниця).

5) Перифрастичний (описовий) переклад. Цей спосіб передачі мовних реалій полягає в розкритті значення лексичної одиниці вихідної мови за допомогою 25 розгорнутих словосполучень, які розкривають суттєві ознаки явища, яке позначається цією лексичною одиницею, тобто за допомогою її дефініції (визначення) на мову перекладу (місо – густа маса з перекислої сої, використовується для приготування супу).

6) Контекстуальний переклад. Такий вид відтворення семантико-стилістичних функцій реалій нерозривно пов'язаний з цілісністю художнього тексту і полягає у роз'ясненні суті реалії у найближчому контексті.

Кращим способом перекладу фразеологічної одиниці, без сумніву, є використання відповідного фразеологізму в українській мові. Застосування цього способу забезпечує не тільки передачу сенсу, але і відтворення образності та експресивності перекладеного виразу. Далі розглянемо інші способи перекладу прислів'їв та приказок з японської на українську мову.

1) Фразеологічний еквівалент. Передається на іншу мову за допомогою підбору максимального відповідника в мові перекладу. В ході дослідження виявилось, що підбір фразеологічного еквіваленту виявився найскладнішим способом при перекладі японських фразеологізмів на українську мову, через нестачу таких еквівалентів.

Оригінал	Еквівалент
けんぜん 健全なるはなるにる	В здоровому тілі – здоровий дух
しっばい 失敗はの	Поразка – запорука успіху
いく 幾らかでもあるのはいよりはしだ	Краще хоча б що-небудь, ніж нічого
わざわい 禍をじてとす	Не було б щастя, та нещастя допомогло
せんり 千里のもから	Довгий шлях починається з першого

2) Фразеологічні аналоги. Кількість фразеологічних одиниць, що збігаються за змістом і образністю в японській та українській мовах порівняно невелика. Значно частіше перекладачеві доводиться використовувати фразеологізм, аналогічний за змістом, але заснований на іншому образі.

Оригінал	Дослівний переклад	Аналог
あめふ 雨降りってまる	Дощ пройшов – земля міцнішає	Лихо не без добра
う 浮きみ	Впливати і тонути сім разів	Впади сім разів, встань вісім
しず 沈むあればかぶもあり	Є течія, що тоне, і що виринає	Коли одні двері закриваються, одразу ж відкриваються інші
かふく 禍福はえるのし	Щастя і нещастя – переплетіння однієї мотузки	Щастя та нещастя, як день та ніч
さいおう 塞翁が	Старець - кінь	Іронія долі

Такий спосіб перекладу доволі часто застосовується, однак складнощі у перекладача викликають через необхідність інтерпретації образів у паремії. Наприклад, приказка 塞翁が馬/сайо:- га ума/ старець – кінь, має передісторію, не знаючи якої майже неможливо правильно перекласти дану приказку. За легендою був старець, у якого втік кінь і люди почали співчувати йому, але він сказав, що то на щастя. Врешті, кінь повернувся і привів ще одного жеребця. Люди прийшли вітати старця з цим, але він сказав, що це до нещастя. Коли син старця їхав на коні, він впав з нього і зламав ногу, але старець сказав, що то на щастя. Наступного року почалась війна і всіх молодиків забрали окрім сина старця, через зламану ногу. Отже, сенс цієї приказки в тому, що те що ми сприймаємо за щастя чи нещастя може стати протилежним.

Перекладачу необхідно дізнатись походження приказки чи прислів'я щоб підібрати адекватний аналог.

3) Калькування. Іноді перекладач, прагнучи зберегти образність оригіналу при перекладі фразеологізму, що не має ні еквівалента, ні аналогів мові перекладу, вдається до дослівної передачі образу, що міститься в мові оригіналу. Такий спосіб може бути застосований в тому випадку, якщо в результаті калькування виходить вираз, образність якого легко сприймається читачем, і не створює враження неприродності і невластивими загальноприйнятим нормам

Оригінал	Калька
わら 笑うにはる	Щастя приходить в дім, де чути сміх
かふくもん 禍福門なしのく	Щастя і нещастя не входять через особливі ворота, а притягуються самою людиною
かふくおのれ 禍福己による	Щастя чи нещастя - залежать від самої людини
なんじ 爾にずるものはにる	Що ти випустив, те й повернеться тобі
ころ 転がるにはは生えぬ	Камінь, що котиться, мохом не заросте

4) Описовий переклад. Якщо у будь-якого фразеологічного обороту немає в ні еквівалента, ні аналога в мові перекладу, а дослівний переклад міг би привести до малозрозумілому буквалізму, перекладачеві доводиться відмовлятися від передачі образності і використовувати описовий переклад, пояснення сенсу фразеологізму за допомогою вільного поєднання слів.

