

Бачун Л.І.

ORCID ID: 0000-0002-5023-795X

САКРАЛЬНІ НОМІНАЦІЇ В ТЕКСТАХ ПРО НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНИЙ РУХ УКРАЇНИ: КОМПАРАТИВНИЙ ПІДХІД

***Анотація.** У статті висвітлено основні положення теолінгвістики, її визначальні критерії та об'єкт дослідження. Викладено теоретичні основи поняття релігійного дискурсу і його зв'язку із етноцентричністю аналізованого матеріалу. Здійснено порівняльний аналіз особливостей використання семантико-асоціативної вмотивованості кореферентів сакрального типу в дванадцяти текстах творів про національно-визвольний рух України першої половини ХХ ст. із їхнім функціонуванням у тексті Святого Письма. Категоріально аналізовані назви сакральних кореферентів поділяються згідно із есхатологічно-онтологічним конотативним спрямуванням, позначенням церковно-релігійних речей ужитку і назв пасіонарного сакрального типу. З'ясовано варіативний складник функціонування біблійних антропонімів (святий Петро, Йосип Ариматейський та Іван Хреститель) у текстах творів про національно-визвольний рух України і різних перекладів Святого Письма. Компаративний підхід дав змогу порівняти функціонування сакральних зумовлених кореферентів у текстах історичних творів та набуття ними концептуально-означальних характеристик у тексті Святого Письма. Виділено дев'ять назв біблійних антропонімів у аналізованих дванадцяти текстах творів про національно-визвольний рух України, які зумовлюють об'єктивацію сакральної концептосфери. Визначено варіативну складову найменувань трьох біблійних антропонімів (святий Петро, Іван Хреститель і Йосиф Ариматейський) через призму їхнього функціонування в текстах історичних творів та в різних текстах перекладів Святого Письма. З'ясовано функціонально-стилістичні особливості використання письменниками старозавітніх та новозавітніх прецедентних біблійних найменувань і їхні спільні та відмінні риси функціонувань у текстах різних перекладів Святого Письма. Категорія функціональності сакральних онімів реалізується через конотативно-асоціативні нашарування лексем (Єремія і лексичні одиниці плач, ридання; цар Давид – псалми), порівняння (Мойсей – Іван Франко),*

діяльнісні характеристики (зрада Юди) і ототожнення Адама із гріхопадінням, а Христа із життям вічним.

Ключові слова: конотативність, концепт, кореферент, релігійна лінгвістика, теолінгвістика, прецедентний біблійний антропонім

Інформація про автора: Бачун Лілія Ігорівна – аспірант кафедри загального мовознавства і слов'янських мов; факультет філології та журналістики; Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка.

Електронна адреса: ba4unliliya@gmail.com

Liliya I. Bachun

ORCID ID: 0000-0002-5023-795X

SACRED NOMINATIONS IN TEXTS ABOUT NATIONAL LIBERATION MOVEMENT OF UKRAINE: A COMPARATIVE APPROACH

Abstract. *The article describes the main provisions of the theolinguistic science, its defining criteria and objects of further research. Theoretical bases of the concept of religious discourse and its connection with ethnocentrism of the analyzed material have been stated. A comparative analysis of the peculiarities of the semantic-associative motivation for use of sacred-type coreferents in the twelve texts of works about the national liberation movement of Ukraine with their functioning in the text of the Bible have been conducted. Categorically analyzed names of the sacred coreferents have been divided according to the eschatological-ontological connotative directions, designations of religious things of use and the names of passional sacral type. Nine names of biblical anthroponyms have been singled out in the analyzed twelve texts of works about the national liberation movement of Ukraine, which determine the objectification of the sacred conceptsphere. The variable component of the biblical anthroponyms functioning (St. Peter, Joseph of Arimathea and John the Baptist) in the analyzed texts of works about the national liberation movement of Ukraine and their various translations of the Bible have been clarified. The functional and stylistic features of the writers' usage of Old Testament and New Testament precedent biblical names and their common and distinctive features of functioning in the texts of various translations of the Bible have been highlighted. The category of the sacred onyms' functionality has been realized through the words' connotative-associative layers (Jeremiah and lexical units of weeping, sobbing; King David – psalms), comparison (Moses – Ivan Franko), the characteristics of activities*

(betrayal of Judas) and identification of Adam with the Fall, and Christ with eternal life.

Keywords: connotation, concept, coreferent, religious linguistics, theolinguistics, precedent biblical anthroponym

Information about author: Bachun Liliya Ihorivna – PhD student of the Department of General Linguistics and Slavic Languages; Faculty of Philology and Journalism, Ternopil V. Hnatyuk National Pedagogical University.

E-mail: ba4unliliya@gmail.com

Бачун Л.И.

ORCID ID: 0000-0002-5023-795X

САКРАЛЬНЫЕ НОМИНАЦИИ В ТЕКСТАХ О НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОМ ДВИЖЕНИИ УКРАИНЫ: КОМПАРАТИВИСТСКИЙ ПОДХОД

Аннотация. В статье охарактеризованы основные положения теолингвистики, ее определяющие критерии и объект исследования. Изложены теоретические основы понятия религиозного дискурса и его связи с этноцентричностью анализируемого материала. Осуществлен сравнительный анализ особенностей использования семантико-ассоциативной мотивированности кореферентов сакрального типа в двенадцати текстах произведений о национально-освободительном движении Украины первой половины 20 века с их функционированием в тексте Священного Писания. Категориально рассматриваемые названия сакральных кореферентов делятся по эсхатологически-онтологическим конотативным устремлениям, обозначениям церковно-религиозных предметов обихода и названий пассионарного сакрального типа. Выяснено вариативную составляющую функционирования библейских антропонимов (святой Петр, Иосиф Аримафейский и Иоанн Креститель) в текстах произведений о национально-освободительном движении Украины и в различных переводах Священного Писания. Выделено девять названий библейских антропонимов в рассматриваемых двенадцати текстах произведений о национально-освободительном движении Украины, которые обуславливают объективацию сакральной концептосферы. Определена вариативная составляющая наименований трех библейских антропонимов (святой Петр, Иоанн Креститель и Иосиф Аримафейский) через призму их функционирования в текстах исторических произведений и в разных текстах переводов Священного Писания. Выяснены функционально-стилистические особенности использования писателями ветхозаветных и новозаветных

прецедентных библейских наименований и их общие и отличительные черты функционирования в текстах различных переводов Священного Писания. Категория функциональности сакральных онимов реализуется через коннотативно-ассоциативные наслонения лексем (Иеремия и лексические единицы плач, рыдания; царь Давид – псалмы), сравнения (Моисей – Иван Франко), деятельностьнне характеристики (предательство Иуды) и отождествление Адама с грехопадением, а Христа с жизнью вечной.

Ключевые слова: коннотативность, концепт, кореферент, религиозная лингвистика, теолингвистика, прецедентный библейский антропоним.

