

4.4 Мовна реалізація сакрального в поетичній творчості Григорія Сковороди (на прикладі концептів «Бог» і «Богородиця»)

4.4.1 Загальна характеристика сакрального у творчій спадщині

Г. Сковороди

Аналіз мовної ситуації в Україні XVIII ст. тісно пов'язаний із творчістю Григорія Сковороди. Тривалий час у науці побутувала думка, що роль Сковороди в розвитку української літературної мови не була такою епохальною, як у філософії чи літературі. На цей висновок у свій час впливали об'єктивні причини. Однією з них була та, що у більшості праць, присвячених спадщині письменника, відсутній глибокий аналіз мови його творів. Здебільшого вчені наголошують на значенні Г. Сковороди як видатного українського філософа та останнього великого письменника епохи Бароко, залишаючи поза увагою питання про те важливе місце, яке він посідає в історії української мови як попередник І. Котляревського – зачинателя нової української літературної мови. Наше дослідження – це ще один крок на шляху пізнання величчя генія українського народу – Григорія Сковороди. Торкаючись філософських проблем його творчості, розглядаючи її в контексті естетичних принципів і практики літературного бароко, ставили за мету дослідити особливості мовної об'єктивації сакрального, репрезентованого в його творах, насамперед поетичних, що дасть змогу глибше осмислити певні лінгвальні аспекти спадщини визначного філософа епохи Бароко.

Незважаючи на те, що мову видатного діяча XVIII ст. у різний час студіювали такі відомі лінгвісти, як Ф. Жилко, П. Житецький, М. Жовтобрюх, В. Німчук, В. Русанівський, О. Синявський, В. Чапленко, Ю. Шевельов та ін., сквородинська *lingua mixta*, а особливо лінгвалізація сакрального в ній, ще й досі належно не вивчена (Г. Верба, Л. Гнатюк, М. Лесюк, І. Фаріон).

Проте якби не тлумачили сьогодні мовну особистість самого філософа, його спадщину, головним залишається те, що він був українцем, який жив на

зламів двох світів – старої і новітньої України і, як видатний мислитель, створив власну універсальну картину світу. Останню, на думку В. Шевчука, визначають три цикли творів Г. Сковороди, які відповідно є трьома різновидами викладу його думок про світ та людину в ньому: 1) серія філософських трактатів, де йдеться про макрокосм і мікркосм, тобто про Людину і Бога, Природу і Людину, та викладається етичне вчення про пізнання людиною себе, «своїх достоїнств та вад» тощо; 2) серія поезій, які не тільки виявляють погляди їх автора на світ та людину, а й виступають керівництвом до вивчення науки поезії, виразником його універсального методу творення, який сприймається через емоційне та поетичне; 3) серія прозових притч, байок, що так само відтворюють універсальну картину, але засвоювати її читач повинен через систему образного сприйняття[245, с. 44].

Важливо зазначити, що особливість універсальної картини світу Г. Сковороди В. Шевчук убачає не стільки у повноті всіх її компонентів (такої повноти бракує), скільки у творенні різноманітних пластів цієї картини та в їх взаємозв'язках [245, с. 45]. З огляду на це, характеризуючи поетичну творчість, тобто один із циклів, що формує його картину світу, ми також звертаємося до наслідків аналізу його філософських поглядів чи відповідних коментарів стосовно прозових творів. Крім цього, слід зважати також на еволюцію поглядів письменника, яка є досить помітною і в його філософсько-літературних творах, яку частина дослідників вважає визначальною в його творчості, інша повністю заперечує або ж обмежує її певними просторово-часовими чи жанровими рамками.

Для вивчення специфіки реалізації сакрального в спадщині Г. Сковороди важливо розкрити філософське осмислення ним трихотомії: Людина – Бог – Світ, бо саме це визначає світоглядні пріоритети в його концептуальній картині світу. Головними в житті і творчості мислителя дослідники вважають рефлексії стосовно людини, що проходять лейтмотивом через усі його твори. Зосередженість філософії Г. Сковороди на людині, на думку Г. Аляєва, зумовлена духовними коренями його вчення, які, з одного боку, сягають античної філософії, а з іншого – християнства, Святого Письма. Античну

мудрість філософ концентрує у твердженні: пізнай самого себе. А християнство він сприймає як ставлення людини до Бога, як прояв Бога в людині [223, с. 104]. Отже, науку про людину та її щастя Г. Сковорода вважає найважливішою з усіх наук, а основним завданням філософії проголошує пізнання природи людини.

На відміну від своїх сучасників – французьких матеріалістів XVIII ст., які визначальними у цій природі вважали індивідуальні чуттєві спонукання, український мислитель стверджує, що справжні моральні засади поведінки людини визначаються не її тілесною організацією, а духовним світом. Тому пізнання людини означає насамперед досягнення її внутрішньої, духовної природи. Пізнати істинну людину – значить пізнати Бога в ній.

Простежуючи риси людської природи, яка водночас є тілесною та духовною, тлінною та вічною, темною та світлою, філософ розробляє свою відому концепцію «двох натур» і приходить до висновку, що справжня людина виявляє себе лише в дусі, думці, серці, тобто справжня людина є Бог. У цьому випадку йдеться не про власне іпостась Ісуса Христа – Сина Божого, а про ідею боголюдини, про Бога, який, за Сковородою, є у кожному з нас.

Виходячи з «ідеї подвійної природи людини, як і всього суцього», філософ доводить, що «єство людини – сам Бог. Тому пізнати Бога – значить пізнати самого себе, служити Богові – значить служити собі самому. Любов до Бога є водночас любов до самого себе» [237, с. 69]. Отже, пізнання себе, на думку Г. Сковороди, є одночасно пізнанням Бога, який знаходиться в людині, є її визначальною натурою. Саме у мотивах пізнання і наслідування Бога (Ісуса Христа), репрезентованих у його філософсько-літературній спадщині, яскраво проявляється сквородинська Христоцентричність, на яку часто звертають увагу коментатори його творчості (Л. Ушкалов, Д. Чижевський).

З проєкцією на людину Г. Сковорода розробляє й інші свої концепції. Так, загальновідомим є його вчення про «три світи»: макрокосм (всесвіт), мікрокосм (людина) і світ символів (Біблія), кожен з яких має подвійну природу – зовнішню (видиму) і внутрішню (невидиму). Зовнішнім у цих трьох світах є: матерія, тіло і Біблія, внутрішнім – Бог, людський дух та приховані за символічною формою

образи людських стосунків (символічний світ). Мікрокосм (світ людини) протистоїть тут макрокосму (фізичній реальності), а основою, що їх об'єднує, виступає символічний світ Біблії.

Учення про «три світи», з погляду сучасної лінгвістичної теорії, інтерпретує С. Мегентесов, зауважуючи, що «ця схема добре узгоджується з основною диференціацією семантичного простору, виділенням у ньому рівнів, які найрельєфніше протиставляються один одному, – наочно-предметного, подієвого та концептуального. Наочно-предметний рівень семантики відповідає просторово-фізичному аспекту реальності, подієвий – інтерпретації семантики з погляду особово та соціально значущих смислів, концептуальний рівень корелює із тим змістом, що абстрагований від просторово-часової перспективи та виступає як елемент концептуальної системи людини» [232, с. 39].

Характеристика релігійно-філософських поглядів Г. Сковороди була б неповною без розгляду його так званої «філософії серця», концепції «сродної праці», принципу «нерівної рівності» та витвореного на цих засадах ідеалу суспільства – «Горньої республіки». Більш повну характеристику вказаних положень, на думку Т. Космеди, може забезпечити аналіз таких концептів позитивної семантики, як: «серце», «любов», «праця», «щастя», «свобода», «добро» («благо») та под. [229, с. 52-59]. Проте в дослідженні обмежимося розкриттям насамперед тих фрагментів концептуального змісту, які сформовані передусім сквородинським ставленням до Бога.

Щодо серця, то його філософ розглядає як осередок духовного життя людини, як рушійну силу, що єднає віру і розум. За допомогою серця, тобто душі, пов'язаної з Богом, людина долучається до пізнання абсолютного. Хоча твердження, що Г. Сковорода – філософ серця, стало майже аксіомою, І. Гузар вважає, що не можна ігнорувати і сквородинського ставлення до розуму, стверджуючи, що «всюди його оцінювано найвище» [226, с. 165]. Загалом кордоцентризм, тобто трактування в дусі національної традиції серця як основного осердя людської сутності, – це те, у чому дослідники вбачають спільність між Г. Сковородою і Т. Шевченком.

Ідеалами Г. Сковороди, згідно з його вченням, є багатство духу, моральна нерозбещеність, душевний спокій і под., а шляхом досягнення цього – праця. Щастя людини, на думку філософа, у «сродній» праці як джерелі радості, достатку й задоволення, тоді як «несродна» праця породжує всі суспільні лиха. Через певну обмеженість свого світогляду філософ не до кінця розумів суспільний характер праці, вважав, що здібності, нахили закладені в самій людині, дані їй від природи, від Бога, їх треба лише відкрити, пізнати і задіяти. Пізнаючи себе, людина пізнає світ, Господа, самоутверджується, розвиває свої природні нахили і через усвідомлену «сродну» працю виконує своє земне призначення. Уявляючи себе «безтурботним пілігримом», «найнікчемнішим жебраком по-світовому і найбільшим багатієм по-Божому» [239, с. 66-67], Г. Сковорода як філософ визнає тільки одну нерівність – нерівність обдарувань та покликань, тобто нерівність «природного», визначеного Богом походження: Перед Богом же всі рівні, як і рівні у боротьбі зі злом. Загалом аномальне з погляду логіки словосполучення «нерівна рівність» пояснює основи етичного вчення мислителя. «Сковородинський ідеал «нерівної рівності» зумовлює етичний плюралізм філософа, який передбачає для кожної людини її власний життєвий шлях, на якому критерієм морального вибору є «спорідненість» людини з тим або іншим типом поведінки. Отже, кожна людина є «міра речей» у сфері етики. Тому вона повинна пізнати себе – тобто свою божественну сутність, а отже, й міру всіх речей. Пізнавши в собі Бога, вона стає місцем Бога» [237, с. 70].

