

## КОНЦЕПТОСФЕРА САКРАЛЬНОГО В СУЧАСНІЙ НАУКОВІЙ ПАРАДИГМІ

Тетяна Вільчинська

*Інститут філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

Проаналізовано різні погляди науковців на концептосферу сакрального. Виявлено диференційні ознаки досліджуваної концептосфери, простежено її структуру, окреслено специфіку.

*Ключові слова:* концепт, концептосфера, сакральне, ядро і периферія концептосфери.

Прагнення виділити, описати й осмислити основні морально-етичні категорії людського буття, пізнати їхню природу, властиві їм трансформації смислів, образний світ, що захований у них, зумовлює інтерес до концептів як „жмутків” уявлень, понять, знань, асоціацій, переживань. Попри кількадесятилітню традицію дослідження концепту, він досі не має чіткої дефініції, що, однак, є характерним для інших подібних категорій, які, на думку А. Вежбицької, „переважно є невизначеними або, якщо їм і дають визначення, цих визначень не дотримуються, так що насправді реальний аналіз здійснюють на основі інтуїції і здорового глузду” [2: 75]. Тому, щоб пізнати природу концепту, окреслити його специфіку, науковці досить часто розглядають термін у співвідношенні з іншими, суміжними, здебільшого „поняттям”, „значенням” і „словом”.

Завдання статті полягає в тому, щоб простежити, як у сучасній науковій парадигмі інтерпретують одне з понять, пов’язаних із концептом, – поняття концептосфери, яка репрезентована таким тематичним різновидом, як сакральне.

Термін „концептосфера” в науковий обіг увів Д. Лихачов, використавши його в 1993 р. [5]. Стверджуючи, що концептосфера мови – це, по суті, концептосфера культури, а національна мова в потенції – „замішувач” цієї культури, науковець констатує: „Поняття концептосфери особливо важливе тим, що воно допомагає зрозуміти, чому мова є не просто засобом спілкування, але й деяким концентратом культури – культури нації і її втілення у різних верствах населення аж до окремої особистості” [5: 9]. Учення Д. Лихачова про концептосферу послужило методологічною базою для подальших її досліджень. Концептосферою науковець називає сукупність потенцій як окремої людини, так і мови загалом. Водночас він зауважує, що концепти складають різноманітні сфери, які в сукупності утворюють концептосфери національної мови. Причому концептосфера національної мови тим багатша, чим багатша уся культура нації – література, фольклор, наука, образотворче мистецтво; вона співвідносна з усім історичним досвідом нації і особливо релігії [5: 5].

Щодо інших визначень концептосфери, то вони здебільшого доповнюють, уточнюють, розвивають учення Д. Лихачова. Частіше концептосферу розглядають як сукупність концептів, з яких, „як із мозаїчного полотна, складається світобачення носія мови” [6: 17]. Науковці цілком слушно зауважують, що концептосфера об’ємніша і

ширша, ніж семантичний простір мови (З. Попова, Й. Стернін), оскільки в ній концентрується культура нації (С. Воркачов).

Водночас дослідники намагаються певною мірою систематизувати відомості про концептосферу. Зокрема, розрізняють індивідуальну і колективну концептосфери. За О. Селівановою, терміну „концептосфера”, який Д. Лихачов увів для позначення сукупності концептів нації, у російській гуманітарній традиції найповніше відповідає розуміння саме колективної концептосфери, представленій в етносвідомості як узагальнення колективного досвіду певного етносу, що дає змогу його представникам ідентифікувати себе та взаємодіяти між собою. Що ж до індивідуальної концептосфери, то дослідниця пропонує акцентувати увагу передусім на концептосферах відомих діячів, наукових і культурних (зокрема майстрів слова), об'єднавши які, можна отримати адекватний словник концептів національної культури [10: 261].