Информация об авторе: Бачун Лилия Игоревна – аспирант кафедры общего языкознания и славянских языков; факультет филологии и журналистики; Тернопольский национальный педагогический университет имени Владимира Гнатюка.

Электронный адрес: ba4unliliya@gmail.com

У сучасній лінгвістиці термін *теолінгвістика*, на думку Н. Піддубної, має кілька синонімів: "релігійна лінгвістика", "сакролінгвістика", "теологічна лінгвістика", "релігійно-лінгвістика", "лінгвістичне релігієзнавство", "православна лінгвістика" та ін." [10, с. 21]. За зауваженням В. Степаненко, термін, водночас, має обмеження щодо функціонування: "його використання доречно стосовно дослідження мови (мовлення), тексту, дискурсу, комунікації загалом, що проектується на християнську релігію" [12, с. 222]. На противагу цьому один із перших дослідників теолінгвістики О. Гадомський, виокремлюючи базові ознаки науки, звертає увагу на те, що теолінгвістика є світською, наднаціональною, надконфесійною, лінгвістичною; вона повинна поділятися на часткову, що досліджує вияви конкретної релігії або проблеми в мові, і загальну, що сконцентрована на дослідженні універсалій; теолінгвістика може бути теоретичною й прикладною, синхронною й діахронною, порівняльною й зіставною, історико-типологічною (вивчає типологію теолінгвістичних явищ в історичному розвитку) [5, с. 66]. Об'єктом у теолінгвістиці, отже, визначають власне *теонім*, що позиціонується як "власна назва Бога, божества в будь-якій

релігії, міфології, пантеоні" у словнику "Української ономастичної термінології" мовознавця Д. Бучка [3, с. 170].

Усе частіше поняття *сакрального* входить у термінологічну парадигму мовознавців як синонімічна позиція до назв "священний", "святий" стосовно релігійної сфери, попри те, що *сакральне* – це одне з основних понять, на яке прагне спиратись суспільство [11, с. 39]. Деякі дослідники *сакральність* кваліфікують як одну з концептуальних категорій антропоцентричної спрямованості [9, с. 117]. Мовознавці Т. Космеда, Т. Осіпова та Н. Піддубна зауважують, що в понятті *релігійного* (чи *сакрального*) *дискурсу* невербальні засоби комунікації репрезентуються як відповідні коди, що "потребують належного ступеня комунікативної компетенції для адекватного декодування інформації" [7, с. 218]. Кореференти сакральних номенів поза біблійним контекстом втрачають релігійну зумовленість: "існують такі слова, що не мали й не мають поза релігійним стилем якогось стильового значення, вони нейтральні. У релігійному стилі ці слова вживаються в іншому розумінні, нерідко стають символами, а саме: *хліб* означає *тіло Христе*, *вино* – *його кров*" [6, с. 19]. Тому малодослідженість такої науки як *теолінгвістика*, її методологічної бази, компаративних підходів вивчення *теонімів* та інших сакральних зумовлених онімів і кореферентів у текстах творів про національно-визвольний рух України першої половини ХХ століття та перекладах Біблії формують **актуальність** обраної теми.

Мета статті – на матеріалі 12 історичних художніх і мемуарних творів про національно-визвольний рух України першої половини ХХ століття (1917-1921 і 1942-1954 роки) і текстів Святого Письма перекладів І. Огієнка та І. Хоменка з'ясувати семантико-категоріальну, варіативну і функціональну складову частини використання кореферентів сакральних назв та власне біблійних антропонімів.

Досить визначальним є той факт, що в творах про національно-визвольний рух за незалежність України сакральна лексика має доволі високе використання. Та окрім

власних назв, котрі позначають номени концептосфери "Бог" та інших сакральних-релігійних суб'єктів, важливо звернути увагу на лексеми, що семантично є релятивними, співвідносними із сакральними онімами та слугують означальною периферією для них. Ми виділили 43 кореференти сакральних номенів, котрі категоріально поділяємо **на три групи**, означальною базою котрих є:

(1) *есхатологічно-онтологічні конотативні спрямування*. Першу категорію наповнюють загальні назви, які в сакральному дискурсі набувають концептуальних параметрів та стають визначальними в біблійному спрямуванні. Як-от, *прецедентні біблійні міфотопоніми рай та пекло* (Р. Федорів) отримують абсолютно інші семантико-опозиційні кореляції в контексті біблійного спрямування. Німецький дослідник Й.-М. Беккер назви *рай* і *пекло* позиціонує з *міфотопонімами*, аргументуючи це тим, що "власне ім'я покликається не більше ніж на один об'єкт" [1, с. 404]. До того ж, письменник Р. Федорів зазначає в тексті роману "Єрусалим на горах" ще три дволексемні конструкції з лексемою *рай* та характеризувальними прикметниками, що ідентифікують особливості політичного устрою чи режиму, що в сукупності перемінюють первинне значення лексеми *рай*, наприклад: *більшовицький рай, комуністичний рай, медовий совіцький рай* (Р. Федорів).

Таким чином, *рай* як об'єктивація вищого сакрального досягнення душі в художніх творах про національно-визвольний рух набуває дещо інших конотативних нашарувань, пов'язаних із переносним, негативним значенням державницько-політичного ладу. До розряду есхатологічно вмотивованої лексики відносимо також лексеми *богохульство* (Р. Федорів), *жертва* (В. Лопушанський) (письменник у тексті твору "У споконвічному вирі" пише про *жертву* молодих людей задля незалежності України: "*Невже ж їхня жертва піде намарне?*", тобто *жертва* власного життя задля когось або чогось може трактуватись як сакральне вище співвідношення духовного

буття. Біблійна *жертва* Христа на хресті для спасіння світу вважається найвищою платою та ціною, даною задля життя інших у світлі біблійно-релігійного дискурсу: "А за них я посвячую в жертву Самого Себе, щоб освячені правдою стали й вони" (Ів 17:19); *молитва* (В. Лопушанський) (як прояв та дія безпосереднього внутрішнього налаштування особи на особистісний контакт та розмову з богом): "*Жертва безбожних огида для Господа, а молитва невинних Його уподоба*" (Прип 15:8). Лексема *хліб* (В. Лопушанський) убирає в себе багатогранну концептуальність та конотативність та, розглядаючи її у призмі сакральності, важливо зазначити нерозривний зв'язок власне графічного обрамлення слова *хліб* на позначення євхаристійного тіла *Ісуса Христа*: "*Я хліб живий, що з неба зійшов: коли хто споживатиме хліб цей, той повік буде жити. А хліб, що дам Я, то є тіло Моє, яке я за життя світові дам*" (Ів 6:51). Ю. Горліс-Горський у спогадах "Ми ще повернемось!" зазначає вислів: "*Зле, товаришу, эле <...> між циганами Паску зустрічати*" (Ю. Горліс-Горський): де очевидним є факт, що святкування *Пасхи*, воскресіння *Ісуса Христа* із мертвих, є важливим для повстанців. Та варто звернути увагу на лексему *Паска*, тобто в тексті твору йшлося про *Пасху*, яка є фонетичним корелятом єврейського слова *песах* – "проходити мимо", "перескочити" чи "залишатися недоторканими" [2, с. 694]. У день святкування юдейського свята *Пасхи* ("*Наближалася ж Пасха, свято юдейське*" (Ів 6:4), заснованого Господом на знак виходу євреїв із єгипетського рабства, євреї розіп'яли на хресті *Ісуса Христа*, котрий став жертвенним *Агнцем* задля спасіння людей (євреї ж приносили в жертву на свято *Пасхи* первістка з вівців чи козлів). Тому *Христос*, ставши *Агнцем* у Новому Завіті, перемиг смерть, воскреснувши із мертвих, став новою *Пасхою* для християн у Тайні Євхаристії: "*Отож, очистьте стару розчину, щоб стати вам новим тістом, бо ви прісні, бо наша Пасха, Христос, за нас у жертву принесений*" (1-е до кор 5:7).

