

## ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ЕКЗЕГЕЗА ІМЕНІ БОГА В УКРАЇНСЬКИХ БАРОКОВИХ ТЕКСТАХ

Наталія Левченко

Харківський національний педагогічний університет імені Григорія Сковороди (Україна)

**Streszczenie.** Głównym zadaniem artykułu jest ukazanie natury ekstensjonalności i intensjonalności onomastyki teologicznej z punktu widzenia semantyki logicznej, wielości tych obiektów, które bierze pod uwagę logiczny predykat w tego typu dyskursie oraz roli słowa w tworzeniu fenomenologicznej egzegezy imienia w ukraińskich tekstach barokowych. W artykule wskazuje się, że cechą charakterystyczną ukraińskich barokowych rozważań egzegetycznych stała się kompilacyjna amplifikacja teonimów różnego typu.

**Słowa kluczowe:** ukraińskie teksty barokowe, egzegeza fenomenologiczna, onomastyka teologiczna, intensjonalność, ekstensjonalność

Важливими структурними аспектами твору є феноменологічна сутність об'єктів мистецького зображення та герменевтичне визначення їхнього змісту, які свого часу були визначені в працях Едмунда Гуссерля<sup>1</sup>, Мартіна Гайдеггера<sup>2</sup>, Романа Інгардена<sup>3</sup>, Мераба Мамардашвілі<sup>4</sup> та інших видатних філософів, і які досі становлять перспективний напрям наукових досліджень у царині теорії літературного твору. Актуальним завданням пропонованого дослідження є розкриття природи екстенціоналу та інтенціоналу теологічної ономастики з погляду логічної семантики, множини тих об'єктів, що їх має на увазі логічний предикат у цьому типі дискурсу, та ролі слова у творенні феноменологічної екзегези імені Бога на терені українських барокових текстів.

Теологія мала безпосередній вплив на формування й розвиток барокової літератури. З огляду на це домінуючим образом барокової прози був образ Бога. Він зображався як Абсолют, що творить світ і без волі якого ніщо у цьому світі не може статися. У літературних творах цього періоду проповідувалася віра в єдиного, індивідуального, самосвідомого

<sup>1</sup> Див.: Э. Гуссерль, *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*, Кн. 1: *Общее введение в чистую феноменологию*, Москва 1999, с. 72–74; E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* / Herausgegeben von M. Heidegger, Max Niemeyer Verlag, Halle 1928.

<sup>2</sup> Див.: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.

<sup>3</sup> Див.: Р. Ингарден, *Исследования по эстетике*, Москва 1962.

<sup>4</sup> Див.: М. Мамардашвили, *Введение в философию*, в: *Idem, Мой опыт нетипичен*, Санкт-Петербург 2000.

і самосущого Бога, який асоціювався із образом творця, охоронця і вседержителя світу. Кожен із письменників шукав власний шлях до потрактування Бога як духової особистості й безконечної самосвідомості, відкритої для діалогу з людиною на основі любові. Міжособистісний характер стосунків Бога і людини трансформувалася в концепцію Боголюдськості згідно з якою людина розглядалася як образ і подоба Бога, а сам Бог відкрився людям в особі Ісуса Христа.

Разом з тим, Бог усвідомлювався як вищий порядок, тобто макрокосм, людина як мікркосм. Ставлення до Бога, до його оприявлення в гармонії світобудови засновується на глибокій релігійності, благоговінні й добродійності. Стосунки людини з Богом не вичерпуються догматичною вірою в потойбічний світ, вони вимагають нових форм спілкування: *unio mystica* – єднання людини з Богом, яке не може відбуватися поза межами теологічної ономастики.

Письменники українського Бароко, крім усталених теонімів рясно вживали образні індивідуально-авторські найменування, які виконували не тільки номінативну функцію, а також уживали зі стилістичною, естетичною та дидактичною метою.

Так, наприклад, Антоній Радивилівський Бога номінує усталеними однослівними назвами *Бог, Господь* або їх поєднанням:

Може его Господь Бог за его пыхи и зихвальство громами и камѣннымъ дождемъ побити<sup>5</sup>.