Оригінал	Дослівний переклад	Опис
あま 余りにあり	В залишках чаю є щастя	Про людину, яка знайшла шанс там, де інші пройшли
いし 石のにも	Три роки зверху на камені	Все приходить до того, хто вміє чекати
ある 歩くにはたる	Ноги, які йдуть, натрапляють на палицю	Той хто рухається і шукає, щось отримає
ふち 淵にみてをむはいてをぶにかず	Краще закинути свої сітки ніж заздрити чужій спійманій риби	Краще самому зайнятись справою, а не заздрити іншим



Вище були розглянуті приклади паремій про «щастя» і способи їх перекладу з японської на українську мову. У ході цього було визначено, що найбільш вживаними способами перекладу є пошук аналогу, або описовий переклад. Розбіжність культурних реалій ускладнюють переклад. Щодо перекладу українських паремій на японську мову, то у більшості випадків необхідно використовувати описовий переклад. Загалом, в українській культурі більша кількість прислів'їв та приказок про щастя в яких фігурує слово «щастя», в японській мові більшість паремій про щастя лише натякають на цей стан.

### 3.2. Актуалізація концепту «щастя» в японських та українських пареміях

Попри те, що словникові дефініції слова «щастя» визначені, це поняття неоднозначне. З одного боку, якщо маємо на увазі почуття й душевні стани, щастя розуміється як щось абстрактне, невизначене. З іншого боку, коли йдеться про матеріальні справи, його може уособлювати конкретний предмет. Крім того, для кожного індивіда це завжди щось інше. Усі люди мають своє розуміння щастя, що виникає з їх неповторності, на формування якої вплинуло й постійно впливає багато чинників, зокрема, культурних [12, 176]. Однак не конкретний індивід, але ціле суспільство формує загальноприйнятні моделі. Спільний для більшості представників соціуму зразок стає широко вживаним і визнаним поняттям, що відображене в лексикографічних працях. Таким чином, щастя – це: 1) стан цілковитого задоволення життям, відчуття глибокого вдоволення та безмежної радості, яких зазнає хто-небудь; 2) досягнення, успіх, удача; 3) доля, талан[18]. У чому подібність і різниця в розумінні щастя українцями та японцями, розглянемо далі на прикладі прислів'їв та приказок. Серед українських паремій, у яких описується стан «щастя», найбільша група пов'язана зі сферою почуттів, частина передає значення матеріального успіху й невелика кількість має семантику 'доля'.

Фразеологізми з першої групи охоплюють позначення різних позитивних емоцій. Відчуття щастя може бути станом довготривалим (щасливий як пташка). Бути щасливим – це значною мірою наслідок переживання інших почуттів, приміром, любові. Такий стан також може бути викликаний розв’язанням складної життєвої ситуації (як гора з плечей звалилася – ‘хтось відчув полегшення, звільнившись від важких обов’язків, сумнівів, турбот тощо’), яп. 溜飲ががり<sup>りゅういん</sup> - дослівно - позбавитись печії; 〇- неприємність обернулася щастям. Щастям називаємо також спонтанну радість і захоплення, коли переживаємо щось нещоденне, нереальне, зі світу наших мрій і фантазій (як на крилах, яп. 盆とがにたよう<sup>ぼん</sup> досл. наче О-Бон і Новий Рік наступили разом). Достаток, який є результатом матеріального успіху, пов’язаний з таким значенням слова щастя – «досягнення, успіх, удача» (жити як мед пити; бути як у меду, спіймати свою щасливу зірку, яп. 有卦にる<sup>うけ</sup> – бути щасливим; にをげる досл. проявити свої сильні сторони у слухний час). При цьому треба зазначити, що успіх не завжди виникає з тяжкої праці (як по маслу, в яп. мові にをげる - як парус за вітром). Далі йдуть одиниці, у яких описане щастя, що принесла доля. Серед них зустрічаються такі, що характеризують збіг сприятливих обставин, на які людина не мала впливу (як з неба впасти, である досл. піймати кита на приманку для івасі; から - досл. як ботамочі з полиці, означає приємну несподіванку).

Дослідження українських і японських порівняльних стійких словосполучень демонструє як зближені, так і відмінні риси носіїв обох мов у вербалізації концепту “щастя”. Очевидно, це один із базових концептів свідомості кожного соціуму й кожної людини. В обох мовах концепт «щастя» як національно-культурний зміст фразеологізмів значною мірою відрізняється. Очевидно, така розбіжність свідчить про різницю культурних реалій народів. Водночас українська й японська мови демонструють специфіку як розуміння вказаного концепту, так його мовну реалізацію.

Національну мовну картину світу формує цілий комплекс факторів, під впливом яких формується так звана національна мовна особистість, національний менталітет. Національний менталітет відображається в мовній особистості. Ю.М.Караулов стверджує, що між мовною особистістю і національним характером не можна провести паралелі, але глибинна аналогія між ними існує; вона пов'язується з наявністю як у структурі національного характеру, так і в структурі мовної особистості певного складника, що є результатом тривалого розвитку й об'єктом наслідування від покоління до покоління [54,275].

Слід зауважити, що психологи, етнографи, етнопсихологи в своїх дослідженнях національних особливостей, у своїй аргументації використовують мовні факти й спираються на них (внутрішню форму слів і паремійних одиниць, рудиментарні явища в ідіомах, світосприймальні настанови в пареміях).

Так, наприклад, Г.Г.Шпет вважав, що етнопсихологічні дослідження повинні здійснюватися на матеріалі мовних явищ, оскільки для нього мова – це найповніша об'єктивація, найповніше вираження особливостей народу [5,69]. У мові зафіксовані загальні реакції колективу на всі явища природи, його власне соціальне життя й історію [15, 479].

Серед основних чинників формування національної особливості соціумів вирізняються географічний, історичний, культурний, релігійний.

