

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].

Онімні реалії є носіями фонові інформації. Зі слів В. Виноградова, уся лексична площина, “що передає фонову інформацію, поділяється на ряд тематичних груп”, де окрему групу утворюють ономастичні реалії [2: 105]. У перекладознавчій практиці виділяють так звані “чисті” реалії і реалії, специфічні за своєю природою. До останніх, поряд із етнографізмами, реаліями світу природи та іншими, належать ономастичні реалії, які є особливими за своєю мовною природою і “сприяють збереженню у перекладі національного колориту оригіналу” [2: 110]. Основна відмінність між власне реаліями і онімами, як специфічними реаліями, на думку Р. Зорівчак, полягає у способах їх репродукції у перекладному тексті [11: 66].

Власні імена, як зауважив Н. Гарбовський, “незважаючи на зовнішню простоту, нерідко змушують перекладача задуматися над тим, який вибрати еквівалент для їх передавання у мові перекладу. У всякому випадку транскрипцією чи транслітерацією, – слушно зауважив науковець, – ...справа не обмежується” [5: 469]. Тому перманентно важливим у сфері перекладу будь-яких текстів (особливо сакральних) є питання, присвячене трансформаційно-адаптивним процесам освоєння ономастикону цільовою мовою [32]. Оскільки біблійна пропріальна лексика належить до класу неавтентичних, її функціонування у межах чужомовного простору, у тому числі й україномовного, має свою специфіку.

Рецепція онімного матеріалу (особливо це стосується бібліеонімів) чужомовним континуумом є багатовимірною. Біблійні пропріатема потрапляли в україномовний простір здебільшого завдяки тривалій традиції перекладу святописемних текстів. Тому однією зі сфер побутування бібліеонімів є власне переклади Святого Письма, які є різночасовими і, відповідно до перекладацької манери автора перекладу, мають низку особливостей. Цей вимір існування онімів у плані діакронії є тривалим і моделюється тими перекладними традиціями, які сформувалися упродовж тривалої практики перекладання Святого Письма українською мовою. Важливо, що практика перекладання (особливо сакральних текстів) є специфічною на кожному етапі розвитку мови та визначається індивідуальним авторським баченням процесу перекладання.

Отже, у перекладних біблійних текстах автори перекладу презентують не лише своє бачення онімного ареалу, а й розуміння його природи. Структурно-типологічна своєрідність біблійних пропріатем певною мірою впливає на аналітико-інтегративну діяльність перекладача, визначає його перекладацьку стратегію.

У царині біблійного перекладу сформувалися певні традиції трансформації і адаптації онімного матеріалу цільовою мовою, а саме: масоретська (походить від масорети ([масорет] – усний переказ) – корпорація юдейських книжників, що працювала над адаптацією старозавітного тексту для богослужбового чи позабогослужбового читання. Ця робота була зумовлена особливостями давньоєврейського письма, що не мало голосних і пунктуації [21: 184]); та грецька (візантійська), що розпочалася в епоху створення Септуагінти (давньогрецький переклад корпусу старозавітних текстів) [20: 286]. Ці традиції по-різному експлікували і використовували

українські перекладачі Святого Письма. Наприклад, П. Куліш, І. Пулюй та І. Нечуй-Левицький, зазначає С. Головаченко, “активно використовували засоби живої української мови, проте взяли за основу масоретську редакцію для транскрипції старозавітніх імен, назв тощо. Це було доволі нетрадиційним для православного культурного середовища, де в біблійних виданнях завжди панувала грецька транскрипція, запозичена з Септуагінти” [3: 108].

Варто зауважити, що автори новочасних перекладів Святого Письма не наскрізно дотримувалися масоретської традиції. Уважне вивчення перекладних біблійних текстів дає змогу виявити елементи грецької (візантійської) традиції у передаванні старозавітніх біблієонімів.

І. Франко, що мав багатий досвід у царині сакрального перекладу (ці напрацювання потребують окремих наукових студій), демонструє своє розуміння процесу перекладання власних імен. Він виступав проти українізації онімів загалом, а біблієонімів зокрема, у перекладних текстах. “Хоча у власних перекладах (зокрема раннях) І. Франко інколи допускав надмірну українізацію, зазначає Р. Зорівчак, однак... він розумів недоречність українізації як чинника, що знищує достовірність перекладу” [12: 46].

Зі слів В. Коптілова, “коли перекладач, прагнучи полегшити читачеві знайомство з іноземним твором, починає надавати йому невластиві риси, “українізує” його, перетворюючи іноземні реалії оригіналу на питомі українські реалії, як це робили у ХІХ столітті Гулак-Артемівський і Куліш, то це загрожує частковим переродженням перекладу в оригінал” [16: 14–15].

І. Франко у своїх критичних зауваженнях наголосив на недоречній українізації Кулішем біблієонімів, “поруч із тим, – писав І. Франко, – ішла справді чудернацька українізація імен власних, таких, як Мусій замість “Мойсей”, Оврам замість “Авраам” і Сруль замість “Ізраїль”, що доводило до курйозів, як переклад біблійного “да упоаает Израиль на Господа” на архиукраїнське “Хай дуфає Сруль на пана” [33: т. 41: 326]. Пишномовна барокова манера Куліша-перекладача спричинила чимало дивних перекладацьких експериментів. Як-от, переклад, щойно згаданого у Франковому коментарі, фрагменту з Псалма 130 (за усталеною сучасною нумерацією 129), де давньоєврейський фрагмент וְיָהוָה יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ (Вповай, Ізраїлю, на Господа!). В україномовному звучанні “Хай дуфає Сруль на пана” втратив старозавітню сакральну патетику.

У виданні Святого Письма 1903 року у перекладі П. Куліша, І. Пулюя та І. Нечуя-Левицького цей фрагмент тексту було виправлено і він мав інше звучання: “Вповай, Ізраїлю, на Господа!” [30: 564]. Однак до цього часу у численних українофобних віртуальних публікаціях широко експлуатується цей фрагмент Кулішевого перекладу, де він інтерпретується як недолугий “аргумент неспроможності” перекладання святописемних текстів українською мовою.

Інша сфера побутування біблійних найменувань пов’язана із виходом біблієонімів із монолітної текстової (маємо на увазі тексти Святого Письма) площини і

входженням їх у мовленнєвий вимір того чи іншого мовно-культурного середовища, де вони починають функціонувати у структурі численних різноаспектних текстів і набувають множинних контекстуальних реалізацій.

Потрапляючи у чужомовну стихію, відриваючись від біблійного першоджерела, біблієоніми поповнювали склад іменників багатьох європейських мов, у тому числі й української. Кожна мова по-своєму реципіювала біблієоніми. Засвоєння біблійних онімів україномовним континуумом відбувалося упродовж тривалого часу функціонування біблійних текстів в україномовному вимірі.

Функціонуючи у мовленнєвій стихії неавтентичного мовного середовища, пропріатемами (у нашому випадку значна частина біблійних пропріатем, особливо біблієтопоніми, частково біблісантропоніми) під дією екстралінгвальних та інтралінгвальних чинників отримують додаткові співзначення, або референтні конотації, що мають смисловий асоціативно-образний та емоційно-оцінний компоненти. Власні імена такого типу Є. Отін пропонує іменувати конототивними онімами, або конотонімами [23: 55].

Побутуючи у мовному просторі окремого індивіда, біблієоніми могли реалізуватися в усталеній, типовій для усіх носіїв формі, а могли набувати специфічних особливостей. Маємо на увазі поетичне переосмислення біблієонімів як особливого різновиду трансформації пропріальної лексики у площину індивідуального мовного простору особистості. Потрапивши у вимір конкретної мовної особистості, біблієоніми проходять крізь призму індивідуальної рецепції і набувають у процесі поетичного переосмислення неповторного розуміння, що реалізується у мовній практиці індивіда. Найбільш популярною була біблійна пропріальна лексика.

“Апелювання художників слова до біблійного матеріалу, – пише Т. Салига, – насамперед диктувалося природними засадами характеру української нації, основою основ якого завжди була міцна християнська віра” [28: 87].

