

Тетяна Вільчинська (Тернопіль)

## Концепт “Бог” у поемі Івана Франка “Мойсей”

Рік 2006 по-справжньому є роком Івана Франка: у травні минуло 90 літ від дня смерті цього письменника, вченого, громадського діяча, а влітку – 150 років від дня його народження. Більше ста років живе і Франків “Мойсей” і проживе ще не одне століття. Чим глибше вчитуємося в наснажені патріотичним духом твори І. Франка, тим більше переконуємося, що він – не тільки предтеча вільної України, а й творець прагматичної системи конкретних завдань, од вирішення яких і в ХХІ ст. залежить життя і сила нашої національної ідеї. У цьому контексті одним із найважливіших поетичних творінь автора є поема “Мойсей”.

“Такий твір, як “Мойсей”, мусить бути твором цілого життя, сумою змагань, мрій, ідеалів, які присвічували поетові у роботі, твором, у якому поет виповідає себе цілого і більше немає вже нічого важнішого над те сказати. Такі твори пишуть генії на вершинах своєї творчості перед своєю фізичною або моральною смертю” [3: 437].

Ці слова сказав М. Євшан ще у 1909 році. Він був чи не першим, хто задовго до того, поки сам І. Франко не розкрив генези свого твору, висловився про зв’язок поеми “Мойсей” зі Святим Письмом.

Протягом тривалого часу науковці не добачали цього зв’язку. Хоча у “Передмові” до другого видання “Мойсея” сам автор писав: “Моя поема основана майже вся на біблійних темах, отже, що ж природніше для кожного критика, як пошукати тих джерел у Біблії і порівняти їх із тим, що я зробив із них? Се якраз доси не прийшло на думку ні одному з критиків моєї поеми. Знак, що Біблія лежить далеко поза кругом їх духовних інтересів” [7: 100].

Стаття присвячена аналізу концепту “Бог” драми “Мойсей”. Вибір саме такого предмета дослідження пояснюється тим, що сьогодні після падіння тоталітаризму відкрилися широкі можливості для відродження релігійної тематики в українській культурі, що не в останню чергу передбачає актуалізацію багатой літературної спадщини українського народу в його сучасному духовному світі. Звідси посилення дослідницького інтересу до сакральних художніх текстів, оскільки вони є не тільки досконалим засобом накопичення і фіксації релігійних переживань та осмислення релігійного досвіду, а й відкривають реальний шлях богопізнання.

Поема “Мойсей”, у тім числі і поетичний пролог до неї, є одним із кращих зразків такого тексту. Це драматичний твір, у якому змагаються різні протилежні думки. Зокрема про націю, слабосильну і принижену, з одного боку, і повсталу, титанічну, з іншого, або про вождя, пророка, відданого народові, але не визнаного ним, чи про віру й зневіру, відтак, це поема про Бога – Єгови. Головна думка пое-

ми полягає в тому, щоб показати націю, яка прагне волі і яка ніколи не повинна зневірюватися, а бути певною в тому, що до мети її проведе сам Бог.

Як зазначають автори “Абетки християнської науки і обряду”, дати класичне визначення Бога неможливо, як і пояснити суть поняття “Бог”, оскільки не знаємо Істоти Бога. Слово Бог визначає: 1) нескінченну субстанцію і найбільш досконале Буття (за Картезіаном); 2) того, від якого неможливо уявити нічого більш досконалого (за св. Анзельмом); 3) того, хто є (за св. Томою з Аквіну) [1: 42].

Щодо концепту, то про нього сьогодні пишуть багато, але, як і раніше, порізнному визначають його (Ю. Степанов, В. Маслова, В. Карасик, В. Кононенко, О. Селіванова, Т. Космеда та ін.). Здебільшого предметом дослідження є концепти на позначення абстрактних понять такі, як: “любов” (О. Ясіновська), “душа” (М. Скаб), “волелюбність” (Н. Железняк), “шлях” (Т. Радзівська) та ін. Загалом, уведення в наукових обіг поняття “концепт” дає змогу виділити, описати й осмислити основні морально-етичні категорії людського буття, пізнати їхню природу, властиві їм трансформації смислів, той образний світ, що захований у них.

