

Pregledni rad

UDK 811.161.2:2-534.3

Олена КЛИМЕНТОВА (Київ)

Київський національний університет

імені Тараса Шевченка

klymentovaov@ukr.net

КОНЦЕПТОЛОГІЯ МОЛИТВИ В УКРАЇНСЬКИХ ПАРЕМІЯХ

У пропонованій статті автор аналізує концептологію молитви, що була сформована українською народною свідомістю й продовжує впливати на специфіку релігійних почувань українців як одна з констант духовного буття. Вибір паремій як матеріалу для дослідження комунікативних характеристик українського релігійного дискурсу зумовлений тим, що паремії містять етноспецифічні ціннісно орієнтовані стереотипні уявлення про дійсність, які відбивають сталі характеристики ментальності. З'ясовано, що основними когнітемами етнокультурної специфіки паремійної концептології МОЛИТВИ є: молитва – божа мова; молитва діє; молитва – це форма любові; важливо, ХТО читає молитву; молитви матері й батька мають особливу силу; молитві треба навчитися; якість молитви характеризує людину; молитва не сумісна з будь-яким злом; молитва – це насамперед прохання; в молитвах не просять про дурниці; надмірність у молитовній практиці засуджується; молитва не замінить працю. Виявлені когнітеми вказують на прототипну характеристику – молитва є автономною суспільною цінністю. Паремії дають змогу виявити, що молитва в комунікативному життєвому вжитку вийшла з кризових контекстів і стала частиною буденного хронотопу, важливим складником етикетної культури українців. Паремійна референція з молитвою об'єктивується в комунікативних ситуаціях дуже широкого спектру для вербалізації насамперед почуттєвого досвіду. Паремійні вербалізатори молитви в мовленні втілюють оберегову і гармонізувальну функцію, це медіатори між Божим і людським світами, духовним і матеріальним вимірами буття.

Ключові слова: *християнські концепти, молитва, паремія, когнітема, прототип, українці*

Вступна частина

У мовознавчих дослідженнях початку ХХІ ст. дедалі більшу увагу приділяють вивченню мовних одиниць, які мають тісний зв'язок із поняттям „духовність“. Мова як чинник і складник духовного життя особистості та народу є предметом зацікавлень відомих українських та зарубіжних мовознавців. Учені неодноразово звертали увагу на те, що релігії, безперечно й християнство, великою мірою впливають на мовну практику народів. Зауважимо, що в Україні дослідження християнських концептів набувають особливої актуальності в контексті розриву з атеїстичною ідеологією як основним чинником формування світоглядних переконань у радянський період та соціальним запитом на розуміння нових ролі й місця релігії в секуляризованому і політично активному сучасному українському соціумі, де релігійні цінності сприймаються як суспільне благо. Особливо гостро це відчувається на тлі сучасних драматичних подій, коли смислотвірні парадигми українського буття попередніх історичних періодів піддаються ревізії як невідповідні актуальним політичній, культуротворчій та духовній соціальним реальностям.

Наразі в Україні сформувався активний релігійний ринок із доволі великим набором пропозицій, зокрема й інформаційних продуктів, та електоральною боротьбою не тільки між різними, доктринально відмінними конфесіями, а й між традиційними, як от російське православ'я та українське православ'я. Динамізм релігійної комунікації спричиняє спроби модифікувати семантичне наповнення релігійних концептів на догоду сьогоденню за рахунок уведення в їхнє семантичне поле нових вербалізаторів. Наслідком цього може бути як оновлення релігійного дискурсу, відповідно до комунікативних потреб вірян, так і ревізія релігійних ідентитетів, розхитування ціннісної парадигми, стратегічні ризики тощо. Все це об'єктивує потребу в багатоаспектному науковому вивченні релігійних концептів та їхніх медійних функцій.

Спектр наукових зацікавлень, що кореспондуються з вивченням вербальних корелятивів духовності, доволі широкий. У річищі цього підходу відновилися дослідження українського релігійного стилю (Н. Бабич, Н. Дзюбишина-Мельник, А. Коваль, Г. Наконечна, В. Німчук, Н. Пуряєва), символізації та концептуалізації сакралізованих найменувань (П. Мацьків, М. Скаб), теоантропологічної, релігійно-містичної концепції сутностей мови (Ф. Бацевич, Г. Городецька, О. Сербенська), різних типів релігійної комунікації, зокрема й медійної (І. Гунчик, В. Карасик, О. Климентова, М. Петрушкевич, О. Сорока), паремійного фонду як дже-

рела етноспецифічного релігійного досвіду (Т. Космеда, Н. Піддубна, Л. Савченко, Т. Свердан, В. Сліпецька, Б. Юськів) тощо.

Об'єктом нашого вивчення також було обрано українські паремії, до яких уналежнюються „прислів'я, приказки, порівняння, вітання, побажання, прокляття, прикмети, примовки, мудрування, каламбури, нісенітниця тощо“ (Комунікативний, 2010: 10), семіотична феноменальність яких живиться тим, що: „з одного боку, – це знаки системи мови з відповідною синтаксичною будовою, а з іншого, – мікротексти, занурені в дискурсивну сферу, що мають номінативну й комунікативну природу“ (Комунікативний, 2010: 11).

Досліджено, що паремії глибоко вкорінені в релігійний дискурс, власне в давнину безпосередньо запозичувалися з нього. Сам термін теологічно тлумачиться як: „Уривки зі Старого і Нового Заповіту, які читають у православній церкві на вечірньому богослужінні, головним чином, напередодні церковних празників. Паремія містить пророцтва про подію, яка святкується, прославляючи святого, на честь якого влаштований празник, або тлумачить зміст празника“ (Никоновайте, 1997: 58).

У свою чергу, І. Голубовська вважає, що паремії містять у лаконічній мовно-образній формі національно зумовлені ціннісно орієнтовані узагальнення об'єктивної дійсності, крізь які проглядають певні константи складу народного мислення (Голубовська, 2004: 66). До таких констант української ментальності відносять і глибинну релігійність. Це все слугувало підставою для нашого дослідження. Матеріалом вивчення стали паремії, що вербалізують концепт МОЛИТВА, проаналізовані щодо етнокультурної специфіки його функціонування в українській мовній картині світу. Ми намагалися виявити насамперед прототипні характеристики молитви.

Водночас аналіз українських масмедіа дає змогу переконатися, що процеси оновлення семантосфери концепту МОЛИТВА не припиняються, зберігається ментальна активність концепту МОЛИТВА і в модерній картині світу, яка зараз зазнає активної трансформації.

