

СВЯТЕ ПИСЬМО І РЕЛІГІЙНА ЛЕКСИКА В ЕПІСТОЛЯРНИХ ТЕКСТАХ ЛЕСІ УКРАЇНКИ: *БОГ І БОЖИЙ*

У статті розглянуто особливості функціонування в епістолярному тексті стилістично диференційованих лексем, традиційно закріплених за релігійною сферою комунікації, а також специфіку вторинної номінації функціонально окреслених найменувань, що вирізняються частотністю використання в листах Лесі Українки і виступають визначальним елементом її епістолярної мовотворчості; окреслено передумови й спектр читачької зацікавленості теологічною літературою, сакральними творами; з'ясовано основні різновиди інтекстової присутності цих текстів у семантичній структурі її епістолярії.

Ключові слова: епістолярний текст, сакральний текст, релігійна комунікація, Святе Письмо, Бог, Божий.

Светлана Богдан

Святое Письмо и религиозная лексика в эпистолярных текстах Леси Украинки: *Бог и Божий*

В статье рассмотрены особенности функционирования в эпистолярном тексте стилистически дифференцированных лексем, традиционно закрепленных за религиозной сферой коммуникации, а также специфика вторичной номинации функционально маркированных наименований, которые выделяются частотностью использования в письмах Леси Украинки и выступают определяющим элементом ее индивидуального стиля; определены предпосылки и спектр читательской заинтересованности теологической литературой, сакральными произведениями; установлены основные разновидности интекстового присутствия этих текстов в семантической структуре ее эпистолярной.

Ключевые слова: эпистолярный текст, сакральный текст, религиозная коммуникация, Святое Письмо, Бог, Божий.

Switlana Bohdan

The Sainted Letter and religious vocabulary is in epistolary texts of Lesya Ukrainian: *God and Divine*

The features of functioning in epistolary text of the stylistically differentiated lexemes, traditionally fastened after the religious sphere of communication, and also specific of the second nomination of the functionally outlined names which are selected frequency of the use in the letters of Lesya Ukrainian and come forward a determining element it epistolary movotvorchesti, are considered in the article; outlined pre-conditions and spectrum of the reader personal interest by theology literature, sakral'nimi works; the basic varieties of intekstovoy presence of these texts are found out in a semantic structure it epistolyarii.

Key words: epistolary phototypograph, sakral'niy phototypograph, religious communication, Sainted Letter, God, Divine.

Однією з диференційних ознак релігійної комунікації традиційно вважають наявність функціонально диференційованих лексем, що виявляють особливу мобільність і здатність проникати в інші функціональні різновиди, набуваючи нерідко в результаті такої взаємодії („лексичної міграції”) не лише зміни стилістичного статусу відповідних лексем, а й закономірних семантичних трансформацій. Епістолярні тексти не належать до виняткових щодо таких змін і позначені подібними стилістичними ознаками міжстильової взаємодії, як і художні, публіцистичні, про що в мовознавстві вже існують усталені й беззаперечні як теоретичні, так і власне експериментальні узагальнення, які засвідчують давні різноманітні вектори такого взаємовпливу, умовно кажучи, світських і сакральних текстів. Зауважмо, що напрям такої взаємодії (також традиційно) найчастіше визначається як односпрямований: релігійні тексти щонайменше зазнають зворотнього впливу, що зумовлено, передусім, прагненням цього функціонального різновиду зберегти стереотипні канонічні ознаки текстотворення. Найвиразніше ці процеси відбуваються в лексичній площині. А тому цілком закономірно об'єктом наших спостережень обрано саме лексико-семантичний вимір епістолярних текстів.

Насамперед зауважимо, що частотність використання питомих релігійних лексем у листах Лесі Українки (це засвідчують не лише принагідні спостереження, а, передусім, кількісні підрахунки визначальних для цього функціонального різновиду номінацій), має вагому пресупозитивну мотивацію, зумовлену зацікавленістю Лесі Українки історією

релігії загалом, релігійною літературою й сакральними текстами зокрема, на чому акцентовано увагу в цілій низці літературознавчих розвідок [3, 5, 7, 8]. Мовознавчий аспект цієї проблеми дотепер – на периферії наукового дискурсу, хоча в останні роки вивчення цієї функціональної сфери виразно активізувалося [1, 2, 4, 6, 10], однак тексти Лесі Українки в такому аспекті досліджені фрагментарно [9], епістолярні – зовсім не були об'єктом подібних студій. Перспективним видається нам розгляд проблеми функціонування релігійної лексики в контексті комунікативної діяльності Лесі Українки як елемент її комунікативної поведінки. На основі листів можна окреслити щонайперше коло її читацьких зацікавлень щодо теологічної літератури, яку їй найчастіше надсилали Михайло Драгоманов і брат Михайло. *„Ще я думаю, що мені слід би мати якісь книжки по історії релігії і культури жидівської, а то мені трудно добратись толку в тих різних пророчих книгах, в тих фантастично-туманних образах та чудній міфології”* – писала вона до родини Драгоманових 30 серпня 1892 року [13, X, с. 37-138; далі, покликаючись на тексти Лесі Українки, в дужках зазначатимемо лише том і сторінку]. Власне, для глибинного пізнання різних релігій Леся Українка неодноразово зверталася з проханнями до Михайла Драгоманова надіслати його власні дослідження й праці інших авторів із цих проблем: *„Іще б я рада мати ваші розправи на релігійно-фольклористичні теми, бо їх трудніше в нас добути, ніж інші (от, наприклад, я б хотіла бачити Ваші статті, що друкувались у „Сборнику”. „Сборника” ми маєм тільки перший том), інші я маю або надіюся мати”* [X, с. 159]; *„Ще ж я прошитиму, щоби-сьте прислали ту книжечку про релігію (от не згадаю, як зветься!), що то в формі конспекта зложена (Ви її нам колись прислали, та добрі люди здійали), конче хотіла б я тут її мати”* [X, с. 162].

