

ДИДУХ ЯК ПЕРИФЕРІЙНИЙ КОНЦЕПТ МІКРОКОНЦЕПТОСФЕРИ СВЯТКИ

У статті розглядається вербальне вираження концепту *Дідух* у складі мікроконцептосфери *Святки*, що передбачає вилучення інформації про досліджуваний фрагмент концептуальної картини світу людини зі словників різних типів та етнографічних джерел (культурологічний аспект) і визначення особливостей його репрезентації в мові (семантичний аспект).

Ключові слова: концептуальна картина світу, мікроконцептосфера, концепт.

Плотникова Н. В. *Дидух как периферийный концепт микроконцептосферы святки*. В статье описываются особенности репрезентации концепта *Дидух* в составе микроконцептосферы *Святки* при помощи осуществления выборки информации об исследуемом фрагменте концептуальной картины мира человека из словарей разных типов и этнографических источников (культурологический аспект), предпринята попытка определения особенностей его репрезентации в украинском языке (семантический аспект).

Ключевые слова: концептуальная картина мира, микроконцептосфера, концепт.

Plotnikova N. V. *Diduh as a peripheral concept of the microconceptosphere Sviatki*. We describe the verbal representation of the concept *Diduh*. It assumes the selection of the information about the analyzing fragment from the dictionaries and ethnographical sources (cultural aspect) and the definition of the peculiarities of its representation in language (semantic aspect).

Keywords: conceptual world-image, microconceptosphere, concept.

Споконвіку людина перебувала в якнайтіснішому контакті з довкіллям, ототожнюючи себе, своє життя з життям навколишнього світу, що викликало особливе ставлення до природи, зокрема до рослин. Рослини (передусім злакові культури) підкреслюють аграрно-міфологічну основу різдвяно-новорічної обрядовості, у традиціях якої наявні жито, пшениця, ячмінь та інші злаки, що належать до первісних здобутків людства в галузі сільського господарства, тобто вони становлять основний продукт праці селянина дохристиянської доби.

Окрім власне злакових культур, невід'ємним атрибутом зимових календарних свят, що постійно фігурує в обрядах Святвечора та Нового року, є їх символ – Дідух, який на концептуальному рівні репрезентовано концептом *Дідух*.

На мовному рівні різдвяно-новорічні рослини та їх символи репрезентовані святочною лексикою, що пов'язана з родинним життям і народним календарем. Вона відображає загальнонаціональні погляди на світ, оскільки зберегла риси, що відбивають особливості світогляду та релігійні уявлення наших предків, які жили ще в дохристиянську добу, тому О. Потебня, О. Веселовський та їх послідовники ще в ХІХ ст. здійснювали її лінгвістичний аналіз, зокрема історико-етнографічну довідку стосовно Дідуха та частковий лінгвістичний аналіз лексеми *diduh* репрезентовано в роботі О. Потебні [13: 165–172]. Сучасні мовознавці також усвідомлюють необхідність вивчення зазначених одиниць: простежуємо пошкваллення інтересу до святочної лексики саме у зв'язку із актуалізацією лінгвокультурологічних, лінгвокогнітивних й етнолінгвістичних досліджень, але щодо комплексного

лінгвістичного аналізу всіх лексем, які репрезентують концепт *Дідух* у межах мікроконцептосфери *Святки*, то він відсутній у науковій літературі.

Відповідно, *актуальність* теми цієї розвідки зумовлена необхідністю опису концепту *Дідух* з огляду на нову лінгвістичну парадигму, що репрезентована лінгвокультурологічним напрямом у лінгвістиці, з урахуванням як лінгвістичних, так і екстралінгвальних чинників. *Мета* роботи – комплексний аналіз мовного вираження концепту *Дідух*.

Згідно з культурологічною теорією Ю. Степанова, концепт «має складну структуру: з одного боку, до неї належить усе, що властиве будові поняття; з іншого, – усе, що робить його фактом культури, – вихідна форма (етимологія), стисла історія, сучасні асоціації, оцінки» [20: 41]. Отже, концепт *Дідух* має дві складові: культурну й поняттєву.