У статті послуговуємося дефініцією концепту, яку подає О. Селіванова у праці “Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія”. Дослідниця визначає його як “інформаційну структуру свідомості, різносубстратну, певним чином організовану одиницю пам’яті, яка містить сукупність знань про об’єкт пізнання, вербальних і невербальних... Ядром концепту є поняття, фіксоване у вигляді композиційних структур і позначене певною номінативною одиницею” [5: 256].

Окрім того, зважаємо також на зауваження, що висловили інші науковці. Зокрема на те, що концепт не виникає безпосередньо зі значення слова, а є результатом зіткнення словникового значення слова з особистим і народним досвідом людини (Д. Лихачов); що він оточений емоційним, експресивним, оцінним ореолом (В. Маслова); часто позначений етнокультурною специфікою (С. Воркачов); що концепт певною мірою матеріалізується в мові (В. Манакін). Тобто інтерпретуємо концепт як мовно-ментальний феномен, згусток культурно-національної інформації, зафіксований у мові, як семантичне утворення, позначене лінгвокультурною специфікою, що у відповідний спосіб характеризує носіїв певної етнокультури.

Концепт “Бог” – один із ключових концептів концептосфери сакрального. Поема “Мойсей” є прекрасним зразком сакрального художнього тексту, що пояснюється насамперед її змістом. Оскільки майже весь твір ґрунтується на біблійних темах, на використанні біблійних книг, то “самим змістом поеми вказані її джерела”. Із біблійних текстів письменник взяв сюжет про Мойсея – пророка, який протягом сорока років, перемагаючи великі труднощі – роз’єднаність племені, ворожнечу між його членами, їхню ненависть до справжнього проводиря, – вів єврейське плем’я на землю Ханаана. А допомагала йому в цьому віра в Бога – Єгови. Тому образи Мойсея та Бога є наскрізними в поемі, навколо них і розгортається сюжет твору. Хоча “за глибинним своїм змістом поема “Мойсей” І. Франка, – за словами В. Кононенка, – це твір про віру й зневіру як концептуальні поняття, що виявляють свою сутність у художньому образі народу” [4: 106].

На початку шляху Мойсей твердо переконаний, що, виводячи народ із єгипетського рабства, виконував волю Бога (“*В тім наметі є скриня важка, Вся укувана з міді, В ній Єгови накази лежать, Знаки волі й побіди*” [7: 40]). Та, зрештою, пророк усвідомлює, що не стільки Бог його веде, скільки бажання “*братам допомогти і їх сльози обтерти*”, бо він їх любить (“*Я люблю тебе дужче, повнійши, Ніж сам Бог наш Єгова*” [7: 61]). Змучений тяжкими випробуваннями, не визнаний власним народом, Мойсей на мить піддається сумнівам і шукає підтримки у Єгови, та мовчить Бог (“*О Єгово, озвися, скажи: Я чинив твою волю, Чи був іграшка власних скорбот, І засліплення, й болю... Та Єгова мовчав, лиш чуть Лиховістнії звуки*” [7: 74]). Натомість з’являється демон і пророчить важку долю єврейському народові – “*ненависть, найтяжчу з усіх Задля иншого Бога*”. У відчаї Мойсей з болем кричить: “*Одурих нас Єгова!*” [7: 87]. І ось цю хвилину людської слабкості Бог не пробачає пророкові. Єгова показує Мойсею землю, в яку той вів свій народ, але не дозволяє ступити туди (“*А що ти усумнився на момент Щодо волі моєї, То, побачивши сю вітчизну, Сам не вступиш до неї*” [7: 92]). За біблійними оповіданнями, помер Мойсей у неласці Бога; у поемі ж смерть пророка, на думку самого автора, мотивована передусім тим, що його відштовхнув власний народ.

Отже, основні драматичні колізії твору – це конфлікт між духовним, політичним лідером і зледащилими, збайдужілими до всього народними масами, конфлікт між вірою провідника в досягнення мети і його ж сумнівами, нерішучістю. “Та найбільше, що, – за словами Д. Павличка, – драгувало радянських ідеологів у поемі “Мойсей” – це пріоритет духовного, ідеалістичного над земним, матеріальним” [7: 26]. І далі дослідник творчості І. Франка цитує слова Єгови з твору:

Хто вас хлібом накормить, той враз  
З хлібом піде до гною;  
Та хто духа накормить у вас,  
Той зіллється зо мною.