Лексеми на позначення небесних тіл *зорі* та *місяця* використовуються письменниками у творах здебільшого для

опису місцевості, порівнянь, надання ситуації у творів певної таємничості, як-от, Р. Федорів у тексті твору "Єрусалим на горах" порівнює сяйво зір на небі зі свічками в церкві: *"Ніч проясніла, зорі блимали, як свічки у церкві на всеношній"* (Р. Федорів), водночас В. Лопушанський пише в тексті твору "У споконвічному вирі": *"А ясний місяць і безліч зірок гляділи на людські змагання"* (В. Лопушанський). Тим самим автори творів наділяли лексичні одиниці, безумовно, додатковою значеннєвістю та функціональністю.

Так само лексеми *небо* й *земля* як семантико-протилежні категоріальні одиниці в тексті твору "Єрусалим на горах" використовуються разом для відтворення концептуальної картини світу, наприклад: *"...хіба в очах цієї однієї не зачайвся цілий сучасний світ, небо і земля, пекло і рай..."* (Р. Федорів). Письменник Р. Федорів надає концептуальним загальним назвам *небо* і *земля* діяльного значення і тим самим лексеми стають сакральним уособленням життя як на *землі*, так і на *небі*: *"...печальні ці два слова співали небо і земля..."* (Р. Федорів).

У Святому Письмі чітко розмежовується поняття *неба Божого* (куди потрапляє праведна душа після смерті) і, власне, *неба фізичного*. Концептосфера "Бог" реалізується найперше через субконцепт "створення світу", об'єктивацією котрого слугують у текстах творів лексеми *сонце*, *зоря* і *місяць*, *небо* і *земля*. У біблійному світлі лексеми *сонце*, *зоря* і *місяць*, окрім таких, що реалізуються найперше в субконцепті "створення світу" Богом, стають нерозривно пов'язаними із *Богоматір'ю*: *"І з'явилась на небі велика ознака: Жінка, зодягнена в сонце, а під ногами її місяць, а на її голові вінок із дванадцяти зір"* (Об'яв 12:1). Символізм *сонця*, як *світла*, даного Богом, виявляє зв'язок сакральної лексеми із духовністю, натомість захід *сонця* із стражданням. Прикладом слугує смерть Ісуса Христа: *"І сонце затьмилось, і в храмі завіса роздерлась надвос..."* (Лк 23:45). Письменник В. Лопушанський у тексті твору "Єрусалим на горах" об'єктивує сакральну лексему *сонце* через порівняння із *Богом*: *"Сонце висіло над головою, як добрий Бог"* (Р. Федорів).

У біблійному дискурсі зоря як *Боже Провидіння*, одного з головних слотів концептосфери "Бог", реалізується у моменті народження Ісуса Христа: *"Тоді Ірод покликав таємно отих мудреців, і докладно випитував їх про час, коли з'явилась зоря"* (Мв 2:7). Сакралізація лексеми в текстах творів про національно-визвольний рух без очевидного представлення лексичних одиниць, що зумовлюють мовну картину світу певного етносу, неможлива. Тому функціонування таких слів, як *дідух* (Ю. Горліс-Горський), *різдвяна кутя* (Р. Федорів), *святвечір* (В. Шкляр) творять етноцентричний складник художнього твору про історію українського народу: *"В куті землянки стояв дідух"* (Ю. Горліс-Горський), *"...бо який же Святвечір без риби, стояла тут ще мисочка олії, в яку вони вмочали хліб і картоплю, а також – ну, звісно, – кутя, щоправда, без маку, зате з товченого в ступі ячменю, присмаченого узваром та медом"* (В. Шкляр);

(2) позначення церковно-релігійних речей вжитку. Релігійність та уповання українського народу до Бога не могли не позначитись у текстах творів про національно-визвольний рух України. Тому описуючи численні епізоди, де персонажі перебувають у храмах, письменники використовували назви предметів літургійного вжитку, наприклад: *дароносиця*: *"Батюшка з дароносицею поманджав у село до вмираючих"* (В. Лопушанський), *"...де почали хапати й ховати за пазуху все, що блищало, – золочені хрести, трисвічники, срібні дискоси, дароносиці, чаші..."* (В. Шкляр), *нарукавники* (В. Шкляр), *підрясник* (В. Шкляр), *псалтир* (А. Кокотюха), *фелон* (Р. Федорів); предмети внутрішнього облаштування храму: *іконостас* (Р. Федорів), *образ* (Р. Федорів), *престол*: перш за все, *престол* є символом правління та могутності королів чи князів, як-от, у тексті роману "Єрусалим на горах": *"...чи корона царів, які сиділи на престолі тисячу років тому..."* (Р. Федорів); *престол* як предмет внутрішнього облаштування храмів візантійського обряду: *"...із-за престола ось-ось тяжко видібає ігумен Данило й привітає нас у своєму храмі..."* (Р. Федорів); до

того ж, небо номінується у Святому Письмі як *престол* Божий: "А Я вам кажу не клястися зовсім: ані небом, бо воно престол Божий (Мт 5:34); місто Єрусалим як місце багатьох подій, пов'язаних із життям та смертю Ісуса Христа, у Книзі пророка Єремія зазначається як *Господній престол*: "Того часу назвуть Єрусалима: *Господній престол, і до нього, до Єрусалиму згромаджені будуть народи усі ради ймення Господнього, і більше не підуть вони за впертістю серця лихого свого*" (Єр 3:17); *хрест* як спосіб розп'яття та закінчення земного життя Ісуса Христа в текстах художніх творів власне і має негативну конотативність, пов'язану зі смертю: "Батюшка, який ніс золотого хреста, поклав його на плече, ніби збирався йти на Голгофу" (В. Шкляр), "Батюшка, розложивши руки, стояв, як хрест... Чорний, сумний..." (В. Лопушанський); *хрест* як уособлення смерті виражається в текстах аналізованих творів як місце поховання бійців: "Уся його армія опинилася в проваллі, половина її вже була під землею, без хреста й знаку..." (В. Шкляр) і способів облаштування християнських церков: "...вояки ревно хрестилися до золотих бань і церковних хрестів..." (В. Шкляр). У Святому Письмі *хрест* номінується як місце смерті Ісуса Христа: "А Пилат написав і написа, та й умістив на хресті. Було ж там написано: Ісус Назарянин, Цар Юдейський" (Ів 19:19); *церковні корогви* (В. Шкляр), *царські врата* (Р. Федорів);

