

**ЛІНГВАЛІЗАЦІЯ САКРАЛЬНО-ХТОНІЧНОГО
В ІНДИВІДУАЛЬНО-АВТОРСЬКІЙ КАРТИНІ
СВІТУ М. КОЦЮБИНСЬКОГО
(НА ПРИКЛАДІ КОНЦЕПТУ *ЧОРТ*)**

ТЕТЯНА ВІЛЬЧИНСЬКА

Тернопільський національний педагогічний
університет імені Володимира Гнатюка,
Тернопіль — Україна

LINGWALIZACJA PIERWIASTKA SAKRALNO-CHTHONICZNEGO
W INDYWIDUALNO-AUTORSKIM OBRAZIE ŚWIATA
MYCHAŁA KOCIUBYNSKIEGO
(NA PRZYKŁADZIE KONCEPTU *DIABEŁ*)

TETIANA WILCZYŃSKA

Tarnopolski Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny im. W. Hnatiuka,
Tarnopol — Ukraina

STRESZCZENIE. W artykule dokonana została analiza konceptu „diabeł” jako reprezentanta sfery sakralno-chtonicznej w powieści *Cienie zapomnianych przodków* M. Kociubynskiego. Rozpatrzono pole nominatywne, semantykę oraz cechy aksjologiczne omawianego konceptu. Ustalono, że charakteryzuje się on rozbudowanym systemem nazw, jest poli-semantyczny oraz ambiwalentny. Występuje jako element stały w kulturze lingwistycznej oraz jako koncept indywidualno-autorski.

LINGUALIZATION OF THE SACRAL-CHTHONIC
IN M. KOTSYUBYNSKIY'S INDIVIDUAL-AUTHOR'S
MAPPING OF THE WORLD
(ON THE CONCEPT OF *DEVIL*)

TETYANA VILCHYNSKA

Volodymyr Hnatiuk Ternopil National Pedagogical University, Ternopil — Ukraine

ABSTRACT. This article deals with the analysis of the concept DEVIL as a representative of the sacral and chthonic spheres of M. Kotsyubynskiy's story "Shadows of Forgotten Ancestors". Nominative field, semantics and axiological features of this concept have been considered in the research. It has been found out that DEVIL in studied texts is characterized by an extensive system of names; it is polysemantic, ambivalent and manifests itself as a constant of Ukrainian linguistic culture and individual author's concept.

Актуальність запропонованого дослідження визначається його спрямованістю на розв'язання таких вагомих для сучасної лінгвістики проблем, як моделювання сакральних концептів в українському етно-культурному просторі, зокрема в індивідуально-авторських картинах світу, сформованих у певному історико-культурологічному контексті; встановлення органічного взаємозв'язку в ньому загальномовних і міфопоетичних смислів,

репрезентованих у структурі відповідних концептів. Усе це за відсутності фундаментальних праць, присвячених дослідженню сакрального-хтонічного в українській етнокультурі, відкриває нові перспективи в його поглибленому мовознавчому студіюванні.

Теоретично-лінгвістичним підґрунтям цієї розвідки стали наукові праці, в яких їхні автори викладають результат системного дослідження картини світу, передусім її сакральної площини, що акумулює багатовіковий людський досвід і є потужним засобом впливу на індивідуума та соціум (В. Постовалова, Ж. Соколовська, В. Жайворонок, Н. Слухай); розкривають сутність сакрального (М. Еліаде, Р. Каюа, М. Новикова); тлумачать концепт як лінгвоментальний феномен, що виявляє особливості мовомислення, поведінкових стереотипів людини — представника певного етносу (Ю. Степанов, А. Вежбицька, Т. Радзієвська, В. Кононенко, С. Воркачов); аналізують концептуальні конгломерати — концептосфери (Д. Лихачов, З. Попова, Й. Стернін, О. Селіванова, Г. Слишкін) та розглядають проблеми їхньої мовної об'єктивації в художньому тексті (В. Маслова, С. Єрмоленко, Т. Космеда, О. Голобородько).