Значне зацікавлення вона виявляла до неканонічних Євангелій та апокрифів: *„Тільки, здається мені, Ренан даремне так нехтує неканонічними євангеліями і всякими апокрифами, се, певне, його католицьке виховання сьому виною. Чи нема у Вас часом у Софії книги Hildenfeld'a „Novum Testamentum extra canonem receptum” („Новий завіт з додатком неканонічних книг” Хільденфельда)?”* [X, с. 250]. Читання таких книг, за її зізнанням, приносило їй інтелектуальне задоволення: *„Оце прочитала „Les Evangiles” і стала на один сантиметр розумніша”* [X, с. 250].

Як свідчать, зокрема, листи до Михайла Драгоманова, Леся Українка була ознайомлена з найвагомішими на той час працями європейських дослідників, зокрема, з текстами Моріса Верна *„Євангеліє”*, *„Історія і релігія жидів”*, *„Біблія, або Старий завіт”* (в останній зроблено спробу критичного аналізу Біблії; цей переклад друкувався у журналі *„Народ”* 1894 року та вийшов окремим виданням: Верн М. Біблія, або Книги Старого завіту в „Літературно-науковій бібліотеці” у Львові 1908 року), Еміля Кауча *„Святе письмо давнього завіту”*, Ернста Ренана *„Історія походження християнства”*, *„Життя Ісуса Христа”*, Михайла Драгоманова *„Забележки вѣрху славянскіте религиозни и етическа легенди. I. Божі сто правосудіе”* (*„Уваги до слов'янських релігійних і моральних легенд. I. Боже правосуддя”*) (зауважмо, що більшість таких праць вона читала мовою оригіналу). Леся Українка, до того ж, відстоювала право доступності такої літератури для кожного читача: *„У нас, бачте, сидить у многих головах ідея про „дві правди”, що ми, мовляв, можемо бути собі і вільнодумцями, і Ренанів читати, а для мужика це „опасно”, та й нащо його, бідного, з „непосредственности” збивати, „аналогізмом роз'їдаючим” душу труїти, од рідної традиційної „почви” одривати. Шкода тільки, що ніхто не зна як слід, яка вона, тая „почва”* [X, с. 234]. Крім того, вона перекладала деякі з них для друку в Україні (як-от, праці Верна, які І.Франко опублікував у журналі *„Жите і слово”* 1895 року), інші – на прохання Михайла Драгоманова, який працював над написанням праць на релігійно-філософську проблематику. Щоправда, до своїх перекладів Леся Українка ставилася самокритично: *„Правда і те, що мій переклад поганий. Євангеліє я стараюсь*

краще і точніше перекладати, хоч се і дуже трудно, бо, на мою думку, Верн досить тяжко пише, а окрім того, я не звикла перекладати небелетристики. За тісність і бідність мови я приймаю вину цілком на себе (так що кажіть краще не „ви”, а „ти”), се у мене мова вийшла така через реакцію против новітньої галицько-укр[аїнської] мови наукової, так пересипай неологізмами і чужими словами та зворотами, мені се так чогось збридло, що я навіть впала в другу крайність, Ви можете мене за се лаяти, але других вилайте вже краще не за бідність мови, а за її багатство (часто легкої здобуте)” [X, с. 264]. За зізнанням Лесі Українки, принагідна спонукка читання подібної літератури сприяла формуванню постійного інтересу і, очевидно, як наслідок – стала підґрунтям створення її драм, тематично й сюжетно пов’язаних із історією християнства. До речі, обсяг наукових джерел, які опрацьовувала Леся Українка для написання цих драм вражала навіть майбутнього академіка Агатангела Кримського. Крім того, в одному з листів до Михайла Драгоманова вона висловила навіть припущення, що могла б стати в майбутньому *теологом*, щоправда, з певними застереженнями щодо ймовірності її „студентського статусу” загалом і успішності складання іспиту з закону Божого зокрема: „**З мене, може, вийшов би порядний студент теолог** (вирізнення моє. – С. Б.), бо я способна „втрутитись” у такі речі. Хоч могло б статись, що мені б поставили двойку по закону божому, як то сталося з одним досить розумним київським студентом. Врешті, певніше, що з мене ніякий студент не вийшов би. Якби я була здорова, то, може б, вийшов з мене другий Вамбері або другий Пржевальський, бо маю дуже бродячу натуру” [X, с. 138]. Важливо й те, що зацікавлення Святим Письмом позначене не просто науковими потребами, а й виразним особистісним інтересом, зумовленим поетичним виміром цього тексту, що й спонукало її до регулярності його читання: „Порадьте мені: оце хочу собі купити Біблію, та не знаю, яку краще: чи грецьку, чи слов’янську, – думаю, грецьку краще. Звісно, жидівська була б найкраща, та що ж, коли не знаю по-жидівськи. В Біблії, окрім всього іншого, маса дикої грандіозної поезії, і **мені скучно, коли я довго її не читаю**” [X, с. 125]. У християнстві Лесею Українку приваблювала передусім „грація почуття” жінок-мироносиць: „Коли що надається до щирої ідеалізації в первісному християнстві, то не його *quasi* анархічні доктрини, а хіба ота **грація почуття** його „жен-мироносиць”, до яких належить і моя Анціллодея, і те нове для античного аристократичного світу почуття всепрощаючої симпатії, що так красило відносини Христа до його зрадливих і тупих учеників (ні один класичний філософ не простив би в такому становищі своїм друзям), ну, і ще два-три елементи в сфері п о ч у т т я, а л е н е теорії” [XII, с. 155-156].