I. Культурна складова. А) історичний шар. Згідно зі В. Скуратівським, «найпопулярнішою традиційною українською символікою на різдвяно-новорічні свята був Дідух» [16: 7]: на Святвечір перед заходом сонця «господар або старший у сім'ї вносив із комори і ставив на покуті пишний сніп...» [1: 39], що зветься Дідух або Коляда [8: 229]. За свідченням О. Курочкина, «у деяких місцевостях, зокрема на Волині, цей сніп був збірний і складався з колосся пшениці, жита, ячменю, вівса тощо» [11: 306], який на радість дітям «розцяцьковували цукерками, різнокольоровими стрічками, іншими прикрасами»² [26: 111]. На думку етнографів, «Дідух – це стародавній символ предків роду» [24: 192], оскільки «за стародавніми віруваннями, у снопі знайшли притулок душі предків» [22: 62]: це «місце перебування духів дідів-прадівів, опікунів чи “покровителів” свого дому», й коли вижата нива, то духи вселяються у сніп, з яким потрапляють до клуні господаря на зиму [10: 23–24]. Отже, Дідух – це «місце, де зимує дух предка» [3: 154]. Відповідно, «встановлюючи Дідуха, ми запрошуємо на Святу вечерю увесь свій рід, усіх своїх предків» [24: 192], а шанувувати їх дуже важливо, оскільки «добрі душі пращурів оберігають посіви та врожаї від усіляких бід» [16: 8].

Сучасні науковці, зокрема В. Войтович, стверджують, що «після Щедрого вечора над ранок сніп-дідух спалювали...» [3: 154], утім, О. Потебня, описуючи Святвечір, зазначає, що в цей день «вносять дідуха», тобто «соломи мервястої», і далі додає, що «у такому значенні слово дідух вживається й у звичаї “палити дідуха” (тобто сіно з-під скатертини)» [13: 165]. Подібне пишуть й інші етнографи (С. Килимник [10: 127], О. Курочкін [11: 305], І. Левкович [12: 34]), порівн.: «вранці скидають зі столу солому, “дідуху”, запалюють її на дворі або на вулиці...», або «на третій день Різдва або удосвіта на Новий рік солому виносили з хати і палили біля воріт на дорозі або в садку» [11: 305]. Отже, дідух, який спалюють на Новий рік – це не сніп, а солома та сіно, і за свідченням В. Скуратівського, після Святої вечері добрі духи-покійники збираються на сіні та соломі, якими притрушують долівку [16: 27], а вдосвіта на Новий рік «вони відлетять на небо разом із димом спа-

² Верхівка вінка нагадувала конусоподібний сніп з безліччю колосся. Гілки – а за них правили зібрані до купи пучки, що зверху розгладжувались, – обвивали кольоровими стрічками, паперовими чи засушеними квітами, оздоблювали на свій смак і уподобання [16: 7].

леного Дідуха» [4: 43], тобто саме сіно та солома, а не Сніп-Дідух, є місцем перебування душ предків роду, а паління соломи – це своєрідне прощання з душами покійних родичів. І якщо солому та сіно спалюють, то, за свідченням О. Потебні, Сніп-Дідух «...вимолочують біля Нового року та зерно ховають до посіву, а тоді змішують із насінням» [13: 166–167], що підтверджує й С. Килимник, порівн.: «...з цього „дідуха” на Новий рік діти вимолотять зерно ... , а те зерно посіють по всьому обійсті, у хатах та на полях» [10: 60], зокрема навесні під час посіву «зерно, змішавши з посівним, висівають на ниву, тобто випускають духа на землю» [4: 41].

Уважно проаналізувавши етнографічні розвідки, зазначимо, що дух, якого випускають на землю, це не душі предків, оскільки вони перебувають у сіні та соломі й після їх спалення відлітають на небо, натомість дух, який мешкає в зерні Снопа-Дідуха та разом з цим зерном повертається на поле, – це душа лану (Коза), тобто дух поля, яка в жнива ховається в останній обжинковий сніп. А на тотожність обжинкового снопа з різдвяно-новорічним указував ще О. Потебня³ [13: 167]. Отже, попри спільне аграрно-міфологічне підґрунтя, дідух (солома та сіно), як місце перебування душ предків, частково відображає культ предків, у той час як Сніп-Дідух як зимова схованка душі лану цілком належить аграрному культу і є уособленням землероба, а не предка роду, як вважають етнографи.