Крім того, концептосфери науковці класифікують і за іншими параметрами. Так, за носієм концепти бувають індивідуальними, мікрогруповими, макрогруповими, класовими, національними, цивілізаційними, загальнолюдськими тощо (Г. Слишкін). Зважаючи на функціональний простір культури у його локальній організації, розрізняють наївно-побутову, художню та наукову концептосфери людського буття (В. Іващенко). З погляду тематики розмежовують також освітню, ампелографічну, емоційну, гендерну та інші концептосфери. Вивченню цих та подібних концептосфер присвячені праці багатьох мовознавців. Наприклад, концептосферу релігійного дискурсу досліджував В. Карасик, політичного – І. Чернишенко, педагогічного – О. Коротеєва, науково-публіцистичного – І. Железняк та ін. Особливості емоційної концептосфери розглядала Т. Крищенко, гендерної – Н. Миронова, текстової – Г. Слишкін, В. Кононенко та ін. У цьому плані пареміологічні тексти аналізували С. Воркачов, І. Голубовська, міфопоетичні – Н. Слухай, О. Самусенко, біблійні – Л. Шевченко, О. Ясіновська. Специфіку авторських концептосфер вивчали Т. Космеда (Т. Шевченка), В. Маслова (М. Цветаєвої), К. Голобородько (О. Олеся), Н. Закурдаєва (В. Висоцького), В. Ніколаєва (В. Мандельштама), Н. Мех (Г. Сковороди), А. Башук (М. Гумільова), С. Шуляк (Є. Гуцала), а також О. Петриченко, М. Єлісова, О. Криштанович та багато інших. Загалом дослідження різних концептосфер у сучасній лінгвокогнітивістиці відзначаються ґрунтовністю й поліаспектністю, хоча при цьому чимало проблем залишається актуальними. Зокрема, до таких належать диференціація, визначення, структурування концептосфери сакрального.

З давніх-давен людина усвідомлює священне, бо воно виявляється, виказує себе як щось цілком відмінне від мирського. Щоб охарактеризувати прояв священного, науковці навіть запропонували спеціальний термін „ієрофанія” (з грецької *hieros* – святий та *phainomai* – проявлятися) „те, що виявляє себе як священне” [3: 8]. Зауважимо, що у сучасній науковій парадигмі досить поширеним є також термін „сакральне” (від лат. *sacer* – священний, святий, присвячений божеству, непорушний, священний обряд, річ, дійство, жертва, і лат. *sanctus* – священний, святий, недоторканий, благочестивий, непорочний, чистий, ціломудрений, добродійний) [7: 499]. Його зазвичай уживають як синонім до „священний”, „святий” стосовно релігійної сфери, хоча сакральне – це одне з основних понять, на яке прагне спиратися суспільство.

На специфіку сакрального (священного), що „не становить спеціального релігійного поняття”, звертає увагу М. Новикова. В інтерпретації дослідниці, „воно – сут-

ність світу, його непошкоджена основа, його момент істини, запорака космічного, а не повсякденно-життєвого існування. Священне є старшим від усіх релігій і давнішим за будь-які ідеології” [8: 239]. Подібну думку висловлює також Ю. Антонян, стверджуючи, що вже у дорелігійних уявленнях священне протиставлялося профанному своєю незвичайністю, неординарністю, важливістю, здатністю викликати захоплення, радість, страх та інші сильні емоції [1: 127]. Отже, сутність сакрального полягає в тому, що воно охоплює все те, що перевищує людські можливості, а відтак породжує бажання поклонитися йому або остерігатися його.

У сакральне, пов’язане з різними емоціями, впирається своєю вершиною ієрархія цінностей будь-якої культури, будь-якої традиції (М. Новикова). Звідси сакральне – це передусім те, чому притаманна найвища цінність, за яку при потребі людина готова пожертвувати життям. Для чоловіка – це кохана жінка, для митця або науковця – його творіння, для патріота – благо держави, порятунок нації тощо. Таке розуміння свідчить, що значення терміна „сакральне”, виходячи за межі релігії, асоціюється з об’єктивною необхідністю зберігати шедеври світової культури, якісь предмети, зразки для наслідування. І хоча у цьому випадку розподіл сакрального і профанного не пов’язується із концепцією світового порядку, з протиставленням енергій, які оживляють чи руйнують, проте сакральне залишається чимось найдорожчим, найзаповітнішим, тим, що викликає повагу, побоювання і довіру.