(3) пасіонарні назви сакрального типу. Пасіонарність (від лат. "passio" – страждання) є одним із ключових характеризувальних моментів останніх днів життя Ісуса Христа на землі, наприклад: *Покладання у гріб* (Р. Федорів), *Страсті Господні* (Р. Федорів), *Тайна Вечеря* (Р. Федорів): "На північній стіні від підлоги до верху майже намальовані *Страсті Господні – від Тайної Вечері до Покладення у гріб*" (Р. Федорів); пролита кров Ісуса Христа під час страждань на *хресті* набула ознак святості: "– ...І Він помер на хресті! І Його божеська кров зросила сіру землю!" (В. Лопушанський), "Та ця кров свята не пролилася надармо!.." (В. Лопушанський) та стала уособленням

смерті: *"І сказав Юда до своїх братів: Яка користь, що вб'ємо нашого брата, і затаїмо його кров?"* (Буття 37:26).

У християнській традиції зв'язок людини з Богом реалізується через сім *Святих Тайн*, про одну з котрих, а саме *Тайну Причастя*, тобто *Євхаристію Тіла і Крові Ісуса Христа*, згадує В. Шкляр у тексті роману "Маруся": *"Він промовляв Літургію, що мовби продовжувала в часі Тайну Вечерю, коли Господь визначив головне Таїнство Церкви – Таїнство Причастя"* (В. Шкляр); про *Євхаристію* (у тексті – *святе причастя*) пише й Улас Самчук в романі "Морозів хутір": *"Ходив, як звичайно, до церкви, як звичайно, суворо постив, як звичайно, говорив, сповідався і брав раз на рік святе причастя..."* (У. Самчук). Тому важливо зауважити, що семантично-означальна й асоціативна вмотивованість сакральних кореферентів є цілісною ланкою для концептуального сприйняття та розуміння теонімів загалом.

Окрім асоціативно вмотивованих загальних назв, що в контексті дослідження сакральної лексики стають означальною периферією для неї, важливою ланкою для окреслення всіх рівнів концептосфери "Бог" є визначення прецедентних біблійних антропонімів, що позначають назви святих Нового Завіту та назви старозавітних праотців, царів чи пророків, що функціонують у текстах творів про національно-визвольний рух першої половини ХХ століття. Тому такі біблійні номени як *Давид*, *Єремія*, *Мойсей*, що позначають праотців, завдяки яким *Господь* сповнив свої обітниці, *"експлікуються в слотах Бог (агенс) діє на хтось (пацієнс) і Бог (агенс) діє на хтось (бенефіціант)*. Прототипною основою уніфікованої синтаксичної конструкції виступає дія з двома ядерними парципіантами (агенс, пацієнс)" [4, с. 55–56].

Бачимо, що *могутність Бога-вседержителя* виявляється якраз тут: через дію на когось, хто може сповнити Його волю. Зауважимо, ми виокремили 9 біблійних антропоназв із Старого й Нового Завітів і завдяки широкому аналізу текстів історичних творів та перекладів Святого Письма І. Огієнка та І. Хоменка виділяємо *варіативну* (апостол Петро, Іван Хреститель,

Йосиф Ариматейський) та функціональну (Юда, Адам і Єва, Мойсей, цар Давид, Єремія) складники використання біблійних антропонімів.

Персонажі роману "Єрусалим на горах" Р. Федорова двічі апелюють до назви апостола *Петра*, використовуючи характеризувальний прикметник *святий* та індикатор ключник: "З чим явлюся перед **святим Петром**, вояк я прецінь..." (Р. Федорів), "...а **святий Петро-ключник** від раю, пошкрябує лисину й уперто не відчиняє браму..." (Р. Федорів). Через найменування *Петро*, отримане *Ісусом Христом*, *Симон* перейняв також і його семантику: (Ісус же, глянувши на нього, сказав: (Ти – **Симон, син Йони**, ти зватимешся **Кифа**", – що у перекладі означає: **Петро (Скеля)**) (Ів. 1:42). Текст перекладу Святого Письма І. Огієнка не подає власне лексеми *Петро*, що той отримав від *Ісуса*, але також зосереджує увагу на назві *Кифа* (з араб. "скеля"): (На нього ж споглянувши, промовив Ісус: **Ти Симон, син Йонин**; будеш званий ти **Кифа**, що визначає: **скеля**) (Ів. 1:42). Антропонім *Петро* грецького походження, відповідником якого є арамейське слово *кефа* – "скеля", а попереднє найменування *Петра* було *Симон* (євр. *шимон* "слухач") [2, с. 710]. Важливо зауважити, що, окрім відсутності лексеми *Петро* в перекладі І. Огієнка, в іменній прикладці *син Йонин* суфіксальний формант *-ин* семантично є співвіднесеним із поняттям приналежності до роду, неподільно пов'язаним із первинним іменем *Симон*. Отримавши обітницю від *Христа* (*Я дам тобі ключі Небесного Царства*) (Мт 16:19), *Петро* переймає символізм уособлення його із ключами, що й трапляється в тексті історичного роману.

Окрім того, постать апостола *Петра* конотативно пов'язана із мотивом зради, про що йдеться в тексті твору "Єрусалим на горах": "То невже маю зректися приятеля, як *Петро Христа? Невже таки зречуся?*" (Р. Федорів). У текстах творів "Вогненні стовпи" і "На чужих вітрах" письменники зазначають номени апостола *Петра* й апостола *Павла* як семантично одну одиницю для позиціонування назви релігійного християнського свята: "...подався на престольний

