

3. У. ШВЕДАВА

(г. Гомель, УА “Гомельскі дзяржаўны
ўніверсітэт імя Францыска Скарыны”)

ФРАЗЕАЛАГІЗМЫ ЯК ЗАХАВАЛЬНІКІ І ТРАНСЛЯТАРЫ КУЛЬТУРЫ НАРОДА

У артыкуле прымяненне лінгвакультуралагічнага аналізу як аднаго з найбольш ужывальных у даследаванні фразеалагічных адзінак дазваляе ўстанавіць асновы адбору кампанентаў, стварэння вобразаў фразеалагізмаў, вытокі сімволікі, эталанізацыі і стэрэатыпізацыі гэтых адзінак. Даводзіцца, як фразеалагізмы становяцца аб'ёмным сродкам адлюстравання, захавання і трансляцыі культурнай інфармацыі ад пакалення да пакалення, сродкам пазнання і засваення нацыянальна-культурных асаблівасцей свайго народа.

У сучаснай тэорыі мовы актывізуюцца даследаванні, якім характэрна аб'яднанне лінгвістычных і экстралінгвістычных фактараў, што ўплываюць на спосабы вербалізацыі і кадыфікацыі ўяўленняў чалавека пра навакольны свет і самога сябе як носьбіта пэўнай культуры ў рамках антрапацэнтрычнай парадыхмы сучаснага мовазнаўства. Культура сама па сабе з'яўляецца гістарычнай памяццю народа, а мова, паводле В. М. Тэлія, «дзякуючы яе кумулятыўнай функцыі, захоўвае культуру, забяспечваючы дыялог пакаленняў, не толькі з мінулага ў сучаснае, але і з сучаснага ў будучае» [8, с. 228]. Пры гэтым кожная мова рэалізуе пэўны спосаб адлюстравання рэчаіснасці, што абумоўлена канкрэтным гістарычным вопытам народа, яго культурай, умовамі яго жыцця. І адной з задач новай антрапацэнтрычнай парадыхмы вывучэння мовы і культуры з'яўляецца вывучэнне карціны свету як адной са сфер моўнай свядомасці носьбітаў мовы і аналіз фрагментаў карціны свету носьбітаў кожнай і розных моў.

З усіх сродкаў захавання інфармацыі фразеалогія выдзяляецца як скарбніца фіксацыі мудрых думак, «кладзець народнага духу». У ёй знаходзіцца адлюстраванне і найбольш яркае ўвасабленне спецыфіка псіхалагічнага складу кожнага народа, самабытнасць нацыянальнага мыслення, асаблівая, непаўторная праекцыя інварыянта яго быцця. Фразеалогія ўяўляе сабой, з аднаго боку, «згустак» гісторыі мовы, які фіксуе жыццё пэўнага моўнага калектыву на ўсіх этапах яго развіцця, а з другога – гэта свайго роду люстра адпаведнага стану і жыцця народа. Фразеалагічныя адзінкі (ФА) з'яўляюцца магутным сродкам кампрэсіі інфармацыі, яны лічацца самымі «культураноснымі» адзінкамі, здольнымі і кансерваваць форму і змест – «нацыянальныя звычаі, павер'і, гістарычныя паданні, вобразнае бачанне свету», і выступаць адным з галоўных сродкаў рэканструкцыі моўнай карціны свету [8, с. 18].

Выпрацаваны ў культуры каштоўнасці змест, які кадзіруецца ў фразеалагізмах рознымі спосабамі, складае цэласную фразеалагічную карціну свету, у якой раскрываецца светапогляд народа, яго маральна-этычныя нормы і правілы арганізацыі жыцця. Таму зразумела, што без мовы, у прыватнасці, яе ФА як універсальнага захавальніка культуры цяжка, практычна немагчыма атрымаць веды пра свет. Менавіта гэтым тлумачыцца той факт, што ўвага фразеологаў у апошні час акцэнтуюцца на паняцці культурнай канатацыі і культурнай інтэрпрэтацыі ФА, якая спалучае ў адно цэлае моўную семантыку і культурную канатацыю, утвараючы, асаблівае, фразеалагічнае, ці, паводле тэрміна рускага даследчыка М. Л. Каўшовай, культурна-моўнае, значэнне [2, с. 69].