Зауважимо, що інтерес до пізнання сакрального сягає ще часів античності, проте стрімкий темп появи нових ідей збільшує проблемне поле, що постає перед сучасною наукою. Студіюючи сакральне, більшість учених обмежують цей феномен власне сакральним (божественним), зараховуючи його до сфери релігійних. Дослідники ж міфопоетичного феномена вважають відповідне поняття не лише релігійним терміном, а акцентують увагу на тому, що „воно — сутність світу, його непошкоджена основа, момент істини: запорука космічного (а не повсякденно-життєвого) існування”¹. У кожному разі глибинний зміст зазначеного поняття полягає в тому, що воно охоплює все, що перевищує людські знання та можливості, а отже, спонукає до покори, породжує страх.

Зважаючи на різні класифікації сакрального, погоджуємося з французьким науковцем Р. Каюа, що сакральним породжені добрий дух і злий, Бог і сатана, священик і чаклун, які можуть однаково урятувати й занапастити, і що в стосунках між ними й потрібно вбачати діалектику сакрального²: сатана або чорт та інша демонсила є органічною частиною надприродного, невідомого, табуйованого світу, що кваліфікується як сакральний.

Структурування сакрального не обмежується двома антагоністичними силами — чистого й нечистого, святого й демонічного, до його елементів повинен обов'язково входити й профанний. Безперечно, стосовно сакрального профанне і хтонічне мають переважно негативні риси: вони здаються такими самими бідними й обділеними існуванням, як небуття порівняно із буттям. Проте це активне небуття, що знецінює, шкодить, руйнує цілісність, відповідно до якої воно визначається.

Сакральне та профанне становлять полюси, на яких утримується глобальний зміст існування людства. Між цими полюсами протікає життя, історія, всі людські стосунки. Очевидно, саме цим можна пояснити інтерес до сакрального (міфопоетичного), що виникає в митців слова.

Концептосфера письменника як організована на ґрунті національного світобачення система духовно-культурних цінностей складається в процесі взаємодії поняттєвих, образних, асоціативних, аксіологічних уявлень, відтворених у смисловій структурі художнього тексту. Крім відображення в концептуальному утворенні колективного підсвідомого, архетипів, до загаль-

¹ М. А. Новикова, *Міфи та місія*, Київ 2005, с. 239.

² Р. Каюа, *Людина і сакральне*, Київ 2003, с. 55.

нолюдського, соціального, психологічного й національного осмислення концептосфери додається власне письменницьке, індивідуальне наповнення, той “тягар” особистісних поглядів, думок і умоглядних бачень, що виокремлюється незалежно від того, усвідомлюється чи не усвідомлюється воно автором. У цих переплетеннях, накладаннях одних концептуальних уявлень на інші й виявляються приховані, глибинні, потенційно закладені смисли, несподівані паралелі, образні асоціації, дескрипції, що визначаються лише широким дискурсом, нерідко на тлі всього творчого доробку наратора³. Видатні письменники, з одного боку, втілюють у своїй творчості основні ідеї, культуру й мовні особливості сучасної їм епохи, а з другого, — активно впливають на розвиток як мови, так і культури свого народу, її концептосфери.

Диференціювати поняття *концептосфери*, на думку В. Іващенко, можна в чотирьох площинах: 1) як особливий спосіб пізнання світу та самого себе, в якому задіяні всі рівні психічної організації людини, — концептосфера як сфера концептів (сукупності концептів), як фрагмент когніції людини, що є відображенням дійсності в концептах; 2) як певне місцетворення в загальнолюдській культурі, що задається параметром „етнокультурна локалізація”, або „сфера етнічної свідомості” (напр., концептосфера української чи російської мов тощо); 3) як певне місцетворення в етнокультурі того чи того способу концептуалізації дійсності, що задається параметром „функціональна локалізація”, або „сфера суспільної свідомості” (напр., наївно-побутова, наукова, художня концептосфери тощо); 4) як окрема концептуальна структура, що покриває певну сферу знання (не функціональну), яка організовується в ту чи ту систему підмножин, що покривають дещо вужчу сферу знання, ніж функціональна сфера (напр., концептосфери „колір”, „число”, „темпоральність” тощо)⁴.