Отже, паремії були використані нами як матеріал для вивчення вербальної концептуалізації молитви тому, що вони є важливою складовою частиною української лінгвокультури та мають когнітивну цінність для вивчення понятійних, конотативних, образних, оцінних, асоціативних характеристик ментальності етносу як у діахронії, так і синхронії його буття.

Методологія. Для вивчення паремійної концептології молитви, з огляду на лінгвокультурологічні та етноспецифічні характеристики релігійних концептів, нами було використано інтегративний підхід, діапа-

зон якого було сформульовано Н. Слухай: „визначення концепту в межах філософської теорії пізнання та відображення дійсності варіюються в такому діапазоні: від широкого (складні ментальні утворення – думка, знання, віра, причина, осмислені на основі широкого онтологічного фону речей які складають оточуючий світ, та власного досвіду людини) до дещо звуженого (смисли, якими оперує людина у процесі згортання) або інтеріоризації, знання про оточуючий світ, які зберігаються у вигляді квантів, таких як життя, смерть“ (Слухай, 2009: 464).

Паремії – один із найдавніших жанрів усної народної творчості, що впродовж багатьох століть кристалізував здатність народу відбирати й осмислювати найхарактерніші ознаки явищ природи, праці, побуту, взаємин людей між собою, родинного й суспільного укладу – загалом життєвого досвіду, в його чисельних аспектах, дотичних до проблем існування людини в світі. З цієї причини паремії в наукових підходах використовуються як джерело інформації про ментальну специфіку етносів, аналізуються не тільки як фольклорні тексти, але й як мовні знаки. Цей методологічний підхід було обрано й для нашої студії, де паремії про молитву вивчаються в міждисциплінарному полі когнітивної лінгвістики, лінгвокультурології, етнолінгвістики як носії багатосенсорного досвіду. Власне, такий підхід до роботи з пареміями був закладений ще І. Франком, який вважав, що лінгвіст, окрім цінного мовного матеріалу, там знайде „племінні національні відміни; історик відкриє в них ремінісценції з минулого народу; соціолог буде із захопленням досліджувати відображені в них погляди даного народу на соціальний і політичний лад, його відношення до релігійних вірувань і церковної організації і т. п.“ (З фольклористичної, 1963: 95).

У статті здійснено аналіз паремій із компонентом „молитва“, а також тих, що релевантні з молитвою на когнітивному рівні, з метою виявлення когнітивних, культурних і соціальних етноспецифічних стереотипних уявлень українців про концептологію молитви, що наявні в українській картині світу. У наведених прикладах збережено правопис джерела запозичення.

В обраному підході паремійний знак „характеризується двома семантичними планами/двома когнітивними рівнями – значенням та внутрішньою формою. Вони утворюють паремійну когнітивну модель, що спирається на поняття традиційної семантики – значення, внутрішня форма, оцінка, емотивність, метафоричність. При цьому, як операційне термінологічне поняття використовується *когнітема* – „пропозиційна одиниця знань, яка реконструюється в процесі аналізу семантичного простору однієї чи декількох паремій і має функціональне значення для

опису когнітивної моделі однієї паремії, фрагменту паремійної картини світу чи загальної паремійної картини світу“ (Иванова, 2006: 97)

За цих умов *концепт* постає як сукупність когнітем, що утворюють когнітивну стуктуру ментальної одиниці, складнішої за значення. Кількісний аналіз таких концептотвірних когнітем дає змогу виділити так званий *прототип*. Якщо певні когнітеми відбивають ознаку, що частотно повторюється у прислів'ях і приказках, це слугує підставою для висновку про рівень прототипності цієї ознаки. Отже, в межах такого підходу, прототип є центральним членом категорії, що легше розпізнається у порівнянні з периферійними складниками (Лакофф, 1988: 33–34).

Результати дослідження

При вивченні релігійних концептосфер вже доволі давно використовуються динамічні підходи, підґрунтям для яких слугують різні моделі з виділенням ядрових та їм підпорядкованих одиниць, при цьому самі концепти та їхні вербалізатори організуються в семантичні групи, що стратифікуються з огляду на віддаленість від ядра концептосфери, маркованого сакральним поняттям чи іменем.

У лінгвоконцептологічних підходах, зокрема, виділяють: 1) концепти, вербалізатори яких завжди залишаються в межах релігійної тематики (БОГ, ГРІХ, ВІРА); 2) концепти, що з'явилися в межах релігійного дискурсу, але згодом вийшли за ці межі й набули ширшого використання (ПЕКЛО, ПОДВИГ, ХРАМ); 3) концепти, що були привнесені в релігійний дискурс із профанного локусу (ЧУДО, ЗАКОН, ЛЮБОВ) (Бобырева, 2007).

Крім того, зазначається, що міждисциплінарне об'єднання цього аналізу з методами лінгвоаксіології та прагмалінгвістики дає змогу комплексно розглянути досліджувані явища як на внутрішньомовному, так і на позамовному рівнях та здійснити їхню стратифікацію й категоризацію в межах біблійного, фольклорного, лінгвістичного тощо дискурсів на основі універсальних та характерологічних ознак. Мовиться про аналіз із застосуванням теорії поняттєвого поля (Мацьків, 2012).

Залежно від типу дискурсу в релігійних концептосферах домінантно чи паритетно актуалізуються гносеологічна, культурологічна чи лінгвістична ситуації. Так, було спостережено, що концептосфера БОГ, до якої уналежнюється й МОЛИТВА, в українській мовній картині світу, вербалізуючись у біблійному, фольклорному та діяхронно-лексикографічному дискурсах, експлікує концептуальну та лексичну взаємодію архетипних, символічних, метафоричних, метонімічних,

асоціативних, прототипних, стереотипних уявлень українського етносу (Мацьків, 2012: 203).

Додамо, що, вербалізуючись у сучасному масмедійному мережевому дискурсі, ця концептосфера розвивається насамперед за рахунок асоціативних уявлень (Коструба, 2019).

Лексикографічне значення концепту базується на ритуальній практиці слов'ян, призначенням якої було „освячувати“, „просити“, „благати“, „говорити“, „доповідати“, „розповідати“, „говорити ритуальні слова“, „приносити жертву, забиваючи тварину“ (Етимологічний, 1982, 3: 501). Словникові тлумачення, запозичені з різних слов'янських мов, вказують на молитовне дійство як на особливу форму комунікації.