З проекцією на сучасність Д. Павличко підсумовує: “Ось центральна строфа і мудрість поеми, що їх варто б знати... з метою зберегти свою національну ідентичність, розвинути в собі дух справедливості і віри в ідеал людини і суспільства” [7: 26]. Любов до народу і любов до Господа – рушійні сили на цьому шляху, і важко сказати, яка з них сильніша.

Відтак, і наш дослідницький інтерес до концепту “Бог”, глибинний смисл якого у поемі розкривається через систему взаємозв’язаних і взаємозумовлених образів, утілених у словесну форму й актуалізованих у відповідних контекстуальних позиціях. Аналізуючи досліджуваний концепт, зважаємо на такі його ознаки: “неізолюваність, тобто зв’язаність з іншими концептами; відкритість як невичерпність їхнього змісту; наявність їх у межах структурованих концептуальних сфер, які є фоном концепту; цілісність і нежорстка структурованість; динамізм і креативність як здатність змінюватися, поповнюватися новим знанням, уточнюватися” [5: 262].

У творі концепт “Бог” репрезентований різними лексичними одиницями (у тому числі й парафразами). Основною з них є лексема *Єгова* (“*Але серце його розмовля І кричить до Єгови*” [7: 75]). Зауважимо, що не всі лексикографічні джерела фіксують назву Єгова (наприклад, “Словник синонімів української мови: В 2 т.”). Згадку про Єгову знаходимо у “Біблійній енциклопедії”, де зокрема зазначено, що Бог – “Творець неба і землі” – має у Святому Письмі різні найменування, серед яких: Всемогутній, Всевишній, Господь, євр. Єлоаг, Єгова (“істота самобутня, незалежна, незмінна, безумовна, вічна”) [2: 96].

Однією з первісних єврейських назв Господа є Шаддай. Відомо також, що Бога в іудаїзмі називають ще Ягве. Згадку про Ягве знаходимо у “Філософському словнику”, де Бог визначається як “всемогутня істота, головний об’єкт релігійної віри і поклоніння”, що “існує лише в уяві віруючих”, хоча у розвинених релігіях “завжди виступає як особистість, з якою віруючий може спілкуватися” [в іудаїзмі – Ягве, християнстві – Трійця (Бог Батько, Бог Син, Бог Дух Святий), в ісламі – Аллах, індуїзмі – Брахма, Вішну, Шіва]] [6: 53].

Ягве – власне ім’я Бога євреїв. “У післяполонний період євреї почали писати ім’я Ягве (з метою уникнення профанації поган щодо імені) тетраграмами ЙХВХ, але вставляти звукові голосні, які в транскрипції є – о – а – привели до штучної Єгова” [1: 322].

І. Франко також використовував лексему *Шаддай* (“*О Ізраїлю, чадо моє! Жалься Богу Шаддаю*” [7: 62]). Щодо назви *Ягве*, то письменник передав її через неологізм “*ім’я итирочертне*” (“*Заклинаю тебе Тим ім’ям итирочертним!*” [7: 81]), зауважуючи у примітках, що “ім’я з чотирьох літер – це Ягве”.

Окрім того, як прекрасний знавець мови, І. Франко широко використовує й інші лексичні одиниці на позначення концепту “Бог”, що засвідчують синонімне багатство української мови. Передусім – це лексема *Бог* (“*Та найкраще увесь свій тягар Положити на Бога*” [7: 68]); рідше – *Господь* (“*Бо коли вас осяє Господь Ласки своєї промінєм...*” [7: 57]); а також – *Творець* (“*Та Творця, що послав їх там вниз, Ти не радивсь в ту пору...*” [7: 70]); *Пан* (“*Я готовий, о Пане!*” [7: 66]); *Владика* (“*Справді варто в Єгові твоїм Признавати Владика*” [7: 51]). Інколи навіть у мінімальному контексті автор уживає по декілька найменувань Господа одночасно (“*Та чи радився ум ваш при тім З вашим Богом і Паном?*” [7: 42]).

Особливою поетичністю відзначаються рядки, в яких письменник описує появу Бога перед ще молодим Мойсеєм. Пророк побачив “*корч терновий*”, “*кущ огняний*”, “*хоривський огонь*”, почув “*голос могутній з горючих купин*”. І далі, використовуючи парафрази, автор передав з’яву Бога так: “*Се був кущ огняний, що велів Вирвать люд мій на волю?.. Се був той огонь І була тота сила, Що для мене Єгови наказ І Єгову створила?*” [7: 72].