Біблійна пропріальна лексика наскрізно наявна у творчості І. Франка. У розвідці “Причинки до української ономастики” Каменяр демонструє глибоке розуміння ономастичної еволюції багатьох європейських мов, що відбулася під впливом християнізації, і при цьому зазначає: “Грецькі, латинські, а потрохи й жидівські імена власні перейняло християнство в свій календар і розширило їх по всьому світі як хресні імена; вони витиснули відповідні індивідуальні поганські (у нас слов’янські імена і, в свою чергу, послужили в модифікаціях, відповідних духові кожного язика, також для витворення цілого ряду родових прозвищ” [33: т. 36: 426]. У своїх численних поетичних творах І. Франко широко використовував біблійні образи Ісуса Христа, Каїна, Мойсея та ін. З огляду на це, “власні особові назви як своєрідна частина лексичного складу мови творів І. Франка є цінним джерелом для різноманітних лексичних студій та узагальнень” [26: 657].

Щодо новозавітної онімної системи, то “у системі євангельських персонажів спадщини Івана Франка чільне місце належить Ісусові Христові” [1: 129]. Зі слів Ф. Погребеника, “в першу пору творчості, з середини 1870-х рр., письменник

розпочав різьбити свої світи під емблемою хреста і високодуховних народних колядок” [24: 7]. Крізь призму поетичного переосмислення проходить образ “Понтія Пилата” – римського прокуратора, що управляв Палестиною як частиною Римської імперії [27: 738–739]. “Євангельський образ римського прокуратора у триптихові І. Франка “Легенда про Пилата” поєднується із середньовічною історією про великого грішника” [15: 61].

Франкові рефлексії були зосереджені на усьому корпусі текстів Святого Письма, однак старозавітні пропріати преважують у його творчих надбаннях. І це не випадково. На думку Ю. Клим’юка, “старозавітні образи... дають змогу передати боротьбу пристрастей, що точаться в душі ліричного героя, відтворити думки, якими живе суспільство, визначити для читача шляхи, що ведуть у краще майбутнє” [15: 60].

Біблієонім “Каїн” у Франковій рецепції набуває тотожного зі старозавітнім текстом розуміння. Він зображений людиною, що пройшла крізь нетрі покаяння, зневіри, знесилення, а не холоднокровним братовбивцею. Каїн виснажений своїм самозреченням: “*Каїн, сам, / Слабий, дрібненький, як ота комашка!*” [1: 277] “*Як Каїн став на самому вершкуні – / Склет нужденний, ранами покритий, / Продроглий весь і ледве що живий*” [1: 281]. Тому “філософська поема “Смерть Каїна” (1889) глибокою внутрішньою сутністю обернулася ствердженням краху каїнізму як антигуманного і протибожного світовідчуття... Головна в поемі – та душевна зміна, що привела Каїна від богохульних речей до віри в Вседержителя і любові до людей” [24: 12].

Старозавітна тематика займала особливе місце у християнізованому світі. Її інтерпретували як передісторію Новозавітного канону, а тому на кожному наступному етапі розвитку того чи іншого християнізованого етносу вона набувала особливого смислового наповнення і значущості. Варто зауважити, що “становлення й розвиток національної ідеї в духовній культурі Європи ознаменоване низкою різномовних “Мойсеїв”: національні культури, мобілізовані й напружені у своїх етнозахисних функціях, адаптували, перекладали на логіку відповідних національних історій цей класичний канон націотворення” [10: 95].

У праці над твором І. Франко використав надбання тогочасної біблійної екзегетики і біблієзнавства загалом. Про це він зазначив у передмові до “Мойсея”. Головна ідея твору, вбрана у старозавітні шати, моделює механізми сприйняття його читацькою аудиторією. Сислове наповнення поеми є монолітним сплавом індивідуального світосприйняття поета, його творчих інтенцій із відомим фрагментом біблійного тексту, тобто інтертекстуальною основою. Поема “Мойсей” увібрала у себе найбільше біблійних пропріатів старозавітного канону. З-поміж біблієонімів, біблієантропонімів утворюють відносно невелику групу, це зокрема, Мойсей, Аврон, Датав, Авраам, Єгошуа, де найуживанішим є біблієонім Мойсей.

Біблійна пропріатема “Мойсей” займає перманентно важливе місце у поетичному творі з ідентичною назвою. Вилучивши онім з канви біблійного тексту,

І. Франко, синтезувавши у ньому усталені асоціації з індивідуально-авторськими, трансформував його в україномовний поетичний вимір.

У результаті поетичного переосмислення розвинулося нове асоціативне поле біблісантропоніма, що певною мірою конотонізувало його. Отже, внаслідок дії лексико-семантичних модифікацій у семантичній структурі біблійного оніма константна сема “могутній пророк Бога” була доповнена іншими (оказіональними за своєю природою): “людина, що переживає власну драму, а саме: драму нереалізованої особистості”, “людина, відкинена соціумом” і ін.

У старозавітному тексті Мойсей – це цілісний образ з усталеною ідіотетнічною ознакою. Це – пророк, провідник єврейського народу, який виконує Божі задуми [27: 591–595]. Автор українського “Мойсея” позбавив біблісонім цієї виразної ідіотетнічної константи. Надетнічність чи поліетнічність допомогла експлікувати його в іншу етнокультурну площину. У Франковому творі онім втрачає певний відсоток етнокультурної належності (залишок етнокультурної інформації використовується як декорація). Він номінує транснаціонального героя, що може переміщатися у різні етнокультурні виміри. У поетичному тексті І. Франка Мойсей – провідник українського народу.

У поемі біблісантропонім “Мойсей” має 24 контекстуальні реалізації. Цей онім “можна віднести до імен з широким колом референції, що тяжіють до позначення “конструктив людської думки”, що формуються поняттями: 1) загальнолюдська та національна культура; 2) емпіричні знання; 3) людська фантазія; 4) міфологічні уявлення” [14: 141].

Для посилення експресії образу І. Франко відходить від усталеної патетичної атрибутики старозавітного пророка і додає йому земних координат. Відповідно до цього за принципом полярності побудована архітектоніка образу. Отже, матеріальне і духовне, інтегруючись, створюють насичений, багатогранний образ профетичної особистості. Це дало змогу розширити смислові координати біблісоніма і збагатити його асоціативну оболонку. У вимірі матеріального світу Мойсей – хирлявий, старий чоловік: “*Се Мойсей, позабутий пророк / Се дідусь слабосилий, / Що без роду, без стад і жінок / Сам стоїть край могили*” [33: т. 5: 216]. Що ж стосується духовного виміру, то це особистість, котра, незважаючи на фізичну неміч, спроможна до потужної духовної праці; це повний сили духу Божий пророк, провідник обраного племені: “*А Мойсей борикався, горів, / Добивався до ціли*” [33: т. 5: 250].

І. Франко зумисне розширив амплітуду душевних переживань пророка. Для окреслення контурів духовної, світоглядної еволюції героя автор представив його у тривекторній (відповідно до адресата) комунікативній площині.

Комунікація з сутностями духовного виміру, полярними за своєю природою (Бог–демон). Комунікуючи з ними, Мойсей, за авторським задумом, демонструє хитросплетіння божественного і демонічного начал, що глибоко заховані у його душі. Спілкування з демоном жахає, гнітить пророка: “*І жахнувся Мойсей, і з землі / Підволікся насилу, / І сказав: “Пощо мучиши мене, Поки ляжу в могилу?”*” [33: т. 5:

253]. Демонічна сутність, проникаючи у свідомість профетичної особистості у вигляді сумнівів, руйнує моноліт переконань. Пророк не довіряє його аргументам: *“Я не вірю тобі! Ти брехун, / Хоч ти будь і безсмертним”* [33: т. 5: 253]. На протипагу цьому, спілкування з Богом вражає і надихає. Воно відбувається на глибинному душевному рівні. Пророк відчуває трепет і натхнення: *“І в тім леготі теплім була / Таємничая мова, / І відчув її серцем Мойсей: / Се говорить Єгова”* [33: т. 5: 259]; *“І стоїть на молитві Мойсей / Нерухомий як скеля”* [33: т. 5: 249]; *“Се Мойсей на молитві стоїть, / Розмовляючи з (Б)богом”* [33: т. 5: 249]; *“Тільки ти на дні серця мого / Промовляєш, Єгово”* [33: т. 5: 242]. Комунікація з божественною сутністю не є звичним явищем, однак вона завжди бажана для героя: *“О Єгово, озвися!”*, *“Та Єгова мовчав”* [33: т. 5: 248]. Комунікація з вищою божественною сутністю є можливою і відбувається за певних обставин. Комунікують з божеством, зазвичай, обрані особистості, – пророки. Іноді ця комунікація супроводжується богоявленням. У поемі І. Франка виявлено приклади божественної еманации: *“Се був куц огняний, що велів / Вирвать люд свій на волю?”* [33: т. 5: 243].