Натомість у теологічних, філософських, культурологічних тощо підходах дослідники вказують на динамічні межі поняттєвої сфери концепту МОЛИТВА, яка формується насамперед різним життєвим досвідом молільника, тобто екстралінгвальними чинниками. При цьому йдеться саме про когнітивний досвід та здатність до його інтерпретації й рівень усвідомлення, що є різним не тільки у конкретних людей, але й етносів.

Українці належать до кордоцентричних етносів (Гнатюк, 2009). Цей факт може слугувати поясненням зв'язку українських уявлень про молитву з морально-аскетичною практикою християн Східної Церкви – ісихастів, у якій високо поцінювалася здатність до умиротворення в молитві, що мислилася „як буттєве зосередження людського ества і життя у своєму центрі (серці)“ (Святі, 2007: 14). Ісихасти обстоювали позицію єднання розуму й серця в молитві, що втілюється в концентрації уваги людини на спілкуванні з Богом. З нею пов'язана ідея збереження серця шляхом постійного й неослабного контролю розуму за серцем, яке здатне породжувати пристрасті, образи, думки, що послаблюють увагу й відволікають від споглядання Бога, що не дає змоги досягти належного молитовного стану. Так, ще Преподобний Симеон Новий Богослов (946–1022) розрізняв три образи молитви, що їм відповідають три рівні людської уваги, які, у свою чергу, продукуються відмінними рівнями духовного стану молільника й пізнавальної здатності (Добротолюбие, 5: 463).

Зокрема, перший різновид відповідав профанно-натуралістичному типу уявлень про світ і про місце Бога та молитви в ньому. Другий – алегоричний, релевантний зі здатністю зосереджуватися на сутнісних закономірностях й оминати „суєтні речі“, бачити приховане, спертися на внутрішню людину. Вербалізаторами третього рівня є: совість, „зведення розуму в серце“, мовчазливе серце, що відкривають доступ до сакрально-символічних знань. Водночас для третьої молитви також потрібні

були усамітнення, регулярність, особлива поза при виконанні, тип дихання, здатність до візуалізації відчуттів, (Путь, 1999) приборкання пристрастей і осягнення особливого стану безпристрасності (грец. *apatheia*), який полягає у мирному і спокійному стані душі, котра не прихилиється до зла і є свобідною співпрацівницею Божої благодаті“ (Святі, 2007: 22).

У віруваннях українців, й українському кордоцентризмі як важливій ментальній характеристиці, серце є важливішим за розум та переважає над ним. Відповідно, перцептивний досвід молільника є смисло-культурним ґрунтом у процесах здобуття, створення, й проживання сакральних знань, власне духовним, пізнавальним, тілесним і діяльнісним досвідом, який усвідомлюється й об’єктивується завдяки участі в християнській обрядовості, що завжди супроводжується молитвами: *Від серця до Бога навпростець дорога. – Щира молитва лине сама до Бога без нічієї помочі. (мс)*

У свою чергу, ця ж обрядовість стала живильним середовищем і для мовного культуротворення (Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Юркевич, П. Куліш О. Потєбня, В. Адріанова-Перетц), своєрідною домінантою, здатною об’єднати внутрішньо-суб’єктні і зовнішньо-об’єктні перцепції християн, що історично відбилися насамперед у фольклорних жанрах, до яких належать і паремії.

В українських пареміях про молитву наявні лінгвокультурні імплікації, що дають змогу сакральне знання про молитву об’єктивувати в досвіді взаємодії людей в широкому спектрі ситуацій, зберегти цей досвід і передати його нащадкам у вигляді майстерно відшліфованих комунікативних формул.

Етноспецифічною характеристикою є те, що основна увага приділяється різним виявам активності духу в людині та морально-етичним аспектам використання молитви в побуті. Серце в пареміях із компонентом „молитва“, а також тих, що релевантні з молитвою на когнітемному рівні, вербально об’єктивується як вияв любові, що передається тим, за кого моляться і кому бажають добра. Але паремійна концептологія молитви не обмежується тільки позитивними конотаціями. Молитва там представлена амбівалентно.

У сучасній українській лексикографії молитва тлумачиться як „Установлений текст, який промовляється, виголошується віруючими при зверненні до бога, до святих (СУМ, 1973, 4: 783). На сакральних характеристиках молитви акцентує й сучасний дослідник знаків української етнокультури В. Жайворонок, який наголошує, що молитва в українців тлумачиться як „установлений текст, що промовляється, виголошується вірниками при зверненні до Бога, до святих; тому це Божа мова (Жайворонок, 2006: 374).

Це підтверджує й експериментально визначена тематична структура асоціацій сучасних українських студентів на слово „молитва“. Найчисельнішою тематичною категорією визначено групу „звернення“, яка вмістила 24,3% усіх отриманих асоціацій. Найчастотнішими реакціями є „звернення до Бога“, „розмова з Богом“, „звернення“, „розмова“, „до Бога“, „діалог“ (Коструба, 2019: 73).

Водночас давна вважалася, що з Богом не можна говорити буденною мовою, він її не зрозуміє і не послухає (Жайворонок, 2006: 372). Вже згаданий експеримент підтвердив актуальність цього спостереження й для сучасної молоді, адже в баченні студентів щодо молитви це нетипове звернення, а більше схоже на „діалог“, „промову до Бога“ тощо (Коструба, 2019: 73).

Звернімо увагу, що така функціональність новозавітної християнської молитви, в якій акцент зроблено на прагматичній, діалогічній, а не символічній специфіці, перегукується з ґрунтовними академічними дослідженнями старозавітних молитов (Valentine, 1993; Greenberg, 1983).

Зокрема, вивчення комунікативних ситуацій, рольового статусу комунікантів, моделей аргументації, мотиваційного тла та риторичної специфіки юдейських молитов дало змогу ідентифікувати старозавітні молитви як форму взаємодії й стверджувати, що молитви являють собою фрагменти реального спілкування між двома сторонами комунікації, справжні діалоги (Greenberg, 1983: 20).

У пареміях ритуальна функція молитви, безперечно, враховується, але не є домінантною. Натомість об'єктивується діалогічна природа молитви. Цікаво, що базовою, засадничою когнітемою, яка відбиває характеристики молитви, є *молитва діє, вона має силу*, що органічно кореспондується з пресупозицією сакральності молитви.