празник до Космача в День **Петра і Павла**" (Р. Іваничук) та подачі їхнього способу життя як прикладу для інших: "*Ісус Христос, святі **Петро і Павло** також під виглядом жебраків...*" (О. Яворська). Письменниця О. Яворська використовує дволекsemну антропоназву біблійної особи **Івана Хрестителя** (грецька форма *Ioannes*, що походить від єврейського імені Іоханан "Бог милостивий") [2, с. 402], як патроната храму в тексті твору "На чужих вітрах": "*...суворі очі його батька, отця Василя, настоятеля храму **Івана Хрестителя***" (О. Яворська). Назва **Івана Хрестителя** функціонує як частина назви ордену в тексті роману "Чорний Ворон" В. Шкляра: (*Мовчить, мовчить, та як почне говорити, то тільки про одне – про орден руки Івана Хрестителя. Він казав, що належить до таємного ордену лицарів руки святого Іоанна*) (В. Шкляр). Окрім того, письменник зазначає двокомпонентну антропоформулу з характеризувальним прикметником *святий* та фонетичним варіантом імені *Іоанн* як корелят до найменування **Іван Хреститель**. Такий же фонетичний варіант імені *Іоанн* вказує письменник та безпосередній учасник визвольних змагань Ю. Горліс-Горський у романі "Холодний Яр" як частину назви християнського свята: (*Мобілізацію Холодного Яру було призначено на 29 серпня – свято Усікновення глави Іоана Хрестителя*) (Ю. Горліс-Горський). Два фонетичних варіанти імені **Івана Хрестителя** зафіксовано в текстах Євангелія від Матея: (*Від часів **Йоана Хрестителя** і понині Царство Небесне здобувається силою*) (Мт 11:12) (переклад І. Хоменка), (*Від днів же **Івана Хрестителя** й досі Царство Небесне здобувається силою*) (Мт 11:12) (переклад І. Огієнка). Важливість родоводу та патронімної семантики зумовлюється використанням апелятивного індикатора *син* в іменній прикладці до найменування **Йоана Хрестителя** в перекладі Євангелія від Луки І. Хоменка: (*слово Боже було до **Йоана, сина Захарії**, в пустині*) (Лк 3:2).

Визначено фонетичну варіативність біблійної назви новозавітного персонажа **Йосифа з Ариматеї** (власне такий

.....

варіант позиціонується в тексті Євангелія від Марка (переклад І. Хоменка): *(Йосиф Ариматейський, поважний радник, що й сам очікував Божого Царства)* (Мр 15:43). Завдяки конструкції, що складається з топоніма та характеризувального прикметника наголошується власне на соціально значимому становищі *Йосифа* в суспільстві та диференційно-означальних ознаках *Його* походження. Ця ж уточнювальна прикладка використовується і в перекладі Євангелія І. Огієнка, однак із фонетичними варіантами: *(прийшов Йосип із Ариматеї, радник поважний, що сам сподівався Царства Божого, і сміливо ввійшов до Пилата, і просив тіла Ісусового)* (Мр 15:43). Третій фонетичний варіант назви новозавітного теоніма зафіксовано в тексті історичного роману "Єрусалим на горах" Романа Федорова, наприклад: *"...що в Святому Письмі мовиться, що тіло Христове з дозволу Пилата зняли таємний Ісусів учень Йосиф із Арімафеї і Никодим..."* (Р. Федорів).

Іменна прикладка *Ісусів учень* зосереджує увагу на близькості відносин *Йосифа* з *Арімафеї* та власне *Ісуса Христа*. Тому виділяємо три варіанти найменувань теоніма із трьох джерельних баз (текст Євангелія від Марка (переклади І. Огієнка та І. Хоменка) й текст роману "Єрусалим на горах"): *Йосиф з Ариматейський, поважний радник* (переклад І. Хоменка), *Йосип із Ариматеї, радник поважний* (переклад І. Огієнка) й *таємний Ісусів учень Йосиф із Арімафеї* (Р. Федорів).

Образ одного із дванадцяти апостолів – *Юди*, що становить фонетичний варіант від єврейського антропоніма *Йехуда* ("хвала Господу") [2, с. 431] в текстах чотирьох творів ("Єрусалим на горах", "В херсонських степах", "Рев оленів нарозвидні", "Чорний Ворон") подається письменниками лише метафорично через призму його зради *Христа*, тобто персонажі творів порівнюють або засуджують один одного, зазначаючи ім'я *Юди* та маючи на увазі *Його* зрадницький вчинок: *"...учинився Юдою і за тридцять засмальцьованих рубликів, а мо' й безплатно, ...доніс оперуповноваженому товаришеві Ступі..."* (Р. Федорів), *"...які, подібно Юді, що продав Христа*

за тридцять срібних..." (Ю. Степовий), "...він упізнав навідника і виплюнув йому в обличчя слово **"Юда!"**" (Р. Іваничук), "**Іуда, він і є іуда**" (В. Шкляр), **"Та це ж христопродавці. Юди в українській шкурі"** (Ю. Степовий). У тексті Святого Письма (переклад І. Огієнка) зазначається: *(Юда ж Іскаріотський, один із Дванадцятьох, подався до первосвящеників, щоб їм Його видати)* (Мр 14:10), де є одночасно неподільний складник єдності Юди зі спільнотою апостолів та несумісна з цим зрада Христа. В тексті Євангелія від Івана (переклад І. Хоменка) подається найменування *Юди Іскаріотського* за шість днів до свята Пасхи у Витанії, при цьому наголошується знову на майбутній його зраді як неподільному атрибуті з конотативною співвіднесеністю його імені: *(Каже тоді один з його учнів, Юда Іскаріотський, що мав його зрадити: "Чому не продано це миро за триста динарів і не роздано бідним?)* (Ів. 12:4–5). Асоціативно забарвлене ім'я Юда стає невід'ємним із семантичним складником біблійного сюжету, що, в свою чергу, переноситься на порівняльні звороти для персонажів творів: *"учинився Юдою"* ("Єрусалим на горах"), *"подібно Юді"*, *"христопродавці"* ("В херсонських степах"), *"Іуда, він і є іуда"* ("Чорний Ворон").

Назви праотців *Адама і Єви* виявлено в текстах трьох аналізованих творів ("Вогненні стовпи" і "Рев оленів нарозвидні" Романа Іваничука та "Морозів хутір" Уласа Самчука) в контексті розповіді про мотив старозавітної історії: *"...про гріховний подвиг Адама і Єви, з якого народилася любов..."* (Р. Іваничук), *"...колишній рай, з якого свого часу, як ви прекрасно знаєте, янгол Божий вигнав Адама і Єву..."* (У. Самчук) та порівняльної характеристики: *"...що напевно й Адам з Євою подібного в раю не знали..."* (Р. Іваничук).

Однак у тексті 1-го Послання ап. Павла до Коринтян (переклад І. Хоменка), зазначається: *(Як бо в Адамі всі вмирають, так у Христі й оживуть усі)* (1 пос. ап. Павла до кор. 15:22), де означальною частиною в антитезі є дві категорії *гріхопадіння та спасіння*, котре власне й уособлюється в лексемах *Адама й Христа* відповідно. Тобто в текстах трьох

аналізованих художніх творів пропріативні пари *Адама і Єви* подаються лише крізь призму старозавітної історії *"гріховний подвиг Адама і Єви"* (Р. Іваничук) та порівняльного мотиву життя у раю *"подібного в раю не знали"* (Р. Іваничук), одночасно, коли *падіння Адама* стає семантично співвіднесеним гріху та протиставляється новозавітному *спасінню або вічному життю у Христі*.