Засвідчено випадки, коли І. Франко номінував Бога за допомогою цілих речень, наприклад складнопідрядних (“*Хто дав з каменя воду, Той сей край переминить на рай Для свого народу*” [7: 83]).

Широко послуговується автор на позначення Бога і займенниками як заміщувальними знаками ("І щоб він не покинув тебе Всім народам для страху..." [7: 59]).

Розглянувши, якими мовними одиницями репрезентований концепт "Бог" у поемі "Мойсей", з'ясуємо, якими ж значеннями характеризується його інтенціональне поле. Зауважимо, що в енциклопедії О. Селіванової зазначено основні дискусійні проблеми сучасної лінгвоконцептології, і однією з них є зв'язок концепту та значення – "повна їхня тотожність "під дахом" одного знака, відношення перетину значення й концепту або активація значення в концептуальній структурі залежно від контексту й ситуації" [5: 257].

У статті використовуємо термін "значення" концепту, хоча й зазначаємо його умовність.

Як і в Святому Письмі, образ Бога у поетичному тексті І. Франка наділений вищими духовними якостями, як-от: святість, вічність, всемогутність, велич, всевидючість, всюдисущість та ін. Це дає змогу окреслити відповідні значення аналізованого концепту, що визначають його інтенціональне поле. Так, "Бог" у "Мойсеї" – це 'той, що є втіленням сили, величі' ("О Всесильний, озвися, чи ти Задоволений з мене?" [7: 68]); 'мудрості й розуму' ("О Всезнавче, чи знав ти вперед Про такі результати?" [7: 67]); 'доброти і ласки' ("Бо коли вас осяє Господь Ласки своєї промінєм..." [7: 57]); 'праведності' ("І присягнете в гору чинить Його праведну волю" [7: 58]); 'вічності і безсмертя' ("В якій я живу й Він – понад всі Часу й простору межі" [7: 82]).

Послідовно опираючись на біблійні джерела, І. Франко змалював Єгови як надприродну істоту, творця всесвіту, пророка, живильну силу для створених ним народів. Звідси і такі значення аналізованого концепту: "Бог" – це 'той, що створив світ, народи' ("Як народи Єгова создав, Мов літорослі в полю..." [7: 47]); 'любить людей' ("То ж на вибранця свого надів Плащ своєї любови" [7: 49]); 'є їх проводирем' ("Прийде час, з неї [тісної і вузької найбільших колиски] виведу вас На підбої та труди, Так, як мати дитину в свій час Відлучає від груди" [7: 90]); 'здатний передбачати майбутнє' ("Ще не йшов Авраам із землі Ур На гарранські рівнини, А я знав всіх потомків його До остатньої днини" [7: 89]); 'є джерелом життя' ("Міліони у нього дітей, Всіх він гріє і росить..." [7: 61]). Він – і 'той, що обдаровує матеріальними й нематеріальними благами' ("Бо в те серце Єгова вложив, Наче квас в прісне тісто, Творчі сили..." [7: 42]); і 'той, що може прославити' ("Дасть вінець йому царський Господь І прославить безмірно..." [7: 42]).

Краще осягнути смисл концепту "Бог" можна, лише усвідомивши всю глибину образу Мойсея – пророка, який у загальному теологічному розумінні є особою, уповноваженою переказувати Божі об'явлення, особою, яка не лише засвідчує ласку самовираження Бога, а й керована і посвідчена ним [1: 246]. У тексті І. Франко назвав Мойсея "Божим вибранцем, сином і слугою Господевої волі", змалював його позбавленим будь-якого користолюбства, який від "Ізрайля нічогісько не хоче". Усе своє життя пророк поклав на вітвар служіння народу "лиш з любови і туги",

готовий прийняти за це *“невдячність, і наруги, і рани”*. Усі свої вчинки, помисли проводир звіряє з Богом, бо щиро вірить у його силу, могутність, велич, здатність творити чудеса тощо – *“лиши тебе моє серце шука у тужливим пориві”*.