Молитва ломить замка (Жайворонок, 2006: 374)

За Богом молитва не пропаде, а за царем служба (Галицько-руські, 1: 77).

Хто в Бога просить, тому й Бог дає (Українські, 1993: 44)

Молися в тайні, воздасться в Яві. (Пр.)

Світло в храмі від свічки, а в душі від молитви. (Пр.)

І При цьому, молитва позитивно впливає на долі людей і свідомо використовується для цього впливу. У лінгвоаксіологічному сенсі, як про об'єкт оцінного ставлення, є всі підстави стверджувати, що **основний оцінний стереотип молитви позитивний**, що також віддзеркалює згадану пресупозицію.

Людині, за яку моляться, бажають тільки добра. Молитва – це форма любові. Тому в українців різноманітні форми позитивного поба-

жання нерідко містять вербальні маркери молитовного звернення: „дай (вам, тобі) Бог“ або „Нехай (хай) бог (господь) шле ...“, що зазвичай уживаються тільки при побажанні добра, здоров'я, усіляких гараздів (СУМ, 1978, 9: 349). Якщо суб'єктом дії виступає Бог, то дієслова: *дати, слати* переважно мають позитивну об'єктність.

Водночас впливовою дією наділяються й прокльони (*слати прокльони* (прокляття) кому, чому – проклинати кого-, що-небудь), але цей різновид впливу ініціює сама людина). Інколи прокльони можуть прибирати форму молитовного прохання до Бога покарати ворогів, лиходіїв, злодіїв тощо й наслати на них справедливу кару. *Негативні конотації можна пояснити еволюцією християнської молитви, що зберегла глибинний зв'язок із язичницькими віруваннями, в яких активно використовувалися вербалізовані формули впливу на різного роду негатив (замовляння болю, прокляття, привороти, відвороти тощо).*

За оцінками дослідників дискурсу, у своїх віруваннях українці нагадують „двоєвірців“, адже народні вірування, що в давнину визначали язичницький світогляд, не зникли й з приходом християнства й продовжили існувати в різноманітних формах побутової свідомості та культури (Жайворонок, Гудима), зокрема й лінгвокультури.

Вербалізатори божественності переважно функціонують в позитивних контекстах, але в уявленнях українців немає жорсткої межі між сакральним і профанним локусами, і в паремійному досвіді можемо знайти приклади такої дифузії: *Не годиться богу молитися – будемо горшки накривать (кажуть про ікони).* (Аф).

В українських пареміях наявне розуміння того, що молитва потребує особливих умінь і знань. На увагу заслуговують вербалізатори, що кореспондуються з параметром: **важливо, ХТО читає молитву**. Українці вважають, що особливу силу мають молитви батька й матері:

Материнська молитва з дна моря вирятує.

Батькова і материна молитва із моря витягає, а прокльони в калюжі топлять.

Батьків проклін не на лис сухий іде, а на голову паде.

Се то отцева молитва й материна нас, видимо, карає (Жайворонок 2006: 374).

Загалом рівень духовної підготовки молільника постає у пареміях як оцінна характеристика й має реляцію з когнітемою: **молитві треба навчитися**. Молитовний стан досягається духовною працею, потребує зусиль над собою, особливої мотивації, духовної готовності:

Хто не вмєє молитися, най іде на море учитися. (Аф).

Розумний молитесь, а дурень плаче (Аф).

Лайки — байки, битва — молитва. (Аф).

Господи Исусе, я к тобі несуся. (Українські, 1993: 45)

Оцінна категоризація здійснюється шляхом прийняття унікальності молитви. Ця унікальність має релятивний характер, що об'єктивується бінарними опозиціями широкого спектру. Така бінарність відбиває як екзистенційний характер молитви (Бог – диявол, святість – гріх), так і побутову комунікативну присутність молитви в різноманітних життєвих ситуаціях (життя – смерть, розумний – дурний, добрий – поганий, працьовитий – лінивий, ситий – голодний тощо), де **якість молитви визначає саму людину, або молитва є інструментом для оцінних суджень про людей.**

Бога не гніви, а чорта не дразни. (Богу молися, а Він допоможе тобі, і не зачіпай нікого, то клопоту не будеш мати, – розтлумачує В. Плав'юк) (Мс).

Клич Бога тепер, поки Він хоче почути тебе. (Важне діло роби тепер, бо опісля може нестати часу.) (Мс).

Щодень Бога хвалить і що день людей дурить. (Аф)

Не допоможе й святий Боже. (Навіть і молитва уже не допоможе) (Мс).

Рукою (на молитві) махаєш, а думкою скрізь літаєш (Українські, 1993: 45)

Те іде молицьця, а те живицьця (красти). (Українські, 1993: 45)

Не йде дівка до церкви богу молиться, а йде на хлопців дивиться. (Жайворонок, 2006: 619)

Хоч кілька молился, з біди не вимолисся. (Українські, 1993: 45)

Боже, помози, а ти, небоже, не лежи. (Сама побожність не вистачає до життя, треба працювати, щоб жити). (Мс)

До речі, такою критичною оцінною функцією наділялися й інші релігійні концепти, зокрема й концепт ХРАМ. У спостереженнях за поведінкою людей у храмі доволі часто фігурує як розрізнявальна ознака здатність до молитви: Н.В. Піддубна акцентує на тому, що „показове відвідування церкви не схвалюється українцями, з такого підсміюються, іронізують, засуджують, напр.: *В церкві була, молила сі, хрестила сі – „Жартують з богомільної, а при тім фіглярної дівчини“* (Галицько-руські, III: 379) *Піду до церкви, але не буду молити ся (...Богу ся молити) – „Зроблю формальність, а не саме діло“* (Галицько-руські, III: 379); *Піду я, мамо, до церкви, але дідька ззіш, що ти сі буду Богу молити – „Жартливе речене про перекірно-го сина, що робить усе наперекір“* (Галицько-руські, III: 379) *Піду я, мамо, до церкви, але як сі перехрещу, то аби ми кат руку втьив – „Варіант до поперед“* (Галицько-руські, III: 379). Народна мораль не схвалює формального ставлення до відвід-ин церкви, коли людина зосереджена на спогляданні односельців, а не на молитві, напр.: *Ходит до церкви но на витрішки – „Ходить не молитися, а тільки оглядати людей“* (Галицько-руські, III: 380).