У тексті Євангелія від Луки (переклад І. Хоменка) акцентується увага на цілісному асоціативному сприйнятті імені *Мойсей* (євр. *Моше*) із отриманими *Ним* Десятьма заповідями: *(Треба, щоб сповнилось усе написане про мене в законі Мойсея, в пророків та у псалмах)* (Лк 24:44) та пов'язується саме найменування із значенням давньоєврейського кореня *маша*, що трактується як *"втягувати"* [2, с. 91]. В Книзі Виходу (переклад І. Огієнка) лексеми *Мойсей* та *закон* сприймаються як семантично неподільні частини одного цілого: *(І прибув Мойсей, та й оповів народові всі Господні слова та всі закони)* (Вихід 24:3). У тексті твору "Рев оленів нарозвидні" назва *пророка Мойсея* функціонує разом із лексемою *закон* на позначення релігії *їудаїзму*: *"Так, я вихрестилася для порятунку, але ж ніхто з українців не забороняє мені сповідувати Мойсеїв закон..."* (Р. Іваничук). З іншого боку, власна назва *Мойсей* метафорично стає уособленням або ж іншоноюзвою українського видатного поета *І. Франка*, як-от у текстах художніх творів: *"Й привів нас до краю її обширів український Мойсей – Іван Франко, привів і відійшов у вічність, не побачивши її"* (Р. Іваничук), *"Виведімо його з тенет відчуження й покажімо світові нашого Мойсея у всій його величі!"* (Р. Іваничук). Узагальнений образ *"мойсеїв"* як тих, хто асоціюється із мудрістю, іронічно подає в тексті роману "Єрусалим на горах" письменник Р. Федорів: *"Це так нині пишуть ті, які виставляють себе за мудрих вчителів, за мойсеїв із Москви, що в тридцять дев'ятому засвітили нам світло"* (Р. Федорів).

Щоби передати давність подій, які описуються, письменник Р. Федорів використовує порівняння із власне старозавітнім теонімом *Давид*, наприклад: *"...починаючи,*

мабуть, від **царя Давида**, не можуть розгадати чар, глибину й водночас вічну тайну жіночих очей..." (Р. Федорів). Позаяк сама назва позиціонується в II-ій Книзі Самуїла із апелюючим індикатором цар: *(І царював Давид над усім Ізраїлем і чинив суд і справедливість своєму народові)* (II Книга Самуїла 8:15). Книга псалмів як одна із Книг Старого Завіту набуває авторства **царя Давида** в тексті твору "Вогненні стовпи", наприклад: "...так молитва удосконалює віруючого, незважаючи на те, молиться він сурами Корану, **псалмами Давида**, а чи християнськими символами віри" (Р. Іванчук), де автор наголошує на щирості молитви, незалежно від віри сповідання.

У тексті історичного роману "Чорний Ворон" письменник В. Шкляр через лексеми *кров* та *убивати* наводить сюжетні лінії двох старозавітніх царів Давида та Соломона і їхніх синів: "*– Бог один. Але я не знаю книги, кривавішої за Біблію. – Тобто? – майже з докором повернувся до мене смушевий капелюшок. – Там кожна сторінка залита кров'ю, якою впивається і ніяк не нап'ється Єгова. Їхній бог навіть єгипетські ріки перетворює на кров. Давид убиває рідного сина Урію, Соломон прямо в шкіні убиває свого чесного сина-воїна Йоава<...> Де ще так оспівано Молоха?"* (В. Шкляр). Письменник використовує найменування язичницького бога Молоха в контексті опису подій старозавітніх пророків, звідки й наводить лексему *бог* із малої літери для різного позиціонування номенів християнського і язичницьких вірувань. У "Словнику-довіднику Біблійних осіб, племен і народів" К. Костіва назва *Молох* пояснюється: "*Молох (походить від фінікійського "молек", що означає цар): У фінікійян Молоха роблено на взір людини з простягнутими руками й бичаючою головою. Це був неблаганний божок і вимагав багато жертв дітей; Біблія називає його "огидним ідолом огню"* [8, с. 262–263]. Водночас текст Святого Письма пояснює семантичну категорію номена язичницького бога Молоха в тексті П'ятикнижжя (переклад І. Огієнка): *(Кожен чоловік із Ізраїлевих синів та з прихоська, що мешкає в Ізраїлі, який дасть із насіння свого Молохові, буде конче забитий, народ краю закидає його камінням)* (Левіт 20:2). Переклад

П'ятикнижжя І. Хоменка лексему *насіння* подає синонімічним *потомство*, коли йдеться про синів та дочок, що складаються на жертвовник *Молохові*: *(Хто з синів Ізраїля чи приходнів, що перебувають в Ізраїлі, дасть когось із свого потомства Молохові, покарати його смертю; його земляки нехай поб'ють його камінням)* (Левіт 20:2).

Порівняльну характеристику старозавітних пророків із персонажами творів використовує також письменник В. Лопушанський в тексті твору "У споконвічному вирі", наприклад: *"Здається, пророк Єремія не голосив так над звалищами Єрусалиму"* (В. Лопушанський) та *"І заплавав Панько. Як пророк Єремія... Припав до обгорілої землі й почав гаряче товкти лобом об неї"* (В. Лопушанський). Мотив плачу й ридання трапляється і в тексті Книги пророка Єремії (переклад І. Хоменка), як-от: *(Над горами здійму плач і ридання та по пасовиськах у пустині жалобну пісню: вони бо випалені, ніхто там не проходить, ревіння худоби більш не чути)* (Єр 9:9). У тексті Книги пророка Єремії (переклад І. Огієнка) також подаються лексеми *плач* та *ридання* як конотативно зумовлені з теонімом *Єремія*: *(Так говорить Господь: Чути голос у Рамі, плач та ридання гірке: Рахиль плаче за дітьми своїми)* (Єр 31:15). Лексеми *плач*, *ридання* і *голосіння* набувають особливих асоціативних зв'язків із мотивами старозавітних пропріативних назв у контексті порівнянь у текстах художніх творів про національно-визвольний рух України першої половини ХХ століття.

Отже, стан вітчизняної та іноземної теолінгвістики потребує ще подальших наукових розвідок та досліджень, зважаючи на факт так званого "радянського ренесансу". Основа молодого науки ґрунтується на стику богослов'я, релігійної антропології та лінгвістики, що має на меті вивчити взаємозв'язки мови і релігії. Науковці намагаються дослідити релігійні начала, поняття сакрального і профанного в генезисі науки про мову, акцентуючи увагу на першості лінгвістичного знання. Неможливо окреслити сакральний дискурс біблійних антропонімів і релігійного зумовлених кореферентів, не

опираючись на етноцентричну складову, адже саме вона творить загальний концептуально-міфологічний фон певного народу й етносу.