У цій статті виходимо з того, що сакрального-хтонічне становить концептосферу, яку тлумачимо як сукупність згрупованих на основі спільної тематичної ознаки концептів, що покривають певну сферу знань, засвідчену в індивідуально-авторській картині світу письменника. У лінгвокультурі відповідну концептосферу творять концепти на зразок: „чорт”, „демон”, „сатана”, „диявол”, „нявка”, „відьма”, „пекло”, „гріх”, „зло”, „зрада”, „підступність” та ін., кожен із яких, зважаючи на його семантико-когнітивну багатогранність, може бути (і не раз був) об’єктом цілісного аналізу.

Дослідницький інтерес до таких концептів зумовлений передусім розумінням їх як носіїв культурної пам’яті народу (В. Маслова), що передають із покоління в покоління специфічний для певного етносу спосіб концептуального освоєння дійсності (Н. Арутюнова), формуються в комплексі смислів, знань про світ та визначаються історико-культурологічним тлом (О. Селіванова), що дає змогу Т. Космеді інтерпретувати їх як „згустки культурно-національної інформації, зафіксованої в мові”, а мовленнєву особистість визначати як „синтез духовно-моральних якостей, оцінок і форм їхнього словесного вираження”. Названа дослідниця стверджує, що „концепт охоплює весь зміст слова (і денотативно-сигніфікативний, і конотативний, і ширше — прагматичний), а мовленнєва особистість як носій певної культури відображає явища об’єктивної дійсності з ментальної позиції”⁵.

³ В. І. Кононенко, *Мова у контексті культури*, Київ-Івано-Франківськ 2008, с. 307.

⁴ В. Л. Іващенко, *Концептуальна репрезентація фрагментів знання в науково-мистецькій картині світу*, Київ 2006, с. 86–87.

⁵ Т. Космеда, *Аксіологічні аспекти прагмалінгвістики: формування і розвиток категорії оцінки*, Львів 2000, с. 153.

Об'єктом аналізу в цій науковій розвідці, з огляду на його репрезентованість у досліджуваному матеріалі, став один концепт зі сфери сакрально-хтонічного, а саме — концепт „чорт”, що вербалізується в індивідуально-авторській картині світу М. Коцюбинського. Предметом — його семантико-аксіологічні особливості в українському культурно-лінгвальному просторі, засвідченому в художній мові початку ХХ ст.

Матеріалом дослідження послужила повість *Тіні забутих предків* М. Коцюбинського, на індивідуально-авторських пошуках якого помітно позначилися стиль та естетика його доби. Як добрий психолог, М. Коцюбинський зображав дійсність крізь призму трагічного світовідчуття, писав про людську роздвоєність, амбівалентність, непевність, песимізм, історичну невизначеність. Саме такі мотиви актуалізовані і в його творі *Тіні забутих предків*.

Концептуалізація сакрально-хтонічних образів стає однією з визначальних рис стильового розмаїття, ознакою високоінтелектуального духовного світорозуміння, онтологічно, психологічно й етично виважених рецепцій М. Коцюбинського. Оскільки хтонічні образи є всеохоплювальними й відтворюють провідні ланки динаміки народнопоетичного мислення, то й аналіз проявів основних властивостей цих образів дає змогу реконструювати як окремі елементи, так і цілі комплекси давніх уявлень про Всесвіт, його складники, взаємодію людського, тваринного та рослинного світів зі світом богів та „нижнім світом”, де „проживають” предки.