Взагалі, на думку І. Гузар, твори Г. Сковороди настільки наповнені філософськими розмислами про людину, що якби їх об'єднати, то виникла б ціла наука – антропологія [226, с. 103]. З іншого боку, вони привертають увагу містичним пафосом благодатного «обожнення» людської природи. Адже, згідно з розглянутими концепціями філософського вчення Сковороди, Бог – це друга натура людини, «новий Адам». Однак у творчості українського просвітителя простежуємо й образ іншого Бога як всемогутньої, надприродної істоти, що створила світ і керує ним. Інколи складається враження, що автор сам не

розмежовує тих значень, на яких ґрунтується його розуміння Бога. Можливо, певна непослідовність у поглядах Г. Сковороди була причиною того, що окремі дослідники звинувачували його в атеїзмі, посилаючись при цьому на слова із «П.:сни 11-й»: «Чему ты ищешь знать, что то зовется Бог?» [238, с. 69] та на його нібито негативне ставлення до Біблії, хоча, як відомо, Біблію філософ уважав джерелом знань, мудрості, вікового досвіду в пізнанні світу, Бога, з неї черпав сюжети, образи, символи тощо.

Причини такої непослідовності у філософських поглядах Г. Сковороди криються в тому, що його світогляд мав чітко виражений пантеїстичний характер. Визнаючи Бога, філософ все частіше заперечував його надприродну суть, розчиняв у природі. Бог – всередині всього, всюди і ніде зокрема. Він – істинна природа в природі, логос всього сущого. Обґрунтовуючи подібні думки, Г. Сковорода стверджував, що природа розвивається за своїми законами і не потребує ніяких першопричин для свого розвитку. Така інтерпретація природи як Бога яскраво засвідчує, що його пантеїзм характеризується спрямованістю в бік матеріалізму, хоча сам філософ відмежовувався від нього. Наполягаючи на вічності матерії, він пояснював її тим, що вона є «тінь», неодмінний корелят вічної духовної субстанції, «невидимої натури – Бога». А це вже ідеалізм, але ідеалізм пантеїстичного змісту, внутрішньо суперечливий. У ньому ще визнається первинність духовної, «божественної» природи щодо всього матеріального, але водночас утверджується й ідея вічності, безконечності і несотворимості матеріального світу. Бог же дедалі більше осмислюється як внутрішня природна закономірність усього сущого.

Поліаспектність філософських поглядів Г. Сковороди зумовила неоднозначні її оцінки, серед яких привертають увагу насамперед три. По-перше, чимало науковців називають Г. Сковороду філософом без системи (І. Мірчук, О. Кульчицький, В. Янів), проте, як відомо, філософії без системи не буває, можна спостерігати лише недостатність спроб її викладу. Всупереч поширеному твердженню про безсистемність філософії мислителя, Д. Чижевський стверджує, що його філософська система базується на трьох основних складниках: яскраво

вираженій тенденції до символічного пізнання, оригінальній інтерпретації Біблії та своєрідній діалектиці. На цьому фундаменті виростає містична метафізика Г. Сковороди, що характеризується глибоким дуалізмом та ідеями абсолютності буття Господнього, які, у свою чергу, визначають характер антропології й етики [243, с. 181]. По-друге, науковці по-різному оцінюють Г. Сковороду як містика. Зважаючи на те, що богомисленнєва синтеза філософії, теології та містики є вельми прикметною для нього, дослідники здебільшого вважають, що ідея обожнення людини проникла в його філософську думку від містики. Нарешті, по-третє, оскільки мислитель часто звертався до загальнолюдських цінностей, не надаючи їм українського національного колориту, у ньому вбачають позанаціонального філософа. О. Мишанич заперечує цю думку, зауважуючи: «Якраз, навпаки, за Сковородою усталилося визначення народного мандрівного філософа, що найбільше вписує його в український культурно-національний контекст XVIII ст.» [234, с. 12].

Отже, Г. Сковорода – перший вітчизняний філософ, письменник, філософсько-літературна творчість якого повністю узгоджується з вимогами культури бароко, у яке він увійшов як автор численних праць, серед яких філософські трактати, діалоги, притчі, прозові та віршовані переклади, поезія та байки. До його доробку належить також багата епістолярна спадщина. Можливо, різножанровістю творчого спадку письменника або ж його повсякчасним прагненням експериментувати зі словом пояснюється відсутність чітко окреслених періодів у його творчості. Нерідко науковці мало не кожний вдалий твір Сковороди вважали за цілий період.

Ю. Шерех, зважаючи на спосіб життя письменника-філософа та на еволюцію його світогляду, поділив усю творчість Г. Сковороди на чотири періоди: 1) до 1769 року – період віршів та академічної прози; 2) 1769-1776 роки – період доповнювальних діалогів на реалістичному тлі; 3) 1776-1780 роки – період шукання духовної метамови, здебільшого шляхом семантичних зміщень, а щодо жанру, то це поворот до прози і 4) 1783-1790 роки – період абстрактних, насичених конфліктністю діалогів з елементами поезії та оповіді [247, с. 399].

Правда, вчений зауважує, що, як і кожна схематична періодизація, ця теж відкрита для критики, проте небездоганна періодизація все-таки краща, ніж нехтування самим фактором розвитку, яке довгий час домінувало в поглядах на спадщину Г. Сковороди. Ці слова знову ж таки підтверджують думку, що будь-яке об'єктивне вивчення життєвого і творчого шляху українського мислителя неможливе без усвідомлення ідейно-естетичної еволюції, характерної для його діяльності.

Так, саме еволюція зумовила звернення письменника-філософа до різних жанрів, його тяжіння до багатослівності (зростає пояснювальна частина байок), скорочення кількості співрозмовників у діалогах (до двох осіб), а також реформування силабічного віршування (введення нарівні з жіночою чоловічої рими) і багато іншого. Загалом Сковорода любив експериментувати зі словом, пояснюючи це в одних випадках прагненням до витонченості стилю, в інших – потребами змісту. «Він відкидає витонченість чисто формальну і схвалює ту, що звістує мудрість та Божу істину», – зауважує Ю. Шерех [247, с. 389]. У цілому риси, притаманні його творчості, можна пояснити особливостями літератури бароко. Він був останнім великим поетом українського бароко, з яким воно «не дожеврило, а догоріло повним полум'ям до кінця та враз згасло» [242, с. 244]. «Не боячись пересади, – зазначає Л. Ушкалов, – можна стверджувати, що Сковорода уособлював не лише питомі риси української людини, але й основні контрверсії бароко» [240, с. 88]. Загалом «у мозаїці тогочасної культури він посідає місце на кшталт неограненого коштовного каменя, який своїм блиском докреслює його образ» [227, с. 52].

Однак, незважаючи на те, що йдеться про літератора дуже своєрідного і вартого уваги, його поетична спадщина, особливості ословлення залишаються недостатньо дослідженими. Здебільшого науковці акцентують увагу на формальних інноваціях, репрезентованих у його творах. Відомо, що письменники епохи бароко надавали великої ваги формальним аспектам творчості. Звідси нагромадження в барокових творах синонімів, епітетів, ампліфікацій, антитез та ін., які утворюють справжній «словесний феєрверк».

Подібне простежується і в Г. Сковороди. Його мова вражає образністю, символічністю, емоційністю. Формулюючи те чи інше поняття, письменник повсякчас спирається на образ, тому в його творах істотне місце посідають образи-символи. Він майстерно поєднує слова, вжиті у прямому значенні, з метафоричними. Близькі за змістом, але відмінні за формою метафори утворюють широкі ряди. Важливу роль у його творах відіграє також алегорія. Відтак основна заслуга Г. Сковороди полягає в тому, що він «запроваджує власну формальну реформу в силабічну систему, порушивши її, в тому числі, незвичною композицією та образною динамікою» [227, с. 44]. Але барокова культура, як відомо, не вичерпується лише формальними ознаками, визначальним у ній залишається духовний зміст. А він, на думку Д. Чижевського, характеризується виразним поворотом до теоцентризму, тобто до відведення центрального місця Богу. Така перевага духовних елементів над світськими є характерною рисою саме українського бароко [242 с. 242].

Двома важливими полюсами всесвіту в епоху бароко залишається природа та Бог. Тому, з одного боку, це час розквіту природознавства й математики, а з іншого – епоха богослов'я та великих містиків. Людина бароко або усамітнюється для спілкування з Богом, або, навпаки, кидається у вир боротьби, щоб за допомогою політичних, церковних, наукових, мовних та інших реформ поліпшити життя всього суспільства. В ідеалі обидва із цих шляхів ведуть до однієї мети – через природу, науку, політику тощо людина завжди приходить до Бога.

Антитетика бароко стала для Г. Сковороди зручною формою синтезу суперечностей земного і небесного, тлінного і вічного, життя і смерті, добра і зла. За допомогою образів-символів, які є примітною ознакою художнього мислення письменника і навіть дещо утруднюють сприйняття його творів, автор намагається осягнути невидиму натуру, тобто Бога.

Концепція Бога у спадщині Г. Сковороди привертала й продовжує привертати увагу дослідників. Так, В. Нічик переконливо доводить, що він розумів Бога досить неортодоксально, допускаючи певні відходи від догмату

Трійці. Ставлення мислителя до Бога і світу дослідниця визначає як іманентний трансценденталізм [236, с. 70]. На основі аналізу його філософських творів, у тому числі й прозових байок, притч, мовну картину світу філософа характеризує Л. Гнатюк, зауважуючи, що «слова і словосполучення, вживані для вираження понять Бога і Біблії, посідають в ній важливе місце» [225, с. 175].