Власне, мабуть, тому в епістолярних текстах фіксуємо чимало рецепцій Святого Письма в різних комунікативних ситуаціях, як-от із „Апокаліпсису” в міркуваннях щодо віршів Івана Франка „Із дневника”: „Але я думаю, що, власне, ті наші думки і почуття чогось варті, які нам або страшно, або „трохи соромно” нести „геть на розпутьтя шляхове”, – значить, то щирі, інтенсивні почуття, або гарячі, або до болю холодні, але не літні, а, власне, автор „Апокаліпсиса” дав добру науку не так людям взагалі, як власне поетам та артистам: *будь гарячий або холодний, але не теплий...*” [XII, с. 13].

Варто виокремити і хоча б принагідно згадати також інший важливий елемент особистісної мовотворчості Лесі Українки, пов’язаний із перекладами текстів Святого Письма. Зокрема, в листах згадано її переклади пророчих книг Ісаї (подано уривок у листі до Михайла Драгоманова від 27 жовтня 1892 року з коментарями щодо особливостей перекладу: „Хотіла перше зробити переклад без рифми, та подумала, що мало хто тямить читати білий вірш. А як по-Вашому, чи така форма до сього пасує? Чи, може, взяти який інший вірш?” [X, с. 141]), Іеремії, Єзекіїла (текст перекладу не знайдено), послання апостола Павла (про це вона згадує в листі від 6 вересня 1904 року до Ольги

Кобилянської: „Був би хтось і вчора послав листа, але хотів той уривок з євангелії, що хтось прислав, порівняти з текстом слов'янським, більше привичним для когось, бо хтось в деяких виразах, навіть напам'ять рівняючи, бачив різницю чималу між німецьким і слов'янським перекладами. Найліпше, якби хтось мав тут грецький оригінал, – хтось і має, але в Києві, то вже годі, – тоді зважив би ліпше, як, наприклад, перекласти те слово, що в німецькому сказано *Schelle*, а в слов'янським „кимвал” (цимбал). Хтось побачить, що у мене таки стоїть **цимбал**, бо я давно звикла до такої форми сього виразу, що став проverbs'яльним у нас. Та й думаю, що воно більше відповідає стилю в данім разі. Є ще декотрі дрібні відміни – хтось їх сам побачить, – і декотрі вирази я ставлю подвійно, або так, або так можна сказати, як комусь ліпше подобається. Чи хтось помилився, чи то так в німецькому перекладі стоїть, що ніби сей лист Іоаннів? По слов'янському перекладу і, скільки тямлю, по-грецькому він належить до ап[остола] Па в л а, тому й я так його назвала [ХІІ, с. 110-111]). Привертає насамперед увагу її досконале знання текстів Святого Письма. За твердженням дослідників, вона мала намір перекласти „Біблію для дітей” Моріса Верна, однак цей задум не здійснився [Х, с. 258]. Особлива увага Лесі Українки до перекладів Святого Письма, очевидно, була мотивована щонайперше її переконанням щодо відсутності якісних перекладів цього тексту на той час (такі висновки ґрунтувалися, передусім, на обізнаності з грецьким, німецьким та „слов'янськими” варіантами). Важливість такої літератури для народу вона ставила на рівень із працями з історії: „Найбільш мені приходилось завважати брак книжок по історії, своїй і чужій, а їх би читали напевне, тільки треба знати, як писати, – не так, наприклад, як написана історія Барвінського. Після історичних книжок **теж бракує добрих перекладів святого письма**, але сьому, може, хутко дасться рада” [Х, с. 140]. Останні рядки цитованого тексту свідчать, імовірно, про власні перекладацькі плани. Важливо, що передумовою таких перекладів був, поза сумнівом, особистісний інтерес. „Оце посилаю Вам переклад, що Ви хотіли, – чи до сподоби Вам буде?, – писала вона Михайлові Драгоманову 27 жовтня 1892 року. – Я збираюся ще кілька уривків перекласти з Ісаїї та з Ієремії, для **власної втіхи**, як Вам треба, то можу прислати” [Х, с. 141]. На її переконання, такі переклади значно потрібніші для просвіти народу, аніж різні „Життя святих”: „Коли слухаю, як тут старі люди говорять про народну просвіту, що, мовляв, „життя святих” – найкраща література для народу, бо вона розвива в народі дух героїзму, то мені так і хочеться лишню свічку в хаті засвітити, щоб світліше було. Хіба вони не бачать, куди сей „дух героїзму” доводить? Мальованці виходять з їхніх героїв та наповнюють собою шпиталі для божевільних” [Х, с. 163]. Така обізнаність із релігійною літературою і сакральними текстами не могла не позначитися на частотності використання стилістично маркованої лексики і біблійної афористики в епістолярній комунікації.