Найпростіші ієрофанії, на думку М. Еліаде, можуть простежуватися в якомусь предметі, дереві чи камені тощо, а утіленням найвищих є Бог, Божественне. І хоча обидві ієрофанії відрізняються одна від одної, проте це завжди той самий таємничий акт: вияв чогось „цілком відмінного, реальності не з нашого світу”, що водночас є частиною нашого світу – природного, мирського [3: 8]. Опозиція сакральне – профанне може набувати вигляду протиставлення між реальним та ірреальним, або псевдореальним.

Теоретик учення про сакральне Р. Каюа зауважує, що, стверджуючи різні заборони, наші пращури „заснували добрий порядок і добре функціонування універсуму”, вказали межі „дозволеного і забороненого”, „визначили стосунки між людьми і богами” й окреслили в такий спосіб долю сакрального і профанного. „З одного боку, – стверджує дослідник, – заразність сакрального приводить до миттєвого виверження на профанне й ризику таким чином знищити його, з іншого – профанне, яке повсякчас потребує сакрального, є завжди підбуреним жадібно схопити його й ризикує в такий спосіб нашкодити йому або самому бути знищеним” [4: 38].

Отже, сакральне – це те, що протиставляється мирському (профанному) і водночас об’єднується з ним. Тому взаємозв’язки між сакральним і профанним мають бути чітко регламентовані та визначатися з урахуванням їхньої специфіки. Перше втілює щось „таємне, заборонене, із благоговінням шановане, моральне, досконале”; а друге – „непосвячене, нечисте, недосконале тощо” [7: 499]. Діалектику взаємозв’язків сакрального і профанного вивчали Е. Дюркгейм, Г. Ван дер Леув, З. Фрейд, Г. Рохайм та інші, наголошуючи, що священне і мирське – це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває упродовж усієї історії [3: 10]. Якщо профанне нерідко уявляється людині безсилим і непривабливим, легким і безпечним, яким можна знехтувати, то сакральне є найбільш бажаним і загрозливим водночас. Тому священне вимагає обережності або підбурює до дерзання. Саме від сакрального людина очікує допомоги й забезпечення успіху, по-різному уявляючи це найвище дже-

рело милості: всемогутнім богом монотейстичних релігій, божествами пантеїстичних вірувань, душами померлих або якоюсь невизначеною силою. Важливо, що ця сила перевищує людські можливості і є особливо значущою для людського буття, а загалом, людина сама творить її для власних потреб.

У цьому випадку йдеться про широке розуміння сакрального, значною мірою відображене в художній творчості. Таке трактування цього феномена особливо важливе для досліджень, спрямованих на розкриття того, як сакральне осмислюється в українській літературі, стаючи фактом, органічно пов'язаним із притаманною їй лінгвальною картиною світу. Проте для українського словесного мистецтва досить помітним є мовно-концептуальне відображення священного у його вужчому, суто релігійному, сприйнятті, яке відповідно потребує більш детального висвітлення.

На думку Р. Каюя, релігія – вмістилище тієї „небезпечної, незрозумілої, незговірливої, найдієвішої енергії, що, подібно джерелу, дає життя, або, як гирло річки, його забирає” [4: 176–177]. Відтак, у науковій парадигмі знань домінує погляд на сакральне як на релігійне поняття. Звідси сакральне частіше – феномен, що належить релігії. Воно пов'язане з Богом чи богами, тому саме через стосунок до Божественного окреслюють сферу сакрального. У його межах виділяють: 1) надприродних істот, що є об'єктом поклоніння в релігійному культі; 2) релігійні цінності – віросповідання, віровчення, таїнства, церкву; 3) сукупність предметів, осіб, дій, текстів, які входять у систему релігійного культу [7: 499]. Іншими словами, сакральне охоплює все те, що є святим: культ, особи і речі, що були посвячені. Відома й дещо інша диференціація сакрального, наприклад, у ньому виокремлюють: фігури, предмети, дії, місця, тексти [1: 127]. У подібних класифікаціях привертає увагу насамперед те, що в них базовою є група надприродних істот (фігур), від якої походять усі інші складники священного. Основними персонажами, які визначають сутність сакрального, згідно з християнською традицією, є Бог, Богородиця, Святі та ін.