Так, адным са складнікаў фразеалагічнай сістэмы беларускай мовы з'яўляюцца ФА, вобразы якіх створаны на аснове параўнальных зваротаў з выкарыстаннем слоў-кампанентаў,

што звязаны з паўсядзённым бытам беларуса, іх жыццёвым вопытам. Выяўляючы рысы падабенства паміж вядомым і невядомым, беларус адлюстроўвае сваё ўспрыманне навакольнага свету і адначасова выражае сваю вобразную яго характарыстыку, свае адносіны да яго, дае сваю ацэнку пэўным рэаліям, устанаўлівае свае вобразы-эталоны. Гэта значыць, што ўстойлівыя параўнальныя звароты (параўнанні з цягам часу з улікам адлюстравання і выражэння абагульнення і пашыранага выкарыстання набываюць прыкметы фразеалагізмаў і папаўняюць фразеалагічныя запасы мовы) становяцца адзінкамі пазнання жыцця беларускага народа, даюць магчымасць зразумець, якія былі асаблівасці грамадскіх адносін, укладу жыцця, якія звычаі і рытуалы былі характэрны беларускаму народу, што паслужылі прататыпамі для ўтварэння ФА, для фарміравання фразеалагічнага вобраза з мэтай захаваць і перадаць аб'ёмную культурную інфармацыю.

Возьмем, напрыклад, прыслоўныя ФА ляпнуць як лапцём / лапцямі на цымбалах ці ляпнуць як лапцём на балоце з агульным значэннем 'вельмі недарэчна, нетактоўна (сказаць што-н.)' (Л-2008-1: 636), якія пры мінімальным сродках аб'ектывацыі перадаюць вялікі аб'ём інфармацыі. Асновай стварэння вобразаў ФА і адбору кампанента *лапаць* паслужыла такая семантычная прыкмета метафары «лапаць» і сімволіка гэтай лексемы як 'адсталасць, бескультур'е, нетактоўнасць', што вядома і асацыятыўна ўзнаўляецца чалавекам пры ўспрыманні ФА. Галоўнае назначэнне створаных ФА – служыць сродкам для выражэння неадабрэння, давядзення адмоўнай ацэнкі неабдуманых ці недарэчных у пэўнай маўленчай сітуацыі выказвання каго-небудзь, якое, паводле метафарычных вобразаў ФА, ацэньваецца праз прыпадабненне з «гукавым» дзеяннем лапця. Толькі ў адной ФА негатыў ацэнкі маўлення выводзіцца на аснове прыпадабнення выніку гукаў палачак, якімі ўдараюць па струнах цымбалаў, да вынікаў удару лапцём ці лапцямі, якія такімі «музычнымі» ўласцівасцямі не валодаюць; у другой ФА – з вынікам гуку, пляску лапцёй пры хадзьбе па балоце. Акрамя агульнага касцюмна-рэчавага кода культуры, з якім суадносяцца абедзве адзінкі праз кампанент *лапаць*, адна ФА суадносіцца яшчэ з прасторавым і прыродна-ландшафтным кодам праз кампаненты *на балоце*, дзе балота як элемент прыроднага ландшафту суаднесена («ў міфапаэтычных уяўленнях з хтанічным ярусам светабудовы, нячыстай сілай (часцей чортам), з ідэяй хаосу і дэструкцыі», што яшчэ больш, з аднаго боку, пашырае інфармацыю, з другога – узмацняе адмоўную ацэнку ўсёй адзінкі [1, с. 39]. А другая ФА дадаткова суадносіцца з прасторавым і артэфактным кодам культуры беларусаў праз кампаненты *на цымбалах*, дзе такім вобразам на аснове метаніміі маўленне чалавека (вусная форма яго праяўлення) звязваецца з музыкай інструмента, якая як высокі эталон маўлення чалавека ад замены спецыяльных палачак на лапці парушаецца. Дзякуючы адбору кампанентаў з іх назначэннем і замацаванай за імі сімволікай у свядомасці беларусаў, той унутранай форме і абранаму вобразу, ФА адлюстроўваюць стэрэатыпную для беларускай самасвядомасці ўстаноўку аб недарэчнасці маўлення, выказвання чалавека не да месца, калі тое, што гаворыцца, характарызуецца як грубасць, нетактоўнасць, якое не такое, як трэба, ці не адпавядае патрабаванням этыкі маўленчых зносін людзей.