На універсальний характер українського літературного бароко, яке синтезувало найхарактерніші риси середньовічної і ренесансної художніх систем, указує і дослідниця сакральних поетичних текстів І. Бетко. Вона зауважує, що «зазначений синтез у поєднанні з принципом концептизму – одної з чільних складових категорій естетики і поетики бароко – створив надзвичайно плідний мистецький ґрунт для потужного розвитку релігійно-філософської літератури, й зокрема містичного її різновиду, блискучим зразком якого можна вважати «Сад божественных п[е]сней» Г. Сковороди» [224, с. 17].

Необхідно вказати на те, що саме поетичну творчість більшість дослідників визнають основною в літературній спадщині письменника. Поетичні погляди Г. Сковороди формувалися під впливом традицій книжної української поезії XVI – XVII ст., а також тих теоретичних риторик та поетик, які він спочатку сам вивчав, а пізніше викладав у Києво-Могилянській академії. Велике значення для нього як поета мало ознайомлення з латинською класичною поезією та новолатинською гуманістичною літературою XVI – XVII ст. Отже, тематика його віршів тісно пов'язана з літературними традиціями епохи бароко, у його творах часто звучать релігійні мотиви, але водночас з'являються і нові тенденції.

Відомо, що починав Г. Сковорода як поет між 1750-1753 роками. Його віршована спадщина відзначається жанровою різноманітністю й охоплює релігійну оду, римовану проповідь, стилізацію народної пісні, інтимну лірику, дружню епістолу, геральдичний панегірик, а також сатиричні, жартівливі твори та под. Як стверджує Ю. Шерех, «це один безперервний жанровий експеримент, експериментальна поетика» [247, с. 390], що доповнювала й поглиблювала його релігійно-філософське вчення, робила його більш доступним.

Безперечно, що найвизначнішим поетичним надбанням Г. Сковороди вважають «Сад божественных пѣсней» (далі – СБП, «Сад..»), що є збіркою духовної лірики, в якій всі «божественні пісні» виростають з одного джерела – Біблії. У системі національного менталітету СБП інтерпретується як місткий культурологічний символ, у котрому узагальнені найхарактерніші типологічні риси релігійно-філософської поезії давнього періоду. «І водночас це явище абсолютно унікальне й безпрецедентне, феномен якого – в органічному синтезі різнорідних начал: мистецького і філософсько-світоглядного, трансцендентного й іманентного, а також середньовічного, ренесансного й барокового» [224, с. 41].

Ця збірка, або, як її ще визначають, цикл, містить тридцять оригінальних поезій, написаних Г. Сковородою між 1753 і 1785 роками. Вважається, що вийшла вона з-під пера уже зрілого митця. Але, за словами Ю. Шереха, основний масив творів СБП був створений у перший період творчості, у якому формувався світогляд письменника [247, с. 389]. Тому вірші, написані в цей час, відбивають протилежну настроєність: душевне занепокоєння перед відповідальними кроками в житті, а звідси нерідко стан нудьги, печалі, суму змінює оптимізм і відповідно мотиви радості, щастя, задоволення від перемоги над «бісом нудьги».

Очевидно, що Г. Сковорода плекав свої «божественні пісні», спираючись на багатющий досвід попередньої української барокової літератури. Це підтверджує цитування ним М. Козачинського, В. Лашевського, Т. Прокоповича та ін. Основні мотиви збірки релігійні, тому всі поезії просякнуті ревним релігійним почуттям. Як найяскравіший представник українського барокового новоплатонізму, письменник розмірковує над поняттями добра і зла, уособленням яких, з одного боку, є Бог, а з іншого – диявол. Чільне місце в його духовній поезії посідає мотив «співрозп'яття» Ісуса Христа, образ якого так само важко інтерпретувати поза старожитньою українською традицією. Часто сквородинські пісні тлумачать як «поетичну автобіографію» письменника, зокрема як відлуння тих напружених духовних змагань із «богопротивною

трійцею: світом, плоттю і дияволом», із яких Г. Сковорода, здається, вийшов переможцем, заявивши перед смертю: «Світ ловив мене, та не спіймав».

Наскрізним образом, що проходить через усі поезії і з яким пов'язується своєрідний психологічний сюжет СБП, є образ ліричного героя-духовидця. Суть сюжету полягає в тому, що ліричний герой осягає духовну мудрість, намагається через подолання власної гріховності здобути людську досконалість. Мірилом правдивих цінностей на цьому шляху є Ісус Христос, сакральний двійник ліричного героя, а в перекладі на юнгівську термінологію – характерна іпостась його Самості. Відтак, згадана збірка передусім Христоцентрична.

Найбільш славетною піснею в «Саді...» зазвичай вважають «Всякому городу нрав і права». Її зміст, як і деяких інших творів, засвідчує типове для літератури бароко поєднання релігійних мотивів із світськими. Здебільшого науковці звертають увагу на виражений тут сковородинський «дух сатиризму». Проте точніше було б визначити її як пісню про екзистенційні «різнопуття», де ліва дорога традиційно погибельна, а права – спасенна.

Високо оцінюючи СБП, дослідники стверджують, що «ця невеличка збірка – епохальне явище в історії української поезії від давнини до сьогодні». «Божественні пісні» Г. Сковороди є неодмінним складником класичного українського репертуару трьох останніх століть, а також джерелом натхнення багатьох поетів, від Котляревського і Шевченка до Барки і Стуса; без цієї збірки нашу поезію уявити так само важко, як без Шевченкового «Кобзаря» або тичинівських «Соняшних кларнетів» [240, с. 92].

Окрім СБП, поетичну творчість Сковороди репрезентують й інші твори, серед яких емблематичні вірші на образ непорочного зачаття Пречистої Діви Марії, панегірики, окремі пісні, фабули, епіграми, переклади й переспіви, вірші латинською мовою. У більшості з них письменник виражає свої естетичні погляди та морально-етичні ідеали: засуджує заздрість, насильство, прагнення до розкошів, інші згубні звички, натомість проповідує життя у злагоді з природою, совістю, оспівує працю, скромність, мудрість.

Віддаючи данину і такому традиційному для епохи бароко жанру, як панегірик, Г. Сковорода, на відміну від інших панегіристів, не перетворює його на джерело лестощів, безмірних вихвалянь покровителів. Важливо наголосити на тому, що панегірики автор часто пише простонародною мовою, бо при всій простоті вважає її «широю, чистою і безпосередньою». Бароківі «вітражі» сквородинських текстів стають ще барвистішими завдяки жанровому розмаїттю, що виявляється у поєднанні оди Горація і української народної пісні, притчі-«мораліте» і «п[і]сн[і] поб[і]дної» В. Лашевського, емблематичних віршів і дивовижно граційних «георгік» [240, с. 57].

Відомо, що Г. Сковорода був обізнаний із латинською та новолатинською літературою, тому перекладає Горація, Овідія, з новолатинських поетів – М. Муре та С. Гошія. Глибокі знання латинської мови засвідчують також і сквородинські вірші, написані нею. Латинська мова письменника правильна, а стиль його віршів легкий і простий. Це дало змогу дослідникам зробити висновок про те, що усталеність і чіткість літературних норм латинської мови, «легкість і витонченість» якої Г. Сковорода високо цінував, безумовно, орієнтували поета на точність, на додержання відповідних норм також і старої української мови [230, с. 207-208].

Необхідно вказати й на те, що поетичні фрагменти відіграють важливу роль у прозі письменника (наприклад, відома «П[і]сня лицем[і]ров»). Автор використовує їх із метою привернути увагу, наголосити на чомусь важливому, іноді вони являють собою лірико-філософські роздуми поета. Взагалі, поєднання віршів та прози в одному творі є характерною ознакою українського літературного бароко.

Вагомість літературної спадщини Г. Сковороди, передусім поетичної, зумовлена насамперед тим, що з неї проростають перші паростки українського романтизму, а отже – і перші паростки модерної української поезії. Водночас його багатогранна філософсько-літературна творчість – це остання ланка в перехідному періоді не лише до нової української літератури, а й до нової української літературної мови на народній основі. І хоча переважна більшість

творів письменника-філософа написана книжною українською мовою, сам він зауважував, що ближчою йому є мова народна. «У творчості Сковороди немов би наостанок спалахнуло „високе” українське бароко, яке вже в нього почало перевтілюватись у „низьке”, чи „народне”, орієнтоване на симбіоз із фольклором, позначене бурлескним стилем,... водночас все це у письменника перебуває виключно в межах художніх інтенцій бароко» [227, с. 48].

Отже, незважаючи на те, що Г. Сковорода досить часто «мішав до купи часом в дивовижних мовних композиціях, чудних, рябих і загалом темних, різні мовні течії», він не міг «збутися й одкаснутися од рідної народньої мови» [235, с. 44]. Такий мовний синкретизм Г. Сковороди – закономірне явище на перехідному етапі формування української літературної мови, що аж ніяк не применшує його ролі як одного із «найглибших європейських мислителів доби бароко» (Д. Чижевський), найвидатнішої постаті XVIII ст., великого просвітителя і письменника, який виразив цілий комплекс ідей, актуальних для свого часу і перспективних для майбутніх поколінь, породивши тим самим неповторний феномен «сковородинства», вивчати який буде ще не одне покоління науковців.

4.4.2 Лінгвалізація сакрального у поетичних текстах Г. Сковороди

Дослідження сакрального у поетичній творчості Г. Сковороди дає змогу глибше усвідомити ті релігійні цінності духовної національної етнокультури, які репрезентовані у мовній картині світу українського письменника XVIII ст. епохи Бароко. У літературний контекст Г. Сковорода увійшов значною мірою як автор релігійно-містичних творів, уміщених передусім у відомій збірці «Сад Божественных пѣсней», завдяки яким він «піднісся над рівнем тогочасної української поезії, перевернувши її у межах власного стилю» [227, с. 61]. Сковородинська лірика просто-таки вся пройнята ідеями християнства, наближаючись подекуди ледве не до екстатичного переживання. Сама назва основної релігійно-філософської збірки «Сад Божественных пѣсней, прозябшій

из зерн Священнаго Писанія» є глибоко символічною і показовою для розуміння джерел української літературної фразеології та її інтелектуальної ретроспективи та перспективи. Адже сад – «центральный біблійний символ, що зумовлює семантичну й образну багатополюсність у світовій літературі християнської традиції» [244, с. 252].