Ще одним різновидом комунікації є автокомунікація, яка займає важливе місце у поетичній канві твору. Вона демонструє самоідентифікацію героя, його самосприйняття: *“Обгорнула мене самота, / Як те море безкрає, / І мій дух, мов вітрило, її / Подих в себе вбирає”*. [33: т. 5: 241]; *“Мов планета блудна, я лечу / В таємничу безодню”* [33: т. 5: 242]; *“Я слабій, я немова!”* [33: т. 5: 243]. Вона допомагає збагнути духовну конституцію біблієперсона.

Соціальна комунікація з племенем не була одномірною. Апеляція до широкого загалу (однорідної, враженої зневірою маси з постегипетським синдромом рабства) не мала належного успіху для пророка. Соціум здебільшого проігнорував її і пристав на ігноративно-зневажливе сприйняття протетичної особистості, нав’язане бунтарями: *“І з’їдливо сказав Авірон: / “Мосціпане Мойсею, Страх закрів і напудив ти нас / Приповісткою сею!”* [33: т. 5: 228], або ж тотальне неприйняття: *“І не слухає вже його слів / Молоде покоління”* [33: т. 5: 217]; *“Замовчи ти, помано!”* [33: т. 5: 217]. Процес рецепції соціумом свого пророка постійно розвивається у поетичному тексті. Згодом у поемі натрапляємо і на інше – побожно-шанобливе, з певним відтінком остраху, сприйняття профетичної особистості, що пройшла складний лабіринт духовної еволюції: *“Се Мойсей!” – одні одним уста / Промовляють несміло, / Та не вимовлять того, що там / У серцях зацеміло”* [33: т. 5: 249].

Мойсей теж досить полярно сприймає своїх одноплемінників: з одного боку він демонструє ніжне батьківське сприйняття: *“О Ізраїлю, чадо моє”* [33: т. 5: 239]; *“Ти мій рід, ти дитина моя”* [33: т. 5: 237]; *“небожата мої”* [33: т. 5: 221]; з іншого ж – це гнівне засудження норавливого натовпу, що втратив віру у вищий ідеал: *“Ви, сліпців покоління”* [33: т. 5: 221]; *“нетямущі уми / на гордині котурні!”* [33: т. 5: 234]; *“бунтівничі уми!”* [33: т. 5: 234]. Особлива експресія у негативному сприйнятті племені представлена у структурі компаративеми: *“Будеш ти, мов розчавлений черв, / Що здихає на шляху”* [33: т. 5: 228].

Усі вектори комунікації пророка із різноплановими адресантами взаємопов'язані. Кожен із них розкриває природу багатогранної душевної конституції пророка, презентує амплітуду душевних переживань.

У Франковому тексті натрапляємо на цікавий фрагмент – опис образу Мойсея у порівняльній конструкції: “*Хоч волосся все біле як сніг / У старечій оздобі, / Та стоять ще ті горді жмутки, / Як два роги на лобі*” [33: т. 5: 219], що спричинив чимало дискусій в минулому серед біблісзнавців, філологів.

Помилка виникла через неправильний переклад св. Єронімом давньоєврейського слова קַרְנַי (керен) латинською мовою. Автор Вульгати використав найбільш адекватне для перекладу з його погляду латинське слово cornu, що у перекладі означає “ріг”: *et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Dei. Liber Exodi 34: 29* [36: 126]. Слово cornu, us – багатозначне (18 значень згідно з лексикографічними даними) [8], [37].

У коментарі до П'ятикнижжя Мойсея доктор Й. Герц зазначав, що “слово керен означає як “промінь світла”, так і “ріг [тварини]”. У латинському перекладі Тори (Вульгата) мовиться: “Його лице випромінювало роги світла” [31: 501]. Це, на думку автора, спричинилося до того, що митці “середніх віків і епохи Відродження (в тому числі і Мікеланджело) помилялися і зображали Моше з рогами на голові” [31: 501]. Отже, в інтерпретації доктора Й. Герца “роги світла” могли бути звичайною біблійною метафорою, яку витлумачили буквально.

Відомий біблієст Д. Щедровицький у своїх розлогіх коментарях з лінгвістичними ремінісценсіями до П'ятикнижжя Мойсея толерантно зауважив, що “קַרְנַי וְפָנָיו” (каран ор панав) “світилась (промінилась) шкіра лица його”, була перекладена у Вульгаті, латинському перекладі Біблії, дещо неточно. Слово קַרְנַי (каран) “сяяти, випромінювати” було прочитане як קַרְנַי (керен) “ріг”, і тому в західноєвропейському мистецтві середньовіччя чи Ренессансу Мойсея часто зображали з двома променями, що відходять з голови, а часом, як, наприклад, на знаменитій статуї Мікеланджело, навіть з невеликими рогами” [35: 599]. Іменник קַרְנַי (керен), קַרְנַי וְפָנָיו (карнаїм) має декілька значень, що розташовуються у такому порядку: 1. промінь (світла), 2. промінь (матем.), 3. ріг [13: 348] та дієслово קַרְנַי (каран) означає “сяяти, випромінювати, промінитися” [13: 348] є близькими за значенням та перебувають у дериваційному зв'язку одне з одним. Причиною неточності у перекладі могло бути й те, що давньоєврейське слово קַרְנַי (keren) не утворює форму множини, а форму двоїни קַרְנַי וְפָנָיו (карнаїм), що є властивістю сеголатних слів, до яких воно належить [29].

Зважаючи на фонетичну близькість івритського і латинського слів, можемо говорити про явище міжмовної омонімії у звучанні цих різномовних лексем: קַרְנַי (керен) і cornu (корну). Це типове явище у сфері перекладу. Перекладознавчий термін “хибні друзі перекладача” є найбільш адекватним, бо пояснює природу цього явища.

Згідно з біблійною символікою “ріг” є символом мудрості (З. Касідовський) і величі. У поемі І. Франка лексема ріг є розгалуженим зооморфним символом, що

має декілька, крім щойно проаналізованої, контекстуальних реалізацій: “*І молитва та небо бодє, / Мов поломінним рогом*” [33: т. 5: 249] – метафорична номінація сили духу; “*Де намет заповіту / Простяга свої штири роги / В штири сторони світу*” [33: т. 5: 220] – позначає частину структури артефакту.

У новочасних перекладах Святого Письма, зокрема у доступному для І. Франка перекладі П. Куліша та І. Пулюя, цю неточність було подолано. Тобто уже йшлося не про роги, а про проміння: “*Як сходяв ізгори, так не знав Мойсей, що стала сияти промінєм кожа на лиці в його, бо розмовляв він з Господом*”. Друга книга Мойсея 34: 29 [30: 90]. Очевидно у Франковому тексті маємо цікавий випадок реактуалізації лінгвістичної пам’яті, яка відтворила помилку, зафіксовану у перекладних модифікаціях оригінального сакрального тексту. До речі, мовностилістичний аналіз перекладів святописемних текстів Новозавітного і Старозавітного Канонів дає підстави виділити чимало помилок, які виникли у процесі їх перекладання. Помилки у перекладі переінакшували смисловий компонент оригіналу і тепер потрібно докласти чимало зусиль для подолання цих неточностей.