До найвиразніших лексико-семантичних груп, функціонально актуалізованих у листах Лесі Українки, належать: 1) номінації, що стосуються специфіки комунікативної сфери і представлені іменниками **релігія, віра, невір'я** й похідними прикметниками **релігійний** (паралельно вживано також, щоправда, факультативно лексему **релігійозний**); 2) номінації **Бог, Господь, Господь Бог, Ісус Христос, Месія** і похідні означення **Божий, Господній**; 3) назви релігійних свят: **Різдво, Великдень, Водохреща** і похідні прикметники – **Різдвяний, Великодній**; 4) назви, що позначають проміжки між головними роковими святами і різні обрядодії: **піст, пилипівка, проща**; 5) найменування, що виражають християнські чесноти: **святий, святість, спасенний, милосердя**; 6) номінації **душа, душевний, дух, духовний**; 7) назви сакральних текстів та їх жанрових складових: **Біблія, Євангеліє, псалми, притчі, послання**; 8) назви духовних осіб, представників різних конфесій і релігійних угруповань, організацій та похідні від них прикметники: **християнство, християнин, правовірні християни, християнський, клерикалізм**,

уніати, католицький, лютеранський, влади́ка, синедріон, піп, попівство, мальованці тощо.

Особливість функціонування цих лексем зумовлена передусім характером сполучувальних можливостей кожної з них, завдяки чому виразно поляризоване частотне використання узвичаєних фразеологічних одиниць, семантичний центр яких утворюють названі лексеми (найчастіше *Бог, душа*), і різноманітних (менш продуктивних) стилістично маркованих та нейтральних словосполучень, що здебільшого відтворюють стереотипні семантико-синтаксичні структури релігійної комунікації. Розглянемо особливості функціонування релігійної лексики в епістолярії Лесі Українки на прикладі лексем *Бог* і *Божий* (їх написання в цитатах будемо подавати відповідно до правопису дванадцятитомного видання її творів).

Сакральний текст почасти вербалізований в епістолярії як інтекстовий елемент, найчастіше у вигляді прямого чи опосередкованого цитування афористичних виразів, іноді семантично трансформованих відповідно до контекстуальних умов. Скажімо, номен *притча* представлений у листах як елемент крилатого виразу „*притча во язицех*” (що узвичаєно передає значення ‘бути предметом загальних розмов, постійних пересудів’ двічі, пор.: „*Жінкою тут погано бути, а дівчиною ще гірше, якби тут почати так жити, як живуть всі мої знайомі дівчата, то можна б стати притчею во язицех. Я вже й так два скандали зробила: пішла сама з Радою в театр (дві дівчини самі!), а потім ще й на вибори ходила дивитись, аж у самий виборчий двір залізла – сим я вже й Ліду і її чоловіка перелякала!*” [X, с. 255]; „*Ей, та вже даремне ті галичани, що приїздили „шукати жінки собі” на Україні, стали з тим своїм сватанням „притчею во язицех”!* У нас хіба капелюхи так вибирають, а не жінок. І то ж приїздили не які-небудь, а поступовці... Цур їм, аж говорити не хочеться!” [XI, с. 119]. Семантика обох вживань відтворює потенційне суспільне несхвалення комунікативної поведінки, щоправда, в першому випадку – власної, а в іншому – чужої. Парадоксальність подібності обох ситуацій виявляється в тому, що вони відтворюють різні моделі комунікативної поведінки, щоправда, різногендерної: в першому випадку – української і болгарської (жіночої), а в другому – української і галицької (чоловічої).

Інші дві фіксації цієї лексеми відповідають первинному значенню, що вказує на відповідний жанр релігійного стилю, хоча в словниках радянської доби здебільшого кваліфікований як ‘оповідний літературний твір алегорично-повчального характеру, змістом близький до байки’ [12, 74], пор.: „*Та се належить до моєї „релігії” – і коли я не вмію викладати свого credo в стислій, консеквентній і догматичній формі, то хочеться мені часами хоч у „притчах” вимовити свою „віру”, а надто хочеться, щоб мої товариші її знали, бо інакше вони не знатимуть мене*” [XII, 94]; „*Як хочете, але дарма в притчах і скрізь у євангелії так часто вживається слово „раб” і антитеза „пана і раба” яко єдиної можливої форми відносин межи людиною і її божеством*” [XII, с. 155]. Функціонально біблійні сентенції, здебільшого трансформовані семантично, найчастіше виступають у листах елементом самохарактеристик Лесі Українки або виражають її ставлення до поведінки інших комунікантів (напр.: „*Одним словом – логіка! А вже що у них значить слово „українство”, то я не берусь роз’яснити, бо те, що я чула на сю тему, зливається в моїх думках в хаос такий, що з нього жаден бог світу не створив би*” (характеристика правдян) [X, с. 229]).