Географічний аспект зумовлює психологічні особливості соціуму загалом, а також просторову семантику (маркованість архетипів, пов'язаних з простором), конотованість та символіку кольорів. Паремійні одиниці у зіставлюваних мовах здебільшого пов'язується з просторовими концептуальними опозиціями онтологічного характеру, як-от: початок/ кінець, верх/низ, далеко/близько, зовні/зсередини, перший/останній, попереду/позаду і мають ціннісну, аксіологічну маркованість. Наприклад, яп.最後に笑う者がもっともよく笑う укр. Сміється той, хто сміється останнім.

Спільним для досліджуваних соціумів є прагнення до абсолюту й мотив

далечини, безмежності, але ці ідеї набувають специфічних втілень у японській та українській. 習うは一生 – вік живи – вік учись.

Особливого значення набувають історичні чинники (сусідство з іншими народами, позитивні й негативні впливи сусідів, що, зрештою, можуть змінювати первинні уявлення, традиції, настанови тощо). Історичні події, їх оцінка та вплив на соціуми фіксуються в паремійних одиницях. Дослідники вважають, що положення України "між" Сходом і Заходом спричинило те, що великі ідеї мігрували до неї пом'якшеними та дещо зміненими.

Геополітичні чинники зумовили формування національних ідеалів, образів сусідніх народів, які відбилися в пареміях. Паремійні одиниці входять до когнітивної бази мовного колективу і є "готовими формулами", в яких зафіксований досвід людства, що нагромаджувався протягом багатьох століть, а також становлять результат його пізнавальної діяльності, практичного засвоєння та осмислення реального світу [Error: Reference source not found, 123]. З-поміж інших фразеологізмів паремійні одиниці – найбільш інформативні як культурні чинники. Паремії є необхідними для адекватного розуміння й використання мовленнєвих структур у процесі комунікації носіїв різних лінгвокультур [Error: Reference source not found, 16].

Окремі дослідники відзначають, що прислів'я, пов'язані з нормами етикету, моралі, формами привітання, прощання, побажання, відображають давню магічну функцію мови й цих словесних формул. Зокрема, щодо японських прислів'їв та приказок, то в епоху первісної словесної магії (котодама) магічна роль словесних формул була пов'язана з самою назвою прислів'я – котовадза. Етимологічне тлумачення цього слова в японській мові буквально означає сакральний словесний акт, а тексти, що були зафіксовані під цією назвою в ранньосередньовічній літературі, близькі до заклять, мовлень та інших обрядових текстів [26, 27].

Кожен національний, а також міжнародний прислівний фонд в цілому становить не випадковий набір більш менш вдалих висловлень, а складну і струнку

логічну систему, що ґрунтується на певних способах традиційного народного мислення (Г.Л.Пермяков), оскільки “функціонування асоціативного механізму вторинних відчуттів лежить в основі універсальних способів метафоризації”

В такому паремійному фонді знаходить відображення все, чим живе і з чим стикається той чи інший народ протягом століть: повний набір етнографічних реалій, починаючи від знарядь праці й закінчуючи одягом (вбранням), всебічна характеристика географічного середовища з його ландшафтами, кліматом, фауною і флорою; тут і згадка про давно минулі події, історичні особистості, відгомін давніх релігійних вірувань і детальна картина сучасної організації суспільства.

В знаках з культурною семантикою містяться приписи, які стосуються суспільної поведінки, способів спілкування людей і регламентації їх ритуальної поведінки. Такі культурні знаки, як механізм колективної пам’яті та естетичний досвід народу, залишаються засобом сакрального спілкування старих людей і передають свій художньо-образний потенціал. Універсальні людські уявлення про світ і людину, стійка народна метафорика в “духовному мисленні” властивості характеру і соціально-суспільне становище, особливості стану, зовнішнього образу, темперамент і інтелектуальні можливості, стійкі визначення фізичної, психічної, поведінкової сфери – все, що становить її внутрішню сутність, набуває яскраво вираженої образної характеристики.

Останнім часом вчені почали говорити про необхідність створення своєрідного “символарію культури” – сукупності кодів, ціннісною характеристикою яких є прескрипції або установки, які в найбільш загальному вигляді можна розглядати як гідне або не гідне людини і/або соціуму світобачення, світосприймання [38, 409].

Довкілля, яке сприймається свідомістю, втілюється в мові за допомогою низки асоціацій, збуджуваних метафорою, яка за своєю природою є антропоцентричною, оскільки всі типи метафоризації ґрунтуються на асоціативних зв’язках з людським досвідом [25, 35].

Культура виражається певними суб’єктами, втіленими в матеріальну форму

природними реаліями (такими, як небо, земля, рослини), артефактами (хрест, дим, чаша), ментофактами (добро, зло, істина, совість), панівна більшість яких набуває вербального, знакового вираження у вигляді концептів культури. У своїй сукупності вони створюють “символічний Всесвіт культури”.