Основною демонологічною силою є *чорт*, який об'єднує значну кількість хтонічних персонажів. Щодо іншої демоносили, то науковці здавна намагаються її систематизувати, зокрема розрізняють власне демонів (*русалки, мавки, нявки, полудниці, віли* і т. п.), ходячих мерців (*покутники, потопельники, повісельники, упирі, вовкулаки* тощо) і чаклунів (*відьми, відьмаки, чарівниці, знахарі* й ін.) або демонів — людей із демонічними властивостями і персоніфікації станів людини. Типовими вважаються класифікації демонів за місцем їхньої локалізації, зовнішніми та внутрішніми ознаками, походженням або ж до них зараховують окремі реалії довкілля, персоніфіковані абстрактні поняття (С. Токарев, О. Левкієвська, Д. Зеленін, Н. Слухай, Ю. Мосенкіс, Н. Хобзей).

Образ *чорта* в народних віруваннях витворився надзвичайно рано, уособлюючи нечисту силу — чорного чоловічка з рогами, кігтями і хвостом. Відтак, він є одним із найпоширеніших негативних персонажів слов'янської міфології, насамперед й української, та демонології християнської доби.

Давню історію має і традиція його називання. До найменувань, що вживаються на позначення *чорта*, крім однойменної назви, належать: *біс, диявол, демон, щезник, злий, сатана, дідько, гаспид, враг, анциболот, антихрист, антипко, анчутка, люцифер, лихий, куций, лукавий, рогатий, зла сила, нечиста сила, нечисть, злий дух, нечистий дух* та багато інших, зокрема діалектних і „спеціальних” слів⁶.

Досить часто саме загальномовні тлумачення номенів концепту підтверджують і мотивують строкатість його культурологічних смислів, напр., *Словник синонімів української мови* фіксує систему назв *чорта* (уявної надприродної істоти, яка втілює в собі зло): *біс, чортяка, гаспид [аспид], гаспидяка, дідько, куцак, куций, куцан, куць, антипко, арідник, мольфар [молфар], антихрист [антихрист], бенеря, демон, гемон* (в античній міфології); *диявол, сатана* (вища істота серед тих, хто втілює зло); *луципер [люципер], люцифер*

⁶ Н. Хобзей, *Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник*, Львів 2002.

(володар пекла і зла); *пекельник* (злий дух, що живе в пеклі); *лукавий, нечистий* (евфемізми для уникнення вживання прямих назв „чорт”, „диявол”); *домовик, домовий, хованець* (той, що живе в домі); *водяник, водяний, той, що греблі рве* (той, що живе в озерах, річках тощо); *анциболот, анцибол, анциболотник, болотяник* (той, що живе в болоті); *лісовик, лісовик, щезник, гайовик, лісун, полісун* (той, що живе в лісі); *очеретяник* (той, що живе в очереті); *польовий* (той, що живе в полі); *шайтан* (мусульманська міфологія)⁷.

Поширеність образу *чорта* в „наївній релігії”, що репрезентована в багато-аспектній мовній концептуалізації відповідного поняття, дає змогу стверджувати, що *чорт* є одним із центральних концептів у сфері сакрального-хтонічного, який, на думку Ю. Степанова, з одного боку, переповнений смислами, що вимагають позначення, з другого, — притягує до себе багато слів⁸. У контексті цього дослідження важливо розкрити сутність виокремленого образу з язичницького й християнського поглядів.

На думку І. Огієнка (митрополита Іларіона), „витворення нечистої сили йшло в тому напрямку, що перше постали господарі хати й природи та шкідники життя, а розуміння чорта з’явилося трохи пізніше. Наш чорт — це вже уособлення всієї нечистої сили в одній особі, а для витворення такого розуміння потрібний був довший час”⁹. Так уважає й більшість авторів міфологічних словників, які кваліфікують відповідне поняття як родове, що частіше включає всю нечисту силу („нежить”, „нечистиків”): *водяних, лісових, домових* і т. под.

Водночас науковці стверджують, що розуміння концепту *чорт* зазнало значних змін із прийняттям християнства. В. Гнатюк, напр., кваліфікував образ *чорта* як фольклорний за походженням, але дуже потерпілий під впливом християнства, через що він утратив свої первинні ознаки¹⁰.