Варто також зауважити, що, хоча в поезії переважають духовні рефлексії, аскеза зовсім не сприймається поетом як ідеал. Автор не обмежує себе догмами, охоче звертається до фольклорних, літературних образів. Як стверджує З. Генік-Березовська, письменник, «зрісши на занедбаному українському культурному терені XVIII ст.», всупереч власному життєвому скептицизму, «запропонував грандіозний план упорядкування світу. У контексті давніх християнських традицій наражаємось у Сковороди на місця, які видаються надивовиж сучасними, що не втрачають свого актуального звучання і понині» [227, с. 70]. Відтак, аналіз сакрального, творчо осмисленого у поетиці барокового автора, дасть змогу простежити основні релігійні пріоритети українців, їх менталітет, який Л. Шевченко трактує «як специфічні понятійні уявлення народу (передусім чуттєві й образні), що відображені у словнику, особливо у формі символів, метафор і народнопоетичної фразеології» [244, с. 173]. При цьому йдеться не стільки про біблійну орнаментальність національної мови, скільки про глибинні елементи мовної свідомості, безпосередньо пов'язані з християнським світоглядом, утіленим у відповідні лінгвальні форми.

Дослідження художнього тексту, особливо, коли йдеться про твори філософського спрямування, обов'язково виявляє тяжіння письменника до певних концептів, що виражають духовне кредо автора, ідейний стрижень його творчості, її визначальні риси. Автор може орієнтуватися на певний провідний концепт (або концепти), глибинний смисл якого (чи яких) розкривається через систему взаємопов'язаних і взаємозумовлених образів, утілених у словесну форму й актуалізованих у відповідних контекстуальних позиціях.

Так, Н. Мех доводить, що наскрізними концептами у мовній картині світу Г. Сковороди є СЛОВО, МОВА, ДУМКА [233, с. 118]. На думку таких

дослідників, як Т. Космеда, С. Мегентесов та ін., які зважають передусім на філософські погляди мислителя, такими концептами у його творчому доробку можуть бути СВОБОДА, СЕРЦЕ, ЩАСТЯ і под. [229, с. 58]. 3. Генік-Березовська зауважує, що поезія Г. Сковороди не відзначається тематичним багатством, а сам поет належить до тих митців, які за різних обставин користуються одними й тими ж темами й образами, ніби утворюючи замкнене ідейно-емоційне коло [227, с. 47]. Водночас розкриття специфіки його концептуальної картини світу з позицій лінгвокогнітивістики й лінгвокультурології, що передбачає розгляд мови творів барокового письменника в контексті етнокультури відповідної доби, дозволяє дещо по-іншому тлумачити його лірико-рефлексивні поезії. З одного боку, вони характеризуються помітно вираженим релігійним підтекстом, що було традиційним для літературного бароко, з іншого – їм притаманна глибина філософських роздумів та екстатично піднесена образність, які суттєво відрізняють ці твори від поезії, обмеженої вузько православними догмами. Все це зумовлює своєрідність і мовної об'єктивації сакрального в літературно-філософському доробку письменника., репрезентованого відповідними концептами, насамперед таким, як «Бог».

4.4.2.1 Концепт «Бог»

Концепт «Бог» за своїм функціональним навантаженням, когнітивною багатоплановістю, презентованістю у численних поетичних контекстах Г. Сковороди справедливо вважаємо ядерним. Поет доводить, що єство внутрішньої людини – сам Бог, тому пізнати його – значить служити собі самому. Любов до Бога є водночас любов'ю до самого себе [237, с. 69]. У СБП концепт репрезентований розгалуженою підсистемою номінацій (у тому числі й парафрастичного типу) на зразок: *Бог, Исус, Христос, Господь, Спас, Отец, Святы́й Дух, Сын Давидов, отрасль Давидовска, новый Адам, Творец, Спорудник всесвітній, Царь царей та ін., напр.: «Станьте с хором вси собором,*

Веселитися, яко с нами Бог!» [238, с. 62]; *«Твой сей поносный крест – Се мн.: хвала и честь, о Иисусе»* [238, с. 80]; *«О Маріин Сыне!»* [238, с. 88]; *«Снійде Спас во Иордан»* [238, с. 64]; *«Будь твоя Господь с Давидом часть»* [238, с. 80]; *«О новый мой Адаме!»* [238, с. 65]; *«О зжалься, ласкавий Заступнику»* [238, с. 296]; *«Як багато тобі доручив Сотворитель»* [238, с. 101]; *«Так от тебе сам Царь царей, И сего народ свят просит»* [238, с. 85] та ін.

Традиційно подібні номінати тлумачать як синонімічні, що виразно демонструють й інші назви відповідного синонімічного ряду: *отроча свято, чадо царское, чудный Сын Божій, Маріин Сын, Сын Маріи Панны, милое чадо* [239, с. 131-132]. На думку Л. Шевченко, можливий аспект аналізу синонімії передбачає співвіднесеність компонентів синонімічного ряду з динамікою концептуальної картини світу [244, с. 367]. Л. Лисиченко ще раніше, розвиваючи подібну думку, констатувала, що на «ущільнення» відповідної ділянки «цілісного конструювання буття» мова реагує уточненням вербалізованих форм знання, фіксацією нових понять і значень [231, с. 132]. Парадигма номенів Бога, виявлених у поетичній мові Г. Сковороди, повністю підтверджує цей висновок: Бог – це і *«Сотворитель»*, і *«Заступник»*, і *«Спаситель»*, і *«Мессія»*.

Крім того, поет досить часто використовує займенники (Той, Тот, Сам) як знаки, що заміщують лексему Бог, напр.: *«Он же на дело Сам укр.:пит И теб.: жизнь святу продолжит»* [238, с. 85]; *«Той твои направит ноги, Кой дал землю и дороги»* [238, с. 83]. Зауважимо, що у функціональній площині можна вбачати синонімію і у співвідношенні іменник – займенник, у якій реалізуються відповідні лексико-граматичні можливості мови: *«Христе, источник благ святой! Ты дух на пастыря излій твой»* [238, с. 84]. Щоб змоделювати концепт із властивою йому здатністю акумулювати в собі біблійні, етноміфологічні та авторські уявлення про Бога, необхідно простежити ті концептуальні смисли, якими він характеризується в поетичній картині світу українського барокового письменника.

Безперечно, що сакральну сферу концепту «Бог» репрезентує насамперед біблійне розуміння відповідного концептуалізованого поняття. Передусім це

стосується уявленнь про Триєдиного Бога (*«О Треблаженна статья»* [238, с. 61]). Крім того, як і в Святому Письмі, у поетичній мові Г. Сковороди образ Бога позначений такими духовними характеристиками, як: святість, вічність, велич, всевидючість, премудрість, справедливість, доброта, милосердя і любов тощо. Реалізуються подібні характеристики здебільшого у позиції суб'єкта осмислення. Відповідно до вказаних ознак інтенціональне поле концепту «Бог» об'єднує передусім спектр концептуальних смислів зі спільним компонентом 'Той, що є втіленням', конкретизованим різними сакральними ознаками, а саме: 'святості' (*«Ах, поможи мн.:, Отче свят.:йшій!»* [238, с. 94]); 'величі, всемогутності' (*«О Боже всесильный»* [239, с. 82], *«С нами Бог, Кой вс.: моря усмиряет»* [238, с. 97]); 'безсмертя, вічності' (*«Он жив, не умирая, живет же с ним живая Моя и душа»* [238, с. 89]); 'всевидючості' (*«Ты людских видиши, сидяй высоко»* [238, с. 66]); 'розуму' (*«Не хочу и наук новых, ... Кром.: умностей Христовых»* [238, с. 70]); 'милосердя' (*«Жив Бог милосердый»* [238, с. 89]); 'любові' (*«Кто ли мене разлучит от любви твоей?»* [238, с. 64]); 'справедливості' (*«Бог справедливый усюди, чергуючи речи постійно»* [238, с. 106]); 'благоді' (*«Пой и воспой, коль благ Бог твой!»* [239, с. 82]).

Серед інших компонентів концептуальної семантики, що засвідчують як дохристиянське, так і біблійне тлумачення Бога та відзначаються особливою функціональною навантаженістю у творах Г. Сковороди, привертають увагу передусім такі: 'Той, що створив світ' (*«Ти, святой Боже и в.:ков Творец»* [238, с. 66]); 'Той, що володіє світом' (*«Князь сего мира, что вс.:ми влад.:ет»* [238, с. 74]); 'Той, що є першопричиною всього' (*«Все от Бога едина»* [239, с. 436]). Наголошуючи на креативній функції Господа, письменник називає Бога *Творцем, Сотворителем, Спорудником* всесвітнім, що детермінує усе в цьому світі. Він – *«в.:ков Творец»*, який, *«створивши Адама найперше, Єву потому створив»*, а взагалі, *«Бог створив усього розмай»*.

Що ж до інших концептуальних смислів, мотивованих насамперед біблійним розумінням Бога, то в універсальній картині світу барокового письменника XVIII ст. об'єктивуються такі, як: 'Той, що оберігає від поганого,

перешкоджає злу' (*«Бог скор.:е путь да преградит»* [238, с. 80]); 'Той, що допомагає' (*«Даждь помощь мн.: скору!»* [238, с. 88]); 'Той, що умиротворює' (*«Купец покоя сладка Бога просит»* [239, с. 257]); 'Той, що обдаровує матеріальними і нематеріальними благами' (*«Вас Бог одарил грунтами, но вдруг может то пропасть, А мой жребий с голяками, но Бог мудрости дал часть»* [238, с. 82]). Щодо останнього смислу, то він виразно підтримується етимологією відповідного вербалізатора.