Водночас відкритим залишається питання, чи можна вважати належними до сакрального диявола, сатану й інші злі сили. На думку Ю. Антоняна, мабуть, ні, оскільки поняття священного передбачає передусім позитивну основу, а вказані сили зазвичай ворожі Божественним [1: 128]. Розв'язуючи цю проблему, дотримуємося погляду, згідно з яким сатана або чорт, які, безперечно, не можуть бути священними, є органічною частиною того надприродного, невідомого, табуйованого світу, що кваліфікується як сакральний. Саме злі сили, які уособлюють нечисте, разом із чистим, як стверджує Р. Каюя, визначають релігійну полярність і відіграють у світі сакральному таку саму роль, як поняття добра і зла у світі профанному [4: 52]. Французький науковець стверджує, що так, як вогонь продукує водночас добро і зло, так і сакральне виявляється у сприятливій чи несприятливій дії і набуває протилежних властивостей чистого і нечистого, святого і блюзнірського, які й визначають межі протяжності релігійного світу [4: 55]. У цьому, очевидно, й потрібно вбачати діалектику сакрального. Сакральним породжені добрий дух і злий, Бог і сатана, священник і чаклун, які можуть урятувати й занепасти. Отже, у межах сакрального на одному полюсі обов'язково має бути священне, на іншому – демонічне.

Важливо наголосити на тому, що структурування сакрального не обмежується двома антагоністичними силами – чистого й нечистого, святого й демонічного, до його елементів повинен обов'язково входити і профанний, які разом репрезентують

релігійний світ. Як міфічне постає у двох антитетичних аспектах – Хаосу і Золотого Віку, так і сакральне з його протилежними полюсами регламентує світовий порядок. Втручання в сакральне призводить до порушення світового порядку й початку смуту. Подібно до міфів, і сакральний простір є маркером етнічної картини світу, об'єднує племена та нації. Його багатогранна специфіка значною мірою залежить якраз від своєрідності й динаміки етнорелігійних традицій. Адже в основі світосприйняття і світобачення кожного етносу лежить своя система знань, соціальних стереотипів, когнітивних схем, тому свідомість людини завжди етнічно зумовлена.

У статті розглядаємо сакральне як особливу концептосферу, вживаючи відповідний термін у двох значеннях. Він позначає: 1) певну ділянку релігійних знань та 2) сукупність концептів, наповнених релігійним смыслом. Сакральне співвідноситься з відповідною ділянкою мовної семантики як частини цієї концептосфери, реалізованої за допомогою мовних знаків. Сакральні уявлення, поняття формуються під впливом різноманітних чинників, серед яких важливу роль відіграє лінгвальне втілення концептів, зокрема їхнє лексичне вираження.

Активізацію наукового зацікавлення сакральною лексикою мовознавці цілком слушно пояснюють тими позитивними змінами, що відбуваються в розвитку богословської науки у сучасному мовному просторі. В україністиці, спираючись на славістичні традиції у вивченні релігійної лексики (Ф. Буслаєв, Ф. Міклошич, А. Фрінт, Е. Кліх, Є. Шетко), сакральну термінологію активно й всебічно досліджують Л. Гнатюк, С. Бібла, Н. Пуряєва, Л. Струганець, Н. Піддубна, О. Федик та ін. Частина науковців, зважаючи на кваліфікацію сакрального як того, що властиве мові Святого Письма, аналізують сакралізми у біблійних текстах (Л. Шевченко, Н. Бабич, С. Богдан, Т. Пінчук, О. Ясіновська, С. Гарбуз). Інші акцентують увагу на питаннях лексикографічного опрацювання сакральної лексики (Л. Струганець, М. Скаб, І. Черненко). Часто у поле зору дослідників потрапляють особливості функціонування сакралізмів у художніх творах, серед них і фольклорних (Н. Сологуб, Н. Журавльова, О. Каракуця, Л. Синельникова). Серед інших векторів вивчення цього лексичного пласту – дослідження історії його розвитку, правописних норм, шляхів запозичень, діалектних особливостей тощо.