Тому хоч образ чорта й дохристиянського походження, проте християнські уявлення відіграли вирішальну роль у його подальшому розвитку. Якщо язичництво наприкінці свого існування зводило усю нечисту силу „під один знаменник чорта” (В. Гнатюк), то в християнстві *сатана* стає головним над *бісами* та здійснює керівництво над ними (Ю. Степанов). Так витворився новий тип демонської сили, яка в християнському сценарії зазвичай уособлює лише злих духів, що виступають тепер не лише проти людей, а й проти Бога. Дослідники історії релігії зауважують, що процес синкретизму старого й не завжди зрозумілого нового відбувався в середовищі простого нашого народу повільно й остаточно не закінчився й тепер не тільки в нас, але й у всьому християнському світі. Уважається, що „охрещені” сприймали нову віру під кутом зору вже усталених світоглядних уявлень, міфологічних образів та символів, що все ще залишалися язичницькими¹¹. „Український народ, — як писав І. Нечуй-Левицький, — у своєму світогляді змішав давній поганський погляд на темну силу з християнськими образами чортів, а з тієї мішанини народився в народній фантазії новий тип темної демонської сили”¹².

Саме таким постає концептуалізований образ *чорта* в повісті *Тіні забутих предків* М. Коцюбинського. Номінативне поле концепту у творі включає як на-

⁷ Словник синонімів української мови у 2 т., редкол. А. А. Бурячок та ін., Київ 2006, т. 1, с. 286–287.

⁸ Ю. С. Степанов, *Константы: словарь русской культуры*, Москва 2004, с. 861.

⁹ І. Огієнко, *Дохристиянські вірування українського народу*, Київ 1992, с. 137.

¹⁰ В. Гнатюк, *Нарис української міфології*, Львів 2000, с. 90.

¹¹ *Історія релігії в Україні в 2 т.*, Київ 1996, т. 1, с. 273.

¹² І. Нечуй-Левицький, *Світогляд українського народу*, Київ 1992, с. 55.

зви, властиві язичницькому сценарію: *чорт*, *арідник*, *щезник*, *обмінник*, з-поміж яких виділяються ті, що даються чорту за локальною ознакою, як-от *лісовик*, *чугайстир*, так і християнському — *сатана*, *диявол*, *біс*. Частина номінацій, що стосуються образу *чорта*, відображає його внутрішні якості, зокрема сюди належать і засоби, що виражені перифрастичними найменуваннями: *злий*, *нечистий*, *злий дух*, *зла сила*, *нечиста сила*, *ворожа сила*; напр.: „А аридник мав силу до всього” або „А та (земля), що в роті у сатани, росте й собі...”¹³.

Відповідно й сам концепт у досліджуваних текстах характеризується тим, що акумулював смисли, властиві для язичницького й християнського світогляду, що засвідчують його аксіологічну амбівалентність. Здебільшого концептуальні смисли збігаються з поширеними в українській етнокультурі. Водночас можна стверджувати, що лінгвалізація концепту демонструє певні авторські пріоритети, симпатії чи антипатії й таке ін. Як утілення всієї нечистої сили, концептуалізований образ чорта реалізує насамперед такі смисли, як „той, хто живе в нечистих місцях (за М. Коцюбинським у горах, скелях, лісових нетрях)”, „шкодить людям” та „вселяє страх”: „Всякі злі духи заповнюють скелі, ліси, провалля, хати й загороди та чигають на християнина або на маржину, щоб зробити їм шкоду. Не раз, прокинувшись уночі, серед ворожої тиші, він тремтів, сповнений жахом” (с. 294).