Господь завжди у серці Мойсея так, як і пророк у серці Бога. Проте у хвилину вагань, коли пророка охоплюють сумніви щодо правильності обраного шляху, він апелює до Єгови: *“О Єгово, озвися, скажи: Я чинив твою волю, Чи був іграшка власних скорбот, І засліплення, й болю?”* [7: 74]. Та Бог карає Мойсея за цю мить людської слабкості і прирікає його на безславну смерть: *“Тут і кості зотліють твої На взірєць і для страху Всім, що рвуться весь вік до мети І вмирають на шляху”* [7: 92]. Саме через образ пророка ми пізнаємо смисл досліджуваного концепту, що дає можливість визначити наступні значення у його інтенціональному полі.

Отже, за твором, “Бог” – це ‘той, що є локусом для Мойсея’ і ‘для якого Мойсей є локусом’ (*“Сорок літ я трудився, навчав, Весь заглиблений в тобі...”* [7: 67] і *“Тільки ти на дні серця мого Промовляси, Єгово”* [7: 67]). У поемі Мойсей для Бога, як син (*“Заглядав їм у душу, яка Їх удача й причина, І шукав, кого з них би собі Обібрати за сина”* [7: 47]), тоді як Господь для пророка, як батько (*“Ось я шлях довершив, що тоді Ти вказав мені, батьку, І знов сам перед тебе стаю, Як був сам на початку”* [7: 67]).

Серед значень аналізованого концепту і такі, як: ‘той, що може стати зримим, почутим’ (*“І в тім леготі теплім була Таємничая мова, І відчув її серцем Мойсей: Се говорить Єгова”* [7: 89]); і ‘той, з яким можна спілкуватися’ (*“Се Мойсей на молитві стоїть, Розмовляючи з Богом”* [7: 75]); і ‘той, що здатний творити чудеса’ (*“Хто дав з каменя воду, Той сей край перемінить на рай Для свого народу!”* [7: 83]); і ‘той, що є об’єктом наслідування’ (*“Щоб з рабів тих зробити народ По твоїй уподобі”* [7: 67]).

Єгова має велику силу над Мойсеєм, а відтак, він також – ‘той, що здатний усмиряти’ (*“Та смирив мене Бог, і вийти Доведеться самому”* [7: 62]); ‘якого треба слухатися’ (*“Стережись, щоб обітницю своїх Не відкликав Єгова...”* [7: 59]); ‘якому треба поклонятися, молитися’, бо *“він жадає кадил, І похвали, й пошани...”* (*“О Єгово, я слізно моливсь: Я слабкий, я немова!”* [7: 68]). Причому, автор зазначив, наскільки самовідданою буває молитва до Бога (*“Від такої молитви тремтять Землянні основи, Тають скелі, як віск, і дрижить Трон предвічний Єгови”* [7: 76]).

У поемі І. Франко часто вдається до різних антиномій таких, як: віра і зневіра, добро і зло, праведність і гріх та подібних. Тому і Єгова у творі то справедливий і добрий, то грізний і сердитий, то злий і жорстокий. Загалом, змалювання Бога як караючої сили має давню традицію. Не відступає від неї і письменник.

Концепт “Бог” у “Мойсеї” у цьому випадку представлений спектром таких значень: ‘той, що є втіленням заздрості’ (*“Але заздрий Єгова, наш Бог, ...Те, що він полюбив, – най ніхто Не посміє любити!”* [7: 49]); ‘злості’ (*“...наш Бог, І грізний, і сердитий”* [7: 49]); ‘гніву’ (*“Та коли загрозив їм пророк Новим гнівом Єгови...”* [7: 37]); ‘уособленням жорстокості’ (*“Буде бити і мучити вас, Аж заплачете з болю...”* [7: 58]).

У змалюванні І. Франка він – і 'той, якого треба боятися' ("Щоб ви знали, що з Богом на прю Виступать не порадно. Бо Єгови натягнений лук, І тетива нап'ята" [7: 43]); і 'той, що вселяє страх' ("І щоб він не покинув тебе Всім народам для страху..." [7: 59]); і 'той, що здатний на помсту' ("Буде мстити Єгова на вас І на правнуках ваших" [7: 57]).

Є у поемі чимало контекстів, у яких аналізований концепт реалізується у декількох значеннях одночасно: "Та поклав йому в душу свій скарб Серцевідець Єгова..." [7: 49] ('той, що обдаровує' і 'той, що є знавцем людських сердець, душ'); "Буде бити і мучити вас, Аж заплачете з болю, І присягнете в горю чинить Його праведну волю" [7: 58] ('той, що карає' і 'той, що є втіленням праведності'); "Як народи Єгова создав, Мов літорослі в полю, Заглядав всім у душу й читав З неї кожного долю" [7: 47] ('той, що створив народи' і 'той, що здатний передбачати їхнє майбутнє').