У кожнай мове ФА, у тым ліку і кампаратыўныя, як правіла, даводзяць пра нацыянальна-адметныя стэрэатыпы, эталоны народнага ўяўлення пра тыя ці іншыя паняцці праз параўнанне, адбор ментальных вобразаў пэўных рэалій, абраных з народнага жыцця. А менавіта эталанізацыя вобразаў кампаратыўных ФА і складае, як лічыць украінскі даследчык кампаратыўнай фразеалогіі К. Мізін, аснову адметнасці «для кожнай лінгвакультурнай супольнасці сістэмы вобразаў-эталонаў» [5, с. 40]. Напрыклад, для беларусаў беднае матэрыяльнае становішча чалавека ці / і адзнака яе высокай ступені перадаецца праз адметныя эталоны-вобразы ФА *голы як бізун* (Л-2008: 317), *як палец* (Д-2000: 240) (параўн. агульны з руск. ФА *гол як сакол* (Л-2008-1: 316) // *гол как сокол* (Ф-1995-1: 148); знешняя прыгажосць чалавека – праз адметныя эталоны-вобразы ФА *як абраз* (Ф-1993: 23), *як мак* (Л-Ш-2007: 161), *як лялька* (Л-2008-1: 668), *як макаў цвет* (Л-2008-2: 623), *як*

перамыты (Д-2000: 241) (параўн. рус. *как картиночка* (Ф-1995-1: 294), бледнасць твару ці інтэнсіўнасць яго праяўлення – бледны як *смерць* (Л-2008-2: 425), *бляей ад палатна* (Ф-1993: 384), белы, бледны, збалець, пабалець і пад. як *палатно* (Л-2008-2: 167), як *трун* (Л-Ш-2007: 283) (параўн. руск. *как смерть* (В-М-2018: 157), *белый как мел* (В-М-2018: 421), *бледный как мертвец* (В-М-2018: 425), стан моцнага ап’янення чалавека – як / *што зямля* (Л-2008-1: 521), як *гразь* (Л-2008-1: 322), як *свіння* (Л-2008-2: 381) (параўн. руск. *как стелька* (Ф-1995-2: 279), англ. *drunk as a lord (an owl, a fish)* (дасл.: п’яны як лорд (сава, рыба) (К-1984: 228) і інш.

ФА пры ўважлівым іх лінгвакультуралагічным «прачытанні» даносяць звесткі пра мінулыя з’явы, падзеі, абрады, вераванні і пад., як, напрыклад, ФА як *на дзяды* – 1) ‘выдатна, уволю (наесціся, пад’есці)’ і 2) ‘вельмі многа (пра яду)’ (Л-2008-1: 379), што даводзіць пра своеасабліва замацаваны, з аднаго боку, старадаўні абрад памінавання нябожчыкаў, а з другога – пра адно з найбольш яркіх уяўленняў тых, хто ўдзельнічаў у ім, ці пра мінулае харчаванне, калі пры звычайным посным ці бедным харчаванні ў дзень памінавання, на Дзяды, гатавалася ад сямі і больш за дзясятка страў, а таму ў гэты дзень можна было выдатна і многа наесціся (параўн. руск. *как на маланьину свадьбу* – ‘в изобилии, в большом количестве’, дзе абрана зусім іншае свята і адметны вобразны эталон вялікай колькасці ежы). Ці ўзгадаем ФА як *серада на пятніцу* – ‘з вялікім незадавальненнем, бодем і пад. (крывіцца, скрывіцца, касіцца)’ (Л-2008-2: 388), што абавязана забытаму сёння звычайу есці толькі поснае не толькі ў пасты, але і ў сераду і пятніцу амаль кожнага тыдня, або ФА як */нібы жару ўхапіўшы* – ‘вельмі хутка, спяшаючыся (бегчы, уцякаць і пад.)’ (Л-2008-2: 583), дзе захоўваецца яшчэ не так даўно звыклая жыццёвая сітуацыя, калі суседка, каб распаліць у печы ці на комінку, бегала да другой узяць жару, а несці жар трэба было хутка, каб вугольчыкі не перагарэлі, спешна і асцярожна, перакідаючы з рукі на руку, што і абрана ў ФА эталонам хуткасці як этнічны стэрэатып.