Зауважимо, що вихід за межі мінімального словесного оточення дає змогу виявити контексти, в яких концепт «Бог» характеризується полісемантичністю, напр.: *«Той твои направит ноги, Кой дал землю и дороги»* [238, с. 83] ('Той, що спрямовує' і 'Той, що обдаровує') або *«О Христе! Не даждь сотл.:ть во ад.:! Даждь мн.: в твоём жить небесном град.:»* [238, с. 76] ('Той, що оберігає' і 'Той, що є локусом').

Літературно-філософські погляди Г. Сковороди помітно позначилися на його художньому осмисленні світу. Поет послідовно відстоює думку, що щасливою є лише людина, яка пізнала Бога, а нещасною та, яка не прагне пізнати його. З цією ідеєю узгоджується наявність у структурі аналізованого концепту такого компонента, як: 'Той, що є об'єктом пізнання' (*«Возросши, возмозжем блаженна Самаго Бога вкусить»* [238, с. 64]). Лише пізнавши досконалого Бога, людина намагається наслідувати його. А тому «Бог» – це і 'Той, що є об'єктом для наслідування': *«Блажен, о блажен, кто с самых пелен Посвятил себе Христови. День, ночь мыслит в его слове»* [238, с. 60]. Образ Бога у Г. Сковороди асоціюється з 'Тим, що дарує щастя' (*«Зная, что щастия от Бога едина»* [239, с. 436]).

Філософські погляди автора виявляють себе також в асоціативних зв'язках, важливих для розкриття сутності досліджуваного концепту: Бог – щастя (*«О щастие, мой св.:т ясный»* [238, с. 79]); Бог – спокій (*«О покою наш небесный! Гд.: ты скрылся с наших глаз?»* [238, с. 82]); Бог – любов (*«Все минає, але не Бог і не любов»* [239, с. 364]); Бог – знання (*«А хто Христа не знає, то не важливо, що він знає інше»* [239, с. 366]).

За словами З. Генік-Березовської, Бога Г. Сковорода «тлумачить переважно у двох поняттях: Правда і Розум, в яких, на його думку, прихована вічна ідея світу і всіх навколишніх явищ» [227, с. 68]. Підтверджує цитовану тезу контекст: *«Так живал афинеїській, так живал і єврейській Епікур-Христос»* [238, с. 89] – приклад реалізації позиції суб'єкта зіставлення. У цьому випадку номінування Ісуса Епікуром засвідчує не стільки послідовне епікурейство письменника, скільки його прагнення поєднати уявлення про моральний ідеал античності з християнством. Проповідуючи праведний спосіб життя – *«не завидь нигд.:», «будь сит с малою части»*, поет закликає відректись від багатства та розкошів і жити скромно, бо *«був убогий Христос»* (*«Та не в «старчачих торбах» бідність живе, а в серці чистім і праведнім»* [239, с. 237]).

Важливу роль в інтерпретації досліджуваного концепту відіграють пантеїстичні погляди письменника-філософа, який подекуди, посиляючись навіть на Біблію, намагався довести, що справжнім Богом є природа (*«В Біблії Бог именуется: огнем, водою, в.:тром, жел.:зом, камнем и прочими безчисленными именами, для чего ж его не назоватъ натура (натурою)»* [238, с. 213]). Зважаючи на пантеїстичність світогляду Г. Сковороди, у семантичній структурі аналізованого концепту, виділяємо компонент 'Той, що втілюється у природі (камені, пламені, блаженній натурі)', напр.: *«Мать блаженная натура Не творит ничто же здура»* [238, с. 86-87]; *«Се наш камень! Се наш пламень!»* [238, с. 63]. Реалізуючись насамперед у позиції суб'єкта зіставлення, указаний компонент певною мірою засвідчує космологічну сутність образу Бога. Дещо з іншого боку цей космологічний аспект виявляє себе в такому контексті, як: *«Той твои направит ноги,.. Бодро сидяще высоко Путь твой хранящее око»* [238, с. 83]. Тут проглядається і зв'язок християнського Бога з язичницьким Даждьбогом – «у дохристиянських віруваннях – бог Сонця, світла, добра» [228, с. 166]. До того ж у наведеному висловленні значною мірою об'єктивуються й певні етноміфопоетичні уявлення. В українській етносвідомості Даждьбог зазвичай тлумачиться як добрий і щедрий бог добра і достатку, бог-подавець і дарівник, якого в народі ще називали Дайбог і який згодом стає богом лісів, гаїв тощо [228,

с. 166]. Подібна ідентифікація Бога засвідчує також наявність етнічного компонента в уже згаданих концептуальних смислах на зразок: 'Той, що обдаровує' або 'Той, що є втіленням доброти' та ін. Л. Шевченко у поняттєвій тотожності Бога із всевидящим оком вбачає «розвиток значення в історичному і психологічному часі, що відбувається за принципом відцентрованого розширення семантичного кола, зокрема, за принципом синонімізації на основі метонімії» [244, с. 211].

Зауважимо, що науковці рідше акцентують увагу на етнічній забарвленості образів у творчості Г. Сковороди. «Українськість філософа», за словами Л. Ушкалова, у переважній більшості студій «залишається, власне, на маргінесах», хоча саме українська традиція є правдивим «ключем розуміння» феномену визначного барокового письменника [241, с. 12]. Етноміфологічне у поетичній картині світу Г. Сковороди певною мірою засвідчує образ Перуна (*«Не боится сов.:сть чиста ниже Перуна, огниста, ни!»* [238, с. 60]), стосовно якого побутує навіть думка, що Перун – це Бог України, переконливо спростована І. Гузар [226, с. 164]. Можна припустити, що саме асоціативний зв'язок із Перуном лежить в основі тлумачення Бога як воїна (*«З цих воїнів виходить той дивний цар, яким був Христос»* [239, с. 238]). Нагадаємо, що у слов'янській міфології Перун – бог грози (грому, блискавки), володар неба, бог над богами; пізніше бог-воїн, покровитель війська [228, с. 444-445].

Міфопоетичні уявлення про Бога засвідчують й інші контексти. Зокрема, у «П.:сн.: 5-й» на Бога вказує персоніфікований образ зорі (*«Привела к Богу заря»* [238, с. 63]), а земну проекцію Божественного засвідчують рядки: *«А вл.:щен тот в ясл.:х полно, Коего есть не довольно, [Чтоб] вл.:стит и небо небес»* [240, с. 63].

Семантика концепту «Бог» досить часто розгортається також і в позиції суб'єкта зіставлення через порівняння з іншими концептуалізованими поняттями, вираженими іменниками з абстрактним і конкретним значенням. Наприклад, концептуальний смисл 'Бог як об'єкт наслідування, вічний взірець, зразок' конкретизують компоненти 'оригінал', 'лучшій астроном', 'економ':

«Христе... Ты дух на пастыря излій твой. Ты будь ему оригинал» [238, с. 84]; *«Бог есть лучший астроном, он наилучший економ»* [238, с. 86]. Символи щит, меч, шлем посилюють концептуальний смисл 'Той, що оберігає': *«Кто сердцем чист и душою, Не нужна тому броня... Щит меч и шлем ему сам Бог»* [238, с. 77]. А семантичний елемент 'життя' сприяє розгортанню смислу 'Бог – втілення вічності, безсмертя': *«Боже! Ты един вселенная жизнь»* [238, с. 84]; *«Христе, жизнь моя»* [238, с. 60].

Крім того, у семантичній структурі досліджуваного концепту виявляються також інші концептуальні смисли, на формування яких значною мірою впливає контекст. Вони також зумовлені або християнськими, або міфопоетичними уявленнями автора. До поширених у контексті поетичних творів Г. Сковороди смислових компонентів у семантичній структурі концепту «Бог» належить 'Той, що асоціюється зі словом (глагол)': *«Боже! О живой глагол! Кто есть без тебя весьол?»* [238, с. 87]. На думку Н. Мех, концепт із семантикою 'слово Боже' є однією з ключових культурологем у мовній картині світу Сковороди [233, с. 124]. Певною мірою до нього тяжіють смисли 'Той, що зцілює (врач)' (*«Я на Голгофу поскор[ий] поспешю; там висит врач мой меж двою злодешю»* [238, с. 65]) і 'Той, що навчає, наставляє (вчитель)' (*«О, якби нам в сердце вливался той дух, Який вчитель вклав у своїх учнів!»* [239, с. 296]). З указаними смислами перетинаються ще такі: 'Той, що є джерелом благодаті (источник благ)' (*«Христе, источник благ святой!»* [238, с. 84]) і 'Той, що асоціюється із живильною силою (вода)' (*«Душа моя есть верба, а ты [Бог] еси ей вода. Питай мене в сей водеш, утешь мене в сей бешеш.»* [238, с. 62]). Щодо останнього, то в ньому об'єктивується типовий для української символіки образ верби, що ототожнюється тут із людиною, її прагненням до праведного життя у Бозі та з Богом.

Важливе місце у змістовій структурі досліджуваного концепту посідають такі компоненти, як 'Той, що є локусом для ліричного героя' (*««Я буду в тебе жить, о Иисусе»* [238, с. 64]) і 'Той, для якого ліричний герой є локусом' (*«Сам ты град, з души вон выгнав яд, Святому Духу храм и град»* [238, с. 78]). Г. Сковорода стверджує: *«Ты в мнеш, Я в тебе: вселюся»*. Метафорично

розгортаючись, образ Бога зіставляється з ‘брегом’, ‘гаванню’, ‘градом’, ‘садом’ і под., що також асоціюються з локусом для ліричного героя, пор.: *«О Маріин Сыне! Ты буди одине Кораблю моему бременем»* [238, с. 88]; *«О Боже мой, Ты мн.: – град! О Боже мой, Ты мн.: – сад!»* [238, с. 62].