Подібне функціональне призначення реалізують у листах і прислів’я та приказки, що мають опорну лексему *Бог*, пор.: „*А чому б тобі не зібратись до нас? Далебі, се гріх, що ти досі не зібралась, „від бога гріх, а від людей сором!*” – Людмилі Драгомановій-Шишмановій [X, с. 334]; „*дурням і бог не противиться*” [XII, с. 154]; „*бог спору не дає*” [XII, с. 176]; „*Дай божє нашому теляті вовка піймати*” [X, с. 37]. Почасти вживані

усічені варіанти узвичаєних виразів, напр.: „Цілюю міцно тебе і наших учасників, а Гамбарову кланяюсь. А що, дуже він „потерпає”? Бідний! „Попався, жучку, в панську ручку”! Ну, та, може, „**бог не видасть**”...” [X, с. 352].

Неприйнятно для Лесі Українки особисто нерівноправність пізнього християнства відображена в негативно маркованому функціонуванні окремих традиційно нейтральних лексем, пор.: „*Наш добрий друг назвав раз мене і моїх кількох товаришів „постыдними дезертирами” за те, що ми зреклися назви українофілів, але що ж робить, коли її страшно носити тепер, щоб не уподобитись крученому барану в **християнському стаді**. „Ви,— казав друг,— повинні боронити честь старої корогви, а не зрікатися її!”*. Ми ж думаєм, що краще зробити нову корогву, ніж латати стару, і ради того латання ризувати власною честю” [X, с. 219]. Пор. також функціонування цього ж виразу для самохарактеристики: „*Взагалі я уважаю моє теперішнє життя й працю за *Lehrjahre* (роки навчання (нім)), я знаю, що багато дечого виходить у мене недоладним, або незграбним, та, може ж, я таки колись вилюдню, а „**не уподоблюся крученому барану в християнському стаді**, яко Терешко” або яко поети, що пишуть у „Правдах”*” [X, с. 234-235].

Спостережено також спорадичне використання крилатих виразів із художніх текстів із тією ж функцією: „*Скажи мамі, що я можу „повременить” з приїздом у Київ, скільки їй се буде треба. Сама я розсудувала приїхати у Київ 29-го сього місяця (через 2 тижні від сього дня), але тепер через скарлатину не можна везти Дорочку, а тут зоставляти саму на октябрь (призивний місяць) не випадає. Папа хотів би, щоб я зосталась тут з Дорою до ноября, а потім або забрала б її в Київ, або мама приїхала б сюди, або він сам був би з нею. Як бачиш, мій приїзд „**лежить у богів на колінах**”*” [X, с. 350]. Цей вислів Гомера з „Іліади” та „Одісеї” означає „ще не відомо, як воно буде”.

Традиційно лексикографічні джерела, зокрема фразеологічні, фіксують стійкі вирази з опорною лексемою *Бог*, кваліфікуючи такі лексеми як граматичний центр фразеологічної одиниці. Семантично вони набувають різних функціональних конотацій у листах, зокрема, зафіксовано фразеологізми *бог зна що* (для виявлення захоплення розкішшю Відня: „*Що не дім, то зараз каріатида, атланти, маски, генії і **бог зна що!** Та вже такого розкішного міста, як Відень, може, і в світі нема. А громадські будови, концертні зали, театри! Яке то урядження, скільки скульптури, малярства, орнаментики всякої – страх!*”); *дав би бог* [X, с. 37] (як коментар до прощального виразу, що передає бажаність дії: „*До побачення за місяць, а може (дав би **бог!**) скоріш*” [X, с. 75]. Серед них вирізняються ті, що мають первинно етикетний статус: *на Бога; на Бога святого; Бога рад; Бога ради; Бога для; пожалься Боже; на ласку Боже* (наполегливе прохання здійснити, зробити щось); *борони / боронь (мене) Боже* (прохання і вираження заперечення, небажаності чогось); *Бог з ним* (втішання, примирення, згоди); *Боже дякувати* (вдячність); *йй-боже*; *Бігме* (присягання); *з Богом; дай Боже бачитись* (прощання); *Боже мій, Боже, Господи; Господи Боже; Господи Боже мій; ой Боже* (звертання, здебільшого риторичне, що передає різні емоційні стани); *Дай Боже; Дай-то Боже; дай Бог; дав би то Бог; щастя Вам Боже* (побажання, вияв надії, сподівання на щось); *не дай (тобі, йому, їм) Боже* (застереження); *прости Боже* (вибачення); *хай Бог мене скарає* (самозакляття).