На думку В.М.Телії, образність пояснюється наявністю характерної для кожної лінгвокультурної спільноти системи образів-еталонів. Дійсність, яка емпірично пізнається, одночасно оцінюється в образах-еталонах [Error: Reference source not found, 241], що, як пише В.А.Маслова, “мають пряме відношення до умов життя носіїв даної мови, до їх культури, звичаїв та традицій”, оскільки “мова несе в собі відбиток духовної і матеріальної культури народу”. Ці традиційні образи-еталони-порівняння не лише відображають світобачення, але й пов’язані зі світорозумінням, оскільки вони є результатом власне людського співвиміру властивостей з “нелюдськими” властивостями, носії яких сприймаються як еталони властивостей людини. Звідси, еталони стають тим, в чому образно “виміряють” людину .

Під еталоном дослідники розуміють характерологічну образну підміну властивостей або предмета будь-якою реалією: персоною, природним об’єктом або річчю. Останні стають знаком домінуючої в них властивості, яка передбачає побутово-культурний досвід і виступає в ролі еталона, а також стає таксоном, оскільки засвідчує «окультурене» світобачення .

Ядро зони концепту складають його базові вербалізатори - слова японського походження шіавасе, сайвай, а також японське слово з китайських коренів ко: фуку. Дані слова не збігаються повністю в обсязі свого змісту, проте всі вони включають сему «щастя», утворюють велику словотворну підсистему. Слово шіавасе включає такі семи, як «життя», «доля», «дари», «випадкова зустріч», «удача», ко: фуку містить сему «благополуччя», «процвітання», «багатство», сайвай - «добра нагода», «сприятливий збіг обставин». Таким чином, можна зробити висновок, що в даному концепті «щастя» виділяються такі семантичні компоненти, як «радість, удача, добробут, доля, везіння, випадкова зустріч,

благополуччя, дари, слухна нагода, багатство, процвітання», які складають його смислове ядро та виконують функцію концептуальних ознак, що беруть участь в процесі реалізації даної лексеми. Ці ознаки є основою ціннісної складової, яка визначила лінгвокультурологічного зміст ключового слова «щастя» як концептуальної універсалії.

Попри те, що словникові дефініції слова «щастя» визначені, це поняття неоднозначне. З одного боку, якщо маємо на увазі почуття й душевні стани, щастя розуміється як щось абстрактне, невизначене. З іншого боку, коли йдеться про матеріальні справи, його може уособлювати конкретний предмет. Крім того, для кожного індивіда це завжди щось інше. Усі люди мають своє розуміння щастя, що виникає з їх неповторності, на формування якої вплинуло й постійно впливає багато чинників, зокрема, культурних. Однак не конкретний індивід, але ціле суспільство формує загальноприйняті моделі. Спільний для більшості представників соціуму зразок стає широко вживаним і визнаним поняттям, що відображене в лексикографічних працях. Таким чином, щастя – це: 1) стан цілковитого задоволення життям, відчуття глибокого вдоволення та безмежної радості, яких зазнає хто-небудь; 2) досягнення, успіх, удача; 3) доля, талан [18]. У чому подібність і різниця в розумінні щастя українцями та японцями, розглянемо далі на прикладі прислів'їв та приказок. Серед українських паремій, у яких описується стан «щастя», найбільша група пов'язана зі сферою почуттів, частина передає значення матеріального успіху й невелика кількість має семантику 'доля'. Фразеологізми з першої групи охоплюють позначення різних позитивних емоцій. Відчуття щастя може бути станом довготривалим (щасливий як пташка). Бути щасливим – це значною мірою наслідок переживання інших почуттів, приміром, любові. Такий стан також може бути викликаний розв'язанням складної життєвої ситуації. Щастям називаємо також спонтанну радість і захоплення, коли переживаємо щось нещоденне, нереальне, зі світу наших мрій і фантазій. Достаток, який є результатом матеріального успіху, пов'язаний з таким значенням слова щастя – «досягнення, успіх, удача» При цьому треба зазначити, що успіх не

завжди виникає з тяжкої праці. Далі йдуть одиниці, у яких описане щастя, що принесла доля. Серед них зустрічаються такі, що характеризують збіг сприятливих обставин, на які людина не мала впливу.

Дослідження українських і японських порівняльних стійких словосполучень демонструє як зближені, так і відмінні риси носіїв обох мов у вербалізації концепту “щастя”. Очевидно, це один із базових концептів у свідомості кожного соціуму й кожної людини. В обох мовах концепт “щастя” як національно-культурний зміст фразеологізмів значною мірою відрізняється. Очевидно, така розбіжність свідчить про різницю культурних реалій народів. Водночас українська й японська мови демонструють специфіку як розуміння вказаного концепту, так його мовну реалізацію.

Проведений лексико-семантичний аналіз концепту «щастя» показав різноманітність лексико-фразеологічних засобів його репрезентації, що утворюють велике семантичне поле. Різноманітність актуалізаторов, багато з яких мають словотвірні підсистеми, підтверджують, що даний концепт є ключовим в концептосфері японської мови, формує етнокультурну свідомість.

Лексико-семантичний аналіз концепту «щастя» дозволив встановити міжконцептуальні зв'язки: щастя - праця, щастя - терпіння, щастя - багатство, щастя - доля, щастя - удача, щастя - краса. Аналіз фразеологізмів, пареміологічного матеріалу, в якому актуалізується досліджуваний концепт, показав амбівалентність щастя і нещастя в японському мовній свідомості. Щастя і нещастя не тільки взаємопов'язані, а й взаємообумовлені, часто одна категорія є неодмінною умовою іншої.