Не менш цікавий погляд на Сніп-Дідух пропонує О. Страхов, який розглядає різдвяні обряди виключно з позиції християнства й, спираючись на власні приклади колядок, які записані в Білорусі й на прикордонних із нею територіях України, стверджує, що християнський образ «старого Йосифа» міг легко поєднатись із снопом-дідухом [21: 185], тобто Дідух – це старий Йосиф, який був чоловіком матері Ісуса Христа. Проте вважаємо, що наведені О. Страховим приклади є поодинокими та непереконливими, а якщо в якійсь місцевості дійсно спостерігається подібне поєднання, то це християнське нашарування, яке відбулося значно пізніше, ніж виникнення Дідуха

³ Деякі етнографи, зокрема І. Квасниця, І. Левкович та В. Скуратівський, вважають, що різдвяно-новорічний сніп – це перший зажинковий сніп, тобто перший зажатий сніп під час жнив [24: 192], [12: 14], [16: 7]. Але, як зазначає О. Потебня, цей сніп міг бути тотожним із обжинковим снопом [13: 167], тобто останнім снопом під час жнив, який прикрашали стрічками, квітами, вінками та приносили в хату, а деякі господарі зберігали цей сніп до засіву і ним засівали [14: 79]. До думки О. Потебні пристають І. Коверець [26: 111], І. Огієнко [9: 273] та С. Килимник [10: 58, 60], зокрема, описуючи внесення до хати снопа-Дідуха, С. Килимник пише, порівн.: «господар зберігав сніп “Рай-Дідух” з обжинків у клуні» [10: 17]. Але В. Войтович стверджує, що Дідух – це обжинковий або зажинковий сніп [3: 154], і цей факт, ймовірно, пояснюється тим, що «обряди і з тим і з тим по-суті збігаються» [14: 79]. Утім, крім збігів між цими снопами існують і деякі відмінності, зокрема попри те, що зажинковий сніп під час жнив уро-чисто вносили до хати, він там не залишався – його під час обмолоту обмолочували в першу чергу [14: 77], тобто він не зберігався до Святків, в той час як обжинковий сніп залишався необмолоченим, і, відповідно, єдиний сніп, що був цілим до Нового року – це обжинковий сніп. Отже, Дідух – це останній сніп, у який під час жнив ховається душа лану (Коза), але припускаємо, що в деяких місцевостях у різдвяно-новорічній обрядовості може використовуватись і зажинковий сніп, проте це скоріше виняток, ніж правило.

як явища суто української культури. Отже, Сніп-Дідух є відголоском аграрного культури і не має жодного відношення до християнської традиції.

З огляду на те, що підґрунтям для формування українського концепту *Дідух* став міфологічний світогляд язичників, на концептуальному рівні у складі мікронцептосфери *Святки*, послуговуючись класифікацією концептів О. Селіванової [15: 418], визначаємо концепт *Дідух* як міфологічний концепт (міфологему) – залежно від ролі, що її виконує цей концепт у структурі свідомості; з позиції суб'єкта концептуалізації він – етноконцепт; на підставі параметра об'єкта концептуалізації – натурфакт; за якістю інформації – поняттєво-логічний. На лексичному рівні міфологема *Дідух* репрезентована лексемою *Дідух*.

Б) етимологічний шар. Щодо лексеми *Дідух*, то вона походить від іменника *дід*³, етимологію якого репрезентовано в таблиці:

Лексема	Слов'янські мови	Неслов'янські мови
Дід ³	Р. <i>dedik</i> «мітелка з соломи, трави і под.», польськ. <i>dziadek</i> «останній сніп, зібраний з поля; опудало з соломи», <i>dziadki</i> «копиці сіна на полі»; – пов'язане з <i>дід</i> ; можливо, що дідом спочатку називався пучок, сніп певної рослини – будяка, осоту, лопуха та ін., що пов'язане з давніми віруваннями слов'ян [7: 87].	На спорідненість з неслов'янськими мовами етимологічний словник української мови не вказує [7: 87].

Спорідненість цієї лексеми із неслов'янськими мовами не виявлено, а щодо слов'янських мов, то лише польська мова має слова з подібними значеннями, отже, походження іменника *Дідух* встановити важко.

В) актуальний шар. Попри відсутність синонімів лексеми *Дідух* у словниках [18], констатуємо наявність етнографічних синонімів, які зафіксовано в історико-етнографічних джерелах, зокрема це лексеми *Дід*, *дідо*, *Рай*, *Василь*, *баба*, *Коляда*, *Корочун*, *кріль*, *король*, *зажин* [1: 39], [3: 154], [8: 229], [9: 273], [10: 17, 22–24, 127–129], [11: 306], [12: 14], [13: 165], [16: 7–8, 27], [22: 62], [25: 30].