Більшість із вказаних концептуальних смислів засвідчує виразну позитивну конотованість досліджуваного концепту. Г. Сковорода послідовний у своєму глибокому й щирому захопленні Богом. Це підтверджують такі семантичні компоненти у структурі концепту «Бог»: ‘Той, що є джерелом утіхи’ (*«Боже, ты един вселенная радость»* [238, с. 87]); ‘Той, що є об’єктом прославляння для людей’ (*«Славим тя Царя царей»* [238, с. 66]). Подібні компоненти корелюють з уже згаданими. Адже пізнання й наслідування Бога, який уособлює найвищі духовні якості, стає джерелом радості, веселощів, піднесення тощо. Показовими у цьому плані є *«Псалм 4-а», рефреном у якій виступає вислів: «Веселитися, яко с нами Бог!»* [238, с. 62-63], та вірш *«In Natalem Jesu»*, в якому психологічна напруга посилюється завдяки земній проєкції Христа (*«Что к нам Христос прійде на землю Чрез ангелов, веселитися, яко с нами Бог»* [238, с. 98]). Крізь почуттєву та аксіологічну призму інтерпретуємо і такий компонент, як ‘Той, що є караючою силою’, реалізований частіше у позиції суб’єкта зіставлення, зокрема через порівняння Бога з ‘мечем’: *«Христе – ты меч небесный в плоти нашей ножнах! Услыши вопль наш слезный, пощади нас в сих збавлях!»* [238, с. 77]. Меч небесный асоціюється з мечем духовним, яким є слово Боже. А отже, корелює з уже згаданою інтерпретацією Бога як Слова. З інших контекстів випливає, що Бог карає тільки ворогів (да попалиш супостаты) та нечисту силу (змию сотри главу).

Позитивну маркованість концепту «Бог» у поетичній мові Г. Сковороди засвідчує також його мовна реалізація у двох позиціях об’єкта зіставлення. В одній із них експлікується концептуальний смисл ‘Пастир як Бог’ (*«Пастирю наш, образ Христов: Тих, благ, кроток, милосердый, зеркало чистое доброт!»* [238, с. 85]). Оцінну конотацію тут демонструють епітетні характеристики пастиря. В іншому випадку з Богом зіставляється мудрість (*«А христіанин добр*

Христом мнѣ имя дал» [238, с. 94]). Через порівняння мудрості з Христом письменник пов'язує ідею божества з ідеєю розуму, незалежно від того, християнським чи язичницьким воно є.

Зазвичай виразна аксіологічна маркованість аналізованого концепту є похідною від його семантики. Водночас її підтверджують й інші засоби його лінгвалізації. Зокрема, утворення оригінальних образів зумовлене як і тими асоціативно-психологічними процесами, що відбуваються у свідомості етносу, так й індивідуально-авторським баченням світу. Свідченням цього в мові Г. Сковороди є атрибутивні синтагми на позначення Бога. Вони складаються з епітета, який виражає конотативну ознаку, та імені концепту, що також імплікує аксіологічний компонент, наприклад: преславный Бог, пресладкій Бог, ласкавий Заступник, дивний Цар, чудний Бог, блаженный гость, справедливий Бог, єдиний Бог, Сын возлюбленный (*«Се есть Сын мой возлюбленный, Отец из облак вещаше»* [238, с. 64]).

Чимало конотативно маркованих значень засвідчують і атрибутивні синтагми із залежним компонентом Божий: Божі слова, Божі дари, Божий труд, Божий день, Божий сад та ін., в яких актуалізується смисл 'Те, що пов'язане з вищими духовними цінностями', який особливо увиразнюється під впливом контексту: *«О непізнані Божі дари! Твою цінність розумом пізнають»* [239, с. 278].

Конотованість досліджуваного концепту демонструють його вербалізатори, що належать до одиниць різних мовних рівнів. Її, зокрема, засвідчують стилістичні синоніми (*«Господи, Отче и Боже живота моего!»* [239, с. 78]), до яких можна зарахувати більшість із розглянутих номенів Бога. Окремі з них є авторськими, напр.: *«Расти ж благодатию, новый наш ходатаю!»* [238, с. 63]. Аксіологічна маркованість властива і парафразам, що номінують Бога: Цар небес, Цар царей, живой глагол, всевидяще око та ін., серед яких трапляються й індивідуально-авторські конструкції – *«Князь сего міра, что всѣми владѣет»*. Позитивно конотованими є і численні метафори, виявлені в *«Саді...»* Зазначимо, що сам сад у сквородинській інтерпретації мислиться

метафорично як місце, де плекають «квітку святу чистоти», аромат якої «найбільше Христа тішить».

Позитивну оцінку, що супроводжує концепт «Бог» у мовній картині світу Г. Сковороди, засвідчують епітети, виражені прикметниками вищого ступеня порівняння (*святіший, красніший, любезніший*); атрибутивні конструкції з демінутивними формами (*миле чадо*); активне вживання вокативних форм, здебільшого в окличних реченнях.

Значною мірою конотативна маркованість досліджуваної структури визначається стильовими ознаками творчої манери Г. Сковороди як барокового письменника. Дослідники його спадщини виділяють такі риси, як: універсалізм, пов'язаний із бароковою пишністю; антитетичність, в основі якої лежить глобальне протиставлення божественного профанному; притчевість, зумовлена специфікою релігійно-містичного змісту сквородинських творів; концептизм, що виявляє себе в бароковій грі смислових парадоксів; символізм, який надавав творам письменника особливого колориту. З-поміж указаних стильових характеристик виділяються антитетика і символізм. Саме вони досить часто формують контексти, в яких виразно простежується позитивне сприйняття Бога як носія сакрального, що протистоїть профанному. Так, у всій творчості виявляє себе сквородинська антитеза: на противагу світу смутку й печалі поет висуває душевний спокій і щастя, а відтак, протиставляє все, що пов'язане з цими світами. Найчастіше Бог контрастує з ліричним героєм, що, як наскрізний образ усіх творів, є носієм цілісного світогляду, з яким пов'язується своєрідний психологічний сюжет. Саме у протиставленнях із таким героєм актуалізується чимало концептуальних смислів, як-от у контексті: *«Смерть твоя – мнє живот, Желчь твоя – сластей род, о Иисусе! Язвы твои суровы – то моя печать, Внєц мнє твой терновый – славы благодать»* [238, с. 64].

Характерною ознакою барокового світогляду Г. Сковороди є символізм. Саме завдяки символам поетові вдається досягти психологічної напруги, образності, експресивності висловлення. Послугуючись досить часто традиційними, усталеними символами, письменник оживляє їх, індивідуалізує,

поглиблює їх конотативну семантику. Зауважимо, що лірика поета характеризується, з одного боку, використанням традиційних символів (земля, яблуко, сад, місяць), а з іншого – автор, згідно з тогочасними релігійними й естетичними уявленнями, творить і свою власну символіку. Так, плід – це любов і мир, святий град – невинність, ведро – радість, веселість. У сквородинських текстах подібні символи посилюють ліричний струмінь, сприяють єдності та довершеності поетичного світу автора, який тяжіє до холистичності. Письменник шукає гармонії, якої, на його думку, не можна досягти без участі Бога: *«О отрасли Давидовска! Ты брег мнѣ и кифа, Ты радуга, жизнь, ведро мнѣ, свѣт, мир, олива»* [238, с. 75].

Доведено, що позитивні конотації супроводжують досліджуваний концепт у позиціях суб'єкта зіставлення, де уявлення про Бога об'єктивуються через зіставлення зі світлом, прозорістю неба, райдугою, які в міфопоетичній традиції тлумачать як медіатори між світом людей і Божественного верху.

Особливості концептуалізації поняття Бога засвідчують дистрибутивні відношення, в які вступають імена вказаного концепту, як-от розгорнуті номінації Бога, в яких залежний компонент нерідко вказує на якусь його характерологічну ознаку (ласкавий Заступник, убогий Христос, Сын возлюбленный), або назви понять, що мають стосунок до Бога (Христові словеса, день Божий, церква Христова). Привертають увагу оказіональні словосполучення, що функціонують як номени Бога (*страдальцев радость, источник благ, Отец утѣх*), побудовані за зразком генітивних метафор. Виявлено також чимало контекстів, у яких Бог виступає активним виконавцем дії (*Христос учитъ, Христос рятує, Бог одарил*) або її адресатом (*Христе, росудажь и славу, даждь помощь, избави от напасти, смири страсти і под.*). Це підтверджують словосполуки з дієслівним компонентом, який в останньому випадку часто буває вираженням у формі наказового способу.

У творах Г. Сковороди зафіксовані окремі фраземи, у складі яких наявна лексема *Бог*, як-от: з *Богом* (уживається як побажання щасливої дороги) або *о Боже мой, Боже* (у досліджуваних текстах виражає біль, розпач, мольбу).

Як письменник пізнього бароко, що виникло у період, коли українська мова значно просунулася на шляху свого розвитку, Г. Сковорода використовує велику кількість дериватів, утворених від різних назв Бога. Окремі словотвірні гнізда репрезентують похідні, мотивовані лексемами *Бог* (*Божий, Божественный, побожный, Богослов*) та *Христос* (*Христовый*). Виявлено і єдину демінутивну одиницю, що вживається на позначення маленького Ісуса, чадцо, яка відчутно посилює оцінну маркованість аналізованого концепту та характеризується етнічним забарвленням. Одна з особливостей мовної концептуалізації Бога у позиції суб'єкта зіставлення полягає в тому, що у відповідних контекстах уживається помітна кількість номенів концепту «Бог», утворених лексико-семантичним способом: *щит, меч, життя* та ін. Це показує, як на розширення номінативного поля концепту впливає семантична деривація.