У повісті письменник переповідає одну з легенд про те, як чорт разом із Богом брав участь у творенні світу, і сам був творінням Божим. Саме в цьому контексті найбільше виявляється амбівалентна природа досліджуваного концепту. Так, письменник практично зрівнює чорта з Богом. Це в структурі аналізованої концептуальної одиниці засвідчують такі смисли: „той, хто був від самого початку”, „брав участь у творенні світу”, „сильний”, „який багато знає і вміє”, порівн.: „А то був аридник,... він був, як Бог, з первовіку. Дав Бог йому руки та й ноги, і ходять вже разом оба побратими... Аридник був здатний до всього, що надумав — зробив... Що є на світі — мудрощі, штудерація всяка, — то все від нього, від сатани” (с. 311–312).

Водночас М. Коцюбинський розширює семантику образу, зазначаючи, що саме „сотворив злий”: „красні гори”, „ватру”. Не відступаючи від традиції, втілює письменник і смисл „той, що є постійним супротивником Бога, ворогом людей”. Сатана не хоче, аби його творіння дісталися людям: „Все ти, — каже до Бога, — у мене покрав, а сього не дам. Але дивиться аридник, а Бог кладе вже ватру” (с. 312). Симпатії письменника, звичайно ж, на боці Бога і людей, тому він і намагається показати, що і проти чорта знайдеться певна сила. У структурі відповідного концепту це демонструє смисл „той, якому можна протидіяти”, порівн.: „Довго Микола оповідає. А коли ненароком згадає чорта, Іван хрестить груди під кептарем. Микола ж тоді плює, аби нечистий не мав над ним сили” (с. 312).

У процесі творення світу й людини *чорт* завжди був антагоністом Бога. „Створивши землю, ангелів і бісів, зарозумілий Сатана намагається створити власне небо, але архангел Михайло скидає його і всю нечисту силу на землю. Так з’явилися нечисть, біси і чорти на землі”¹⁴, зокрема так з’явилися й лісовик та чугайстер. Якщо перший із них описується побіжно, то з другим пов’язана низка концептуальних смислів. Концептуалізований образ *лісовика* об’єктивує

¹³ М. Коцюбинський, *Збірка творів*, Харків 2008, с. 311 — далі в круглих дужках подаємо вказівку на сторінки за цим виданням.

¹⁴ *Мифологический словарь*, Москва 1990, с. 487.

передусім смисл “той, хто живе в лісі, його господар, дух”, напр.: „Знав, ... що в лісах повно лісовиків, які пасуть там свою маржинку: оленів, зайців і серн...” (с. 294).

Щодо *чугайстра*, то його особливо талановито виписав письменник, засвідчивши, з одного боку, добрі знання етнографічних, фольклорних матеріалів, а з другого, — вміння по-авторськи втілити їх, порівн.: у міфопоетичних джерелах *чугайстер* — фантастичний образ української демонології, який „ходить лісами, блукаючи, і ніхто його не вб'є ані з'їсть, бо так йому пороблено. Одежі не носить ніякої, а шкіра його покрита буйним волоссям. Він нібито ловить лісових нявок і поїдає їх”¹⁵ та в М. Коцюбинського — „Він був без одежі. М'яке темне волосся покривало все його тіло, оточало круглі і добрі очі, заклінилося на бороді і звисало на грудях” (с. 327) або „там блукає веселий чугайстир, який зараз просить стрічного в танець та роздирає нявки...” (с. 294).

Отже, концептуалізований образ *чугайстра* в повісті реалізує такі смисли: „той, локусом якого є ліс” („лісовий дух”, „лісовий чоловік”), „котрий має характерну зовнішність (голий, волохатий, з круглим животом і тому под.)”, напр.: „тільки дрібно трусив волохатим тілом на місці”; „демонічну вдачу (несподівано з'являється і зникає)”, напр.: „розсунув сухі гіллячки і впірнув у ліс”; „ворог нявок”, напр.: „Тікай, Марічко... не бійся, душко... твій ворог танцює”.