Ймовірно, найдавнішою назвою святочного снопа є *дъдь* (в укр. мові *дід*). Уважаємо, що одним із первісних значень лексеми *дід* було таке: «раст. *Cirsium lanceolatum*» [17: 388], або «*осот*, *Cirsium L.*» [7: 87]; «*разные виды репейника, чортполохъ*» [6: 509]. І якщо *дід* – це будь-яка колюча рослина, то в основі перенесення назви лежить «подібність якихось елементів рослини, здебільшого плодів – чіпких, колючих та ін. – до бороди» [7: 87]. В етимологічному словнику вказано на існування традиції складати з цих колючих «бородатих» рослин снопи, а оскільки завдяки рослинам снопи теж мали «бороду», то назва колючої рослини була перенесена й на сніп, порівн.: *дід* – це «сніп колючої рослини – будяка, осоту і под. ставили біля воріт або дверей хати чи хліва, щоб відігнати нечисту силу» [7: 87], або «сноп' соломи или камышу, сложенный такъ, что половина верхками въ одну сторону, а половина въ другую» [17: 388]. Ймовірно, що саме віра в здатність такого снопа відганяти нечисту силу спричинила його використання в різдвяно-новорічній обрядовості. А оскільки колосся пшениці або жита, з яких складається обжинковий сніп, має здатність колотися, то замість «колючого» снопа як оберегу селяни починають ставити обжинковий сніп, який уже був складений під час жнив та знаходився в клуні. Обжинковий сніп отримує назву *дід*, яка переноситься

на нього з «колючого» та «бородатого» снопа, і саме з такою назвою він побуває в різдвяно-новорічних обрядах більшості західних регіонів України.

Безперечно, саме від іменника *дід* утворилась номінація *дідо*, яка сьогодні використовується в сталих різдвяно-новорічних вербальних формах, зокрема, поставивши Дідуха на покуті, господар каже: «Дідо в хату, а всяке зло – з хати», але, ймовірно, що раніше форма *дідо* вживалась в обрядовій лексиці як звертання.

Похідною від іменника *дід* є й лексема *Дідух*, але в українській традиції вона вважається непохідною і вживається як самотутня загальноприйнята назва різдвяно-новорічного снопа. Етнографи вважають, що Дідух – це дух діда, й, відповідно, така назва пояснюється тим, що в ньому «замешкають душі-духи дідів-прадідів» [10: 24], зокрема К. Сосенко трактує значення слова *Дідух* як «прадід», мотивуючи це тим, що аналогічне в живій українській мові *татух* означає «той, хто є татом для багатьох» [3: 154]. Але цікавим з цього приводу є факт наявності в російській мові іменника *дѣдухна* – «бабка, бабушка, жінщина вь той же степени родства, какъ и дѣдь» [6: 509], і враховуючи те, що більшість іменників жіночого роду як в українській, так і в російській мові творяться від іменників чоловічого роду за допомогою суфіксів, що мають значення «особа жіночого роду», вважаємо, що іменник *дѣдухна* за допомогою форманта *-н-* утворився від лексеми *дѣдух* (дѣдух → дѣдух-н-а), а остання, ймовірно, колись мала значення *дід, дідух, чоловік похилого віку*. На жаль, В. Даль не дає вказівки щодо регіону побутування лексеми *дѣдухна*, але припускаємо, що іменники *дѣдух* (в укр. м. *дідух*) та *дѣдухна* використовувались мешканцями прикордонних із Україною територій, а отже, у деяких українських регіонах замість слова *дід* уживався іменник *дідух*, і тому сніп, який у більшості західних регіонів України називався *дід*, у цих прикордонних зонах звався *Дідух*. Відповідно, в основу назви *Дідух*, як і номінації *дід*, лягла асоціація колосся, з якого складався сніп, із бородою, а борода – зі старою людиною – дідом, а отже, як справедливо зазначає О. Страхов, «“предки”, яких полюбляють етологи, тут ні до чого» [21: 184].