Функціональна вагомість сакральної лексики полягає в тому, що саме через неї формуються мовні концептуальні парадигми, які вбирають у себе міфопоетичні, світські та релігійні, культурологічні та інші смисли. Міфопоетичний аспект концептосфери репрезентує певним чином структуровані знання людини про світ, той культурний зміст, який характерний для наївної, тобто ненаукової, свідомості, який виявляється в традиційних віруваннях, міфологічних уявленнях, обрядовій і побутовій поведінці тощо. Водночас виявлення міфопоетичних, як і інших концептуальних смислів сакрального, значною мірою зумовлене розвитком етнічного компонента священного. Хоча більшість сакральних персонажів, понять у різних народів, які сповідують християнство, збігаються, проте в етносвідомості власне релігійні концепти зазвичай супроводжуються різноманітними етнокультурними нашаруваннями. Так, українськими вважають міфи про язичницькі божества, що збереглися у родовій пам'яті народу; ті перекази, які виникли протягом останнього тисячоліття на українському ґрунті в епоху офіційного панування християнства (В. Давидюк, П. Качалаба, В. Войтович та ін.).

Однак, попри відмінності в етнокультурах, для сакральних концептів визначальними завжди були не лише об'єкти, що характеризувалися винятковою значущістю,

особливою цінністю і через це викликали шанобливе ставлення, але й такі, які сприймалися як загрозові, незрозумілі та породжували побоювання й страх. Відтак, цілком закономірним видається розгляд у межах досліджуваної концептосфери власне сакрального і сакрально-хтонічного. Основними репрезентантами першого є концепти на позначення Бога й усього святого у розумінні Божественного, натомість хтонічні концептуальні одиниці стосуються передусім зла, демонічних сил. У зв'язку з цим особливої ваги набуває відповідне структурування концептосфери сакрального, від чого залежить і визначення її меж.

Зауважимо, що структурна організація вказаної концептосфери ще не стала предметом спеціального вивчення. Більшість із праць, присвячених проблематиці сакрального (Р. Каюа, М. Еліаде, П. Флоренський, М. Новикова, Н. Слухай), містять лише окремі зауваження з цього питання. Попри певну фрагментарність його висвітлення, у наукових розвідках можна простежити різні підходи до розмежування зон сакрального.

Так, проблему, пов'язану з локалізацією чистого й нечистого, порушує Р. Каюа. На думку вченого, добрі сили діють у центрі, який постає як чітка і зміцнювальна резиденція чистого. На периферії ж переважає зло, тому вона постає „як темна й бентежна імперія нечистого”. Такий діяльнісний поділ відповідає чіткій локалізації чистого й нечистого в системі суспільства. Конфігурація сучасних міст підтверджує це: у центрі зазвичай розташовані церква чи собор, палац правосуддя, інші приклади сакрального надбання міста; натомість навколо заспокійливого, теплого центру величезні райони розгортають зону п'їтьми і злиденності з вузькими, погано освітленими вулицями, сумнівними готелями і т. ін. [4: 72–73]. Отже, релігійне протиставлення чистого й нечистого корелює з їхньою світською опозицією. Загалом же, викладене розмежування добра і зла підтверджує думку про те, що майже все у світі здатне у вигляді бінарного (і тернарного, і четверичного) протиставлення репрезентувати антагоністичні вияви чистого й нечистого. Наприклад, схід і південь протиставляються заходу і півночі, верх – низу, праве – лівому, небо, де живуть боги, – підземному світові, в якому володарює смерть.

Позитивними моментами висвітленого підходу є те, що він, зберігаючи давню топографію містичних принципів (добро – в центрі, зло – на периферії), дає змогу простежити основний рух діалектики сакрального, пов'язаної, за Р. Каюа, із взаємодією чистого й нечистого, і тим самим обмежити сакральний простір. Однак такому розмежуванню бракує належної конкретизації, спричиненої відсутністю вказівки на те, сукупність яких саме концептів об'єднує концептосфера сакрального. Крім того, особливої ваги набувають аналогії з профанним світом, але недостатньо розкрито специфіку індивідуально-авторської концептосфери. Попри деяку обмеженість, подібний підхід має чимало прихильників, передусім серед дослідників міфології, які часто наголошують на протиставленні низу – верху, земного – небесному, хтонічного – сакральному, відводячи здебільшого правому компоненту центральне місце, а лівому – периферійне (Є. Мелетинський, М. Еліаде, М. Толстой, В. Топоров, М. Новикова та ін.).