Окрім біблієантропоніма “Мойсей”, у поемі використовуються ще найменування “Датан”, “Авірон”: “*Серед них Авірон і Датан / Верховодять сьогодні*” [33: т. 5: 217]. У творчому сприйнятті автора вони отримують специфічне смислове наповнення. Біблієтеонім “Датан” має декілька контекстних реалізацій і стосується експресивної особистості, котра уміло маніпулювала колективною свідомістю: “*Голосистий Датан*” [33: т. 5: 230], “*завзятий Датан*” [33: т. 5: 230]. Для означення його деструктивної ролі І. Франко вводить у текст метафору, яка, іменуючи, характеризує бунтаря: “*Датан, / Лихий демон громади*” [33: т. 5: 220]. У структурі метафори використано демононім, який сприяє створенню експресивного образу.

Також у поемі використовується біблієантропонім “Авраам”: “*призвав... Авраама*” [33: т. 5: 224]. З біблійної історії знаємо, що Авраам – родоначальник гебреїв [25: 11]: “*що він обіцяв / Праотцю Аврааму!*” [5: 254]; “*Ще не йшов Авраам з землі Ур*” [33: т. 5: 260]. Ще маємо приклад у поемі прихованого перифрастичного найменування відомої старозавітної протетичної особистості – Єремії: “*На руїнах рида / Одинокий розумний*” [33: т. 5: 256].

Важливе місце в онімній системі поеми займають найменування сутностей духовного виміру, які мають виразні старозавітні текстологічні координати. Варто зауважити, що у різножанрових текстах старозавітного канону виявляємо складну систему найменувань духовних сутностей, що є багатогранним сплавом різних часових, локальних, етнокультурних, світоглядних констант. У старозавітному тексті представлена розгалужена система найменувань вищої божественної сутності. З іменем, зокрема біблійним, нерідко пов’язане сутнісне значення. Імена виконують функцію пояснення. Писання надає великого значення іменам Бога, оскільки на цих іменах ґрунтується богослів’я [9: 125].

У своєму творі І. Франко спробував, відповідно до вимог стилізації, представити, зважаючи на власне розуміння, розгалужену систему теонімів. Це здебільшого

теонімна система Старозавітного Канону. Бібліотеоніми займають ключове місце у біблійному тексті. У тексті поеми виявлено 10 теонімів, що мають понад 50 контекстуальних реалізацій. Спостерігаючи за теонімами Франкового “Мойсея”, можемо стверджувати про свідому чи несвідому інтеграцію старозавітної і новозавітної системи найменувань. Наприклад, у тексті поеми знаходимо теонім “Батько”, який не вживається у старозавітному тексті і є часто вживаним у новозавітному: “*Ти вказав мені, (Б)батьку*” [33: т. 5: 242].

Найменування, з якими звертається певна особистість до Бога, презентують природу їхніх взаємин. Окремо виділяємо найменування, які в авторській інтерпретації мають особливе прочитання: “*Ти вказав мені, (Б)батьку*” [33: т. 5: 242]; “*О (В)всезнавче*” [33: т. 5: 242]; “*О (В)всесильний, озвися*” [33: т. 5: 243]; “*Я готовий, о (П)пане!*” [33: т. 5: 241]. Антропоморфна константа, наявна у найменуваннях, спрощує і робить доступним процес сприйняття і розуміння божественної сутності. Як уже зазначалося, у різноаспектних звертаннях постає багатогранна природа взаємин людини із божеством. Важливою ознакою біблійного сприйняття і розуміння Бога, на думку С. Головаченка, є персоніфікований монотеїзм [3: 294].

В україномовній традиції, що опирається на кількасотлітній досвід перекладання Святого Письма, для найменування божественної сутності здебільшого використовували найменування: “Господь”, “Владика”, “Отець” – старослов’янськи, рідше – “Творець”, і спорадично – “Пан”. Ці найменування широко використовує у своєму творі І. Франко: “*Та (Т)творця, що послав їх там вниз*” [33: т. 5: 245]; “*Бо коли вас осяє (Г)господь*” [33: т. 5: 234]; “*З вашим (Б)богом і (П)паном*” [33: т. 5: 221]; “*Справді варто в Єгови твоїм / Признавати (В)владиду*” [33: т. 5: 228]. Як зазначає С. Головаченко, “різні імена Бога покликані виявити біблійне розуміння Його природи, символічно відобразити Його суттєві риси та окремі атрибути” [3: 294].

Спостереження над системою теонімів у поемі І. Франка “Мойсей” допомагає виявити цікаві закономірності їх текстової реалізації. Використовуючи біблійні теоніми у власному поетичному тексті, І. Франко врахував особливості їх уживання у старозавітному інтертексті, які зумовлені юдейською традицією.

Аби уникати використання справжнього імені Бога, юдаїзм розробив систему додаткових найменувань різних за своєю природою, що мають на меті замінити тетраграматон і розкривають багатогранну у людському сприйнятті природу Бога. До таких найменувань належить Ель (אֱלֹהִים) אֱל, що перекладений у Септуагінті на θεος, а в україномовних текстах – Бог [9: 125–132].

Також широко уживаним є найменування Адонай (אֲדֹנָי), що у перекладі з іврити означає “пан, володар”. У грекомовній Септуагінті та латиномовній Вульгаті воно замінене відповідно грецьким: κύριος і латинським Dominus, що мають тотожне значення [9: 125–132].

Старозавітні теоніми мають розгалужену систему епітетів. Оскільки епітети “виступають невід’ємним компонентом мовно-виразової системи мови, то часто виконують роль активного текстотворчого чинника” [7: 17]. У виборі епітетів до

теонімів простежується принцип антропоморфізму, завдяки якому епітети увиразнюють розуміння людиною трансцендентної природи Бога.

Специфіка конфесійного (сакрального, релігійного, богослужбового та ін.) стилю визначає особливості добору епітетів і визначає їх функціонально-семантичний потенціал. “У конфесійному стилі часто вживаються складні прикметникові означення, які сприяють смислового й емоційного насиченню слова і фрази, синкретичному вираженню ознаки, виступають показником сконденсованості думки” [7: 18]. У сфері теонімінації, відповідно до юдейської традиції, ці складні прикметникові означення використовуються для іменування Бога. За мовною природою ці притеонімні епітети є перифразами, які презентують людську інтерпретацію божества. “Функціонування епітетів у складі перифрастичних одиниць актуалізує насамперед оцінно-образну функцію сакральних номінацій, ускладнює асоціативно-сміслові зв’язки” [7: 18]. У Франковій поемі побутує широкий спектр старозавітніх притеонімних епітетів, які номінують божественну сутність. Вони мають яскраве емоційно-образне забарвлення і розкривають емоційно-оцінну семантику найменування: “*Серцевідець Єгова*” [33: т. 5: 227]; “*О (В)всезнавче*” [33: т. 5: 242]; “*О (В)всесильний, озвися*” [33: т. 5: 243]; “*Але заздрий Єгова, наш (Б)бог, / і грізний, і сердитий*” [33: т. 5: 227]. До переліку цих найменувань належать, наприклад: שַׁדַּי (Ель Шаддай) – Бог Всемогутній (Всесильний) та ін. [9]. Цікаво, що у своїй поемі І. Франко використовував це ім’я у гебрейській формі та у перекладі – (Б)бог Шаддай, (В)всесильний: “*Жалься (Б)богу Шаддаю!*” [33: т. 5: 238]; “*О (В)всесильний, озвися*” [33: т. 5: 243]. Як зазначає Д. Щедровицький, Шаддай є одним із багатьох притеонімних епітетів, котрі згодом стали заміниками імені. У біблеїстиці найменування “Шаддай” вважають одним із найдревніших імен Бога, що трапляється в Біблії [35].

У поемі “Мойсей” найбільш уживаним є теонім Єгова (понад 30 слововживань), який вважається істинним іменем Бога і обмежено використовується у релігійній практиці юдаїзму. У біблієзнавчій практиці це ім’я складається з чотирьох літер і називається тетраграматон (тетраγράματων), що у перекладі з грецької означає “чотирилітер’я”, або “чотирилітерне написання”. Оце чотирилітер’я і є формою особистого імені Бога в єврейському тексті Біблії і трапляється 6823 рази [9: 127].