Щодо стереотипних уявлень, продукованих ставленням українців до молитви, зауважимо, що етноспецифічне значення має характеристика **НАБО́ЖНИЙ** – який вірить у бога і старанно виконує всі релігійні обряди. (СУМ, 1974, 5: 18). Водночас, друга частина лексикографічного визначення (старанно виконує всі релігійні обряди) не підтверджується паремійно. Паремії акцентують радше на першій частині й засвідчують, що вплив молитви українцями визнається насамперед у різноманітних контекстах профанного локусу та формах побутової свідомості; молитва в пареміях – це частина буденного хронотопу. Надмірна старанність у молитвах не схвалюється:

Набожний! якби такий кожний, то б увесь світ догори ногами перевернули (Українські, 1993: 45); окрім слова молитва, українцями вживаються й пестливі форми – *молитовка, молитвочка* (Жайворонок, 2006: 374)

Крім того, вербалізатори концепту МОЛИТВА цього рівня об'єктивації використовуються в широкому спектрі ситуацій переважно морально-етичного вибору. Навіть вважається, що молитва здатна змінювати наміри людей їм на користь: *Молитва відмовляє, про шахрайство гадає* (прик.) (Жайворонок, 2006: 374).

Така паремійна специфіка кореспондується із сучасними соціологічними оцінками релігійності українців. Опитуванням було виявлено, що **релігійна свідомість українців зазвичай не має конфесійної оформленості, довіра до церковних інституцій низька**. Частка тих, хто вважає себе віруючим у Бога, становить з невеликими коливаннями 70% (Особливості, 2021: 3). При цьому, 58% (у 2000р. – 64%) опитаних вважають, що „людина може бути просто віруючою і не сповідувати якусь конкретну релігію“ (Особливості, 2021: 6). Українців характеризує високий рівень толерантності до представників всіх релігійних конфесій (Особливості, 2021: 29), а релігійний світогляд визначає еkleктика догматів. віднесення себе частиною громадян до тієї чи іншої релігії чи конфесії (насамперед християнства, православ'я), пов'язане більшою мірою з соціокультурною чи етнічною ідентичністю, ніж з власне релігійною (Особливості, 2021: 30). Водночас українці визнають, що релігія – це важлива частина культурної та духовної спадщини етносу. Разом із тим, українці є доволі пасивними в дотриманні ритуалів, різних форм служіння й пожертвах на церкву (Особливості, 2021).

У свою чергу, американська дослідниця української релігійності К. Ваннер дійшла висновку, що релігійність українців релевантна насамперед з вірою в Бога, а не конкретною релігійною ідеологією (Ваннер, 2017).

Опосередковано таку специфіку українців відбивають і паремії, де комунікативна роль молитви об'єктивується насамперед в побутовій активності людей. Натомість базова пресупозиція наявна радше імплікативно.

Позитивну сутність молитви і когнітему *молитва – це форма любові* посилюють паремії, що мають реляцію з когнітемою *молитва – це насамперед прохання і вона не сумісна з будь-яким злом*. З цієї самої причини молитви негідників, дурнів, пройдисвітів, п'яниць тощо їх не врятовують:

Богу молитесь, а в чорта вірує (кажуть про брехливу людину). (Українські, 1993: 355).

Богу молився, гною соромився, прийшла весна, а комора пуста. (Українські, 1993: 355).

Коли зло гадаєш, чом ж Не Бога благаєш (відповідальність за зло лежить на людині) (Українські, 1993: 42).

П'яного молитва, як умерлого битва. (Аф.)

Прохальна інтенція для українців є основною розрізнявальною жанровою ознакою молитви, яка залишається незмінною впродовж віків:

До Бога з проською. (Українські, 1993: 45)

Хто в Бога просить, тому й Бог дає. (Українські, 1993: 45).

Нема ОЧЕНАШ, нема хліба. (Аф)

Прохання може мати й іронічну конотацію, що імпліцитно втілює ідею бажаності балансу між духовним і матеріальним:

Господи помилуй — або дай що! ...помилуй та грошей дай,

Пошли, Боже, з неба, чого нам треба;

Боже батьку! прийми гріхи наші в жарти“ (Українські, 1993: 44)

Сучасні експериментальні дані підтверджують пріоритетність асоціації молитви з проханням. З'ясовано, що найбільш частотними асоціативними реакціями української молоді на слово „молитва“, є „прохання“, „віра“, „звернення до Бога“, „розмова з Богом“ та „Отче Наш“ (Коструба, 2022: 71). Тобто, загалом опитувані часто пов'язують концепт „молитва“ з проханням, яке з вірою звернене до Бога, а також із найбільш відомою для студентів молитвою „Отче Наш“.

Водночас, згадки про інші молитовні жанри також є у пареміях:

Питався чорт баби: „Що о Бозі люде говорять?“ – „Славлять, величають!“ – „А що о мені?“ – „Якось вас дуже на зуби взяли!“ (Українські, 1993: 45); *„Богу хвала, що грішна душа напхалась“* (кажуть жартівливо українці, дякуючи за їжу молитвою) (Мс).

Українці не тільки себе традиційно портретували шляхом використання оцінних корелятивів з семантосферою МОЛИТВИ, а й характеризували представників інших етносів:

Москаль тоді правду скаже, як чорт молитися стане.

Побожний — як жид подорожній (Українські, 1993: 45)

Оцінна амбівалентність розвивається критичними конотаціями, що поширювалися й на представників духовенства:

Дурень іде молитися, а піп із нього живиться (кажуть про людей, які не керуються власним розумом і здоровим глуздом) (Аф).

Дурневі чудо, а попові хліб. (Аф)

Який піп, таке і благословення. (Аф) *Добрий піп, добре й благословення.* (Аф)

Дурний піп — дурна його й молитва (Аф)

Щодень Бога хвалить і що день людей дурить. (Аф)

Особливий статус молитви як метамови виявляється в усвідомленні того, що у молитвах не просять про дурниці, на Бога не перекладають відповідальність за власні вчинки, тому в пареміях наявні інтенції виховного характеру, спрямовані на людей, які паразитують на молитві: *Нема оченаш, нема хліба.* (Українські, 1993: 45)

Не все ж Бог дарує, про що люд міркує. (Аф)

Не все до Бога: треба й до розуму свого. (Аф)

Годі молитися — треба учитися. (Аф).

Не просім у Бога хліба, а просім здоров'я. (Аф)

Хто — коли тривога, то до Бога, а по тривозі забуде о Бозі, — то горе йому. (Аф).