Щодо номінації *Рай*, то на думку С. Килимника, у її основу покладено народне уявлення про те, що «усі душі померлих вважалися святими» й «мусли перебувати в раю», а оскільки взимку ці душі перебували саме в снопі, то й сніп мав назву *Рай* [10: 24]. Але, якщо це був обжинковий сніп, то в ньому перебували не душі предків, а душа лану, а з огляду на свідчення С. Килимника, який стверджує, що «ставиться цей сніп на «покутті», «у раю», святій місці» [10: 60], найвірогідніше, що своєю назвою *Рай* цей сніп отримав від місця, на якому він стояв упродовж Святка.

Проаналізувавши назву *баба*, що її фіксує І. Левкович стосовно різдвяно-новорічного снопа [12: 14], вважаємо, що вона є запозиченою у білорусів, оскільки «бабою» білоруси називають останній обжинковий сніп (а саме він використовується в різдвяно-новорічній обрядовості українців!), зокрема В. Пропп, цитуючи Є. Карського, пише: «У багатьох місцевостях Білорусії по закінченні жнив усі в'яжуть величезний сніп, який зветься “бабою”» [14: 79]. Як наголошує І. Левкович, «назва “баба” може бути відгуком т. зв. “ма-

тріярхату”», оскільки «хліборобський культурний круг виявив нахил до матриярхату» [12: 14]. Не спростовуючи думки І. Левкович, припускаємо, що з огляду на те, що обжинковий сніп білоруси «пов’язують хусткою та одягають на нього сорочку» [14: 79], цей сніп стає схожим на бабу й звідси виникає його назва, що побутує на прикордонних із Білоруссю територіях України.

Назва *король* та її діалектний варіант *кріль*, на думку І. Левкович, виникли «вже за історичних часів, можливо, що під польським впливом» [12: 14], тобто перебування західних українських земель під владою Польщі та Литви сприяло виникненню асоціації: головна особа в державі порівнювалась із головним атрибутом Святка — обжинковим снопом. Ця асоціація спричинила перенесення назви *король* на різдвяно-новорічний сніп.

Номінація *зажин*, ймовірно, побутує на територіях тих регіонів України, де як різдвяно-новорічний сніп використовується зажинковий, а в основу номінації *зажин* покладено одну з назв початку, першого дня жнив — *зажин*, яка й була перенесена на сніп. Назва *Василь*, яка побутує на Стрийщині, вірогідно, пов’язана з тим, що обжинковий сніп як продукт землеробства уособлював Василя, тобто святого Василя Кесарійського, якого народ уважав покровителем землеробства, і тому сніп — це *Василь*.

Існування назв *Коляда* та *Корочун* стосовно різдвяно-новорічного снопа має просте пояснення: Святки і власне Різдво Христове називають по-різному (залежно від регіону України), зокрема в одних місцевостях це *Коляда*, в інших — *Корочун*, а інколи ці назви вживаються паралельно. Оскільки обжинковий сніп — це головний атрибут Святка, то внаслідок метонімічного перенесення цей святочний сніп отримує нові номінації — *Коляда* та *Корочун*.

Парадигматичний аспект дослідження вербалізаторів міфологеми *Дідух* дав змогу виявити синонімічний ряд ДІДУХ — ДІД — РАЙ — ВАСИЛЬ — БАБА — КОЛЯДА — КОРОЧУН — КОРОЛЬ — ЗАЖИН із архісеюмою *сніп*. Ураховуючи регіональний ужиток лексем *Рай*, *Василь*, *баба*, *Корочун*, *король*, *зажин* та частотність використання лексем *дід* та *Коляда* в інших значеннях, домінантою цього синонімічного ряду визнаємо лексему *Дідух*, що і стала назвою концепту.

II. Поняттєва складова. Мовними репрезентантами міфологеми *Дідух* є лексеми *Дідух*, *дід*, *Рай*, *Василь*, *баба*, *Коляда*, *Корочун*, *король*, *зажин*.

1. Серед п’яти значень лексеми *Дідух*, які зафіксовано в словниках, розглянемо лише ЛСВ, який стосується різдвяно-новорічного снопа, зокрема ЛСВ «сніп, який ставили за старим звичаєм у кутку хати перед Різдвом» [19, т. 2: 300], [2: 304].

2. Аналізуючи семантичні структури лексем *Коляда*, *Корочун* та *Василь*, а також лексем *дід*, *баба*, *король*, *зажин*, *Рай*, констатуємо, що в лексикографічних джерелах у цих лексем відсутні ЛСВ, які стосуються різдвяно-новорічного снопа [19, т. 1: 75, 123; т. 2: 299; т. 4: 237, 297; т. 8: 441], [2: 50, 304, 391, 523, 557, 576, 1199].