І. Франко згадує про тетраграматон у своїй поемі, і називає його “*(І)ім’ям штирочертним!*”. Варто зауважити, що у своє розуміння цього теоніма він вкладав тотожний юдейському сенс: “*Відступись! Заклинаю тебе / Тим (І)ім’ям штирочертним!*” [33: т. 5: 253].

Тетраграматон у тривалій практиці побутування біблійних текстів мав різне прочитання. Як стверджує М. Ласло-Куцюк, “в рік написання “Мойсея” І. Франко вже знав висновки науковців кінця XIX ст., що тетраграма розшифровується не як Єгова, а як Ягве, але у своїй поемі він зберіг форму Єгова, очевидно як милозвучнішу” [18: 187]. Загалом форма “Єгова” вважається більш архаїчною і її використовує І. Франко у поемі: “*Стережись, щоб обітниць своїх / Не відкликав Єгова*” [33: т. 5: 236].

Окрім одинарного уживання, теонім Єгова використовується і у структурі розгалужених словесних формул, що трапляються у звертаннях: “сам (Б)бог наш Єгова” [33: т. 5: 237]; “З вашим (Б)богом і (П)паном” [33: т. 5: 221].

Демонстрація сили божественної сутності наявна у типовому для біблійного тексту звороті: “що з (Б)богом на прю / Виступать непорядно” [33: т. 5: 222]. І. Франко вживає біблійну фразу, що представлена у формі церковнослов'янської (“*Vsich ix gonить безіменний страх / Невідомий перст (Б)божий*” [33: т. 5: 263]) і української мов (“*І один чую дотик іще – / Дивну руку (Г)господню*” [33: т. 5: 242]).

Мойсей пропонує для своїх одноплемінників нову систему віровчення, нового трансцендентного Бога, який не розкриває своєї сутності в артефактах (предметах сакрального змісту, що імітують імовірний зовнішній вигляд божества): “Новий люд, новий (Б)бог, новий храм” [5: 256]; він є іншим: “Задля іншого (Б)бога” [33: т. 5: 257].

У поемі “Мойсей” автор обізнаний з юдейською традицією, чітко диференціює Бога і богів, які представляють рудиментарні залишки розмаїтих вірувань, що культивувалися гебреями у релігійній практиці у період єгипетського рабства і у перші часи після втечі з Єгипту: “Плодить оку і світ, і богів, / Як пустинні мари” [33: т. 5: 245]. Відсутність націєтвердного чинника, яким мала стати віра в єдиного Бога, розмаїта релігійна палітра, що культивувалася гебреями і реалізувалася у багатьох культових практиках, непокоїли Мойсея. “Народи формували богів і світ, – як писав І. Франко, – згідно з власними ідеалами, уявленнями, а також поширеними у них заняттями” [22: 5].

Периферію номінацій цього типу утворюють біблійні міфоніми (біблієміфоніми). Це здебільшого номінації божеств інших релігійних систем (асирійської, вавилонської, єгипетської і ін.), представлені у текстах Святого Письма. Їх варто виокремити тому, що у біблійних текстах ці найменування мають яскраво виражену пейоративну семантику. Згідно з усталеною в юдаїзмі теоцентричною традицією типовим є неприйняття інших релігійних вірувань. Тому у старозавітному, а згодом і у новозавітному текстах спостерігаємо процес демонологізації теонімів інших релігійних систем. Це особливо відчутно у структурі біблійного тексту. Демонологізовані теоніми інших релігійних систем будемо називати біблієміфонімами.

У канві поетичного тексту трапляється біблієміфонім “Астарта”: “Нас Астартини рука поведе / Поміж мірти і рожі” [33: т. 5: 229]. Це богиня, котрій поклонялися семітські народи, а також греки (...). Її вважали покровителькою материнства, символом жіночого начала. У старозавітному тексті вона, зважаючи на специфіку численних ритуалів, які супроводжувалися еротичними оргіями, названа “мерзотою сидонською”. Християнська традиція сприймала Астарту як блудницю [6: 37].

Також у поемі виявлено біблієміфонім “Ваал”: “Нам Ваал дасть багатства і власть” [33: т. 5: 229]; “Честь віддавши Ваалу” [33: т. 5: 217]. У перекладі з гебрейської Ваал означає “господар, володар, пан” [17: 42]. Це ім'я божества-ідола, якому поклонялися фінікійці, тиряни, хананей та ін. Культ Ваала був широко розповсю-

джений серед ізраїльтян. Як слушно зауважує Л. Грановська, вислів “поклонитися Ваалу”, “склонитися перед Ваалом” у середньовіччі означав “відхід від істинного Бога” [6: 39].

У свій текст І. Франко ввів міфонім “Мамон(а)”, який має винятково новозавітні координати. Мамон(а) (Μαμωνας, מַמּוֹן (мамон)) інтерпретується як слово халдейського чи сирійського (арамейського) походження, яке наявне у євангельських текстах і в талмудичній літературі зі значенням “багатство, земні блага” [17: 129, 19: 201; 34: 80]. У новозавітному тексті це слово використовується для найменування злого духа, демона, що є покровителем багатства, скнарості [34: 80]. У поемі ця пропріатема набула додаткових значень, які мають винятково пейоративну семантику: “*І зловив би вас Маммон у сак, / Як товстючії риби*” [33: т. 5: 260]. Варто зауважити, що у мовно-теологічній практиці міфонім Мамона може використовуватися як деонімом (деонімізована пропріатема) і позначати багатство.

Онімна палітра поеми містить давньогрецький міфонім, котрий І. Франко зумисне увів у текстову основу: “*Про Оріона пісню ти чув, / Про гіганта сліпого*” [5: 252]. “В однім випадку я покористувався також грецькою міфологією, а власне, в згадці про Оріона... Міф про Оріона, зрештою, не чужий також єгипетській та гебраїській традиції” [33: т. 5: 210]. Модифікований індивідуально-авторською інтерпретацією міфонім конотонімізується і символізує людство: “*Сей Оріон – то людськість уся, / Повна віри і сили*” [33: т. 5: 252].

Окрім демонологізованих теонімів, існував перелік демононімів, які використовувалися у юдейській демонології. У поетичному доробку І. Франка знаходимо цікаві випадки їх уживання.

У Франковому “Мойсеї” часто віднаходимо демононім “Азазель”. І. Франко зауважив, що “важну роллю в моїй поемі відіграє демон Азазель” [33: т. 5: 206]. Онтологічно “Азазель являється демоном, противником Єгови, правдоподібно – персоналіфікацією пустині та її страховищ. Сама назва досить загадкова і давала привід до різних толкувань, яких наслідком було те, що в деяких перекладах Біблії се ім’я зовсім не являється, заступлене більш або менш натягнутою інтерпретацією” [33: т. 5: 207]. І. Франко свідомий того, що “ся роль Азазеля в моїй поемі являється тільки поетичним об’єктивуванням власної психологічної реакції, яка мусила відбутися в душі пророка після того, як його відіпхнув його народ” [33: т. 5: 207].

Демононім “Азазель” займає особливе місце у юдейській ритуальній практиці. “У Книзі Левит [16: 710] йдеться про те, що в День Очищення (Йом Кіпур) цього злого Духа символізує “цап офірний” [35: 87]. Цей демононім походить від давньоєврейського слова zu [ез] – “цап”. Це, очевидно, припускає Д. Щедровицький, була тварина на котру випадав жереб “для Азазеля”, котра символізувала самого демона – причину і джерело гріха [35: 675]. Існують і інші інтерпретації щодо етимології цього демононіма. Є частина коментаторів, які вважають (наприклад, доктор Герц), що Азазель – це назва скелі, з якої скидали тварину, яку відсилали в пустелю [35: 659].

У Кулішевому перекладі (3 Книга Мойсея) замість цього демононіма використовується лексема “відпущення” (тотожна до Синодальної форми “отпущеніє”): “*А козла, що на його впаде жереб на відпущеннє...*” [16: 10]. “У перекладі Куліша, – зауважує І. Франко, – сей уступ перекладено досить неясно, і нема в нім Азазель... Із наведеного тексту старозавітної книги видно виразно, що Азазель являється демоном, противником Єгови, правдоподібно – персоніфікацією пустині та її страховищ” [33: т. 5: 206–207].