Окремі концептуальні ознаки, зокрема „той, що веселий”, „добрий”, „хитрий”, „добродушний”, „вайлуватий” еспікуються за допомогою різних мовностилістичних засобів, напр.: епітетів — „веселий”, „добрий”; метафор — „кліпнув лукаво оком”, „добродушно всміхнувся”; порівнянь — „оддувався, неначе ковальський міх” тощо. Семантика цього образу часто реалізується через позиції зіставлення. Так, автор порівнює чугайстра то з оброслим „ведмедем”, то зі спітнілим „конем” або називає „ворогом” мавок чи „небожем” Івана.

Симпатії письменника до *чугайстра* демонструють контексти, в яких його змальовано як „доброго лісового духа, що боронить людей од нявок”. Захопивши Івана своїм демонським танцем, йому вдається ненадовго врятувати того від смерті. Автор талановито змальовує танець чугайстра, в якому простежується єднання самотніх душ демона й людини, порівн.: „Шерсть прилипла до тіла чугайстра, наче він тільки що виліз з води, слина стікала цівкою з рота, відкритого втіхою рухів, він весь блищав при вогні, а Іван, наче в нестямі, в знемозі і в забутті, бив в камінь поляни ногами, з яких облетіли вже постолі... Нарешті чугайстир знемігся. Впав на траву і важко сапав, заплющивши очі. Іван звалився на землю разом з чугайстром. І так дихали разом” (с. 329).

У повісті є багато символічних образів, які можна тлумачити як медіатори між цим світом і потойбічним. Це і *трембіта*, що віщує про смерть та народження гуцула, й *річка* або *провалля*, що забирають Марічку та Івана, й *гори*, передусім Чорногора, що загубили не одну душу, й невловимі *звуки фляри*, що, проектуючи музику ірреального світу у світ реальний, передають ілюзорність дійсності, де мрії перетворюються на химери. Недаремно спочатку музику, якої Іван „ніколи не чув”, що „навіть справляла муку”, грав щезник: „Але хто грав? Навкруги була пустка, самотній ліс і не видно було живої душі. Іван озирнувся назад, на скелі, — і скаменів. На камені, верхи, сидів „той”, щезник, скривив гостру борідку, нагнув ріжки і, заплющивши очі, дув у фляру” (с. 295). Пізніше пісню, що „підслухав у щезника в лісі”, грає для чугайстра сам Іван. У наведеному вище контексті об'єктивація концепту *чорт*, з одного боку, засвідчує

¹⁵ М. К. Дмитренко, *Українські міфи, демонологія, легенди*, Київ 1992, с. 114.

його лінгвокультурну природу, з другого, — індивідуально-авторські уявлення, пов'язані із цією демоносилою.

Як і в українській етнокультурі, *щезник* („чорт”) мислиться як фантастична істота з характерною зовнішністю — ріжками, бородою („той, що є бридким, огидним”), яка локалізується в певних місцях („живе в лісі, пустці”) і, на думку автора, вміє грати на флюїді „дивні мелодії”. Мовними репрезентантами концепту виступають дві лексеми — *щезник* і *той*. Щодо другої назви, то вона, як, до речі, і назви *нечистий*, *лукавий* („нечистий не мав над ним сили”), евфемістичного походження. Така формула евфемізації широко виявляється в південно-західних українських говорах, зокрема гуцульських та закарпатських, де *чорта* не прийнято називати, аби не накликати, порівн.: „Чорт — за народними уявленнями — надприродна істота, яка втілює в собі все зло і має вигляд темношкірої людини з цапиними (собачими, курячими) ногами, хвостом, козячими ріжками, свинячим рилом, собачою мордою; ... чорта вголос не прийнято було називати, щоб часом не накликати, тому так багато інших евфемістичних його назв — від старої *враг* до пізніших *лихий*, *нечистий* (*нечиста*, *враща сила*), *куций*, *куцак*, *клятий*, *кат*, *лукавий*, *рогатий*, *дідько* (*лисий дідько*, *куций дідько*); водиться нібито по безлюдних нечистих місцях (прірвах, проваллях, ровах, безоднях, на перехрестях доріг, в очереті, бур'янах, в бузині, в порожніх хатах, пустках, руїнах, млинах, у болоті, лісі, особливо в пущі)...”¹⁶.