Семантику назви Бога як першої особи святої Трійці Іоникій Галятовський передає найменуванням Бог Отець або Отець:

Яко Христос гды крестилься в Іордани, мовил до него Бог Отець з неба...<sup>6</sup>

На позначення однієї із іпостасей Бога Ісуса Христа в казnodії здебільшого вживають його євангельське ім'я Ісус Христос, проте частими є випадки, коли автори вживають один із складників теоніма – Ісус або Христос. Так, Захарія Копистенський не обтяжує себе поясненнями, якого саме Ісуса має на увазі, говорячи:

Поглядаючи на Ісуса Распятого, ворочали ся плачучи и бючи в перси своѣ<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> А. Радивилівський, *Слово на погреб Варнави Лебедевича. Приложеніє*, у: М. Марковській, Антоній Радивилівський, *южно-русскій проповѣдник XVII в. (Опытъ историко-литературнаго изслѣдованія его сочиненій и обзор звуковых и формальных особенностей его языка)*, с приложенієм неизданных проповѣдей из рукописных «Огородка» и «Вѣнца», Київ 1894, с. 29.

<sup>6</sup> І. Галятовський, *Ключ розуміння*, Київ 1985, с. 104.

<sup>7</sup> З. Копистенський, *Казання на чесном погребі ... Єлесея Плетенецького*, у: Хв.Тітов, *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків*, Київ 1924, с. 115.

Цілком природним для автора є заміна другої частини теоніма Христос на Розп'ятий, що свідчить про активне впровадження євангельської історії в свідомість барокової людини.

Вказуючи, здавалося б, на вторинність іпостасі Ісуса Христа в ієрархії Святої Трійці І. Галятовський власне ім'я поєднує зі словосполучкою Син Божий:

Царем естъ, Христос Сын божій<sup>8</sup>.

Однак, нарікаючи Його царем, автор посутньо піднімає Його вагу й авторитет в сакральній ієрархії.

Лексеми Спас і Спаситель здебільшого вживалися письменниками українського бароко без власного імені та сприймалися навіть поза контекстом як назва Ісуса Христа, як самостійна однослівна номінація, і в комплексі з іншими назвами:

Спаситель наш и Бог, мудрость свою на немъ... показаты<sup>9</sup>.

Наголошуючи на поєднанні в особі Ісуса Христа божественної та людської суті, Т. Земка використовує композит Богочоловік:

... здѣ же дѣянїя іже о нас и по нас Богочоловѣка<sup>10</sup>.

Інколи казодії залучали до реєстру теонімів лексеми, які не мали релігійного забарвлення і були досить далекими від змісту Біблії. Наприклад, А. Радивилівський зазначає:

Так Небесный Гетман на горѣ Голготѣ в полю за мѣстом на Кристѣ звѣтяживши непрїятелей своих діавола и смерть...<sup>11</sup>.

Таке змалювання Христа в образі гетьмана, ймовірно, можна вважати специфічною рисою в українському письменстві, що викликано тогочасними історичними реаліями.

Урізноманітнення теонімів у барокових текстах почасти пояснюється біблійною традицією, почасти особливостями дочасного життя, почасти художніми особливостями барокового стилю. Найяскравішим репрезентом вишуканого барокового літературного мистецтва є творчість Григорія Сковороди – останнього українського барокового письменника.

Сакральна ономастика Г. Сковороди тісно переплетена із його уявленнями про Біблію і про Бога. У екзегетиці Сковороди знаходимо оригінальний підхід до розуміння образу Бога. Він зображає Його в рамках

<sup>8</sup> І. Галятовський, *Ключ розуміння...*, Київ 1985, с. 71.

<sup>9</sup> П. Могила, *Хрест Спасителя і кожної людини*, у: *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Везбірка передмов до українських стародруків...*, с. 274.

<sup>10</sup> Т. Земка, *Передмова до «Трійді цвітної»*, у: *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Везбірка передмов до українських стародруків...*, с. 250.

<sup>11</sup> А. Радивилівський, *Вѣнецъ Христов*, Київ 1688, с. 2.