ФА з уласным іменем як сродкам «імікення да максімальнай канкрэтызацыі больш агульнага паняцця» захоўваюць інфармацыю вузка лакальнага (як *ксьндз Магдусі* – ‘вельмі добра (дагадзіць каму-н.)’ (Л-2008-1: 617), як *Заблоцкі на мыле* – ‘зусім нічога, ніколькі ці амаль нічога, амаль ніколькі (зарабіць і пад.)’ (Л-2008-1: 431), гістарычнага характару (як *дзядзька ў Вільні* – ‘збянтэжана, непрывычна, ніякавата (адчуваць сябе, паводзіць сябе і пад.)’ (Л-2008-1: 379) (параўн. Вільня і Вільнюс), у *Магілёўскай губерні* апынуцца, аказацца і пад. – ‘у замагільным свеце, супрацьпастаўленым зямному жыццю’ (Л-2008-1: 331) і інш. для перадачы абагуленага зместу [6, с. 198].

Нацыянальна-культурную інфармацыю даносяць ФА, утварэнне якіх ажыццяўлялася ў працэсе розных абрадавых дзеянняў і якія знаходзяцца ў кантэксце традыцыйных абрадаў, вераванняў, звычайў, рытуалаў, а таму носяць адбітак культуры беларусаў і з’яўляюцца крыніцай пазнання і аб’ёмным сродкам трансляцыі духоўнай культуры. Так, ФА адлюстравалі, захавалі і данеслі да нас розныя звычаі беларусаў, паколькі ў аснову вобразаў ФА былі абраны пэўныя абрадавыя ці рытуальныя дзеянні. У выніку ў беларускіх ФА, пабудаваных на прасторава-дзеяснай метафары, замацаваўся вядомы абрад у час велікодных свят: *хадзіць на валачобнаму* – ‘у час велікодных свят хадзіць ад хаты да хаты, спяваць велікодных і розныя бытавыя песні (да гаспадара, да гаспадыні, да паненткі і г. д.), атрымліваючы за гэта чырвоныя яйкі або іншыя падачкі’ (М-К-1972: 284) ці ў *кукольнікі хадзіць /прыходзіць* – ‘у час велікодных свят хадзіць ад хаты да хаты, спяваць велікодных і розныя бытавыя песні (да гаспадара, да гаспадыні, да паненкі і пад.)’ (М-К-1972: 273). Тая ж аснова адлюстравання і адносна другога падобнага абраду, толькі каляднага свята: *хадзіць /ездзіць на калядзе* – ‘калядаваць, паводле народнага звычайу хадзіць з звяздою і жытам ад хаты да хаты з пажаданнямі добрага жыцця і шчасця, збіраючы ахвяраванні ад прыхаджан’ (М-К-1972: 284), *вадзіць казу* – 1) ‘хадзіць гуртам у стане ап’янення’ і 2) ‘п’янстваваць, напівацца’ (Л-2008-16 166), у апошняй з якіх, напрыклад, скрыта інфармацыя пра звычай, калі маладыя хлопцы

хадзілі па хатах з віншаваннем гаспадароў са святам, пажаданнямі дабрабыту, багатага ўраджаю, а ў адказ гаспадары частавалі іх, у тым ліку і гарэлкай. Вобраз ФА *вадзіць казу* матываваны стэрэатыпным уяўленнем пра гурт людзей і галоўны атрыбут казы як адзін з сімвалаў свята, і асэнсоўваецца ФА праз метафару, якая прыпадабняе хаджэнне гурту ды ваджэння казы ў свята да ўяўлення пра стан ап'янення, паколькі ўсе ўдзельнікі былі пераапанутыя, а адзін быў адзеты пад казу. Ці возьмем ФА, дзе знайшлі адбітак рытуалы, звязаныя з радзінным абрадам, напрыклад: *купляць кашу* – ‘народны звычай: на радзінах за грашовую ўзнагароду набываць кашу, якую бабка надзяляе гасцей’ (М-К-1972: 158), *плаціць кашу* – ‘даваць грашовую ўзнагароду бабцы за кашу, якую яна надзяляе гасцей’ (М-К-1972: 213), вобразы якіх створаны метафарай, заснаванай на сімваліцы кашы як галоўнага атрыбута бабкі на радзінах, і паводле стэрэатыпнага ўяўлення пра збор грашэй, які суадносіцца з купляй кашы ці платай за яе; або ФА, звязаныя з вясельным абрадам, напрыклад: *граць на капусту* – ‘народны звычай: на вяселлі музыканты віншуюць маладых, сватоў і гасцей музыкай, атрымліваючы за гэта вялікую плату’ (М-К-1972: 12) і інш.