Загалом здійснений концептуальний аналіз дає змогу зробити висновок, що концепт «Бог» у мовній картині Г. Сковороди є ядерним, позитивно маркованим, він акумулював як християнські, так і язичницькі уявлення, а відтак, корелює і з прадавнім космологічним, і з християнським Богом. Значною мірою підтверджуючи загальномовну концептуалізацію поняття Бога, автор водночас розширює уявлення про нього. Так, сквородинський Бог – це не просто ‘Той, що обдаровує’, а ‘Той, що дарує надію, щастя’, це також ‘Той, що асоціюється із садом, берегом, гаванню, каменем, щитом, мечем’. Вичерпний аналіз сакрального в поетичних текстах Г. Сковороди передбачає розгляд проаналізованого концепту у взаємозв'язках з іншими, насамперед концептом «Богородиця».

4.4.2.2 Концепт «Богородиця»

Другим за значущістю в духовній ліриці Г. Сковороди є сакральний концепт «Богородиця», вербалізаторами якого у поетичній мові барокового письменника виступають такі назви: *Діва, Марія, Єва, Марія Панна, Невіста Божія*, напр.: «О, Сыне, рожден от Дівы» [239, с. 78], «Архангелы возлюбили

прекрасную сію Невѣсту Божію» [239, с. 79]. Зауважимо, що номінації, які містять теонім Марія, реалізуються в описових зворотах, що вживаються на позначення Ісуса Христа («*О Маріин Сыне!*» [238, с. 88] або «*Ризы злототканны У сего Сына Маріи Панны»* [238, с. 132]). У них об'єктивується компонент, що виступає основним у семантичній структурі аналізованого концепту, 'Та, що є Матір'ю Ісуса Христа', пор.: «*День проходит, Дѣва родит»* [238, с. 62].

Щодо інших компонентів концептуальної семантики, що знайшли своє вираження у структурі аналізованого концепту, то до них належать: 'Та, що є старшою над ангелами' («*Дѣва херувимов главна»* [238, с. 63]); 'Та, що є улюбленою ангелами' («*Архангелы возлюбили прекрасную сію Невѣсту Божію»* [239, с. 79]); 'Та, що є обраною Богом' («*Снійде архангел в Назарет ко Дѣве, Приносит радость праматерѣ Евѣ»* [239, с. 66]). Внутрішніми формами таких номінацій Богородиці, як *Дѣва*, *Панна*, *Невѣста*, мотивується важливий концептуальний смисл: 'Та, що є втіленням чистоти' («*Се Дѣва стоит, чиста ложеснами»* [238, с. 90]). Усі вказані фрагменти концептуальної семантики реалізуються через позицію суб'єкта осмислення.

Незважаючи на дещо меншу кількість контекстів-репрезентантів образу Богородиці, він є концептуально насиченим, що значною мірою зумовлено його синкретичною природою. Так, окремі з компонентів концептуальної семантики можна простежити, зважаючи на різні властивості аніми, що їх акумулює символічний образ. Прийнято розрізняти чотири фази розвитку цього архетипу, які персоніфікуються в образах старозавітної прародительки Єви, давньогрецької міфологічної Єлени, євангельської Марії й містичної Софії – Божественної Премудрості. Аніма Сковороди – це передусім Богородиця, в образі якої узагальнено принаймні три зі згаданих юнгівських персоніфікацій архетипу аніми. Письменник згадує ангела, що «*приносит радость праматерѣ Евѣ»*, піднесено закликаючи: «*Радуйся, Ево! Радуйся, Дѣво!*» *Обрадованна»* [239, с. 66]. Саме цій непорочній Діві – Марії з Сіону – судилося стати Матір'ю Божого Сина, увічнивши тим своє ім'я в історії християнства. І нарешті, співвіднесеність із містичною Софією засвідчують рядки з вірша «Мелодія».

Закликаючи ліричного героя перебороти спокуси цього світу, письменник стверджує, що тоді *«Христос и в тебѣ вселится. Будь, как Дѣва, чист: мудрость в сластях не мѣстится»* [238, с. 90]. Подібний контекст, за словами І. Бетко, засвідчує, що «шлях до досконалості лежить через осягнення Божественної Премудрості, у даному випадку символізованої постаттю Діви Марії» [224, с. 35]. Отже, з огляду на акумульовані в образі Богородиці іпостасі архетипу аніми, визначаємо ще такі семантичні фрагменти у структурі відповідного концепту, як: 'Та, що є втіленням Божественної Премудрості' і 'Та, що асоціюється з праматір'ю Своєю'.

Повертаючись до цитованого тексту, зауважимо, що він засвідчує типову для сквородинського стилю тенденцію до полісемантичності, яка виявляється у синкретичному вираженні кількох концептуальних смислів. Семантичний компонент 'Та, що є втіленням чистоти, непорочності' реалізується тут у позиції об'єкта зіставлення (*«Будь, как Дѣва, чист»* [238, с. 90]). Цей компонент підтверджує виразну позитивну маркованість досліджуваного концепту. Тільки в людині, що подолала світські омані і є, як Діва, чиста та мудра, зароджується людина внутрішня, досконала, подібно до того, як у непорочній Діві зародився Ісус Христос. Така інтерпретація є досить показовою для розкриття філософських поглядів самого письменника, що репрезентують його вчення про внутрішню людину, якою можна стати, уподібнившись до Діви Марії як взірця досконалості та ставши локусом для Ісуса Христа – мірила правдивих цінностей на життєвому шляху.

Вірш «Мелодія», як і більшість поезій Г. Сковороди, символічно-оптимістичний за своїм змістом. Божа Матір вивищується над світом, повним спокус: *«Се Дѣва стоит чиста ложеснами, яблоко, змій, мір, луна под ея ногами... Побѣди сія!»* [238, с. 90]. Апелюючи до символіки світового дерева, автор розтлумачує ті спокуси, які підстерігають людину: яблоко – це «плотська сласть безчесна», що манить, як «змій – «плоть хитра и прелестна» і т. ін., наголошуючи, що їх необхідно подолати. Символічним є те, що починається «Сад...» натхненним звертанням до Ісуса Христа (*«Христе, жизнь моя, умерый*

за мя!» [238, с. 60]), а закінчується хвалою Богородиці, яка втілює чистоту, непорочність, Божественну Премудрість і досконалу красу.

У синкретичному концепті «Богородиця» в універсальній картині світу Г. Сковороди певною мірою простежуються смисли, що стосуються Великої Матері, співвідносної з матір'ю-природою, матір'ю-землею. Так, усвідомлюючи пантеїстичні тенденції у творчості барокового письменника та зважаючи на етнічне забарвлення досліджуваного концепту, можна окреслити такий індивідуально наповнений смисл в його структурі, як: 'Та, що асоціюється з природою, певними природними реаліями'. Вказана концептуальна семантика експлікується в «Пісн 12-й»: *«О дуброва! О зелена! О мати моя родна! В тебе життя увеселенна, в тебе покой, тишина!.. В тебе я начал мудреть, в тебе хочу и умереть»* [238, с. 69-70]. У цій позиції архетиповий аспект Великої Матері зумовлює опис природи, органічно пов'язаний із світобаченням ліричного героя, його почуттями. Подібну зумовленість можна вбачати і в інших поезіях, у яких наявні схожі пейзажі чи пейзажні деталі, наповнені символічним смислом: *«Весна любя, ах, пришла! Зима люта, ах, прошла! Уже сады расцвели и соловьев навели. Ах ты, печаль, прочь отсель!»* [238, с. 62]; *«Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить»* [238, с. 70].

Дотримуємося думки, що Богородичне художньо-семантичне поле поширюється не лише на твори, в яких змальовано символічні картини весняної пори року, оновлення природи, зокрема благодатні первозданні сільські пейзажі, а й на ті, де відтворено працю на землі, в саду чи затишшя після бурі тощо («Пройшли облака, радостна дуга сияет» [238, с. 75]). Зауважимо, що у подібних випадках йдеться про глибоко приховане вираження тих архетипних елементів певного концептуального смислу, які сформувалися ще в дохристиянських віруваннях і певною мірою трансформувалися у християнському світогляді. Маємо на увазі такий фрагмент семантики у структурі концепту «Богородиця», як 'Та, що є втіленням архетипу Великої Матері як початку й кінця всього сущого'. Він підтверджує космологічну природу досліджуваної концептуальної структури. Варто зазначити, що подібне осмислення Богородиці перегукується з

характерними для Акафістів символічними мотивами оновлення, благословіння й освячення природи та її стихій.

Аналіз концептуальної семантики, закоріненої в дохристиянських віруваннях, засвідчує і певну еволюцію у поглядах барокового письменника. У контексті його творів це виражається в русі ліричного героя від конкретно-чуттєвого («материнського») рівня сприйняття дійсності, зачарування картинами природи рідного краю до пізнання вищих рівнів духовної свідомості: *«Скажеш: щасливий оратай. Але щасливіший,.. Хто залюбки обробив ниву душевну свою»* [239, с. 287].

З античними міфологічними уявленнями корелює наступний індивідуальний смисл, реалізований у поезії «Похвала бідності». Складаючи оду бідності, символізованій в образі *«справжньої матері серця, рідної і лагідної»*, поет зауважує, що в її *«куток не зорить острах і хитрощі І пекельних богинь погляди заздрісні»* [239, с. 237]. Подібна інтерпретація засвідчує знання автором античної міфології, що, крім того, підкріплюється також язичницькими віруваннями у різні божества. Це чи не єдине місце у поетичній спадщині Г. Сковороди, де образ богині реалізується у дещо зниженому плані, ковзаючи на аксіологічній лінійці у бік негативних конотацій, що підсилюється у мовній концептуалізації епітетними формами пекельні й заздрісні.