Утім, описуючи цей сніп, І. Левкович стверджує, що «сніп у Стрийщині називають “Василем”, в Чортківщині — “бабою”, на Волині — “колядою”, на Холмщині — “кріль” або “король”», а «на Чернігівщині називають його “зажин”» [12: 14]. Окрім І. Левкович, назву *Коляда* стосовно різдвяно-

новорічного снопа фіксують історико-етнографічні розвідки О. Боряк [1: 39], В. Войтовича [3: 154], М. Грушевського [5: 179], О. Знойка [8: 229], О. Курочкіна [11: 306]; а *королем* цей сніп називає В. Супрунчук [22: 62].

Щодо лексеми *Крочун*, яку свого часу О. Терешенко запозичив зі словацького джерела [23: 20–21], то О. Потєбня вважав її однією з назв різдвяно-новорічного снопа, порівн.: «...крочун є не лише різдвяний хліб... , але й сніп (= дід, дідух)» [13: 166], що підтверджується й у праці А. Петрушевича, попри те, що він використовує замість словацького *крочун* гуцульське *корочун*. Вірогідно, що, спираючись на дослідження А. Петрушевича, М. Грушевський також уживає назву «корочун» стосовно снопа, який на Святвечір ставиться на покуті [5: 179]. У такому значенні іменник *Корочун* фіксують і сучасні науковці, зокрема В. Войтович [3: 154].

Перераховуючи різні назви різдвяно-новорічного снопа, І. Левкович стверджує, що навіть у XX ст. на західних територіях України, зокрема на Галичині, «снопа найчастіше називають “дідом”» [12: 14]. Номінація *дід* по відношенню до обрядового снопа використовується також В. Войтовичем [3: 154], М. Грушевським [5: 179], О. Потєбнею [13: 165], О. Страховим [21: 184].

Номінацію *Рай* стосовно святкового обрядового снопа вживають лише С. Килимник [10: 23–24] та В. Скуратівський [16: 8], але, розглядаючи колядки та щедрівки, ще О. Потєбня припускав, що рай – це «первісно – епітет жнивного вінка або снопа» [13: 172], і, ймовірно, цей епітет поступово перетворився на назву снопа.

Констатуємо, що одним зі значень лексем *дід*, *Рай*, *Василь*, *баба*, *Коляда*, *Корочун*, *король*, *зажин* є *святковий обрядовий сніп*, тому виділяємо в семантичній структурі кожної з цих лексем ЛСВ *сніп з пшениці або жита, який на Святвечір вноситься до хати та ставиться на покуті*. Семний набір згаданих ЛСВ усіх мовних репрезентантів концепту *Дідух* подано в таблиці:

МІФОЛОГЕМА	МОВНИЙ РЕПРЕЗЕНТАНТ	ЛСВ	СЕМИ
<i>Дідух</i>	<i>Дідух</i>	Сніп, що його ставили за старим звичаєм у кутку хати перед Різдом.	1. Сніп. 2. Святвечірній сніп. 3. Святвечірній сніп у кутку хати.
	<i>Рай</i>	Сніп з пшениці або жита, що на Святвечір вноситься до хати та ставиться на покуті.	1. Сніп. 2. Сніп з жита або пшениці. 3. Сніп, що на Святвечір вноситься до хати та ставиться на покуті.
	<i>Василь</i>		
	<i>баба</i>		
	<i>Коляда</i>		
	<i>Корочун</i>		
	<i>король</i>		
<i>зажин</i>			

У межах мікроконцептосфери *Святки* семи *святвечірній сніп* та *сніп, що на Святвечір вноситься до хати та ставиться на покуті* свідчать, що лексеми *Дідух*, *Рай*, *Василь*, *баба*, *Коляда*, *Корочун*, *король*, *зажин* – це засоби мовного вираження міфологеми *Дідух*.

Результати вивчення міфологеми *Дідух*, що отримані за допомогою компонентного, етимологічного та історико-культурологічного аналізу, дають змогу зробити висновок: сьогодні цей загальноукраїнський концепт міститься на периферії української культури, але, можливо, раніше він був більш значущим у житті українців.