І. Франко вводить у канву поетичного твору біблієонім “Азазель” для того, щоб активувати душевні протиріччя та доповнити динаміку духовних пошуків головного героя. “І се я поклав у роль Азазеля як найсильнішу часть демонської спокуси, що може захитати віру навіть найсильнішого характеру” [33: т. 5: 207]. У тексті знаходимо представлення демонічною сутністю самої себе, що є автоінтерпретацією: “*Я Азазель, / Темний демон пустині*” [33: т. 5: 243]. Згодом у канві поетичного тексту подибуємо і Мойсєву інтерпретацію цієї сутності: “*О ти Азазель, / Темний демон одчаю*” [33: т. 5: 253]. “На відміну від зовнішнього портрету Мойсея у попередників... І. Франко зосереджує свою увагу на душевних переживаннях пророка, на його внутрішньому конфлікті, де немалу роль відіграє сумнів і відчай, зображений у “темному демоні пустелі” Азазелю, який слід розуміти як суд над самим собою” [22: 257].

Лексика на позначення демонічних сутностей, що трапляються у поемі, залежно від контекстуальних реалізацій, використовується: а) для опису власне демонічних сутностей: “*Я Азазель, / Темний демон пустині*” [5: 243]; б) для перифрастичного найменування топооб’єкта – пустелі – “*південний біс*” – “*Чи не котить де південний біс / Пісковим гураганом?*” [33: т. 5: 219]; “*полуденний демон*” “*Вже полуденний демон степом / Шле знесилля і змору*” [33: т. 5: 249]; в) для характеристики особи за типом її поведінки (як вище зазначалося): “*Датан, / Лихий демон громади*” [33: т. 5: 220].

У поетичному тексті виявлено і лексему, що може бути проінтерпретована як гагійонім, який є типовим для новозавітної системи теоніменів: “*Простувать в ході (Д)духові шлях*” [33: т. 5: 266].

У поемі “Мойсей” представлена розгалужена система біблієтопонімів, які мають винятково старозавітні координати. Рецепт цього матеріалу читацькою аудиторією вимагає від останньої додаткових знань у царині біблійної географії. Для глибшого пізнання специфіки старозавітних топооб’єктів І. Франкові знадобилися додаткові студії у царині біблійної географії. У Передмові до “Мойсея” він зазначив: “Для поетичного огляду географії Палестини, який дав я у XVII розділі поеми, я покористувався деякими уступами вступної студії Едварда Райса до його огляду старозавітніх писань про історію Ізраїлю” [33: т. 5: 207].

Усі найменування топооб’єктів, що трапляються у поемі, мають особливе смислове навантаження, що імпліцитно приховане у тексті, однак одні з них превалюють, інші займають вторинну позицію. Біблієтопоніми, зафіксовані у “Мойсеї”, можна

умовно диференціювати на: а) топонайменування, що формують топономастичне ядро поеми: Палестина, Єгипет, Сіон і ін.; б) топонайменування, що є не менш важливі у структурі святописемного тексту, однак у тексті поеми є периферизовані, займають вторинне місце і створюють важливий для поеми часово-локальний колорит старозавітної епохи: Дамаск, Гарран і ін.

Цікавим є експеримент із топонімом, а власне хоронімом “Єгипет” (цей топооб’єкт займає особливе місце у гебрейській історії, представлений у старозавітному тексті), який, окрім усталеної в україномовному вимірі, має ще й гебрейську форму – Міцраїм (давньоєврейське (Міцраїм) – Єгипет): “*Та ж в Єгипті ви гнулись в ярмі / Наїдавшися ласо*” [33: т. 5: 260]; “*Власть Єгипту загине*” [33: т. 5: 231] “*Із неволі в Міцраїм свій люд / Вирвав він, наче буря*” [33: т. 5: 216]. Варто зауважити, що у тексті топонім Міцраїм не лише презентує гебрейську форму, а й типові для цієї мови граматичні особливості онімної лексики, тобто її незмінюваність: “*Що з Міцраїм батьки і діди / Піднялись до походу*” [33: т. 5: 217]. Очевидно, такий двомовний код презентації хороніма І. Франко використав не лише для створення автентичного колориту, а й для своєрідної сакралізації власного тексту.

Оскільки текст поеми містить елементи власне сакрального (старозавітного канону), то це модифікує і саму рецепцію адресата, який не інтерпретує Франків твір як творчий доробок сучасника, а як древній літопис, що за своєю суттю є правдивим, переконливо аргументованим (найменування осіб, місць, артефактів і ін.) та адресованим нащадкам.

Хоронім “Палестина” номінує кінцевий пункт багатолітніх поневірянь гебреїв, це так звана “земля обітована”: “*обіцяна та вітчизна*” [33: т. 5: 215], що її Бог обіцяв дати нащадкам Авраама” [27: 689–690]: “*І уся Палестина / Стала видна Мойсею з гори, / Мов широка картина*” [33: т. 5: 254]. Зрозуміло, що у свідомості гебреїв вона мала абсолютно відмінний від реального вигляд. Тому побачене викликало розчарування: “*Ось тобі й Палестина уся*” [33: т. 5: 255].

Також І. Франко, наслідуючи біблійну традицію, у поемі використав біблісонім “Канаан” – “одне із найдавніших найменувань Палестини, що відноситься до західного берега Йордану” [27: 1019–1020], котрий у тексті пейоративується, тобто набуває негативного смислового наповнення: “*у твоїй Канаан, / Не поступлю і кроку*” [33: т. 5: 229]. Особлива експресія розгортається у компаративній конструкції: “*Ти ведеш нас у той Канаан, / Мов до вовчої ями*” [33: т. 5: 232].

Біблісоніми “Ассур”: “*Се йде Ассур, гебреям несе / І руїну, й загладу*” [33: т. 5: 256] і “Вавілон”: “*Се піднявся страшний Вавілон / На загладу Іюди*” [33: т. 5: 256] у тексті поеми є астіонімами, які відповідно до юдейської традиції, внаслідок дії стилістичного перейменування (синекдохи), називають більші топооб’єкти – хороніми: Асирію і Вавилонське царство, історія яких тісно пов’язана з гебрейською.

Інші хороніми, як-от: “Моав” – “гірська країна, розташована на схід від Мертвого моря” [27: 588]: “*червоні, як ржа, / Голі скелі Моава*” [33: т. 5: 214]; “Мадам” – “країна нащадків четвертого сина Авраама” [27: 544]: “*Авірон радить край Мадіам*”

[33: т. 5: 219], “Сенаар” – “область, де були розташовані міста Вавилон, Урук, Аккад, і Халне, тобто Вавилонська рівнина у Межіріччі” [27: 886]: “*Наши уділ – Сенаар та Гарран, / А наши шлях до востоку*” [33: т. 5: 229], мають вужчий смисловий діапазон і використовуються у тексті для створення оригінального колориту.

У тексті поеми виявлено розгалужену мережу астіонімів (назви міст). Зокрема, астіонім “Салим” (так називався Єрусалим у часи Авраама [27: 375]): (“*Щось дрібненьке ворухиться там, Коло мурів Салима*” [33: т. 5: 256]) у тексті є непомітним населеним пунктом, котрий приховує потужну силу, бо згодом має стати одним із найважливіших міст для юдеїв і, загалом, для сучасної монотеїстичної цивілізації.

Ще один астіонім “Єрихон” номінує топооб’єкт, що має особливе смислове наповнення у старозавітному тексті: “*Близько устя його Єрихон / Бродового жадає*” [33: т. 5: 254]; “*Єрихонські мурі, мов лід, / Звуком трубним розтопить*” [33: т. 5: 264]. Варто зауважити, що в україномовній практиці широко використовується біблійний конотонім Єрихон у фразеологізмах: Єрихонські труби, Єрихонські стіни.