Нерідко такі мовноетикетні вирази в епістолярному тексті набувають полісемантичного вияву залежно від контекстуальних умов, пор.: „*В болотяному і низькому місці **боже борони жити**”* (тобто, „ні за яких умов”) [XI, с. 248]. До найчастотніших у листах належать такі усталені вирази: *дасть бог* (умова здійснення чогось: „*Сьогодні ми вже в Києві, і все-таки ніякої згуби і ніякого трафунку лихого не сталося з нами. Так, **дасть бог**, і до Гадяча заїдемо*” [X, с. 156]); *маю в Бога надію*

(сподівання на щось: „**Маю в бога надію**, що я ще не зараз Байроном стану і ніхто не прийде видирати у мене силоміць біографічних матеріалів, отже, можу цілком заспокоїтись і не нудити Вас зайвою обороною своїх „прав людських” [X, с. 166]); і **бог велів** (закономірність чогось: „Де ж, коли в європейському Відні листи пропадають, то в Царєброді і **бог велів**. Кара божя з тими листами, та й годі!” [X, с. 166]); **бог знає** / **Бог відає** (відсутність інформації: „У нас лихо за лихом. Батько писав мені, що вмерла моя баба (мати моєї матері), а що вже там робиться з моєю бідною матір’ю – **бог знає**.” [X, с. 313]; [XI, с. 143]); **бог зна що** (осуд, незадоволення: „Але до Києва їхати вона, видно, вже зовсім закинула гадку. Се страх досадно! Се просто **бог зна що!**” [X, с. 187]; „Що таке нападає на Раду? Якісь наживи? **Бог зна що!**” [XI, с. 35]; „Чого це ти на себе кожний раз видумуєш якісь небиліці? То ти зле, то заздрісне, **бог зна що!**” [X, с. 270]); **бог зна як** (незрозуміло як: „Воно й тепер не бог зна як поліпшало, та все ж дядькове здоров’я стало поправлятись (як завжди на літо), то й в хаті посвітлішало” [X, с. 299]); не **Бог зна як** (несхвалення, недобре: „У нас учіння йде: Оксанине добре, Дорине нічого собі, а Микосеве „ни шатко, ни валко”, і то при допомозі репетитора, – остатніми часами трохи мов поправився по древніх мовах, але й то не **бог зна як**, на тройках іде” [XI, с. 145]); не **Бог зна яке розмаїте** [XI, с. 81]; видумує не дай **Божже** – „хтозна що” [XI, с. 145]; хай **Бог** милує (для категоричного заперечення: „...нічого, крім листів, не „творю”, хірургія заїдає мою музу. Нічого, *revanche* (відплата (фр.)) за нею! (за музою, а не за хірургією, хай **бог милує!**)) [XI, с. 123]; як **богові** (найбільший вияв віри: „Невважаючи на се, він має певний вплив і тут, і за кордоном (за кордоном, може, більш матеріальний), правда, що коло нього все більш люди дуже молоді або малоосвічені, „немовлята”, „темні сили” і „12 спящих дев”, але інші поміж них вірять йому, як **богові**, і жертвують сили і час на його праве діло” [X, с. 218]); **бог з ним** / з нею (примирення, прощення: „Він хоч і родич нам, але не такий чоловік, щоб я могла його по щирості хвалити, отже, краще не буду й говорити про нього, **бог з ним**” [X, с. 221]; „Ваня був у нас у Владі двічі, оце сьогодні недавно пішов у Софію (тепер 9-а година рано), був він у нас з тим знаменитим Ал. Константиновим, – щось мені сей пан не сподобався, якесь у нього поведіння грубе і не конче приємне. Врешті, **бог з ним**” [X, с. 225]; **Бог їй** / йому суддя – синонімічний попередньому (примирення й відпущення „на волю Божу”: „Ледача дівчина – не пише мені – **бог їй суддя**” [X, с. 348]; ждали як **Бога** – „дуже” [XI, с. 120]; варта **Богів** (найбільше задоволення: „Се буде дуже досадно, коли ти і Рада не будете тут, тепер тут дуже добре і гарно, знов олімпійське повітря, після 5 днів вітру море як дзеркало, і їздити по ньому се просто втіха, **варта богів**” [X, с. 379]; від **Бога** – „закономірність чогось” [XII, с. 64].

Трансформації здебільшого набував один із компонентів узуального сталого виразу, а іноді завдяки протиставленню узвичаєний фразеологізм нейтралізує його первинне значення: „Нема що казати, сторона ця хоч **людьми зневажена, та богом не забута**, коли б тільки не була така чужа” [X, с. 386], пор.: „От щось мені не подобається, правду мовлячи, та українська допись: витяг чоловік якогось давньовічного Алексієва, що про нього і **бог, і люди вже забули**” [X, с. 121].

Почасти вжито стереотипних виразів-оцінок із лексемою Бог конкретних ситуацій, напр.: „Хто знає, справді, чудо не чудо, **але й лікар не бог і може помилятись**” [XI, с. 204].

Цитати зі Святого Письма або стереотипні вирази релігійної комунікації часто вжито іншими мовами – італійською, німецькою, грецькою, французькою, зокрема російською: „**хождение под богом**” [XII, с. 166]; „**бог помилюет**” [XII, с. 399]; „**да пребудет мир в доме вашем**” („Ось йому моє сестринське наставлення, і „да пребудет мир в доме вашем”) [X, с. 353]; „**со страхом божим и верою приступати**” [X, с. 274].