алегоричної мітології Бароко, яка, на відміну від ренесансної, була менш безпосередня і несла на собі печать абстракції. Мітологічні фігури виступали не самі по собі, а як носії відсторонених понять, або втілювали явища й сили природи<sup>12</sup>.

Інтенціонал Бога у Сковорода також не має чітких окреслених контурів. Його ніби немає ніде і, разом з тим, він присутній скрізь. Це не персоніфікований, а абстрактний образ. Сковорода або свідомо уникає імені Бога, або називає його під різними іменами, а звісно, що „називання дорівнює присутності”<sup>13</sup>.

Розмірковуючи далі, Сковорода як теоніми використовує загальні назви:

В Біблії Бог именується: огнем, водою, вѣтром, желѣзом, камнем и протчими безчисленными именами. Для чего ж его не назвать (натура) натурою? Что ж до моего мнѣнія надлежит – нельзя сыскать важнѣе и Богу приличнѣе имени, – розмірковує далі філософ, – как сіє<sup>14</sup>.

Наполягаючи на множинності екстенціоналу теологічної ономастики, Сковорода відносить до числа імен Бога „не лише слова самі по собі, а й „фігури”, символічні картини – мальовані і словесні, тобто сакральні тексти”<sup>15</sup>, що спонукає мислителя до творення моделі екуменічного і нефігуративного розуміння Бога.

Множинність імен Бога ототожнюється в творах Сковорода з розтроєністю самого Бога. Тут, очевидно, він спирається на ісихастський досвід, бо саме „ісихасти в імені Божому бачили самого Бога”<sup>16</sup>. Зародившись у Єгипті наприкінці III ст., ісихазм стає популярним в Києво-Печерському монастирі десь із 1328 р.<sup>17</sup>. Із вченням ісихастів Сковорода міг ознайомитися під час навчання в Києво-Могилянській академії.

Тема Божественного Імені, немов магніт, притягувала до себе Григорія Сковороду. Звертаючи увагу на цей факт, В. Олексюк зазначав:

Об’єктом його метафізики є не тільки яка-небудь правда, але – Перша і Абсолютна Правда. Іншими словами, це ім’я: «Я той, хто є» – є першою об’явленою і дійсно існуючою Чистою Дією Буття, поняття якої можна досягнути шляхом метафізично-філософського досвіду не тільки апріорі, але й також апостеріорі, тим самим пізнати це Буття як Першу Правду і Мудрість, яка є рівночасно початком і кінцем людського буття і щастя<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> А. Морозов, Л. Софронова, *Эмблематика и её место в искусстве барокко*, у: *Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи*, Москва 1979, с. 21.

<sup>13</sup> Б. Криса, *Пересотворення світу. Українська поезія XVII–XVIII ст.*, Львів 1997, с. 148.

<sup>14</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання творів*: У 2 томах, Київ 1973, Т. 1, с. 329.

<sup>15</sup> М. Попович, *Григорій Сковорода: філософія свободи*, Київ 2008, с. 193.

<sup>16</sup> Ю. Пелешенко, *Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст.*, Київ 1990, с. 17.

<sup>17</sup> Див.: В. Ульяновський, *Історія церкви та релігійної думки в Україні*: У 3 книгах, Київ 1994, Книга 2, с. 9–14.

<sup>18</sup> В. Олексюк, *Григорій Сковорода – християнський філософ*, В.Олексюк *До проблеми доби обману мудрости*, Чікаго 1975, с. 16–17.

Запозичений Сковородою з Біблії евфемізм «Я той, хто є» вживається в творах екзегета нарівні з іншими іменами Бога: Бог, Господь, Христос, Святий Дух, Природа, Натура тощо, і свідчить про віру серед українців епохи Бароко в магічні властивості імени та про дві протилежні крайнощі у ставленні до слова: з одного боку, табу, тобто заборона вимовляти ім'я, з іншого – повторення значущого імени.