У дослідженнях М. Новикової пріоритетність центру визначається насамперед тим, що з нього „починалась не лише історія людини, не лише її культура, а й „фізика” нашого Всесвіту. У до-часі й до-просторі „того світу” усе було в усьому і все було в єднанні із центром – в Богові” [8: 98]. Центр дослідниця кваліфікує „як зосередження священного, в яке не так просто прописатися”. Допуск до нього в язичництві потре-

бує подвигу героя, відданості пророка, самозреченості мудреця тощо. У християнстві ж злиття із таким центром, взагалі, досягається лише „в душі”. Проте священність центру, так чи інакше, визначає межі периферії, що асоціюється з профанним, та людину периферії – маргінала як „не зовсім реальну” істоту, яка „не зовсім існує” і є „нечистою” з тієї простої причини, що благодатна аура центру до неї не доходить [8: 99]. При такому трактуванні центр, як і в попередньому випадку, отожднюється із священним, а периферія – з мирським, профанним, але при цьому акцентується стосюнок до обох сфер людини.

Наше структурування концептосфери сакрального, яке значною мірою спирається на уже згадані підходи, базується на низці положень. Зокрема, зважаючи на те, що сакральне належить до вищого рівня реальності та, з одного боку, є незбагненим, незрозумілим і глибоко шанованим, а з іншого – відразливим, досліджувану релігійну концептосферу обмежуємо концептами на позначення Божественного і демонічного. Перші кваліфікуємо як власне сакральні концептуальні одиниці, другі – як сакрально-хтонічні. До суто сакральних належать такі підгрупи концептів: а) загальнорелігійні („Бог”, „Ісус Христос”, „Святий Дух”, „Богородиця”, „Трійця”, „ангел” та под., а також „рай”, „дух”, „душа” та ін.); б) морально-етичні („добро”, „любов”, „примирення”, „прощення” та ін.); в) пов’язані із церковно-обрядовою діяльністю людини („хрест”, „образ”, „алтар”, „хрещення”, „причастя” тощо). Групу сакрально-хтонічних творять антагоністичні концепти на зразок: „чорт”, „демон”, „сатана”, „диявол”, „пекло”, „гріх”, „зло”, „зрада”, „підступність” тощо. Усі вказані ментальні величини репрезентовані у мові через відповідні лексеми – назви основних богословських понять і біблійних персонажів, таїнств, найменування Небесної ієрархії, лексику на позначення елементів церковного календаря, предметів богослужіння, церковної ієрархії, назви храму і його частин, священницьких обладунків, лексику християнської моралі, а також різну демонолексику.

Зважаючи на те, що вивчення концептів, пов’язаних із релігійно-обрядовою діяльністю, є важливим насамперед для розгалуженої системи секуляризованих знань, а морально-етичні концепти, достатньо широко репрезентовані в художніх текстах, вже привертала увагу мовознавців (Л. Панова, Т. Радзівська, С. Воркачов, О. Ясіновська та ін.), акцент хотілось би зробити на загальнорелігійних концептах. При цьому визначаємо п’ять таких концептів. Одні з них є власне сакральними – „Бог”, „Богородиця”, „Святість”, а інші належать до сакрально-хтонічних – „чорт” і „демонічність”. Дві концептуальні одиниці співвідносяться з Божественними особами, яким протидіє зла сила. Її, за традиційними народними уявленнями, відображеними в словесній творчості, персоніфікує чорт. Такі протилежні ментальні величини, як „Святість” і „демонічність”, є своєрідними макроконцептами. Лінгвальну концептуалізацію „Святості” репрезентує лексема *святий*, а також її деривати на зразок: *святі*, *святість* та ін. Натомість „демонічність” охоплює концептуальні одиниці, співвідносні з різними демонічними силами, як-от: *русалка*, *мавка*, *відьма*, *вовкулак*, *упир*, а також *тінь*, *п’ятьма* тощо. Тому „демонічність” інтерпретуємо ще як сукупний концепт.