Постійна боротьба на сторінках поеми двох фундаментальних філософських поглядів на природу людини і світу: ідеалістичного, що його обстоює душа Мойсея, і матеріалістичного, за яким стоїть демон-спокусник Азазель, автор передав через діалоги пророка з демоном. Мойсей довго протистоїть Азазелю, який переконує його у хибності обраного шляху, але врешті і в душу пророка закрадається сумнів. Аналіз контекстів з аргументами демона, спрямованими проти Єгови, дає підстави окреслити досить несподівані значення концепту "Бог" такі, як: 'той, що, можливо, і не все знає' ("Я тверджу: і Єгова не зна! І молись хоч і клінно, А де мусить упасти шматок, Там впаде неодмінно" [7: 78]); і 'той, що його можна не слухати' ("Що, зійшовши на глупий свій шлях, Навіть Бога не слуха" [7: 61]); і 'той, що не такий міцний, як видається' ("І хоч як твій Єгова міцний, Він ту силу не змінить І одного сього камінця У лету він не спинить" [7: 79]).

Щодо поданих прикладів, то Д. Павличко в цих словах вбачає позитивний момент, зауважуючи, що вони передають думку самого автора про те, що керувати народом не здатна жодна сила, навіть Бог. Отож, доля народу в його руках [7: 19].

Проведені спостереження засвідчують, що більшість мовних одиниць, за допомогою яких письменник номінує Бога, мають яскравий конотативний ореол і виконують образні функції. Частіше досліджуваний концепт містить заряд позитивного забарвлення ("Ось я шлях довершив, що тоді Ти вказав мені, батьку, І знов сам перед тебе стаю, Як був сам на початку" [7: 67]); рідше, особливо у тих випадках, де письменник пише про гнів Божий, – негативного ("Ти, Ізраїлю, чир той! Тебе Так товктиме Єгова..." [7: 58]). Подекуди концепт "Бог" реалізується на шкалі оцінки досить своєрідно, виражаючи одночасно палітру як позитивних, так і негативних смислів. Простежити це допомагає вихід за межі мінімального словесного оточення ("Горе вам, що зробив вас Господь Всього людства багаттєм! Бо найвищий сей дар буде ще Вам найтяжчим прокляттєм!" [7: 57]; "Між народами бути терном! За сю ласку велику Справді варто в Єгові твоїм Признавати Владиду" [7: 51]).

Образність лексичних одиниць, ужитих на позначення Бога, посилюється завдяки вживанню їх у складі різних тропів: метафор (“*Най Єгова собі гримить На скалистім Синаю...*” [7: 51]; “*Всіх він гріє і росить...*” [7: 61]); метонімії, синекдох (“*Горе тим, що Єгови кулак На карки їх упаде!*” [7: 58]); гіпербол (“*Міліони у нього дітей*” [7: 61]); порівнянь (“*Бережіться, а то він до вас Заговорить по-своmu, Заговорить страшніше сто раз, Як в пустині рик грому*” [7: 41]). Часто від подібних лексем утворюються різні епітети, метафоричне значення яких реалізується частіше у трикомпонентних конструкціях таких, як: *книга Божої волі, іскра Божого слова* та подібних (“*Горе вам, бо столітя цілі Житимете в тій школі, Поки навчитесь плавно читати Книгу Божої волі!*” [7: 58]; “*Поки з’якнеш на губку й спіймеш Іскру Божого слова*” [7: 58]).

Окремі рядки з твору, в яких ідеться про Бога, набувають також символічного значення. Наприклад, коли Мойсей зауважує, що його устами говорить сам Єгова (“*Вчора ви присяглися свої слух Затикати на промови, Не мої, не тих глиняних уст, А самого Єгови*” [7: 41]). І таких прикладів чимало. Вони є свідченням того, що цілий твір може перетворюватися у суцільний образ-символ, де кожне слово, семантичний рух визначає, викарбовує потаємний, прихований, але ідейно й естетично завершений зміст.