Саме відсутність конкретного власного імени Бога стає найглибшим джерелом його множинності, яке привертало увагу Григорія Сковороди як основна філософська проблема. Подані імена – це лише певна традиція називання, яка не вичерпує істини, а вказує на узвичаєні шляхи наближення до неї. Історію цього наближення й накреслює Григорій Сковорода:

Весь мір состоит из двух натур: одна – видимая, другая – невидимая.

Видимая натура называется тварь, а невидимая – Бог.

Сія невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизает и содержит; вездѣ всегда был, есть и будет. Напримѣр, тѣло челоѡческое видно, но пронизающій и содержащій оноє ум не виден.

По сей причинѣ у древних Бог назывался ум *всемірний*. Ему ж у них были разныя имена, напримѣр: натура, бытіе вещей, вѣчность, время, судьба, необходимость, фортуна и проч...

А у христіян знатнѣйшія ему имена слѣдующія: дух, Господь, царь, отец, ум, истинна. Послѣднія два имена кажутся свойственнѣе протчих, потому что ум вося есть невеществен, а истинна вѣчным своим пребываніем совѣм противна непостоянному веществу. Да и теперь и в нѣкоторой землѣ называется Бог *иштен*. Что касается до видимой природы, то ей также не одно имя, напримѣр: вещество, или матерія, земля, плоть, тѣнь и проч<sup>19</sup>.

Отож, в античних авторів, за його словами, Бог – всесвітній розум, природа, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна та ін.; у християнських богословів знаходимо теж дуже близьке значення – Дух, Господь, Цар, Отець, Розум, Істина... Ці два останні найменування, на думку Григорія Сковороди, є найбільш відповідні.

Дмитро Чижевський, акцентуючи увагу на можливих моментах наближення до пантеїзму, підкреслює послідовність Григорія Сковороди в наголошенні особливої, невидимої природної сутності, що спирається на позачасовий та позапросторовий характер Божого буття<sup>20</sup>.

Для Сковороди Бог, які б вербальні окреслення Він не мав, є основою та причиною всіх речей. А „оскільки „Бог – скрізь”, то вчити про Бога з допомогою Слова, як доводив Г.Сковорода, означає „вчити про світ, щастя і премудрість”<sup>21</sup>.

Бінарність, ознаками якої є внутрішнє й зовнішнє, видиме й невидиме, істинне й неправдиве, притаманна всім складникам світу, серед яких не останнє місце Сковорода відводить слову. На його думку, матеріальна оболонка слова є «ложною».

<sup>19</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, Т. 1, с. 145–146.

<sup>20</sup> Див.: Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, Варшава 1934, с. 84.

<sup>21</sup> П. Шкуринов, *Мировоззрение Г.С. Сковороди*, Москва 1962, с. 29.

Сковородинівська теза пізніше була підтримана вченням О. Потебні, який, зокрема, зазначав:

На слово не можна дивитись як на вираз готової думки. Такий погляд веде до багатьох суперечностей і помилок<sup>22</sup>.

Необхідно дошукуватися його внутрішнього «істинного» значення, тому у Григорія Сковороди слово найменше пов'язане з буквальним змістом. Сковороду більше цікавить внутрішнє смислове наповнення слова, ніж його зовнішній загальноновизнаний смисл і структура. Первинне мислення – мова вторинна: „Мысль движет грязь твоего языка”<sup>23</sup>. Саме вона визначає внутрішнє значення вимовленого та графічно зображеного слова. Сенс – етимологічно співдумка, а тому емпірична, чуттєва даність світу не може сполучатися із системою ідеально-розумних форм, поки вона не стане осмисленою<sup>24</sup>.

Отож, у системі мислення Сковороди „звичні значення слів засвоєні і в той же час зруйновані додаванням нових значень”<sup>25</sup>. Завдяки тому внутрішньому, невидимому смислового стрижню Слова, Сковорода вважає його, так само, як Біблію та Бога, причиною початку всього:

Сіє истинное и единое начало есть зерном и плодом, центром и гаванью, началом и концем всѣх книг еврейских. «Вначале бѣ слово»<sup>26</sup>.