Указані власне сакральні й сакрально-хтонічні концепти належать до ядерних і приядерних ключових одиниць відповідних зон досліджуваної концептосфери – її центру й периферії. Підтвердженням ядерності цих концептуальних величин є їхня смислова навантаженість, конотативність, частотність реалізації, універсальність й

етнічна маркованість. Вони репрезентовані в мові широким колом назв, ужитих із прямим і переносним значенням, синонімами, перифразами тощо. Лексеми на їхнє позначення активно вживають у складі різних синтагм, вони також є дериваційною базою для творення похідних вербалізаторів, належних до різних частин мови. Функціонуючи у художніх текстах та засвідчуючи світобачення автора як носія певного етносу, подібні концептуальні величини виступають як концепти-образи, оскільки їм властиві всі ознаки, притаманні художнім образам, наприклад, асоціативність, потенція до розкриття різноманітних емотивних смислів, аксіологічна маркованість тощо.

Загалом, проблема структурування концептосфери значно складніша, ніж здається на перший погляд. Своєрідне бачення цієї проблеми простежуємо в працях В. Маслової, яка у структурі концептосфери виділяє ядро (когнітивно-пропозиційну структуру важливого концепту), приядерну зону (інші лексичні репрезентації цього концепту, його синоніми тощо) і периферію (індивідуально-авторські вживання) [6: 17]. На нашу думку, таке членування, відображаючи різні репрезентації одного і того самого концепту, більшою мірою відповідає саме його структурі, а не будові концептосфери. Останню можна структурувати аналогічно лише за умови зведення її до певного комплексного концепту. Маємо на увазі концептосфери на зразок: „дім” (Г. Яворська), „страх” (В. Вишенський), „порядок” (О. Чмир), „Бог ” (П. Мацьків).

При структуруванні концептосфери сакрального виникає необхідність встановити ієрархію місць, які посідають у ній концепти християнського „Бога” і язичницьких „богів” або відповідно „сатани (диявола)” і „чорта”, який значною мірою уособлює язичницькі уявлення. Так, до ядерних концептів, які доцільно виділяти і в центрі, і на периферії двополосної концептосфери сакрального, у релігійно-християнській площині передусім належать такі концептуальні величини, як „Бог” і „Богородиця”, з одного боку, і „сатана (диявол)” – з іншого; у язичницькій – це відповідно „боги” і „чорт”. Хоча, зважаючи на зорієнтованість концептосфери сакрального на сучасний релігійний світогляд, ядерними вважаємо концепти „Бога”, „Богородиці ” і „чорта”. „Святість” і „демонічність”, швидше, мають статус приядерних концептуальних одиниць.

Схоже і відмінне між християнським Богом і язичницькими богами на прикладі зіставлення лексем *Бог / боги* простежувала Л. Панова. Хоча в обох випадках, на думку дослідниці, йдеться про вищу персоніфіковану силу, що має владу над людиною або якоюсь галуззю її буття, проте „християнський Бог – основний, бо постійно підживлюється сучасною релігійною практикою (інститутом церкви, богослов’ям і т. ін.), а язичницький – неосновний, існує як пам’ять слова, не без впливу античної культури” [9: 406]. Різницю між християнським і язичницькими богами Л. Панова вбачає в різних лінгвокультурних сценаріях для лексем, що вживають на їхнє позначення (відповідно це виявляється в орфографії, граматиці і на лексичному рівні, зумовленому екстралінгвальними чинниками).

Отже, зазначимо, що у різних дефініціях сакрального актуалізується його онтологічна, відмінна від буденної, феноменологічна, аксіологічно-імперативна природа, що дає змогу кваліфікувати його як концентрат культури, зокрема релігійної, як певну систему священних образів. Сутність сакрального у такому розумінні найоптимальніше у світлі нових когнітивних досліджень виявляє термін „концептосфера”, яким позначаємо як структуровані релігійні знання, так і сукупність тих концептів, що ці знання репрезентують. Найсуттєвішим для сакральних концептів вважаємо культур-

но-етнічний компонент, що формує відповідну мовну картину світу й, есплікуючись у ній, детермінує семантичну специфіку їхніх вербалізаторів. Відтак, концептосфера сакрального як маркер етнічної картини світу репрезентує органічний взаємозв'язок світських і релігійних, профанних і міфопоетичних смислів, що свідчить про існування у межах єдиної лінгвальної картини світу двох її іпостасей – профанної і міфопоетичної. Останнє глибоко мотивоване з погляду законів діалектики: щоб розвиватися, будь-який холістичний феномен повинен виявляти полярність як мінімум бінарного типу (наприклад, хаос – космос та ін.).