У поемі знаходимо й інші астіоніми, що важливі для створення автентичного колориту: “Ур” – “рідне місто Авраама, з якого він за Божим покликанням відправився в Г(Х)арран” [27: 993] (у тексті поеми біблістопонім Ур, як і в старозавітному тексті, ще позначає хоронім: “*Ще не йшов Авраам з землі Ур*” [33: т. 5: 260]), “Гарран” – “важливе торгове місто у Месопотамії” [27: 1023]: “*З міста Ур та з Гаррана*” [33: т. 5: 221]; “Дамаск” – “древнє місто на річці Авана” [27: 223–224]: “*Від Дамаска й Галаду*” [33: т. 5: 256].

Окремо виділяємо топооб’єкт, що трапляється у поемі і позначає ділянку серед пустелі з багатою рослинністю – оазонім “Кадес” – “оаза на півдні Палестини” [27: 437]: “*Від Кадеса*” [33: т. 5: 255].

В окрему групу з-поміж топонайменувань, представлених у поемі, виділяємо ороніми. Як і у попередніх групах, ороніми диференціюємо за критерієм смислового наповнення. Перманентно важливими у поетичному тексті є такі ороніми: “Сінай” – “гора, з вершини якої ізраїльтянам Господь дав Закон” [27: 898]: “*На скалистім Сінаї*” [33: т. 5: 229]; “Сіон” – “Священна гора, котру вибрав Господь і де він перебуває” [27: 900]: “*Глянь на північ, де гори Сіон*” [33: т. 5: 254]; “Хорив” – “Божа гора. Цей оронім є другою назвою гори Синаї” [27: 1037]: “*Гей, а може хоривський огонь / Не горів на Хориві*” [33: т. 5: 245] (тавтологічне повторення, що поєднує топонім Хорив і відтопонімний прикметник хоривський, акцентує особливу увагу на топооб’єкті, де відбулася божественна еманация); “*Обізвися до мене ще раз, / Як колись на Хориві!*” [33: т. 5: 242]; “Ліван” – “найвищий гірський масив, котрий названий так через сніг, що покриває його вершини” [27: 531]: “*Отой кедр на Лівані*” [33: т. 5: 223] “*І корона Лівана*” [33: т. 5: 223]; і такі, що створюють місцевий колорит: “Фазга” – “Фасгі – гірська вершина у землі Моав за Йорданом. Тут проповідував Валаам і помер Мойсей” [27: 1005]: “*Вже над Фазга вершини*” [33: т. 5: 249]; “Кармель” – “гірська гряда у володіннях Асира” [27: 446]: “*Се там Кармелю*

скелі” [33: т. 5: 254]; “Галад” – “гірський масив на сході Йордану” [27: 182]; “Від Дамаска й Галаду” [33: т. 5: 256].

Серед гідронімів (найменування водних топооб’єктів) виділяємо потамоніми “Йордан” та “Ніл”, що є найбільш значущими і диференціюються полярними асоціативними полями. Потамонім “Йордан” має специфічне асоціативне поле, де переважають меліоративні семи: “Отся срібная стрічка – Йордан” [33: т. 5: 254]; “Та за ними синіє Йордан” [33: т. 5: 214]; “сапфіровий Йордан” [33: т. 5: 215]. Колористичні: метафори та означення презентують винятково позитивне сприйняття гідрооб’єкта.

Потамонім “Ніл” у тексті поеми має інше смислове навантаження, де преважують або нейтральні (“Аж над береги Нілю?” [33: т. 5: 222]), або ж пейоративні семи (“Се Ізраїля дванадцять колін / Розбуялих на Нілі” [33: т. 5: 231]). Гідронім використовується в структурі компаративеми, де презентується експресивна значеннєва константа гідроніма у поетичному тексті – “потужна сила, що є стихією, яка здатна руйнувати”: “Той Ізраїль росте та росте, / Як та Нілова повінь” [33: т. 5: 231].

Також у тексті виявлено і різновид гідроніма – пелагонім “Мертве море”: “Бачиш зеркало чорне внизу? / Се є Мертвеє море” [33: т. 5: 231], де експлікується контекстна сема: “гідрооб’єкт позбавлений життєдайного основи”.

Окремо зупинимось на етронімах – загальних назвах на позначення етносу (етнічної групи, племені, народу тощо). У семантизації та інтерпретації цього терміна немає одностайності. Як зазначає Н. Подольська, цей “термін за своєю структурою відповідає онімам інших класів, однак не позначає ІВ (імені власного. – Г. Т.), хоча існує і протилежна думка: етроніми тісно пов’язані з антропонімами, топонімами, генонемами, тому їх вивченням займається ономастика” [25: 153].

Особлива увага у поетичному тексті відводиться найменуванню гебрейського племені, яке є, зрештою, центральною дійовою особою у поемі. Серед етноназв, що використовуються для означення гебрейського племені, найчастіше вжито – гебреї “Звільна, плавно ступаючи, йдуть / Кам’яними стежками / Чорноокі гебрейки бичем / З глиняними збанками” [33: т. 5: 218]; “Вухом ловлять гебреї” [33: т. 5: 225]; юдеї “Се ворожі мечі / Кров юдейськую точать” [33: т. 5: 257]; перифрастичне найменування: “вибраний (Б)богом народ” [33: т. 5: 226].

Широко використовується як етронім пропріатема “Ізраїль”. У старозавітному тексті онім “Ізраїль” номінує різні об’єкти: а) особу – ім’я, котре дав Бог Якову; б) територію – після розділення єдиного царства так іменувалося Північне царство, на відміну від царства Юди; в) етнос – назва народу [27: 385]. У поемі ця пропріатема є етронімом (має 14 слововживань): “Ось Ізраїль кочує” [33: т. 5: 214]; “О Ізраїлю, чадо моє!” [33: т. 5: 238]; “У дрантивих наметах своїх / Весь Ізраїль дрімає” [33: т. 5: 215]; “І Ізраїля сила грізна / По пісках розгубилась” [33: т. 5: 231]; “Се Ізраїля дванадцять колін” [33: т. 5: 231]; “О Ізраїлю, ти той посол, / І будучий цар світу!” [33: т. 5: 228]; “І загасне Ізраїля зізда” [33: т. 5: 258]; “Ти, Ізраїлю, чир

той! Тебе / Так товктиме Єгова” [33: т. 5: 235]. Найменування Ізраїль трапляється і у структурі стійкого словосполучення “Ізраїля сини”, що номінує етнокультурне утворення: “Сотням тисяч Ізраїля синів / Домовиною стали!” [33: т. 5: 231] і словосполучення “ізраїльський люд”, що є пейоратизоване і позначає сукупність людей однієї національності: “Дечим може іще послужить / Ізраїльському люду” [33: т. 5: 229].

Для позначення гебрейського племені у поемі використовуються розлога система словосполучень широкого значеннєвого діапазону: “Починається рух у шатрах / Кочового народу” [33: т. 5: 218]; “всесвітній кочовник” [33: т. 5: 227]; “О Ізраїлю, ти той посол, / І будучий цар світу!” [33: т. 5: 228].

Особливо оригінальним є метафоричне найменування гебрейського етносу, де гебреї іменуються “стрілою” Єгови: “Бо Єгови натягнений лук, / І тятива нап’ята, / І наложена стрілка на ній – / І то ви є стріла та” [33: т. 5: 222]. У структурі цієї назви метафоричне переосмислення ґрунтується на міліарній лексемі. А це посилює експресію образу.

У поемі І. Франко згадував про поділ гебреїв на окремі коліна: “Що той дуб і ті гілі – / Се Ізраїля дванадцять колін” [33: т. 5: 231]; “Що від дуба й дванадцяти гіль / Власть Єгипту загине?” [33: т. 5: 231].

Пропрієтєма “Іуда”, що використовувалася у структурі старозавітного тексту здебільшого для найменування представників одного із колін [27: 431–432], у тексті номінує увесь етнос: “Се піднявся страшний Вавилон / На загладу Іюди” [33: т. 5: 256].