І вже з огляду на буття слова Біблія стає причиною початку:

Сирѣчь: всей Библии слово создано в том, чтоб была она единственным монументом начала<sup>27</sup>.

Ловлячи логічний зв'язок: Слово – Біблія – Бог, Сковорода використовує граматичний принцип інтерпретації:

«Вначалѣ бѣ слово». А дабы не было сумнѣнія, что сіє начало есть не подлое, но высокое, истинное и единое, для того всплошь написано: «И слово бѣ к Богу»<sup>28</sup>.

Далі Сковорода приводить до спільного знаменника значень різні понятійні образи: „Начинаніє, начало, совѣт, λογος, и Бог есть то же”<sup>29</sup>, і через граматичну конструкцію слова, використовуючи принцип порівняння, розкриває уподібнення однієї фігури іншій:

<sup>22</sup> О. Потебня, *Думка й мова*, в: *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* / За ред. Марії Зубрицької, Літопис, Львів 1996, с. 81.

<sup>23</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, Т. 1, с. 199.

<sup>24</sup> О. Булова, *Общенье с вещью: пространство игры*, у: *Философия языка: в границах и вне границ*, Харьков 1999, с. 185.

<sup>25</sup> S. Schere, *A Note on the Character, Orthodoxy, and Significance of Skovoroda Thought*, w: *Hryhorij Savyc Skovoroda. An Antology of Critical Articles*, Toronto 1994, p. 277.

<sup>26</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, Т. 2, с. 17.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, с. 34.

Когда ж она здѣлана к Богу и для Бога, тогда сія богодышущая книга и сама стала Богом. „И Бог бѣ слово”, так как вексельная бумажка или ассигнація стала монетою, а завѣт сокровищем. Сіе слово издревле здѣлано к Богу. «Сей бѣ искони к Богу». (Должно читать так:) Сіе бѣ искони к Богу, сирѣчь слово (сей λόγος). Все в нем богозданное и ничего нѣт, что бы не текло к Богу. «Вся тѣм быша...» И как в ничтожной вексельной бумажкѣ сокрывается имперіал, так в тлѣнной и смертной сих книг сѣни и во мракѣ образов таится пречистое, пресвѣтлое и живое. «В том живот бѣ...»<sup>30</sup>.

Начало буття Всесвіту, який сам себе пояснює, розуміє та усвідомлює, не раз виражається в творах Григорія Сковороди через образ кільця. Це також символізує повернення людини до самої себе із зовнішнього марного світу до внутрішньої суті свого існування і розкривається в образі Боголюдини.

У біблійній герменевтиці Сковороди образ Ісуса Христа розглядається як одна із іпостасей Святої Трійці. Чижевський зазначав з цього приводу таке:

Страждання Христове, хресний шлях Христів грає в релігійному переживанні Сковороди таку велику роль, що на підставі цієї риси можна було б говорити про католицьке, або взагалі західне забарвлення релігійності Сковороди. „Наслідування Христа” полягало в символічному ході за ним по шляху через розп'яття та смерть до воскресення<sup>31</sup>.

Розп'яття Христа розпочало нову епоху християнського посвячення, доступного для всього людства через містерію Голгофи, яка відкрила людині істинний шлях у духовний світ через жертву Христа, віру в Нього й пізнання Його<sup>32</sup>. Тож, Бог – Христос, на думку Сковороди, теж алегоричний образ, в якому розкривається істина буття, тому не слід шукати його у видимих образах зі зрозумілим значенням.

Христос є і Єдиним Богом, і Людиною, і Божим Ягням, і деревом життя, і виноградною лозою... Він є каменем, який будівничі відкинули, і відбудованою святинею, що ідентифікується з вознесеним тілом<sup>33</sup>.

З огляду на всеохопленість і багатозначність образу Бога Сковорода у своїх текстах здебільшого ототожнює образ Ісуса Христа з істинністю.

За Р. Ингарденом, істинністю є

визначена властивість судження, ба більше, результат пізнання, притаманний йому як наслідок виникнення визначеного співвідношення між судженням (результатом пізнання) і визначеною незалежною від нього «дійсністю». У зв'язку з цим, – наголошує філософ, – «істиною» називають саме судження або ж результат пізнання<sup>34</sup>.