Іменниковий епітет у словосполученні *боги літератури* створює перифрастичну номінацію до узвичаєного найменування „класики літератури”: „Що ж до мене власне, то я ж не так знаменита, як Байрон та інші **боги літератури**, отже, для мене не приклад все те, що Ви говорите про них” [X, с. 166]. Подібну семантику має словосполучення *боги музики* [XI, с. 162]. *Даром Богів* назвала Леся Українка перифрастично свій письменницький хист [XII, с. 388].

Мовою оригіналу цитовано вираз із „Пісні про віщого Олега” Олександра Пушкіна: „Лідочко, ти умієш пізнавать вдачу по почерках, знаєш хіромантію, може, ти онейромантію знаєш? „Скажи мне, кудесник, любимец богов, что сбудется в жизни со мною?..”” [X, с. 354]. Крім того, цитування Лесі Українки використовувала і у функції прощально-побажальних виразів: „Больше нет что писать, как только кланяюся Вам всем низким поклоном, и целую в сахарные уста, и желаю Вам всего, **что Вы себе от господ бога желаете**” [X, с. 356]; „**Да благословит бог твои пуговицы, милая**” [X, с. 72]. Такі вирази належать до стереотипних виразів епістолярної комунікації Лесі Українки.

Лексема *Бог* зафіксована також у сполученні з означеннями: *заздрісні* (у назві праці Михайла Драгоманова), *єдиний, світу*, що відображає як узуальну, так і індивідуально увиразнену семантику цих номенів.

Стилістично забарвлені вирази іменниково-дієслівного типу на зразок „як *Бог приказав*” [XI, с. 230]; *Бог карає* [XI, с. 123]; *Богу молитись* [X, с. 284]; *Бог промовляв* [X, с. 141] належать також до частотних маркерів епістолярних текстів Лесі Українки (частина із них ужита в тексті в лапках, що підкреслює їхній інтекстовий статус). Щоправда, нерідко вони функціонують зі зміною стильової тональності, пор. вживання виразу *Боги розсердилися*: „П[ан] Дер[ижанов] одпечатав нашу фотографію, але вона чогось вийшла така біла, що ледве-ледве можна розгледіти і нас, і дискоболоса (Афродіта не вийшла зовсім). Се вже **боги розсердилися та й напустили** якогось білого туману” [XI, с. 13]. До речі, таке товарисько-жартівлива позиція адресантки в комунікації з Богами стосується лише язичницьких богів, пор.: „*Богам про Микосю я казала, і вони в той час освітилися сонцем, а се ж запевне добрий знак*” [XI, с. 42] (у листах, зокрема, згадані Даждьбог і Стрибок [X, с. 342]).

У поодиноких випадках до лексеми *Бог* подано лексеми-перифрази, що функціонально корелюють з нею: „Пишіть мені все-таки: сон – мара, а **бог єдиний – віра!**” [X, с. 315]

Найчастіше вжито вираз *слава Богу*, що виражає втіху, задоволення кимось або чимось, синонім „на щастя”, напр.: „Звісно, коли вони стануть радикалами, то перестануть бути кацапами, та то й **слава богу**” [X, с. 88]; „Але се, **слава богу**, дочасу, у середу сії народи виберуться собі на другий кінець дому, тоді знов буде спокійна головка” [X, с. 97]; „Мусить бути, що до зими я нікуди з дому не виїздитиму, хіба що в Одесу вирвуся на який час на весілля гуляти – **слава богу**, там холери нема” [X, с. 137]. Загалом цей вираз належить до найчастотніших (ужито його 28 раз), здебільшого як вставну одиницю. Спорадично використано вираз *слава Ісусу Христу!* [X, с. 243].

Індивідуально-увиразненого забарвлення набуває в листах семантично трансформований узвичаєний вираз *слава богу*, який зафіксовано 11 раз. Симптоматично, що лише один раз цей вираз зафіксовано в листі до сестри Ольги, раз – до родини Косачів, решта – до матері (до речі, 8 раз він поданий у лапках як цитата, по одному разу вжито як усічені варіанти вирази „слава богу” і „не наслучалося”): *слава богу, нічого нового* [X, с. 339, с. 385; XI, с. 24, с. 47; XII, с. 278, с. 350, с. 402, с. 408] / *у нас, слава богу, нічого нового не наслучалось за цей час* [XI, с. 137] / *в нас нічого нового, слава богу* [XI, с. 74]. Цей вираз самою ж комуніканткою визначений як стереотипний для волинян („Ти досі вже отримала мого великого листа, з того часу нічого „не наслучалося” (*слава богу*,

кажуть волиняки)” [ХІІ, с. 384]), а отже, виступає, на її переконання, локальною диференційною ознакою мовлення представників саме цієї етнічної групи. Семантика цього виразу синонімічна також стереотипному узуальному висловлюванню „*відсутність новин – це добра новина*”, пор.: „*Дома, „слава богу, нічого нового*” [ХІ, с. 350]; „*Що ж би про нас написати? „Слава богу, нічого нового*” [ХІІ, с. 402]. На Поліссі з його традиційним унікальним мінімалізованим підґрунтям для особистісної втіхи і відчуття щастя, культивовані поліськими родинами не одне століття дотепер побутує сентенція „*навчися втішатися малим*” і суголосні йому, семантично актуалізовані імпліковані чесноти ‘терпеливість’ і ‘смирнення’, суголосні християнському віровченню: „*аби не гірше*”, „*людьом ше ни так тежко буває*”. Цілком закономірно в цей традиційний ментальнісно зорієнтований семантичний контекст заковано і „трагічний оптимізм” Лесі Українки, представлений стереотипними волинськими виразами.