Выключна культурна-пазнавальную функцыю выконваюць ФА, што суадносяцца з рэлігійным, ці духоўным, кодам культуры, якія ўвабралі ў сябе міфалагічныя і рэлігійныя ўяўленні нашых продкаў, паводле якіх чалавек лічыў сябе часткай прыроды, быў перакананы ў неабходнасці жыць паводле яе законаў і сфарміраваў сістэму рэгламентацый і правіл, захаванне якіх было неабходнай умовай для падтрымання жыцця і прадукінення яму розных пагроз.

Возьмем, напрыклад, з ліку адной з самых колькасных груп ФА з капанентам *Бог / Божа* і яго вытворнымі [3] ФА *не гняві бога* – ‘дарэмна не наракай’ (Л-2008-1: 315); *не грашы богу* – ‘дарэмна не наракай. Ужыв. для выражэння нязгоды з папярэднім выказваннем’ (Л-2008-1: 325); *няма чаго /нечага /чаго бога гнявіць* – ‘няма падстаў крыўдзіцца на лёс’ (Л-2008-2: 119); *няма чаго <богу> грашыць* – ‘няма падстаў крыўдаваць на лёс, быць незадаволеным’ (Л-2008-2: 119), якія не столькі абазначаюць дзеянне, яго працяканне, колькі выяўляюць і даводзяць культурную канатацыю, якая характарызуе адносіны чалавека да Бога як усемагутнага пачынальніка свету, якому падуладна ўсё. У ФА адлюстроўваюцца законы і правілы хрысціянскай маралі, жыццёвых устаноў, здабыткі духоўнай культуры беларусаў, іх ментальнасці. Гэта асабліва выразна выяўляецца ў ФА *не гняві бога* і *не грашы богу*, дзе нязменная форма імператыву выражае амаль загад – цяргі, не крыўдуй на іншых, не скардзіся, прымай жыццё як дадзены Богам лёс. Менш катэгарычна, але ў большай ступені праяўлення асуджэння выступаюць дзве другія ФА, а ўсе разам ілюструюць сродак і спосаб перадачы мыслення чалавека, які праз абраныя вобразы выражае сваё ўяўленне, адносіны, дае ацэнку і такім чынам транслюе гэтыя сакральныя веды суайчыннікам у часе і прасторы. Па сутнасці ў іх перададзена філасофія беларусаў, сфарміраваная ўмовай жыцця і падмацаваная царкоўнымі ўстаноўкамі пра жыццё на зямлі як час мук, выпрабаванняў, а таму грэх скардзіцца на яго, быць незадаволеным. Магчыма, адсюль такія рысы характару беларусаў, як цяргімасць і цярглівасць (як *бога* – ‘з вялікім цяргпеннем (чакаць, каго-, што-н.)’ (Л-2008-1: 124), нават да такіх з’яў, якія павінны былі б выклікаць незадавальненне, абурэнне, гнеў (*што богу грашыць* – ‘няма падстаў крыўдзіцца на лёс, быць незадаволеным’ (Л-2008-1: 324). Але пры гэтым яны даводзяць такую адметную рысу беларусаў, як сорам, захаванне этыкі паводзін праз усведамленне аб пакаранні Богам (*бойся /пабойся бога* – ‘май сумленне, пасаромейся. Выказванне жадання прысароміць, абразуміць каго-н.’ (Л-2008-1: 128); *бог каму суддзя* – 1) ‘хто-н. паплаціцца за свае нядобрыя ўчынкi; 2) ‘няхай гэта будзе на чым-н. сумленні як яго маральная адказнасць за нядобры ўчынак’ (Л-2008-1: 117).