Лексема «щастя» в японському мовній свідомості співвідноситься з лексемами «доля», «рок», що актуалізує визначеності, неминучість як щастя, так і його антипода - нещастя і страждань. У той же час була виділена група паремій, в яких відображена точка зору, що щастя є результатом праці, особистих заслуг людини.



Дослідження привело нас до висновку, що феліцитарная семантика пареміологічних одиниць вказує оптимальні способи його досягнення: щоб бути щасливим потрібно працювати, бути чесним, завбачливим, не втрачати самовладання в скрутні хвилини тощо. Аналіз паремій показав, що в повсякденній свідомості гроші не сприймаються як необхідний атрибут щастя, часто щастя ототожнюється з удачею, везінням.

Етнічна специфіка осмислення щастя проявляється в споглядальному відношенні японської особистості до свого щастя. У пареміях відбилося певна «недовіра» до щастя, обережне ставлення до його пошуків, бажання його «не злякати». Чи не характерні активні дії в досягненні щастя, а також захоплення щасливим станом. Щастя може бути лише скороминущим, примарним, непостійним, що співвідноситься з буддійськими уявленнями про тлінність і швидкоплинності земного існування.

Сприйняття світу в його єдності та цілісності притаманне кожному народу, це отримує відповідне концептуальне оформлення. Природний фактор в японській традиції є понятійної складової багатовимірного концепту щастя. Щастя для кожного японця немислимо без тяжіння до неподільності з природним світом, обумовленого язичницьким сприйняттям природи, анімістичними і тотемістичними поглядами.

На відміну від європейської культури, яка в парі «людина - явище природи» підкреслює чільне місце людини у всесвіті, в традиційній японській культурі сама субстанція мови висловлює неприйняття антропоцентриського моделі світу і стверджує язичницьку ідею тотожності природи і людини.

Результати досліджень японських вчених дозволили виявити національні особливості сприйняття концепту «щастя» в Японії. Поряд з такими аксіологічними складовими, як «здоров'я», «сім'я», «соціальні відносини» велике значення мають «моральні аспекти» щастя. Буддійська традиція проявляється у «відмові від надмірних бажань», вчить «стримувати свої потреби», прагнути до

«трансцендентального щастя» дзен-буддійської спрямованості, а традиційне японський світогляд не мислить щастя «без досягнення гармонії в групі, суспільстві». Цікаво, що «навколишнє середовище», в тому числі і штучно створена, є однією з головних складових досліджуваного концепту. Таким чином, концепт «щастя» в теорії М.Мацумото розглядається з точки зору локоцентризму, а не егоцентризму, інтроверсії, пріоритету внутрішнього простору (учі) перед зовнішнім (сото)[16,53].

Японська культура зберегла в собі риси традиційності, в ній слабкіше, ніж в західній культурі виражено індивідуальне начало. Індивідуалізм, прагнення відстоювати власні егоїстичні інтереси історично не розглядалися як щось нормальне і природне, як благо, а навпаки, завжди засуджували. Характерним для японського стереотипу поведінки є т.зв. «боязнь» щастя, що виявляється у відчутті почуття внутрішньої незручності і психологічного дискомфорту через те, що багато інших людей нещасні і страждають, в той час як тобі добре і ти щасливий. Японці як би соромиться свого щастя, вважають за краще його применшити, а не прикрасити. Ця національна риса характеру японців відрізняється від західної, вона рідко співвідноситься з реально-земними повсякденними емоціями і відноситься до категорії високого, метафізичного порядку.

Сприйняття світу в єдності і цілісності отримало концептуальне оформлення в світогляді японців. На думку багатьох культурологів, усвідомлюючи різницю між суб'єктом та об'єктом, причиною і наслідком і т. д. в дусі звичної для європейців логіки, японці часто розглядають їх не як протилежності, а як взаємодоповнюючі елементи, що переходять в один одного на зразок даоської моделі інь-янь .

Японському світосприйняттю притаманне загострене почуття часу. Іноді його пояснюють чіткою і стрімкою зміною пір року, природними катаклізмами, іноді - обмеженістю простору острівної країни. Кожен момент життя на тлі

лінійності і циклічності часу переживається в його сиюминутности, це співвідноситься і з концептом «щастя», який набуває рис «скороминущість», «потойбіччя». Характерною рисою японського світосприйняття є «інтуїтивний і емоційний» образ мислення. Японці вважають за краще безпосередній емоційний контакт з людиною і природою. В їх мисленні переважають інтуїція над раціоналізмом, конкретність над абстрактністю. Раціоналізм визнається тільки на інструментальному рівні. Ці традиційні особливості японського мислення є наслідком типового уявлення про кінцеву реальності як про «тут і зараз».

Проведений лінгвокультурологічний аналіз концепту «щастя» дозволяє зробити висновок, що досліджуваний концепт являє собою багатовимірне ментальне утворення, в складі якого виділяються понятійні, образні, аксіологічні складові. Понятійний зміст зводиться до здоров'я, благополуччя, успіху, гармонії, добробуту, удачі, везінню, образні утворюються в результаті метафоризації певних значень, вербалізується в символах, обрядах, ритуалах, стереотипах поведінки, традиціях, зачіпають глибинні шари свідомості і відображають національні культурнообумовлені особливості японської лінгвокультури.