У декількох місцях автор згадує античну богиню Венеру, яка, хоч і є *«найперша з усіх олімпійців»*, проте над музами не владна: *«А над нами, богине, не владна»* [239, с. 269]. Це також античне вкраплення, що виходить за межі власне Богородичної концептуальної структури.

У цілому досліджуваний концепт є позитивно маркованим, що зумовлено його семантикою, насамперед тими концептуальними смислами, що об'єктивують вищість, святість, чистоту і непорочність Богородиці. Позитивні конотації послідовно закріпилися за образом Богоматері під впливом християнства. Саме у християнському сценарії сформувався такий позитивно маркований концептуальний фрагмент, як 'Та, що є носієм радості, пов'язаної з народженням Ісуса Христа' (*«Господь с тобою! Радость тобою, Всѣм будет*

данна» [238, с. 66]). З іншого боку, радість цього народження дещо затьмарюють ті страждання, що випали на долю Божої Матері і її Сина. Детально не описуючи страждань Ісуса і Марії, Г. Сковорода, проте, зображає поневіряння бідної вдови: нещасну жінку та її ще не народжене дитя переслідує змії. Із болем «бідна мати» звертається до Бога: *«Боже! Ты призри на мя с высоты святых И приклонися на слезы ми сия»* [239, с. 79]. Зміст твору імплікує співчуття, яке може асоціюватися з Богородицею. Знедолена матір просить порятунку у Бога для *«твоей рабыни»*, а відомо, що й Богоматір часто називає себе рабою Божою.

Варто звернути увагу на те, що в експліцитно й імпліцитно вираженій Богородичній символіці Г. Сковороди виявляється глибинне, психологічне, підґрунтя. Зовні стримане ставлення письменника до образу Богородиці, якою він захоплюється, співчуваючи її нелегкій материнській долі, мабуть, зумовлене також і його раннім сирітством. Ймовірно, саме біографічний момент вплинув на те, що письменник всебічно інтерпретує вагомий у його творчості смисловий комплекс материнства. З іншого боку, втрата матері, що викликає болісні переживання, могла стати одним із чинників ставлення Г. Сковороди до смерті. Він, свідомо заперечуючи її, прагнув довести, що шлях до вічності, святості – у безкорисному служінні Богу: *«Блажен, о блажен, кто с самых пелен Посвятил себе Христови... О, жребий сей святой! Кто сея отвѣдал сласти, вѣк в мірскій Не может пасти, ни!»* [238, с. 60].

Аналіз Богородичного аспекту в універсальній картині світу барокового письменника-філософа XVIII ст. здійснювався на матеріалі поетичної мови, з властивою їй специфікою лінгвалізації відповідного поняття. Зокрема, ті уявлення про Богородицю, що склалися у християнському сценарії, у текстах Г. Сковороди підтримуються епітетами (*главна, чиста*), порівняннями (*будь, как Дѣва, чист*), символами (*«яблоко, змії, мір, луна под ея ногами»*) тощо. Натомість практика тлумачення її як Великої Матері – ‘богині життя’, ‘первісної праматері’ – відповідає тому розумінню, що сформувалося про неї ще задовго до християнства і засвідчує насамперед етнопсихологічне осмислення відповідного поняття. У мовній концептуалізації образу Богородиці це підтверджує

дистрибуція вербалізованих етносимволів, ужитих в поезіях, де змальовується краса рідної природи, простежуються календарні цикли, згадуються природні явища, стихії тощо. У цій площині привертає увагу символізація позитивно конотованих найменувань реалій природи, зокрема флороназв: сад, поле, плод, цвѣты. Чимало із подібних символів у контексті творів Г. Сковороди набувають негативної маркованості, наприклад: ожина і терен, свиріпа і часник, що глушать слова Господнього ряст, а тому їх треба викопувати мерщій, висмикувати з корінням.

Формою репрезентації національного культурного простору в поетичній мові Г. Сковороди є символічний образ зірки, а саме Вифлеємської, що сповістила про чудотворне народження Божого Сина від Непорочної Діви. Імплицитне вираження праведності як однієї із чеснот Богоматері простежується у її зіставленні з градом Сіоном – містом праведних, що протиставляється Ієрихону: *«Путь опасен есть во Ієрихон, Живи в градѣ, иже всѣх нас мать»* [238, с. 80].

Символічність, прозорість семантичної структури концепту «Богородиця» визначають синтагматичну сполучуваність його імен. І хоча вона не відзначається різноманітністю, порівняно із дистрибуцією слова Бог, проте деякі особливості все ж таки можна простежити. Так, найчастіше у творах функціонують відповідні синтагми предикативного типу: *Дѣва родит* або *рожден от Дѣвы*, атрибутивні конструкції з характерологічними епітетами, як-от: *Дѣва чиста ложеснами*. Трапляються також атрибутивні сполуки на зразок *Невѣста Божія*.

Щодо словотвірної валентності, то, як і в загальномовній практиці, вербалізатори концепту «Богородиця» як дериваційна база у поетичній мові Г. Сковороди не відзначаються особливою продуктивністю. Серед похідних привертає увагу хіба що дериват богиня, утворений суфіксальним способом від іменника Бог. Певною мірою об'єктивується словотвірний потенціал і в присвійному прикметнику Маріин, який функціонує в атрибутивних синтагмах, що вживаються на позначення Ісуса Христа (Маріин сын).

У цілому, попри свою порівняно незначну контекстуальну репрезентованість, концепт «Богородиця» характеризується семантичною різноплановістю. Основні концептуальні смисли у досліджуваних текстах реалізуються у позиції суб'єкта осмислення. При цьому вирізняються передусім ті концептуальні фрагменти, що акумулювали певні архетипні уявлення про Богородицю, як-от: 'Та, що є втіленням Божественної Премудрості і співвідноситься з містичною Софією' або 'Та, що асоціюється з праматір'ю Своєю'. Помітне місце у семантичній структурі досліджуваного концепту займає компонент, пов'язаний із втіленням архетипу Великої Матері, що дозволяє тлумачити Богородицю як першооснову всього сущого. Крім того, письменник акцентує увагу на зв'язку Богоматері з Богом-Сином, ангелами. Звідси і низка концептуальних смислів на зразок: 'Та, що є обраною Богом', 'старшою над ангелами'. Контекстів, які б засвідчували експліцитне вираження певних семантичних фрагментів у позиції суб'єкта зіставлення, не виявлено, натомість об'єктивується одна позиція об'єкта зіставлення. Деякі із смислових компонентів реалізуються імпліцитно. Так, наприклад, кореляції Богоматері з природою розкриваються шляхом осмислення відповідної підтекстової інформації.

Характерною рисою досліджуваного концепту є його позитивна конотованість, сформована передусім під впливом християнства (пор. із язичницькими пекельними богинями). Позитивну маркованість, як і в попередніх випадках, підтримують епітети, авторська символізація, парафрастичні номінації та інші засоби. Загалом концепт «Богородиця» у поетичній картині світу Г. Сковороди відіграє важливу смислотворчу роль. Як слушно зауважує І. Бетко, Богородичне начало у контексті його творів, «по-перше, освячує й одуховнює матеріальний світ, по-друге, об'єднує його зі світом духовним і, по-третє, удоводнює повноту цього останнього» [224, с. 61].

Висновки

Проведене дослідження показало, що з'ясувати особливості біблійної герменевтики Г. Сковороди можна лише зважаючи на специфіку суспільно-

історичної доби, в яку жив і творив автор, на мовну ситуацію, що склалася на українських землях в XVII – XVIII ст., та барокові літературні традиції. А творив Г. Сковорода в епоху Просвітництва, остаточно ще не вийшовши з культурного простору епохи Бароко. Тому творчість його повною мірою демонструє складність перехідних процесів у житті тогочасного суспільства.

Філософське осмисленням трихотомії: Людина – Бог – Світ наштовхнуло мислителя на висновок, що все у світі детерміноване Богом. Тому його творчість передусім Христоцентрична, тобто вищу досконалість у ній уособлює Ісус Христос. Об'єктивуючи концептуальну картину світу свого часу, письменник свідомо віддає перевагу домінанті сакрального, яка виявляє динаміку розвитку основних сакральних концептів у мові XVII – XVIII ст., що репрезентують релігійні пріоритети українців, їхній менталітет.

Розгляд змістової структури таких концептів, як «Бог» і «Богородиця», встановлення їхньої конотованості, розкриття дистрибутивних і словотвірних характеристик імен цих концептів дали змогу простежити особливості реалізації сакрального у дослідженій творчості барокового письменника.

Як проповідник православ'я, Г. Сковорода не визнавав профанного рівня творення образів Бога і Богородиці, а акцентував увагу передусім на їхній сакральності, що знайшло своє підтвердження в лінгвалізації відповідних образів – особливостях номінації, семантиці, конотативному забарвленні.

Встановлено, що в змістовій структурі проаналізованих концептів домінують семантичні пласти, сформовані у християнському сценарії, хоча спостерігаємо і космологічну інтерпретацію Бога і Богородиці. Очевидно, насамперед тому більшість Божественних якостей аксіологічно осмислюється як позитивнооцінні, що демонструють відповідні символи, епітети, метафори.

Загалом особливості лінгвалізації концептів «Бог» і «Богородиця» засвідчили, що в поезії XVII – XVIII ст. це сакральні етнокультурні концепти, які виявляють тогочасні релігійно-філософські, космологічні, міфологічні уявлення, характерні для епохи українського Бароко.

Дослідження сакрального, реалізованого в кращих поетичних зразках Г. Сковороди, дало змогу виявити характерні риси його об'єктивації в українській мові XVII – XVIII ст., аналіз яких дозволяє реконструювати пракультурні, міфологічні, релігійні параметри літературного процесу цього періоду, коли феномен релігійно-філософської поезії зумовлювала взаємодія різних начал: трансцендентного й іманентного, вищого духовного й глибинно психологічного, емоційного й раціонального, що визначають зіткану з протиріч специфіку тогочасного менталітету українського народу.