Певною мірою семантику увиразнює концептуальний фрагмент, реалізований у позиції об'єкта зіставлення, через який утілюється смисл „той, що асоціюється зі щезником” (у тексті це хлопчик Іван, який ще в дитинстві був „чудним”, чим відрізнявся від інших), порівн.: „... тільки Іван все плакав, кричав по ночах, погано ріс і дивився на неню таким глибоким, старече розумним зором, що мати в тривозі одвертала од нього очі... — Ігі на тебе! Ти, обміннику, Щез би у озеро та в тріски!..” (с. 293). Мати навіть допускає, що це „хитра бісиця встигла обміняти її дитину на своє бісеня” (с. 293). Автор об'єктивує в такий спосіб одне з поширених у народі вірувань про те, як нечиста сила інколи краля чи обмінювала людських дітей на своїх. У структурі досліджуваного концепту це підтверджують смисли „той, що втілює зло”, „підступний, хитрий”.

Лінгвалізацію демоносили засвідчує вживання в тексті й чисельних фразем. З-поміж них привертає увагу „*цур та пек*”, за допомогою якої М. Коцюбинський, як це властиво і для слов'янської етнокультури, виражає застереження, демонструє страх (зазначимо, що в язичництві Цур (Чур, Щур, як і Пек), з одного боку, можливо, — божество війни, бійок, кривавих сутичок, кровопролиття, всілякої біди, з другого — обоготворений предок, домовик, захисник дому)¹⁷: „Часом била на полонині плова. Святий Ілля воював з тими — цур їм та пек! Так блискав мечем і так гримав з рушниці — свят еси Господи! — що лупилося небо та западало на гори...” (с. 310). Уживаючи дві аксіологічно різні фраземи, евфемізм „*тими*”, гіперболу, автор тим самим посилює експресію тексту.

Сила таланту письменника виявляється й у вмінні передавати густу інформацію в підтексті. Подібне стосується й демоносили, уявлення про яку то експлікуються, то імплікуються в повісті: „... щось чорне за кожним разом зів'ється туди-сюди — та й шусть під камінь... Він, щез би, плумиться Богові, підставляє свою гузицю, а вівчареві біда: страху набереться, ще й змокне до нитки” (с. 310). У цьому контексті концепт *чорт* реалізує такі смисли: „той,

¹⁶ В. В. Жайворонок, *Знаки української етнокультури: Словник-довідник*, Київ 2006, с. 643.

¹⁷ Там само, с. 632.

що є чорним” (ознаку *чорний* нерідко розглядають як евфемістичну заміну слова *чорт*, виводячи від праслов’янського „проклятий” (М. Фасмер)), „який несподівано з’являється і зникає”, „глузує з Бога”, „уособлює загрозу, навіває страх”.

Здійснений концептуальний аналіз підтвердив, що концепт *чорт* посідає центральне місце в концептосфері сакрального-хтонічного У повісті М. Коцюбинського *Тіні забутих предків* він акумулював смисли, сформовані в язичницьких віруваннях і трансформовані під впливом християнства. Визначення семантики цього концепту в індивідуально-авторській картині світу письменника співвідноситься з етнокультурним розумінням хтонічного образу в наївній, науковій та інших картинах світу, етимологією слів-вербалізаторів, іншими особливостями мовної репрезентації. Досліджений концепт вербалізовано як полісемантичний та амбівалентний.

Творчо поєднавши національний колорит і традиції з власними інтенціями, письменник створив переконливий образ *чорта*, такий органічний для української етнокультури. Аналіз особливостей його концептуалізації в художній мові, здійснений на матеріалі текстів М. Коцюбинського, дає змогу глибше пізнати етнопсихологічні засади національного світосприйняття, змодельовати цілісну мовну картину світу українців, що реалізує основні риси світобачення народу й те, що було створене розкутою авторською свідомістю. Великий письменник тим і великий, що може наново й по-своєму оригінально прочитуватися в тому чи тому часі.