Процес пізнання ототожнюється Сковородою із істиною. Екзегет закликає проникнути всередину біблійного тексту, уподібнитися старозавітним образам, розчинитися в самому тексті, якщо хочемо пізнати істинний смисл написаного.

<sup>30</sup> *Ibidem*, с. 17.

<sup>31</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, Харків 2004, с. 175.

<sup>32</sup> Див.: В. Теуш, *О духовной истории еврейского народа*, Москва 1998, с. 167.

<sup>33</sup> Н. Фрай, *Архетипний аналіз: теорія мітів*, у: *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.*, с. 118.

<sup>34</sup> Р. Ингарден, *Исследования по эстетике...*, с. 94.

Однак, істини, яка перебувала в жертві Христа Розіп'ятого, за Сковородою, немає ні в біблійних образах та картинах, ні в церковних обрядах, ні в аскетизмі, якщо всі ці явища розуміти буквально. Бог, а отже й Ісус Христос як одна із іпостасей Святої Трійці, як емблематичний образ Царства Небесного, перебуває по той бік буквального розуміння Святого Письма.

При уважному прочитанні, наприклад, наведеної вище цитати можна спостерегти, що Сковорода, як один із принципів екзегетики, використовує тут мовчання, яке графічно позначає трикрапкою. При тому він „користується мовчанням як паралінгвістичним засобом, тобто засобом підсилення текстового значення або утворення сенсу на межі лінгвістичної реальності”<sup>35</sup>.

Таїну непорочного зачаття й народження Ісуса Христа, яку інші барокові письменники тлумачать буквально, як чудо, Сковорода розглядає неоднозначно. З одного боку, він ніби схиляється до української барокової традиції та стверджує:

К тебѣ прибѣгаем, о горо Божія, купино неопалимая, свѣщниче златый, святая святых, ковчеже завѣта, Дѣво чистая и по рождествѣ твоєм!<sup>36</sup>.

З іншого боку письменник абстрагується від традиційної екзегези й трактує Різдво в алегоричному сенсі (як символ «духовного народження»): ...народила, а все-таки Діва. Повинне бути і тут якесь таїнство. Отже, народжують і діви. Пхе! Ще й як! В людських справах це, правда, неможливо. Але відкинь, кажу я, землю. Бо й дух має своє народження, і де так панує дух, як не там, де йому протистоїть плоть, обвита поясом дівочої чистоти<sup>37</sup>.

Христос, як Боголюдина, і його історія, як символ життя, є наскрізним у творах Сковороди. Людину автор піднімає в цьому символі до рівня Бога, а Бога знижує до суті людини.

Тож, премудрість світу, як Божого світу, необхідно розкривати через самопізнання людини, адже

Бог є у людській плоті. Український філософ говорить про наявність у людині божественного начала, котре єднає її із Богом, ідучи вслід за Платоном та неоплатоніками<sup>38</sup>.

Ідея самопізнання зародилася ще в Стародавній Греції. На храмі Аполлона в Дельфах був напис – «Пізнай самого себе». Сковорода запозичує її, очевидно, у Климента Александрійського, який казав,

<sup>35</sup> Е. Юркевич, *Молчание игры*, в: *Философия языка: в границах и вне границ*, Харьков 1999, Т. 3-4, с. 207.

<sup>36</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, Т. 1, с. 192.

<sup>37</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, Т. 2, с. 257.

<sup>38</sup> *Ibidem*, с. 88.



що пізнаючи у собі відображення Божого образу, ми пізнаємо також його Причину. «Той, хто бачив брата, бачив і Бога», – цитує він Біблію. І хоча цього місця у тексті Святого Письма немає (більш за все, це контамінація кількох біблійних віршів), із вказаних засновників впливає думка про самопізнання як спосіб осягнення також Бога-Отця. Методом пізнання власного «Я» постає тут пізнання іншого<sup>39</sup>.

Тим часом «Я» трансцендентне стосовно «ти».