Ці гэта асобныя ФА тыпу *браць /прымаць грэх на <сваю> душу* – ‘паступаючыся сваім сумленнем, перакананнем, рабіць які-н. заганны ўчынак; далей ад *граху /ліха* – ‘не быць сведкам ці ўдзельнікам чаго-небудзь непрыемнага; *няма чаго граху таіць* – ‘не варта скрываць, трэба прызнацца; *ці грэх ці два* – ‘паспрабуем, трэба рызыкнуць (адважыцца

зробіць што-небудзь пасля разваг, нерашучасці)» з даволі колькаснай групы ФА з кампанентам-лексемай *грэх* [4] як абазначэннем аднаго з важнейшых паняццяў, «што выражаюць уяўленне пра чалавека як істоту духоўную і сімвалічную (*homo symbolicus*), тварца і жыхара «сімвалічнага Сусвету» культуры» [7, с. 165] і якія ўзніклі ў глыбокай старажытнасці і складваліся ў параметрах міфалагічнага светаразумеання, паводле якога чалавек не аддзяляў сябе ад прыроды, разумеў сябе як частку яе і быў перакананы ў неабходнасці жыць па яе законах. Так, ФА *смяротны /смяртэльны грэх* – «вельмі вялікая загана, недаравальны ўчынак» служыць не столькі спосабам наймення новага абстрактнага паняцця, колькі для ацэнкі і характарыстыкі яго, а галоўнае, даваў звестак біблейскага правіла пра смяротны грэх, за які будзе кара і вечная мука ў замагільным жыцці, тым самым ФА выступае арыенцірам, своеасаблівым правілам пры ажыццяўленні дзеянняў і ўчынкаў чалавека, якое перасцерагае ад благага напамінкам пра наяўнасць смяротнага граху.

Становіцца зразумелым, што менавіта міфалагічная свядомасць сфарміравала сістэму рэгламентацый і правілаў, захаванне якіх было неабходнай умовай для папярэджання пагрозы і для працягу жыцця. Усякае дзеянне, якое ішло не ў адпаведнасці з законамі прыроды, парушала гармонію ў прыродзе ці супярэчыла працягу і развіццю жыцця, лічылася грахам. Як лічыць С.М. Талстая, тое, што «можна ўмоўна назваць народнай канцэпцыяй граху, можна лічыць складаным перапляценнем рэлігійных і міфалагічных уяўленняў, элементаў вуснай і кніжнай культуры» [9, с. 9]. І ўсё гэта, ды яшчэ з улікам лінгвакультуралагічных каментарыяў, ФА перадаюць усё новым і новым носьбітам іх.

Такім чынам, фразеалагізмы выступаюць не толькі як знакі для абазначэння паняццяў аб'ектыўнага свету, але і змяшчаюць у сабе вынікі іх асэнсавання. І такое асэнсаванне адбываецца ў катэгорыях гісторыка-культурнай свядомасці народа, прадуктам якой выступае фразеалагічная сістэма, што адлюстроўвае культурна-нацыянальнае жыццё народа-стваральніка і носьбіта гэтых адзінак. Выяўленне і разгляд суадносін і сувязі мовы і духоўнай культуры, мовы і народнага менталітэту асаблівае значэнне набываюць у святле лінгвакультурнай глабалізацыі, паколькі разуменне і выяўленне нацыянальна-культурнай спецыфікі толькі фразеалагічнай карціны свету дазваляе спазнаць нацыянальна-культурныя асаблівасці беларусаў, сістэму каштоўнасцей нашага народа. І фразеалагічныя багацці беларускай мовы, з'яўляючыся носьбітамі нацыянальна-культурнай інфармацыі, адлюстроўваючы самабытнасць, менталітэт, традыцыі, звычаі нашага народа, служаць крыніцай пазнання народа-творцы і носьбіта гэтых другасных адзінак мовы, сродкам трансляцыі культуры беларусаў і аб'яднання людзей у адзіны народ. А ў выніку авалодвання гэтымі адзінкамі, якія «навязваюць» носьбітам мовы нацыянальнае разуменне свету скрозь прызму сваёй культуры, чалавек засвойвае культурныя каштоўнасці сваіх продкаў, выпрацаваныя правілы і нормы паводзін, арганізацыі жыцця.