Результати дослідження дозволили констатувати, що етнокультурної особливістю концепту «щастя» в японській лінгвокультурі можна назвати відсутність стійких оборотів, які свідчать про те, що любовні почуття становлять «японське щастя». У цьому нам бачиться особливість відображення досліджуваного концепту в мовній свідомості японців. Японська культура відноситься до закритих типів культур з точки зору її спрямованості на зовнішнє середовище. У японській традиції не прийнято говорити про сокровенне, зізнання в коханні, відкрите вираження почуттів вважається непристойним, ймовірно, тому важливий в західній культурі компонент концепту «щастя», «любов» не опинився представленим в прислів'ях, приказках, які фіксують етичну картину світу.

Пареміологічні засоби актуалізації даного концепту відображають морально-етичні норми японської колективної свідомості, грають важливу роль у виявленні

національно-культурної специфіки. Концептуально значущою ознакою досліджуваного концепту є дихотомія, взаємообумовленість і взаємозалежність щастя і нещастя.

## ВИСНОВКИ

Дана робота присвячена вивченню актуалізації концепту «щастя» в японських і українських пареміях. Було проведено дослідницьку роботу щодо визначення специфіки актуалізації даного концепту в японській та українській мові шляхом лінгвокультурного та лексико-семантичного аналізу.

В першому розділі роботи розглянуто функції паремій в лінгвокультурологічному аспекті, описано теоретичні засади пареміології та їх місце в лінгвокультурології.

В другому розділі було розглянуто поняття «концепт» і відмінність концепту «щастя» в японській і українській культурі. Розглянуто низку факторів, які вплинули на формування цього концепту у свідомості носіїв даних мов.

У третьому розділі було досліджено засоби актуалізації концепту «щастя» в японських та українських прислів'ях та приказках. Було розглянуто способи перекладу даних паремій та проведено порівняння способів актуалізації досліджуваного концепту в даних мовах.

Проведені дослідження даної дипломної роботи дозволяють зробити такі висновки:

Вплив релігій релігійних вчень, а також вплив авторитетних філософів значною мірою вплинув на формування концепту «щастя» в японській та українській культурах. Варто зазначити, що зі зміною історичних періодів, змінювались і пріоритети в суспільстві, однак, незважаючи на це, можливо окреслити ключові умови щастя, які проглядаються в японській культурі у всі часи, такі як: усвідомлення себе частиною соціуму; належне виконання своєї роботи; вміння знайти красу у буденних речах. Для українців важливими факторами для щастя є відчуття любові, надії та свободи.

Пареміологічні засоби актуалізації концепту щастя відображають морально-етичні норми японської колективної свідомості, грають важливу роль у виявленні національно-культурної специфіки. Концептуально значущою ознакою досліджуваного концепту є дихотомія, взаємообумовленість і взаємозалежність щастя і нещастя. Дослідження українських і японських порівняльних стійких словосполучень демонструє як зближені, так і відмінні риси носіїв обох мов у вербалізації концепту “щастя”. Очевидно, це один із базових концептів свідомості кожного соціуму й кожної людини. В обох мовах концепт “щастя” як національно-культурний зміст фразеологізмів значною мірою відрізняється. Очевидно, така розбіжність свідчить про різницю культурних реалій народів. Водночас українська й японська мови демонструють специфіку як розуміння вказаного концепту, так і його мовну реалізацію.

Проведений лексико-семантичний аналіз концепту «щастя» показав різноманітність лексико-фразеологічних засобів його репрезентації, що утворюють велике семантичне поле. Різноманітність актуалізаторов, багато з яких мають словотвірні підсистеми, підтверджують, що даний концепт є ключовим в концептосфері японської мови, формує етнокультурну свідомість.

Лексико-семантичний аналіз концепту «щастя» дозволив встановити міжконцептуальні зв'язки : щастя - праця, щастя - терпіння, щастя - багатство, щастя - доля, щастя - удача, щастя - краса. Аналіз фразеологізмів, пареміологічного матеріалу, в якому актуалізується досліджуваний концепт, показав амбівалентність щастя і нещастя в японському мовній свідомості. Щастя і нещастя не тільки взаємопов'язані, а й взаємообумовлені, часто одна категорія є неодмінною умовою іншої.

У ході дослідження було визначено, що найбільш вживаними способами перекладу японських паремій на українську мову є пошук аналогу, або описовий переклад. Розбіжність культурних реалій ускладнюють переклад. Щодо перекладу українських паремій на японську мову, то у більшості випадків необхідно

використовувати описовий переклад. Загалом, в українській культурі більша кількість прислів'їв та приказок про щастя в яких фігурує слово «щастя», в японській мові більшість паремій про щастя лише натякають на цей стан.

Таким чином, можна стверджувати, що актуалізація концепту «щастя» в японській та українській мовах значною мірою відрізняється в силу культурних розбіжностей і процесу становлення даного концепту у свідомості носіїв мови, однак шляхом лінгвокультурологічного аналізу та лексико-семантичного аналізу японських та українських паремій вдалося виявити деякі закономірності у формах актуалізації даного концепту.