Лексема *Бог* у сполученні з означеннями ясний уживана для характеристики античного бога Апполона [Х, с. 55]. Зафіксовано також означення *чужі* [ХІІ, с. 459], *слов’янські* [ХІІ, с. 459] та *кацапські* [ХІІ, с. 459] щодо цього номена. *Бог сонця Ра* експлікований у листах через персоніфікацію: „*Чи не розсердився се мій бог Ра на мене за те, що я, крім його небесної сили, вдаюся до нечестивих земних ліків, усяких тих endotin’iv?..*” [ХІІ, с. 308].

Крім лексеми *Бог*, у текстах Лесі Українки функціонують номінації *богиня-царівна* і *богиня*, що позначають жіночі божества язичницького й античного світів. Щодо номена *богиня* вжито диференційні означення, що стосуються найменувань не лише узвичаєних богинь: „*Як бачиш, не одна „сліпа богиня” владає мною, і те, чого я нізащо не зробила б ради конвенансів або фальшивих гордоців, я можу зробити ради того, чому служила ще з дитячих літ. Я не скажу, щоб мені се було легко, я почуваю, немов дві великі сили тягнуть мене в різні боки і розривають, але як не вмішається ще одна „велика сліпа” – Доля, то я таки піду за давнішою богинею, літературою*” [ХІІ, с. 124], а отже, мова йде про Феміду – *сліпу* богиню, Долю – *велику сліпу* і Літературу – *давнішу* богиню. Богинею іменує вона і свою хворобу : „*Тим часом я ще ні разу тут не простудилась; якщо й різдво мине гаразд (се для мене чисті „майські іди”, се різдво), то вже я можиму повірити, що моя знакомита „богиня” хоче лишити мене в спокої на який час*” [Х, с. 196].

Номен *Божий* функціонує здебільшого в сполученні з іменниками образу [Х, с. 111], закон [Х, с. 138, с. 261, с. 345, с. 402], страх [Х, с. 274], ціни [Х, с. 216] і мир [Х, с. 424] (назва журналу „Мир божий”) і за умов збереження первинного функціонального статусу типологічно реалізує інверсійні ознаки.

А отже, релігійні тексти і література були вагомою складовою індивідуальної комунікації Лесі Українки, що й спричинило проникнення стилістично маркованих лексем, усталених виразів релігійного мовлення в епістолярні тексти.

Література

1. Бабич Н.Д. Богословський стиль української мови в контексті стилістичної науки : [зб. науково-дидактичних праць] / Н.Д. Бабич. – Чернівці : Видавничий дім „Букрек”, 2009. – 216 с.
2. Багацька Н.А. Християнські мотиви та образи в драматургії Лесі Українки (морально-ціннісні аспекти): автореф. дис. ... канд. філол. наук. спеціальність: 10.02.01 / Н.А. Багацька ; НАН України; Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка. – К., 2000. – 16 с.
3. Брюховецька Л. Сповідь неуявленої душі: етичні проблеми раннього християнства у творах Лесі Українки / Л. Брюховецька // Вітчизна. – 1996. – № 7/8. – С. 116–119.
4. Вільчинська Т. П. Розвиток концептосфери сакрального в українській поетичній мові ХVІІ–ХХ ст. : автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.01 / Т.П. Вільчинська ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2009. – 40 с.
5. Гундорова Т. Леся Українка: Християнство – екзистенціалізм – фемінізм / Т. Гундорова // Слово і час. – 1996. – № 8/9. – С. 19–28.
6. Мацьків П. Концептосфера БОГ в українському мовному просторі / Петро Мацьків. – Київ –Дрогобич : Коло, 2006. – 323 с.

7. Моклиця М. Pro et contra християнства: (драматургія Лесі Українки) / М. Моклиця // Слово і час. – 2001. – № 6. – С. 21–28.
8. Мороз Л. Леся Українка і християнство / Л. Мороз // Дивослово. – 1995. – № 2. – С. 8–10.
9. Скаб М. В. Семантичний простір лексеми *душа* у творчості Лесі Українки крізь призму національно-мовної картини світу / М. В. Скаб // Леся Українка і сучасність : [зб. наук. праць]. – Т. 2. – Луцьк, 2003. – С. 344–352.
10. Скаб М. В. Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери / М. В. Скаб. – Чернівці : Рута, 2008. – 560 с.
11. Словник української мови : в 11 т. – К. : Наук. думка, 1970. – Т. I. – 798с.
12. Словник української мови : в 11 т. – К. : Наук. думка, 1970. – Т. VIII. – думка, 1977. – Т. I. – Т. VIII. – 928 с.
13. Українка Леся. Зібрання творів: у 12 т. – К.: Наук. думка, 1978–1979. – Т. X. – 542 с. ; Т. XI. – 478с. ; Т. XII. – 694 с.
14. Фразеологічний словник української мови. – К. : Наук. думка, 1993. – Кн. 1. – 528 с.