Як засвідчують приклади, вербальні маркери молитви можуть утілюватися експліцитно (*до Бога, просім у Бога, молитися*) чи імпліцитно (*Бог дарує, Богу навкучати, забуде о Бозі*), але їхня пропозиційна здатність зберігається. Водночас, повчальна чи виховна інтенції, наявні в паремійних кодах, пом'якшуються.

У сакральній ієрархії Божа матір для українців є ніби ближчою й доступнішою за Бога, тому деякі паремії відбивають контексти розрізнення молитов до Бога і Божої матері:

Хай мати Божа пішла, чого в Бога просите! (Аф).

Прогнівили Бога. Хоч ти Божу матір проси! (Українські, 1993: 56)

У приказках та прислів'ях імпліцитно формується уявлення про бажаний в житті кожної людини баланс між духовним і матеріальним, власною ініціативою й фаталізмом Божественного плану, розвивається когнітема **молитва не замінить фізичну працю**. Прагматизм українців утілюється в переконанні: щоб жити, треба працювати. Люди, що покладаються тільки на Бога, засуджуються:

Ох ти святий та немазаний! — Святий та Божий: свічку зів та й очима світить. (Аф)

Богу молись, а сам стережись (Українські, 1993: 41);

Богу молись, а до берегу гребись (Українські, 1993: 45);

Плакав, плакав, а все Бог однаков: як перестав ридати, зачав Бог більш давати (Українські, 1993: 21);

Бога взивай, а рук не покладай. (У тяжку хвилину пам'ятай про Бога, але й сам борися). (Мс)

„Дай Боже!“ – „Роби небоже, то й Бог допоможе!“ (Мс)

На Бога надійся, а сам не дармуй. (Аф)

Богу молися, а до берега гребись. (Аф)

Святий боже зорати не поможе. (Аф).

Богу молися, зачинай не бійся. (Мс) (вживається у значенні: не страшися починати діло, а Бог допоможе його скінчити) Водночас в паремійних текстах засуджуються різні форми втрати балансу між духовним і матеріальним:

Перебила свиня отченаш, нехай же тепер сама Богу молиться (Мс).
Дав би на молебень, та й собі потрібен. (Жайворонок, 2006: 374)

(Молитва не замінить всі життєві потреби)

Чисельність паремій з когнітимою **молитва не сумісна з будь-яким злом** вказує на збалансований характер раціональних та ідеалістичних, ірраціональних уявлень українців. Так, про невідповідність намірів і вчинків людини, що зробила якусь дурницю, хоч і мала добрі наміри, українці кажуть:

Знайшов де Богу молитись. (Аф)

Найшов церковцю, де Богу молитися. (Аф)

Експресивний компонент семантики вербалізаторів концепту МО-ЛИТВА, релевантних із профанним локусом, нерідко містить іронічну чи жартівливу тональність. Зокрема, фразеологізм *Твоїми (вашими) молитвами* в українців є жартівливою відповіддю на запитання про здоров'я чи успіхи.

Натомість стійкий вислів *Молитву читати* означає дорікати комусь. (СУМ, 1973, 4 : 783)

Спостережено, що нерідко приказки й прислів'я, релевантні з концептологією молитви, мають особливу синтаксичну організацію: вони формуються ніби з двох частин. Початкова частина – це пряме або трохи видозмінене покликання на прецедентний молитовний християнський текст з його унікальною стилістикою, особливим вокабуляром, жанровими маркерами тощо. Зокрема, кореляція з прецедентним текстом здійснюються завдяки збереженню в структурі профанної молитви формальних аспектів ортодоксальної молитовної формули: прикликання Бога або святих шляхом називання їхніх сакральних імен (*Боже, Святий Боже,*

Святий Кринкий тощо); прохання, зазвичай втіленого у формі імперативу (*Дай...*, *Пошли...*, *Відпусти...* тощо); хвала (Богу хвала...). Тоді як друга частина має акцентовану емотивну кореляцію, характеризується розмовною стилістичною належністю й релевантна з профанним локусом, побутовими контекстами та властивими українцям етноспецифічними характеристиками: почуттям гумору, холічним мисленням, схильністю до емпатії, „шлунковим пантеїзмом“:

Нехай мене Бог боронить (або: Сохрани мене, Господи від лихої напасти, від панської карности, від людської ненависти). (Українські, 1993: 44);

Боже, помози, отут и положи! (Українські, 1993: 44);

Боже, дай добре, та не довго ждати. (Українські, 1993: 44);

Пошли тобі Боже, на цім світі панство, а на тім світі вічне царство.

(так бажають добра й процвітання людині) (Аф);

Відпусти, Боже, гріха, коли натура лиха

(це визнання: *Господи, я б не хотів грішити, та мушу, бо таку вдачу маю*) (Аф);

Дай Вам, Боже, здоров'я, дідько знає доки.
(жартівливо бажають нехворій людині). (Мс).

Дай, Боже, все знати, та не все робити. (Аф)

(тут утілено виховну інтенцію молитви, що традиційно використовується як засіб самоопанування, дисципліни, посилення вольового чинника);

Дай тобі, Боже, і з роси, і з води! (Аф)

(вислів „з роси та води“ означає побажання доброго здоров'я, багатства, гарного врожаю, яких у Бога просять для хорошої людини);

Дай, Боже, нашому теляті вовка з'їсти!

(кажуть, коли йдеться про щось неймовірне, вище за природні можливості людини. Вислів жартівливий, вживається, коли цілком очевидно, що якась справа так і залишиться нездійсненою) про що-небудь непосильне, неможливе для здійснення ким-небудь (Укрліт)

Амбівалентними імпліцитними конотаціями можуть наділятися будь-які добре впізнавані маркери молитовного акту. Порівняймо: „*Як тому не дати, хто вміє прохати! Прийдіте поклонімося*“ – *Колись і до нас прийде – прийдіте поклонімося* (про силу щирого прохання) (Аф) та „*Ідеш до суду, то треба прийдіте, поклонімо ся*“ – в суді треба проходити різні інстанції і кланятися скрізь, а то й дати хабаря (Галицько-руські, 2: 245).

Вочевидь, що такий тип вербалізації концепту разом із особливою структурною організацією паремійного тексту, нівелюють перформатив-

ний потенціал ритуального тексту. Натомість об'єктивуються конотації, що сприяють адаптації прецедентного тексту до побутових контекстів, особливо до проблемних аспектів життєіснування людей і конфліктогенних ситуацій, які лінгвокультурно толеруються самою присутністю маркерів молитви. В такий спосіб з релігійної теорії інформація трансформується у форми буденної релігійної свідомості.