Коли я виходжу із «Я», щоб встановити живе співвідношення з буттям, я стикаюсь із необхідністю встановити співвідношення із «ти», котре поза мною є єдиною уявною особою<sup>40</sup>.

Ідея «Пізнай себе», як одна із форм сходження людини до Бога, знайшла відображення і в традиції українського барокового «бого-мислення»<sup>41</sup>.

Взявши за основу таку теорію пізнання, Сковорода прагне теоретично обґрунтувати її:

Один труд в обоих сих – познать себе и уразумѣть Бога, познать и уразумѣть точнаго человека, весь труд и обман от его тѣни. На которой всѣ останавливаемся. А видь истинный человек и Бог есть тожде<sup>42</sup>.

Процес самопізнання людини на ґрунті віри в безначальну, а, значить, і безконечну Істину, тобто Бога, Сковорода розуміє як процес переродження людини, переоцінку цінностей, поворот від матеріяльного, смертного, тлінного до духовного, безсмертного, вічного.

Открой же око вѣри и увидишь в себѣ тожь силу Божию, десницу Божию, закон Божій, глагол Божій, Слово Божіе, царство и власть Божию, тайную, невидимую, а, узнав сына, узнаешь и отца его<sup>43</sup>.

Такий спосіб бачення, саморозкриття Бога через життєвий шлях Христа ототожнюється з трагічним змістом життя людини на землі. Людина, як Христос, змушена розлучатися зі світом вигаданих цінностей, які зникатимуть разом з поглибленням самопізнання. Людина, за Сковородою, через віру-катарсис повертається до своєї безсмертної вітчизни. Власне, се ж тому, що кожна людина є в собі Христос.

У творах Сковороди немає конкретизованого образу Христа, проте символ Христа в ієрархії біблійних символів Сковороди стоїть якнайвище.

Драматична історія саморозкриття Трійці через образ Боголюдини тотожна з викладом земного життя Христа як образу й подоби Божої, його

<sup>39</sup> *Ibidem*, с. 92.

<sup>40</sup> E. Benveniste, *Problemes de linguistique general*, Paris 1966, p. 232.

<sup>41</sup> Див.: *Алфавит духовный*, Київ 1713, Арк. 19; А. Радивилівський, *Огородок Маріи Богородици*, Київ 1676, с. 623; К. Сакович, *Арістотелівські проблеми*, у: *Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.*, Київ 1988, с. 338; К. Транквіліон-Ставровецький, *Зерцало богословія*, Унів 1692, Арк. 41.

<sup>42</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, Т. 1, с. 172.

<sup>43</sup> *Ibidem*, с. 182.

земної смерти, воскресіння та вознесіння на небо. Кільце замкнулося – із неба прийшов, на небо повернувся. Трійця сповнилася мудрістю, бо побачила себе.

Отже, в українських барокових текстах засвідчено усталені традиційні, запозичені зі Святого Письма, апокрифічної та патристичної літератури теоніми ( Бог, Отець, Ісус Христос, Ісус Розп'ятий, Спаситель, Слово, Логос тощо), які формувалися як продукт образного барокового мислення. Разом з тим, сформувалася тенденція до використання нетрадиційних для сакральної сфери назв (Господар, Гетьман, Збавитель, Лікар, Откупитель, Будовничий), на профанну семантику яких нашаровувалося сакральне значення. Загалом, прикметною рисою українських барокових екзегетичних розважань стала компілятивна ампліфікація різнотипних теонімів.

#### FENOMENOLOGY EXZEGESIS OF THE NAME OF GOD IN UKRAINIAN BAROQUE TEXTS

**Summary.** The vital question of the offered research is opening of nature of extensional and intensional of theology anosmatic from point of logical semantics, plural of those objects, that them means logical predicate in this type of discourse, and role of word in creation of the phenomenology exegesis name of God in the Ukrainian baroque texts. In the article specified, that the sign line of Ukrainian baroque of exegetical entertainments was become by compilation amplification of various theo's names.

**Key words:** Ukrainian baroque texts, phenomenology exegesis, theology anosmatic, intensional, extensional