У досліджуваній концептосфері подібна опозиція репрезентована власне сакральною і сакрально-хтонічною зонами. Концептуалізаторами першої є „Бог”, „Богородиця” і „Святість”, а другої – „чорт” і „демонічність”. Причому „Бог”, „Богородиця” і „чорт” кваліфікуються як ядерні, а „Святість” і „демонічність” – як приядерні. Хоча найбільш значущими в українській етнокulturі є власне сакральні концептуальні одиниці: „Бог”, що відображає єдиного правдивого Бога у трьох іпостасях: Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Дух Святий, іменованій ще Пресвятою Трійцею; „Богородиця”, яка доповнює архетип Трійці і формує четверицю; а також сакрально-хтонічний концепт „чорт” як уособлення різної нечистої сили. У мові досліджувані концепти репрезентовані помітною кількістю різноструктурних лінгвальних одиниць, що залежить не тільки від лексико-семантичних можливостей національної мови, але й від мовної особистості українських письменників, майстрів слова, виразників народних ідеалів. У їхніх творах виявляються не лише смисли аналізованих концептів, а й етнопсихологічні, лінгвокультурологічні засади загальнонародного сприйняття та розуміння концептуальної семантики. Зауважимо, що стосовно творчості таких митців нерідко вживають термін „індивідуально-авторська концептосфера”, притаманна художньому дискурсу. Проте оскільки термін „концептосфера” використовуємо для окреслення певної ділянки концептуального простору, характерного для етнокulturі загалом, то, щоб уникнути двозначності, на позначення особливостей реалізації концептів у художній творчості пропонуємо вживати термін „авторська картина світу”. Що ж до суміжних понять, зосереджених навколо концепту, які мають зазвичай образний потенціал, то тут доречнішим є термін „сфера концепту”.

Отже, поняття „концептосфера” може не тільки охоплювати сукупність концептів національної мови, комплекс тематично близьких понять, слів, образів, символів або концептуальну базу відповідного дискурсу, мови письменника, але й також стосуватися окремого концепту в його взаємозв'язках і залежностях. Відповідний термін доречно використовувати передусім для позначення певної ділянки релігійних знань і сукупності концептів, кожний з яких характеризується сакральним смислом.

- 
1. Антоян Ю.М. Человек и Бог, творящие друг друга. – М., 2003.
  2. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков / Пер. с англ. А.Д. Шмелева; под. ред. Т.В. Булыгиной. – М., 1999.
  3. Еліаде М. Священне і мирське... / Пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорен, В. Сахно. – К., 2001.
  4. Каюа Р. Людина та сакральне / Пер. з фр. – К., 2003.

5. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка / Гл. ред. В.Н. Ярцева // Изв. РАН. Сер. Лит. и языка. – 1993. – Т. 52. – № 1.
6. Маслова В. А. Когнитивная лингвистика: Учеб. пособие. – Минск, 2004.
7. Новейший философский словарь / Под. ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М., 2001.
8. Новикова М. Міфи та місія. – К., 2005.
9. Панова Л.Г. Слово *Бог* и его значение: От иерархии небесной – к иерархиям земным // Логический анализ языка. Космос и хаос: Концептуальные поля порядка и беспорядка / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. – М., 2003.
10. Селіванова О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. – Полтава, 2006.

## THE CONCEPT SPHERE OF SACRAL IN THE MODERN SCIENTIFIC PARADIGM

Tetyana Vil'chynska

*The Institute of Philology of the Taras Shevchenko National University of Kyiv*

This article analyzes the different perspectives of Ukrainian and foreign research on the concept sphere of sacral. Differential characteristics of the explored concept sphere are discovered, and its structure and specificity are traced.

*Key words:* concept, concept sphere, sacral, core and periphery of the concept sphere.