## АНОТАЦІЯ ІНОЗЕМНОЮ МОВОЮ

本稿では日本とウクライナの比較ことわざにおける「幸福」の概念を検討した。注目の概念はどうやって日本語とウクライナ語で実現するかの研究をするために、文化言語学的、構文的な分析を実施した。

第一章では、文化言語学における比較ことわざ学の役割を検証した。それに、比較ことわざを文化言語学の観点から検討した。

第二章では、言語学の観点から「概念」の意味を検討し、日本語とウクライナ語における「幸福」の概念を比較した。両方の文化で「幸福」の概念の実現につれた原因を調べた。

本研究を実施した上で、以下の結論ができた。

両方の国に「幸福」の「概念」にそれぞれの宗教と宗教的な学習、それに各時代の代表的な哲学者や研究者の影響が大きいである。時代が変わるとともに日本とウクライナの社会の価値観がかわったが、どんな時代にも変わらない変わらない条件を見れた。日本の場合はそれは社会集団に即すること・職業的に熱心であること・日常のことに魅力を感じることである。ウクライナの場合は、愛・希望・自由を感じるのが不可欠な条件であると考えられる。

日本とウクライナのことわざと俚諺の構文分析によって「幸福」につれる概念関係を明確した。それは、幸福・仕事、幸福・我慢、幸福・幸運、幸福・美である。それに、日本の不幸と幸運がいつも繰り返しになるので、その因果関係がよくみられる。そして、「幸福」に関する日本のことわざと俚諺には「幸福」、「幸せ」などの言葉があまりみられなく、意味はことわざの内容からわかることが多いと考えられる。それに対し、ウクライナのことわざと俚諺には「幸福」という言葉自体がよくみられる。

ことわざの翻訳に関しては、歴史や文化があまりにも異なっているので、日本語からウクライナ語へ翻訳するとき、あるいは、ウクライナ語から日本語へ翻訳するときは、もっとも多く使われているのが、アナログ翻訳か説明付きの翻訳である。



以上の上、日本とウクライナの文化の違いという理由で、ことわざにおける「幸福」の概念もことなると指摘した。文化言語学と構文分析をした上で、その違いを検討し、比較してみた。

本稿は、序論、三章、結論、および参考文献から成り立っている。

キーワード: 文化言語学、構造分析、概念、幸福、比較ことわざ学、俚諺、諺。

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Алпатов В. М. Япония. Язык и общество
2. Бабушкин, А. П. Типы концептов в лексико-фразеологической сематике языка [Текст] / А. П. Бабушкин. – Воронеж : Изд.-во Воронеж. гос. ун-та, 1996. – 104 с.
3. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С.45
4. Буккё: сейтен. (Вчення Будди). - Буккё: Денді: ке: кай (Товариство проповідування буддизму). Токіо, 1985.
5. Булаховський Л. А. Вибрані праці: [в 5-ти т.] / Л. А. Булаховський. – К.: Наук. думка, 1978. – 591 с.
6. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков / Пер. с англ. А.Д.Шмелева под ред. Т.В.Булыгиной. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 780 с.
7. Великий тлумачний словник сучасної української мови / [упоряд. та гол. ред. В. Т. Бусел]. – Ірпінь: Перун, 2009. – 1736 с.
8. Виноградов В. В. Лексикология и лексикография – М., 1987.
9. Воркачев С. Г. Методологические основания лингвоконцептологии // Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып. 3: Аспекты метакоммуникативной деятельности. – Воронеж: «ВГУ», 2002. – С. 79 – 95
10. Воркачев, С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт [Текст] / С.Г. Воркачев. – М.: ИТДГК "Гнозис", 2004. – 236 с.
11. Голубовська І. О. Паремії як відбиття ціннісних пріоритетів етнічної спільності // Мовознавство. – К., 2004.- №2-3 – С. 66-74
12. Дідик С.С. Фразеологізми як вияв духовності народу // Культура мови і
13. Дуденко О. Українські паремії як авто семантими народного дискурсивного мовлення// Лінгвістичні дослідження: Зб. Наук праць/ за ред.. проф.. Л.Л. Лисиченко. - Харків: ХДПУ, 2001. – Вип. 6 – С. 68
14. Єрченко П. Г. Класифікація фразеологічних одиниць – «Іноземна філологія» 1994.
15. Знойко О. П. Міфи Київської землі та події стародавні / Знойко О. П. – К. :Молодь, 1989.
16. Изотова Н. Н. Своеобразие концепта «счастье» в японской лингвокультуре – Москва, 2012.