Запропонована методика комплексного аналізу культурних концептів може бути використана для вивчення інших подібних концептів, що є перспективним у сучасний період, коли простежуємо помітне посилення уваги до національної самобутності української культури.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Боряк О.О.** Україна: етнокультурна мозаїка / Олена Олександрівна Боряк. – К., 2006.
2. **Великий** глумачний словник сучасної української мови / [уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел]. – К.: Ірпінь, 2007.
3. **Войтович В.М.** Українська міфологія / Валерій Миколайович Войтович. – К., 2002.
4. **Воропай О.** Звичаї народу / Олекса Воропай // Світ морозива та холоду. – 2005. – № 6 (12). – С. 40–43.
5. **Грушевський М.С.** Історія української літератури : [В 6 т., 9 кн.] / Михайло Сергійович Грушевський. – К., 1993–1995. – Т. 1. – 1993.
6. **Даль В.И.** Толковый словарь живого великорусского языка : [В 4 т.] / [авт.-сост. В.И. Даль]. – М., 2005. – Т. 1 : А–З. – 2005.
7. **Етимологічний** словник української мови : [В 7 т.] / АН УРСР, ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні; [гол. ред. О.С. Мельничук]. – К., 1982–2006. – Т. 2 : Д–Коп. – 1985.
8. **Знойко О.П.** Міфи Київської землі та події стародавні / Олександр Павлович Знойко. – К., 2004.
9. **Лларіон** митрополит. Дохристиянські вірування українського народу / Лларіон митрополит. – Вінніпег, 1965.
10. **Килимник С.** Український рік у народних звичаях в історичному освітленні : [у 3 кн., 6 т.] / Степан Килимник. – Вінніпег, Торонто, 1964. – Кн. 1. – Т. 1 : (Зимовий цикл). – 1964.
11. **Курочкін О.В.** Календарні звичаї та обряди / Олександр Володимирович Курочкін // Українці : [Історико-етнографічна монографія] : [В 2 кн.]. – Опішне, 1999. – Кн. 2. – С. 297–332.
12. **Левкович І.** Українські народні різдвяні звичаї / Ізидора Левкович. – Лондон, 1956.
13. **Потебня А.А.** Объяснения малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсень. П. Колядки и шедривки / Александръ Афанасьевичъ Потебня. – Варшава, 1887.
14. **Пропп В.Я.** Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования / Владимир Яковлевич Пропп. – М., 2004.
15. **Селіванова О.О.** Сучасна лінгвістика : [термінологічна енциклопедія] / Олена Олександрівна Селіванова. – Полтава, 2006.
16. **Скуратівський В.Т.** Дідух: Свята українського народу / Василь Тимофійович Скуратівський. – К., 1995.
17. **Словарь** української мови. Упорядкував з додатком власного матеріалу Б. Грінченко : [В 4 т.] / НАН України. Інститут української мови. – К., 1996–1997. – Т. 1 : А–Ж. – 1996.
18. **Словник** синонімів української мови : [В 2 т.] / А.А. Бурачок, Г.М. Гнатюк, С.І. Головащук та ін. – К., 1999–2000. – Т. 1 : А–Н. – 1999.
19. **Словник** української мови : [В 11 т.] / АН УРСР, Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні; [гол. ред. І.К. Білодід]. – К., 1970–1980. – Т. 1 : А–В. – 1970; Т. 2 : Г–Ж. – 1971; Т. 4 : І–М. – 1972; Т. 8 : Природа–Ряхтливий. – 1977.
20. **Степанов Ю.С.** Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования / Юрий Сергеевич Степанов. – М., 1997.
21. **Страхов А.Б.** Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян / А.Б. Страхов. – Cambridge, 2003.
22. **Супруненко В.П.** Ми – українці : [Енциклопедія українознавства] : [В 2 кн.] / Володимир Павлович Супруненко. – Дніпропетровськ, 1999.
23. **Терещенко А.** Быт русскаго народа : [В 7 ч.] / Александр Терещенко. – Спб., 1848. – Ч. 7 : Святки. Масленица. – 1848.
24. **Традиції** та звичаї українців : [В 2 т.] / [авт.-упоряд. І. Квасниця]. – К., 2007. – Т. 1 : Зима. – 2007.
25. **Турянська М.** Бойківські звичаї з Різдва свят, Нового року й Йордану / Марія Турянська // Літопис Бойківський : Записки присвячені дослідникам історії, культури й побуту бойківського племені. – Львів, 2007. – С. 30–33.
26. **Українці** : Свята. Традиції. Звичаї / [уклад. І. Коверець]. – Донецьк, 2004.