Як результат, комунікативний простір, в якому побутують паремійні тексти, релевантні з концептологією молитви, постає як дифузний, без жорсткого поділу на сакральний і профанний локуси, що відповідає українській холічній моделі світобудови.

Когнітема *молитва – це Божя мова* (Жайворонок, 2006: 374) за умови використання таких вербалізаторів концепту трансформується у варіант *молитва – це розмова з Богом*, лінгвокультурна специфіка якої по-різному об'єктивується залежно від стану мовця й типу комунікативної ситуації:

Святий Боже, святий Крпінкий, нема хліба, ані дрібки. (нарікала бідна вдова на відсутність чоловіка-робітника, імпліцитно реалізуючи прохальну інтенцію: Боже, захисти від бідності й голоду) (гумореска);

Святий Боже, святий Крпінкий, пішов багач на зарібки.
(без співчуття казали про заможну людину, що, збіднівши, пішла шукати роботи, вважаючи це карою за певну провину) (гумореска);

Нехай вам Бог здоров'я додасть в ручки, в ніжки і в животик трішки. (Аф)

(виявлення симпатії до людини марковане тут використанням зменшувально-пестливих форм).

Хай Бог простить, коли кортить.(Мс)
(звертається із проханням про прощення той, хто свідомий власної слабодухості й не здатен утриматися від спокуси).

Український гумор та особлива експресія вербальних маркерів молитви, об'єднані в межах одного комунікативного коду, дають змогу не тільки значно розширити фатичне використання паремій в конфліктному дискурсі, а й зберегти їхні оцінні конотації в суттєво пом'якшеному варіанті, створити своєрідний прагматичний ефект контролю Владики над невизначеними ситуаціями, що справляє психотерапевтичну дію.

Кажу: господи, подай, а сам руками хапай (гумореска)
Дай, боже, щоб наші вороги рачки лазили (гумореска)
Прости Боже цей раз, та ще десять разів: а там – побачимо
(Українські, 1993: 45)

Господи милосердний, святий Миколаю, через гарні молодиці не попав до Раю. (гумореска).

Почав „за здоровіє“, а звів „за упокой“. (Аф)

Слава тобі, Боже наш! вінчасця чупендас! (Українські, 1993: 599)

Висновки

Розуміння етноспецифічних панівних уявлень про релігійні концепти створює нові перспективи у пошуку комунікативних інструментів переключення конфліктогенних кодів у міжкультурному та міжособистісному спілкуванні з метою зближення позицій та посилення комунікативного толерування, дає змогу наблизитися до вирішення проблеми прагматичного використання вербальних корелятивів духовності з метою гармонізації міжперсональної та інституціональної взаємодії як альтернативи стрімкому зростанню конфліктності й напруги, що панують у масмедійному інформаційному просторі. Комунікативна феноменальність молитви є безперечною. Як прецедентний текст, молитва реалізує свою персуазивну функцію в будь-якому варіанті текстової ремінісценції. У пареміях про молитву аксіологічне маркування завжди залишається в позитивному спектрі, навіть якщо паремійний текст стосується якихось негативних явищ. Цей негатив частково нівелюється конотацією з прецедентним еталоном. На комунікативному рівні це дає змогу ніби розрядити ситуацію.

В українських пареміях концептологія молитви представлена когнітемами: молитва – божа мова, молитва діє, молитва – це форма любові, важливо, ХТО читає молитву, особливу силу мають молитви матері й батька, молитві треба навчитися, якість молитви характеризує людину, молитва не сумісна з будь-яким злом, молитва – це насамперед прохання, в молитвах не просять про дурниці, молитва не замінить фізичної праці, молитва має доповнюватися іншими формами життєвої активності.

Паремії дають змогу виявити, що молитва в комунікативному життєвому контексті українців вийшла з кризових контекстів і стала частиною буденного хронотопу, важливим складником етикетної культури українців. Паремійна референція з молитвою об'єктивується в комунікативних ситуаціях дуже широкого спектру для вербалізації насамперед почуттєвого досвіду, втілює медіальну функцію між Божим і людським світами, духовним і матеріальним.

Аналіз когнітем, пов'язаних із концептологією молитви в українському паремійному фонді, як прототипну характеристику, дає змогу виявити прагматичний характер молитовного тексту. Для українців це інструмент взаємодії з Богом, знак його повсюдної присутності в холичній моделі світу, яку українці не тільки ментально визнають, але й пер-

цептивно об'єктивують у візуальних, слухових, тілесних тощо відчуттях у вигляді оцінних суджень. Це забезпечує пареміям, релевантним із концептологією МОЛИТВИ, комунікативну активність, а сама молитва продовжує залишатися самодостатньою суспільною цінністю.

Література

- Бобырева, Е. В. (2007). *Религиозный дискурс: ценности, жанры, стратегии (на материале православного вероучения)*. Автореф. дис. на соискание ученой степени доктора филологических наук. Волгоград.
- Ваннер, К. (2017). „Что мы называем религией?“. *Антропологический форум*. № 35. с. 16–25.
- Гнатюк, Я. (2009). „Український кордоцентризм, його міфічний та метафізичний виміри“. In: *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*, № 12, с. 10–18.
- Голубовська, І. О. (2004). „Паремії як відбиття ціннісних пріоритетів етнічної спільності“. In: *Мовознавство*, № 2–3, с. 66–74.
- З фольклористичної спадщини Івана Франка. Недрукована передмова до збірки прислів'їв (1963). Підготовка до друку, переклад і вступна замітка О. Дея // *Народна творчість та етнографія*. No 2.
- Піддубна, Н. В. (2018). „Вербалізація релігійних концептів в українських пареміях (на матеріалі „Галицько-руських народних приповідок“)“. In: *Лінгвістичні дослідження: Зб. наук. праць ХНПУ імені Г. С. Сковороди*, вип. 48, с. 188–195.
- *Добротолубие* (1993). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Т. 5, с. 463.
- Жайворонок, В. В. (2004). „Етнолінгвістика в колі суміжних наук“. In: *Мовознавство*. № 5–6, с. 23–35.
- Иванова, Е. В. (2006). *Мир в английских и русских пословицах*. СПб.: Изд-во С. Петерб. Ун-та; филол. Ф-т СПбГУ, 2006. 280 с.
- Коструба, Н. (2019). „Концепт „молитва“ у свідомості молоді: психолінгвістичний аналіз“. In: *Психологічні перспективи*, вип. 34, с. 65–79.
- Лакофф, Дж. (1988). „Мышление в зеркале классификаторов“. In: *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. М. С. 12–51.
- Мацьків, П. (2012). *Концептосфера БОГ як відображення концептуальних просторів*. Available from: https://dspu.edu.ua/native_word/wp-content/uploads/2016/04/2012-27.pdf (Відвідано 8. 9. 2022).