Емоційна напруга твору постійно підтримується невідвратною, інколи, можливо, навіть страшною, але правдивою схожістю між Мойсеєм і Франком. Як до визволення з рабства веде свій народ керований Богом пророк, так і слово І. Франка кличе до боротьби за краще, достойне життя для українського народу. Воно провадило до бою на початку минулого століття, коли наша держава відновлювалася вперше, і в кінці століття, коли проголошувалася незалежна Україна. І звучатиме ще не одне десятиліття, адже Франків талант настільки різнобічний, невичерпний, спрямований у майбутнє, що ним захоплюватиметься ще не одне покоління українців. Та й не тільки українців, бо він був, є і буде генієм усього людства.

З іншого боку, видається, що українським мовознавцям необхідно сконцентрувати увагу на подальшому вивченні національних культурних концептів, у тому числі й концепту “Бог”, для чого важливо досліджувати індивідуально-авторські смисли, породжені видатними майстрами слова, узагальнюючи їх досвід у проекції на українську культуру загалом.

Щодо досліджуваного концепту, то він є одним із ключових у драматичній поемі “Мойсей”. Його репрезентантами у творі найчастіше є такі іменники, як Єгова, Бог, Господь та інші, рідше – займенники на зразок: він, той, хто. У більшості контекстів яскраво виявляється конотативне забарвлення аналізованого концепту.

Загалом же, проведене дослідження сприяє вивченню мови у гармонійному поєднанні з вивченням культури народу, осмисленням його ментальності, специфіки національного характеру тощо. Аналіз концепту “Бог” у поетичній творчості І. Франка дає уявлення про ідеали, глибину творчого мислення Великого Каменяря, значення багатогранної діяльності якого з роками лише зростає.



## Література:

1. Абетка християнської науки і обряду. – Івано-Франківськ, 2002.
2. Библиейская энциклопедия. Издание Свято-Троице-Сергиевой лавры Московская Патриархия при участии социально-коммерческой фирмы “Человек” г. Ленинград. – Москва, 1990.
3. Євшан М. Критика. Літературознавство. Естетика. – К., 1998.
4. Кононенко В. Концепти українського дискурсу. – К.–Івано-Франківськ, 2004.
5. Селіванова О. Сучасна лінгвістика: термінологічна енциклопедія. – Полтава, 2006.
6. Філософський словник / За ред. В. Шинкарука. – К., 1986.
7. Франко І. Мойсей: поема / Авт. вступ. ст. Д. Павличко. – Дрогобич, 2005.

*Галина Тимошук (Львів)*

## Реценція біблійної пропріальної лексики у творчості Івана Франка

Пропріальна лексика із сакральними локальними ознаками, потрапляючи поза межі автентичного етнокультурного середовища у чужомовний вимір, зазнає численних структурних, а згодом, можливо, і значенневих модифікацій. Вхідження пропріатема в інший, відмінний від природного (того, де вона утворилася, функціонувала, витворила мережу системно-структурних і інших зв'язків), етнокультурний вимір супроводжується різноманітними трансформаційно-адаптивними процесами. За таких обставин пропріатема, що перемістилася у межі іншого мовного середовища, втрачає (частково чи повністю) зв'язок із автентичними номенами і набуває нових координат побутування.

Незаперечним є той факт, що власні імена – це “особливі знаки культури” [5: 482]. Тому проблема трансформації пропріальних лексем у чужомовний вимір належить до найскладніших і окремо висвітлюється у перекладознавчій літературі. Варто зауважити, що існують численні інтерпретації природи і місця пропріальної лексики у процесі перекладання. Загалом пропріатема інтерпретують як “одиночні поняття, в обсяг котрих входить тільки один об'єкт” [5: 469] і не відносять їх до реалій. Проте є деякі автори, котрі, як слушно зауважує Р. Зорівчак у своїй монографії “Реалія і переклад (на матеріалі англійських перекладів української прози)”, зараховують до реалій топоніми і антропоніми. “По суті, – на думку дослідниці, – вони мають рацію. Такі слова сприяють створенню національного колориту, часто у них – відгомін історії. Для філолога вони – прекрасний матеріал для пізнання і вивчення структури мови” [11: 66]. Зі слів Л. Полюги, “власні імена є елементом історичного колориту. Вони являють собою й інформативний матеріал про давні мовні особливості, зокрема про лексичний склад мови” [26: 657].