Умоўныя скарачэнні

В-М-2018 – Володина, Т. В. Русско-белорусский словарь сравнений / Т. В. Володина, В. М. Мокиенко. – Минск: Бел. навука, 2018. – 811 с.; **Д-2000** – Даніловіч, М. А. Слоўнік дыялектнай фразеалогіі Гродзеншчыны / М. А. Даніловіч. – Гродна : ГрДУ, 2000. – 267 с.; **К-1984** – Кунин, А. В. Англо-русский фразеологический словарь / А. В. Кунин. – М.: Русский язык, 1984. – 944 с.; **Л-2008-1** – Лепешаў, І. Я. Слоўнік фразеалагізмаў. У 2 т. Т. 1: А-Л / І. Я. Лепешаў. – Мінск: Беларус. Энцыклапедыя імя П. Броўкі, 2008. – 672 с.; **Л-2008-2** – Лепешаў, І. Я. Слоўнік фразеалагізмаў. У 2 т. Т. 2: М-Я / І. Я. Лепешаў. – Мінск: Беларус. Энцыклапедыя імя П. Броўкі, 2008. – 704 с.; **Л-Ш-2007** – Ляшчынская, В. А. Слоўнік фразеалагізмаў мовы твораў Янкі Купалы / В. А. Ляшчынская, З. У. Шведава. – Гомель : ГДУ імя Ф. Скарыны, 2007. – 312 с.; **М-К-1972** – Мяцельская, Е. С. Слоўнік беларускай народнай фразеалогіі / Е. С. Мяцельская,

Я. М. Камароўскі. – Мінск : БДУ, 1972. – 320 с.; **Ф-1993** – Фразеалагічны слоўнік мовы твораў Якуба Коласа / Пад рэд. А. С. Аксамітава. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 656 с.; **Ф-1995-1** – Фразеологический словарь русского литературного языка: в 2 т. / Сост. А. И. Фёдоров. – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская изд. фирма, 1995. – Т. 1: А-М. – 391 с.; **Ф-1995-2** – Фразеологический словарь русского литературного языка: в 2 т. / Сост. А. И. Фёдоров. – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская изд. фирма, 1995. – Т. 2: Н-Я. – 396 с.

Спіс выкарыстанай літаратуры

- 1 Зеленин, Д. К. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К. Д. Цивиной. Примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова / Д. К. Зеленин. – М. : Наука. Глав. ред. восточной литературы, 1991. – 511 с.
- 2 Ковшова, М. Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии: Коды культуры / М. Л. Ковшова. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 456 с.
- 3 Ляшчынская, В. А. Сакральнае ў фразеалагізмах з кампанентам Бог і вытворнымі / В. А. Ляшчынская // Науковий вісник Чернівецького університету Вип. 659. Романо-слов'янський дискурс. – 2013. – С. 57–72.
- 4 Ляшчынская, В. А. Канцэптуалізацыя граху ў фразеалогіі ўсходнеславянскіх моў / В. А. Ляшчынская // Наукові записки. Вип. 127. – Сер. Філологічні науки (Мовознавство). – Кіровоград : РВВ КДПУ ім. В. Винниченка. – 2014. – 570 с. – С. 63–67.
- 5 Мізін, К. Компаративна фразеологія: монографія / К. Мізін. – Кременчук: ПП Щербатих О.В., 2007. – 168 с.
- 6 Мокиенко, В. М. Славянская фразеология / В. М. Мокиенко. – М. : Высшая школа, 1989. – 287 с.
- 7 Постовалова, В. И. Религиозные концепты в теолингвистическом представлении / В. И. Постовалова // Хрестоматия теолингвистики. Т. 2 / под ред. А. К. Гадомского и К. Кончаревич. – Београд (Сербия): Изд-во Университет, православни богословски факултет, 2011. – С. 156–172.
- 8 Телия, В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В. Н. Телия. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 288 с.
- 9 Толстая, С. М. Грех в свете славянской мифологии / С. М. Толстая // Концепт греха в славянской и европейской культурной традиции: сб. статей / под ред. О. В. Беловой. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 9–43.

In the article, the application of linguistic and cultural analysis as one of the most used in the research of phraseological units allows establishing the basis of the selection of components, the creation of images of phraseological units, the origin of symbolism, standardization and stereotyping of these units. It is shown how phraseological units become a voluminous means of displaying, preserving and transmitting cultural information from generation to generation, a means of learning and calling out the national and cultural features of one's people.