- Никоновайте Ф. И. „О грамматическом содержании предиката евангельской паремии“. In: *Филологические науки*. 1997. № 3. С. 57–66.
- Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000–2021рр. (інформаційні матеріали). К.: Konrad Adenayer Stiftung; Центр Разумкова, 2021. 172 с.
- *Путь к священному безмолвию: Малоизвест. творения святых отцов-исихастов* / Сост., общ. ред., предисл. и примеч. А. Г. Дунаева. М.: Изд-во Правосл. Братства Свт. Филарета Митр. Моск. (БСФМ), 1999. 171, [2] с. / Преподобный Симеон Новый Богослов. Метод священной молитвы и внимание. с. 15–27.
- *Святі отці про молитву та духовну тверезість* (2007). Львів: Свічачо, 348 с.
- Слухай, Н. В. (2002). „Сучасні лінгвістичні теорії концепту як мовно-культурного феномену“. In: *Мовні і концептуальні картини світу*: збірник наукових праць. Київ. с. 462–470.
- Balentine, S. E. (1993). *Prayer in the Hebrew Bible: The Drama of Divine-Human Dialogue – Overtures to Biblical Theology*.
- Greenberg, M. (1983). *Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*. Berceley: University of California Press.

Використані джерела

- (Аф) Афоризми. Прислів'я, приказки / БОГ, МОЛИТВА, ЦЕРКВА, СВЯТО. Available from: *Збірка М. Номиса*, http://aphorism.org.ua/subrazd.php?page=3&pages_block=1&rid=2&sid=66
- *Галицько-руські народні приповідки* : [у 3-х т.]. (2006) [Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко: 2-е вид.] Львів: ВЦ ЛНУ ім. І. Франка. Т. 1. 832 с. Т. 2. 818 с. Т. 3. 699 с.
- *Гумореска. Приказки та прислів'я про релігію*, <http://gumoreska.in.ua/prykazky-ta-prysliv-ya-pro-religiyu/>
- *Комунікативний кодекс українців у пареміях: тлумачний словник нового типу* (2010) / авт.-упоряд. Т.А. Космеда, Т.Ф. Осіпова. Дрогобич: КОЛО, 272 с.
- (ЕСУМ) *Етимологічний словник української мови у 7 томах*.(1982) К.: Наукова думка, Т.3, с. 501.
- Жайворонок, В.В. (2006) *Знаки української етнокультури*. Словник-довідник. К.: Довіра.703 с.
- *Казкар : прислів'я та приказки про Бога*. Available from: http://kazkar.info/ua/prisl_v_ua_ta_prikazki_pro_boga/ Відвідано 8. 9. 2022.

- (МС) Мала сторінка. Прислів'я та приказки: про Бога, про молитву, про серце (записано Володимиром Плав'юком). Available from: <https://mala.storinka.org>. Відвідано 8. 9. 2022. За матеріалами: Приповідки або українсько-народна філософія. Том перший. Зібрав та видав Володимир С. Плав'юк. Едмонтон, Альберта, 1946, с. 298–299.
- *Молитва, Церква, Свято*. Збірка М. Номиса. Available from: <http://aphorism.org.ua/subrazd.php?rid=2&sid=66> Відвідано 8. 9. 2022.
- Плав'юком. Available from: <https://mala.storinka.org>. Відвідано 8. 9. 2022. Available from:
- (Пр) Прислів'я та приказки про Бога. Available from:
- <https://jak.waykun.com/articles/prisliv-ja-ta-prikazki-pro-boga-pro-viruv-boga.html>
- Відвідано 8. 9. 2022.
- (СУМ) *Словник української мови: в 11 томах*. (1970–1980) / АН УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні / [редкол.: акад. І. К. Білодід та ін.]. К.: Наук. думка.
- *Українські приказки, прислів'я, і таке інше* / Збірники О.В. Марковича та ін. / Уклав М. Номис. К.: Либідь, 1993, 768 с.
- УКРЛІТ.Орг. Публічний електронний словник української мови. Available from: <http://ukrlit.org/slovnyk/>.
- http://kazkar.info/ua/prisl_v_ya_ta_prikazki_pro_boga/

Олена КЛИМЕНТОВА

KLYMENTOVA O. CONCEPTOLOGY OF PRAYER IN UKRAINIAN PAREMIA

In the article, the author analyzes the conceptology of PRAYER, which was formed by the Ukrainian paremiic consciousness historically, but even in our time, paremiic ideas continue to shape the specifics of the religious feelings of Ukrainians, as it is one of the constants of spiritual existence. The choice of paremias as material for the study of communicative characteristics of Ukrainian religious discourse is due to the fact that paremias contain ethno-specific, value-oriented stereotypical ideas about reality, which reflect constant characteristics of mentality. It was found that the main cognitive themes of the ethno-cultural specificity of the paremiic conceptualization of PRAYER are: prayer is the language of God prayer is an influential text; prayer is a form of love; it is important WHO reads the prayer; prayers of mother and father have special power; prayer is a means of forming one's own personality; the quality of prayer characterizes a person; prayer is not compatible with

any evil; prayer is primarily a request; do not ask for nonsense in prayers; excess in prayer practice is condemned; prayer does not replace physical labor. The identified cognitive items indicate a prototypical characteristic – prayer is an autonomous social value. Paremiias make it possible to reveal that prayer in communicative use emerged from crisis contexts and became part of the everyday chronotope, an important component of the etiquette culture of Ukrainians. The paremiic appeal to prayer is objectified in a very wide range of communicative situations for the verbalization of primarily sensory experience. In this way, information from religious theory is transformed into forms of everyday religious consciousness.

Paremic verbalizers of prayer in speech embody a protective and harmonizing function, are mediators between God's and human spaces, spiritual and material dimensions of existence.

Keywords: *Christian concepts, prayer, paremia, cognitive theme, prototype, Ukrainians*