У тексті представлена широко палітра етнонімів, а саме: амалік (ім’я засновника племені, яке у тексті поеми є етноназвою), амоніти, амореї, єгиптяни, євусеї, хананеї, філістини (філістимяни), хетта (хеттеї, чи хетти), які виконують у поемі декоративну функцію: “Євусеї кочують” [33: т. 5: 254]; “Чи нам тут воювать єгиптян / Чи просити їх ласки?” [33: т. 5: 232]; “Амоніти по сей бік ріки, / По той бік хананеї” [33: т. 5: 255]; “Амореї, ...хетта, / Амалік, філістини” [33: т. 5: 255].

У своїй поемі І. Франко вдається до прийому персоніфікації. Цей прийом широко використовується у давньоукраїнській поетичній традиції. Цікавим є приклад персоніфікованого ураноніма-оказіоналізма – “Небо-гора”: “У промінні тім Небо-гора, / Мов цариця в пурпурі, / Над всі гори найвище здійма / Свої ребра понурі” [33: т. 5: 248]. І. Франко використовував у тексті поеми й інші композити, що є типовими для народномовної стихії: “І не взяв багачів-дукачів”, “І не взяв красунів-джигунів” [33: т. 5: 226], “І зробив його острим, гризьким, / Мов кропива-жеруха” [33: т. 5: 226].

У пролозі до поеми використано автентичні оніми: топоніми – “впережешся Бескидом”, “Покотиш Чорним морем гомін волі” [33: т. 5: 214]. Використання в ономастичній площині тексту автентичної і чужомовної топоніміки експлікує задум автора і чітко означає адресата.

Онімний простір Святого Письма поповнив собою іменниковий фонд багатьох європейських народів. Біблійні пропрієтєми, потрапляючи у чужомовний вимір,

зазнають певних трансформаційно – адаптивних модифікацій. Особливості рецепції чужомовним континуумом неавтентичної пропріальної лексики залежить від багатьох внутрішньомовних та позамовних чинників.

Рецепція онімного матеріалу може відбуватися на загальномовному рівні (іменники, фразеологізми з біблійним компонентом, біблійні конотоніми), що є тривалим і об'єднує у собі множинні рецепції носіїв мови та на рівні мовлення окремого індивіда, який є самодостатньою мовною особистістю. Біблійний пропріальний вимір наскрізно наявний у творчості І. Франка. Проїшовши етап поетичного переосмислення, біблієпропріатема по-новому були переосмислені, набули нового прочитання, отримали нові координати побутування.

Вивченню біблійного онімного матеріалу, що пройшов крізь призму індивідуально-авторського переосмислення, має належати окреме місце у сучасних ономастичних студіях. Індивідуально-авторське переосмислення варто розуміти як один із різновидів міжкультурного спілкування, що відбувається у свідомості індивіда. Результати цієї інтеркультурної взаємодії згодом рецепіює широкий загал читачів, пошановувачів української культури.

Література:

1. Бондар Л. Образ Ісуса Христа в інтерпретації Івана Франка // ЗНТШ. Праці філологічної секції. – Львів, 1992. – Т. ССХХІV.
2. Виноградов В. Перевод: Общие и лексические вопросы: Учеб. пособие. – 2-е изд., перераб. – Москва, 2004.
3. Головаченко С. Біблієзнавство. Вступний курс: навч. посібник. – К., 2001.
4. Горбач О. Мовостиль новітніх перекладів Св. Письма на українську народню мову 19–20 вв. Зібрані статті. – Мюнхен, 1993. – Т. II. Статті до 1000-ліття християнізації Руси-України.
5. Грабовський Н. Теория перевода: Учебник. – Москва, 2004.
6. Грановская Л. Словарь имен и крылатых выражений из Библии. – Москва, 2003.
7. Деравчук С. Функціонально-семантичний статус епітетів у конфесійному стилі // Дивослово. – 2003. – № 1.
8. Дворецкий И. Латинско-русский словарь. – 7-е изд., стереотип. – Москва, 2002.
9. Евангельский словарь библейского богословия / Под ред. Уолтера Элуэлла. Пер. с англ. – Санкт-Петербург, 2000.
10. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. – К., 2006.
11. Зорівчак Р. Реалія і переклад (на матеріалі англomовних перекладів української прози). – Львів, 1989.
12. Зорівчак Р. Внесок Івана Франка в розвиток перекладознавчої думки в Україні // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали Міжнародної наукової конференції. – Львів, 1998.
13. Ивритско-русский словарь / Под ред. д-ра Б. Подольского. – Тель-Авив–Москва, 1992.
14. Кардашук О., Кульбабська О. Релігійні та філософські поняття у мовній картині світу Івана Франка // Біблія і культура: Збірник наукових статей. – Чернівці, 2000. – Вип. 2.

15. Клим'юк Ю. Основні принципи освоєння біблійних образів у ліриці Івана Франка // *Біблія і культура: Збірник наукових статей*. – Чернівці, 2000. – Вип. 1.
16. Коптілов В. Теорія і практика перекладу: Навч. посібник. – К., 2002.
17. Ланглюа А., Муане А. Ле, Спіс Ф., Тібо М., Требюшон Р., Фуйу Д. Святе Письмо в європейській культурі. Біблійний словник: Пер. з фр. – К., 2004.
18. Ласло-Куцюк М. Еволюціонізм чи креаціонізм. Франкова розвідка “Поєма про сотворення світу” // *Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. Матеріали Міжнародної наукової конференції*. – Львів, 1998.
19. Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов: Пер. с англ. – Москва, 2004.
20. Мень О. Библиологический словарь: В 3 томах. – Москва, 2002. – Т. 1.
21. Мень О. Библиологический словарь. В 3 томах. – Москва, 2002. – Т. 2.
22. Неврлий М. Філософські основи Франкового “Мойсея” // *Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали Міжнародної наукової конференції*. – Львів, 1998.
23. Отин Е. Коннотативные онимы и их воспроизведение в историко-этимологическом словаре русского языка // *Вопросы языкознания*. – 2003. – № 2.
24. Погребеник Ф. Світи Івана Франка. Передмова до “Поєми про створення світу”. – К., 2001.
25. Подольская Н. Словарь русской ономастической терминологии. Изд. 2-е, испр. и доп. – Москва, 1988.
26. Полюга Л. Антропоніми в лексичній системі поетичних творів І. Франка // *Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин. Матеріали Міжнародної наукової конференції*. – Львів, 1998.
27. Ринекер Ф., Майер Г. Библейская Энциклопедия Брокгауза Chrisliche Verlagsbuchhandlung Paderborn. Lexicon zur Bibel. 1994. Brockhaus Verlag Wuppertal. Пер. с нем. – Кременчуг, 1999.
28. Салига Т. “Христос – то чинна путь до Бога” (Деякі аспекти образу Месії) // *Біблія і культура: Збірник наукових статей*. – Чернівці, 2001. – Вип. 3.
29. Русско-ивритский словарь. Под ред. д-ра Б. Подольского. – Тель-Авив–Москва, 1992.
30. Святе письмо Старого і Нового Завіту мовою русько-українською. Репринтне видання Нью Йорк, Лондон, 1930. Переклад П. Куліша, І. Левицького і д-ра І. Пулюя. – Союз біблійних товариств, USA, Sweden, 1991.
31. Священные Писания на русском языке и иврите. The society for distributing Hebrew scriptures. – England, U.K., 1997.
32. Тимошик Г. Біблійна ономастика: особливості вивчення і добору термінологічного інструментарію // *Вісник Національного університету “Львівська політехніка”*. – Львів, 2005. – № 538. Проблеми української термінології.
33. Франко І. Зібр. творів: У 50 томах. – К., 1976–1986.
34. Христианство. Энциклопедия: В 3-х томах. Т. 2. (Л-С) / Гл. ред. Аверинцев С. – Москва, 1995.
35. Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево: Т. I. Книга Бытия. Изд. 2-е, испр. и доп.; Т. II. Изд. 2-е, испр. и доп.; Т. III. Изд. 2-е, испр. и доп. – Москва, 2001.
36. Biblia sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Editionem quortam emendatam cum sociis B. Fischer, H. I. Frede, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.
37. Jougan A. Słownik kościelny łacinsko-polski. – Warszawa, 1992.