17. Карасик В.И. О категориях лингвокультурологии // Языковая личность: проблемы коммуникативной деятельности: Сб. науч. тр. – Волгоград: «Перемена», 2001. – С. 3 – 16
18. Карасик, В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс [Текст] / В.И. Карасик. – Гнозис, 2004. – 389 с.
19. Касьян, Л.А. Термин "концепт" в современной лингвистике: различные его толкования [Текст] / Л.А.Касьян // Вестник Югорского государственного университета, 2010 г. Выпуск 2 (17). С. 50–53.
20. Кононенко В. Мова у контексті культури /В. Кононенко. – К. ; Івано-Франківськ :Плай, 2008 культура в мові. Збірник наукових праць. – Київ НОК ВО, 1991. – 180 с
21. Комарницька Т. К. Комісаров К. Ю. Сучасна японська літературна мова Том 1 Видавничий дім Дмитра Бураго// с. 139
22. Лабащук О.В. Українська примовка: структура, побутування, функції: Моногр./ О.В. Лабащук. – Т.: Підруч. І посіб., 2004-С. 154
23. Лао-цзи. Дао Де цзин. Два вектора на Графіке первоединства. / перевод с кит., предисл., А.Ю. Гольштейна. - ГРЛ .: «ИНБИ», 2003. - С.96.
24. Левченко О. Лінгвокультурологія та її термінна система // Вісник Нац. ун-ту "Львів.політ." – Львів, 2003. – № 490. – С. 105 – 113
25. Літяга В.В. Поняття «концепт» у парадигмі сучасних лінгвістичних досліджень//Вісник Київський національний університет імені Тараса Шевченка – 2013. – с.48
26. Мартинюк А.П. Перспективи дискурсивного напряму дослідження концептів / А.П. Мартинюк // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. – 2009 (б). – № 837. – С. 14–18.
27. Маслова В.А. Лингвокультурология: Учеб. Пособие для студ. Высш. Учеб. заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 2001. – 208 с.
28. Маслова, В.А. Введение в когнитивную лингвистику [Текст]: учеб. пособие / В.А. Маслова. – 2-е изд., испр. – М.: Флинта: Наука, 2006.
29. Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше: Передрук. вид. 1864 р. з додатками. – Саут-Бавид-Брук: Б. в., 1985. - 343 с.
30. Ожегов С. И. Лексикология. Лексикография. Культура речи: учебн. Пособие для студ. Філол.. фак.. пед.. и-тов/ С. И. Ожегов. – Вісшая школа, 1974.- 352 с.
31. Пазяк М. М. Українські прислів'я та приказки: Проблеми генези та жанрово-поетичної структури. – К.: Наук. думка, 1991.
32. Пазяк М. М. Українські прислів'я та приказки: Проблеми пареміології та пареміографії. – К.: Наук. думка, 1984. – 203 с.

33. Палашевская И.В. Концепт закон в английской и русской лингвокультурах: Автореф. дис. – канд. филол. наук. – Волгоград: «Перемена», 2001. – 23 с.
34. Пареміологічний довідник / В. Федоров. – Тернопіль : Підручники та Посібники, 2009. – 352 с.
35. Пирогов В. Л. Джерела формування японських паремій: типолого-культурологічний аналіз / В. Пирогов // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. - 2011. - Вип. 54. - С. 358-368
36. Пирогов В. Л. Система ментальних стереотипів, відображена в японських прислів'ях і приказках // Східний Світ. — 2007. — № 3. С.72-79.
37. Попова, З. Д. Понятие "концепт" в лингвистических исследованиях [Текст] / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – Воронеж : Изд-во Воронеж. унта, 2000. – 30 с.
38. Потебня А. А. Из лекции по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка. – Х., 1894. – 160 с.
39. Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми / Упоряд. М. М. Пазяк. – К.: Наук. думка, 1991.- 440 с.
40. Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми / Упоряд. М. М. Пазяк. – К.: Наук. думка, 1991.- 440 с.
41. Прислів'я та приказки: Людина. Родинне життя. Риси характеру / Упоряд. М. М. Пазяк. – К.: Наук. думка, 1990.- 524 с.
42. Прислів'я та приказки: Людина. Родинне життя. Риси характеру / Упоряд. М. М. Пазяк. – К.: Наук. думка, 1990.- 524 с.
43. Прислів'я та приказки: Природа. Господ діяльність людини / Упоряд. М. М. Пазяк. – К.: Наук. думка, 1989. – 479 с.
44. Скрипник Л. Г. Фразеологія української мови. – К.: Наук. думка, 1973. – 280 с
45. Снегирёв И. М. Русские в своих пословицах. – М., 1831-1834. - Кн. 1-4.
46. Соколовська С.Ф. Норми реалізації фразеологічних одиниць у тексті. – Вісник
47. Струганець Л. Культура мови. Словник термінів. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2000. – 88 с.
48. Убийко, В.И. Концептосфера внутреннего мира человека в аспекте когнитивной лингвистики / Виноградовские чтения. Когнитивные и культурологические подходы к языковой семантике: Тезисы докладов научной конференции. – М., 1999. – С. 52–53.
49. Українські прислів'я та приказки. / Упор. М. М. Пазяк. – К.: Дніпро, 1976. – 215 с.

50. Українські прислів'я та приказки. / Упор. С. В. Мишанич та М. М. Пазяк. – К.: Дніпро, 1984.- 390 с.
51. Українські прислів'я, приказки та порівняння з літературних пам'яток / Упор. М. М. Пазяк. – К.: Наук. думка, 2001. – 392 с.
52. Федоров 2009 – Федоров В. Психологія народної мудрості.
53. Франко І. Я. Галицько-руські народні приповідки. – Львів, 1901-1910.
54. <https://cyberleninka.ru/article/v/sovremennaya-paremiologiya-lingvisticheskie-aspekty>
55. <http://oldconf.neasmo.org.ua/node/1076>
56. ことわざ辞典 <https://seiku.net/>
57. くろご式諺辞典 <https://tomomi965.com/ichiran.html>
58. 慣用句・ことわざ <http://kotowaza-allguide.com/>
59. <http://www.blag.org.ua/2zapitanya/schastya.html>
60. <http://gogen-allguide.com/sa/saiougauma.html>