Ми окреслили, таким чином, 43 загальні назви із 12 текстів творів про національно-визвольний рух України першої половини ХХ століття, що в контексті сакральної тематики стають корелятами релігійно зумовлених одиниць і слугують семантичною периферією для сакральної лексики. Так, три значеннево-категоріальні підрозділи поділяють назви згідно з есхатологічно-онтологічними конотативними спрямуваннями (*рай, більшовицький рай, пекло, богохульство, жертва, молитва, зоря, місяць, небо, земля, сонце, дідух, різдвяна кутя, святвечір*), позначеннями церковно-релігійних речей вжитку (*дароносиця, хрест, трисвічник, дискос, чаша, нарукавники, підрясник, псалтир, фелон, іконостас, образ, престол, церковні корогви, царські врата*) і назв пасіонарного сакрального типу (*Покладання у гріб, Страсті Господні, Тайна Вечера, кров, причастя*). Завдяки компаративному підходу вдалося простежити диференційні ознаки функціонування кореферентів у текстах історичних творів та Святому Письмі (концептуальна лексема *хліб* набуває сакрально-означальних характеристик через конотативно-асоціативні зв'язки в текстах аналізованих творів: *хліб – Паска – Пасха – Песах – Ісус Христос – Агнець – Тайна Євхаристії*).

Переклади Святого Письма І. Огієнка та І. Хоменка в співдії з дванадцятьма текстами творів про національно-визвольний рух України першої половини ХХ століття дозволили здійснити варіативно-функціональну порівняльну характеристику дев'яти найменувань біблійних антропонімів. Так, найменування трьох теонімів Нового Завіту згадуються наступними варіантами: *святий Петро (святий Петро-ключник, Симон, син Йони, Симон, син Йонин, Кифа, Петро(Скеля), Петро і Павло); Іван Хреститель (Іоан Хреститель, Йоан Хреститель, Йоан, син Захарії); Йосип Ариматейський, поважний радник (Йосип з Ариматеї, радник поважний, таємний Ісусів учень Йосиф з Арімафеї)*. Лексеми *плач, ридання*

стають співвідносними із старозавітнім пророком *Єремією*, а позиціонування біблійного антропоніма *царя Давида* здійснюється в аналізованих текстах через номени *цар* і *псалми*. Окрім асоціативної складової частини між лексемами *закон* і *Мойсей*, здійснюється уособлення характеристик і порівняння власне *Мойсея* та *Івана Франка*, надаючи останньому концептуально важливих діяльнісних характеристик. Мотиви старозавітньої історії про *Адама* і *Єву* стають передумовами для використання цих біблійних антропонімів у текстах про національно-визвольний рух, одночасно семантично відносячи категорію гріхопадіння з номеном *Адам*, а *спасіння* і *життя вічне* об'єктивуючи в *Христі*. Конотативно зумовлений біблійний антропонім *Юда* стає неподільним із мотивом зради й використовується в текстах художніх творів для порівняння з євангельським вчинком. Зважаючи на здійснений аналіз, подальші дослідження в цій галузі будуть актуальними.

ЛІТЕРАТУРА

1. Беккер Й.-М. Как слова становятся именами, а имена словами? *Slowo. Tekst. Czas: Frazeologia w idiolekcje I systemach językow słowiańskich* (W 200 rocznicę urodzin Tarasa Szewczenki). Szczecin – Greifswald, 2014. T. 2. S. 401-410.
2. Брокгауз-Фритц Р., Герхард М. Библейская Энциклопедия Брокгауза. Кременчуг, 1999. 1008 с.
3. Бучко Д.Г., Ткачова Н.В. Словник української ономастичної термінології. Харків, 2012. 256 с.
4. Верецагин Е.М., Костомаров В.Г. Лигвостноведческая теория слова. Москва : Русский язык, 1980. 320 с.
5. Гадомский А.К. К проблеме определения теолингвистики. *Ученые записки ТНУ*. 2004. 17(56). № 1: Филологические науки. С. 63-69.
6. Дзюбишина-Мельник Н. Ще один стиль української літературної мови. *Культура слова*. 1994. Вип. 45. С. 14-20.
7. Космеда Т.А., Осіпова Т.Ф., Піддубна Н.В. Степан Руданський: феномен моделювання "живого" мовлення українців: [монографія] / За наук. ред. проф. Т.А. Космеди. Харків-Познань-Дрогобич: Коло, 2015. 312 с.
8. Костів К. Словник-довідник Біблійних Осіб, Племен і Народів. Торонто : Друкарня Гармоні, 1982. 426 с.
9. Малинович Ю.М. Семантика эгоцентрических категорий в концептуальной модели естественного языка. *Проблемы вербальной коммуникации и представления знаний*. Материалы Всероссийской

Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика

науч. конф., посвященной 50-летию ИГЛУ. Иркутск: ИГЛУ, 1998. С. 116-119.

10. Піддубна Н.В. Теорія теолінгвістики: феномен біблійності в українській лінгвокультурі та омовлення релігійної картини світу (аналіз дискурсивної практики ХІХ ст.) : [монографія]. Харків : Майдан, 2019. 456 с.

11. Синельникова Л.М. Концепт толерантність в проєкції на сучасну суспільну свідомість. *Наукові записки Луганського національного педагогічного університету ім. Т. Шевченка*. 2005. Вип. 6. С. 38–48

12. Степаненко В. А. Теолінгвістика? – Да, теолінгвістика! *Вестник ИГЛУ*. 2012. Т.1. С. 221–226.

ДЖЕРЕЛА

13. Горліс-Горський Ю. Ми ще повернемось!: *Спогади. Повість. Поезії. Документи. Листування* / за ред. Р. М. Коваль. Київ : Історичний Клуб "Холодний Яр"; Вінниця: ДП "Державна картографічна фабрика", 2012. 432 с.

14. Горліс-Горський Ю. Холодний Яр: *спогади осавула 1-го куреня полку гайдамаків Холодного Яру*; за ред. Р. Ковалья. Київ : Історичний клуб "Холодний Яр"; Вінниця: ДП "Державна картографічна фабрика", 2010. 512 с.

15. Іваничук Р. Вогненні стовпи: Тетралогія. Харків: Фоліо, 2009. 507 с.

16. Кокотюха А. Справа отамана Зеленого. Українські хроніки 1919 року. Харків : Книжковий Клуб "Клуб Сімейного Дозвілля", 2014. 304 с.

17. Лопушанський В. У споконвічному вирі. Львів : Червона Калина, 1992. 378 с.

18. Самчук У. OST. Морозів хутір : в 3-х томах. Тернопіль. : Джура, 2005. Т. 1. 452 с.

19. Степовий Ю. В херсонських степах. Мюнхен : "Культура", 1947. 127 с.

20. Федорів Р. Єрусалим на горах. Київ : Вид-во гуманіт. л-ри, 2008. 608 с.

21. Шкляр В. Залишенець. Харків : Книжковий Клуб "Клуб Сімейного Дозвілля", 2010. 384 с.

22. Шкляр В. Маруся. Харків : Книжковий Клуб "Клуб Сімейного Дозвілля", 2014. 320 с.

23. Яворська О. На чужих вітрах. Львів: Априорі, 2015. 260 с.

REFERENCES

1. Bekker J.-M. (2014). *How do the words become names and names become words?* [Kak slova stanovjatsja ymenamy, a ymena slovamy?] *Slovo. Tekst. Czas: Frazeologia w idiolektie I systemach języków słowiańskich* (W 200 rocznicę urodzin Tarasa Szewczenki). Szczecin – Greifswald, T. 2. 401-410 [in Russian].
2. Brokgauz-Frytc R., Gerhard M. (1999). *Brockhaus Bible Encyclopedia* [Bybblejskaja Энциклопедыя Brokgauza]. Kremenchug, 1008 s. [in Russian].
3. Buchko D.G., Tkachova N.V. (2012). *Dictionary of Ukrainian onomastic terminology*. [Slovnyk ukrai'ns'koi' onomastychnoi' terminologii']. Harkiv. 256 s. [in Ukrainian]
4. Vereshhagyn E.M., Kostomarov V.G. (1980). *Linguistic theory of the word*. [Lingvostnovedcheskaja teorija slova]. Moskva : Russkij jazyk, 320 s. [in Russian].
5. Gadoskyj A.K. (2004). *On the problem of defining theolinguistics*. [K probleme opredelenija teolingvistyky]. *Uchenye zapysky TNU*. 17(56). № 1: Filologicheskie nauki. 63–69 [in Russian].
6. Dzijubshyna-Mel'nyk N. (1994). *Another style of Ukrainian literary language* [Shche odyin styl' ukrai'ns'koi' literaturnoi' movy]. *Kultura slova*, 45, 14–20. [in Ukrainian].
7. Kosmeda T.A., Osipova T.F., Pidubna N.V. (2015). *Stepan Rudansky: the phenomema of modeling the "living" speech of Ukrainians*. [Stepan Rudans'kyj: fenomen modeljuvannja "zhyvogo" movlennja ukrai'nciv]: [monografija]. Za nauk. red. prof. T. A. Kosmedy. Harkiv-Poznan'-Drogobych: Kolo, 312 s. [in Ukrainian]
8. Kostiv K. *Dictionary of Biblical Persons, Tribes and Peoples*. [Slovnyk-dovidnyk Biblijnyh Osib, Plemen i Narodiv]. Toronto : Drukarnja Garmoni, 1982. 426 s. [in Ukrainian]
9. Malinovich Ju.M. (1998). *Semantics of egocentric categories in the conceptual model of natural language* [Semantka egocentrycheskyh kategoryj v konceptual'noj modeli estestvennogo jazyka]. *Problemy verbal'noj komunikacii i predstavlenija znanij*. Materialy Vserossijskoj nauch. konf., posvjashhennoj 50-letiju IGLU. Irkutsk: IGLU, 116–119 [in Russian].
10. Pidubna N.V. (2019). *Theory of theolinguistics: the phenomena of biblicality in Ukrainian linguistic culture and the definition of the religious picture of the world (analysis of discursive practice of the XIX century)*. [Teorija teolingvistyky: fenomen biblijnosti v ukrai'ns'kij lingvokul'turi ta omovlennja religijnoi' kartyny svitu (analiz dyskursyvnoi' praktyky XIX st.)]: [monografija]. Harkiv : Majdan, 456 s. [in Ukrainian].
11. Synel'nykova L.M. (2005). *The concept of tolerance in the projection on the modern public consciousness*. [Koncept tolerantnist' v proekcii' na suchasnu suspil'nu svidomist']. *Naukovi zapysky Lugans'kogo*

nacional'nogo pedagogichnogo universytetu im. T. Shevchenka, 6, 38-48 [in Ukrainian].

12. Stepanenko V.A. (2012). *Theolinguistics? – Yes, theolinguistics!* [Teolinguvistika? – Da, teolinguvistika!]. *Vestnik YGLU?* 1, 221-226 [in Russian].

RESOURCES

13. Fedoriv, R. (2008) *Jerusalem is on the mountains* [Jerusalym na gorah]. Kyiv : Vydavnytvo gumanitarnoji literatury [in Ukrainian].

14. Gorlis-Gorskyj, Yu. (2010). *The Cold Ravine* [Holodnyj Jar]. *Spogady osaula 1-go kuren'a polku gajdamakiv Holodnogo Jaru*. R. Koval. Kyiv: Istorychnyj Klub "Holodnyj Jar"; Vinnycja: DP "Derzhavna kartografichna fabryka", 512 [in Ukrainian].

15. Gorlis-Gorskyj, Yu. (2012). *We will still be back* [My shche povernemosja]. *Spogady. Povist'. Poeziji. Dokumenty. Lystuvann'a. I*. R.M. Koval. Kyiv: Istorychnyi Klub "Holodnyj Jar"; Vinnycja: DP "Derzhavna kartografichna fabryka", 432 [in Ukrainian].

16. Ivanychuk, R. (2009) *The fiery columns* [Vognenni stovpy: Tetralogija]. Harkiv : Folio [in Ukrainian].

17. Javorska, O. (2015) *On the foreign winds* [Na chuzhyh vitrah]. Lviv : Apriori [in Ukrainian].

18. Kokotjuha, A. (2014) *The case of the chieftain Zelenyj* [Sprava otamana Zelenogo. Ukrajin'ski hroniky 1919 roku]. Harkiv : Knyzhkovyj Klub "Klub Simejnogo Dozvillja" [in Ukrainian].

19. Lopushchans'kyj, V. (1992) *In the eternal whirlpool* [U spokonvichnomu vyri]. Lviv : Chervona kalyna [in Ukrainian].

20. Samchuk, U. (2005). *OST. The Moroziv's farmstead* [OST Moroziv hutir]. (Vols 1-3). Ternopil : Dzhura [in Ukrainian].

21. Shkl'ar, V. (2010) *The one who stayed* [Zalyshenec]. Harkiv : Knezhkovyj Klub "Klub Simejnogo Dozvillja" [in Ukrainian].

22. Shkl'ar, V. (2014) *Marys'a* [Marysja]. Harkiv : Knyzhkovyj Klub "Klub Simejnogo Dozvillja" [in Ukrainian].

23. Stepovyj, Yu. (1947). *In the steppes of Kherson* [U hersons'kyh stepah]. Mjunhen : "Kultura" [in Ukrainian].

Дата надходження до редакції – 19.04.2021

Дата затвердження редакцією – 29.04.2021