

DOI 10.33294/2523-4234-2021-31-1-92-113

УДК 821.161.2

Тарас Тарасович АШУРКОВ

ORCID: 0000-0002-3562-1750

Катерина Олегівна ВЕРЕЩИНСЬКА

ORCID: 0000-0002-8992-7413

Світлана Дмитрівна МАЛАНЧУК

ORCID: 0000-0002-3882-6153

Теоніми *Єгова* і *Ягве* в українській літературі другої половини XIX – початку XX ст.

Досліджуються контексти і конотації, в яких теоніми *Єгова* і *Ягве* вживаються в українській художній, публіцистичній і науковій літературі. Встановлено, що ім'я *Єгова* набуває більшого поширення в літературі з 1850-х рр., а *Ягве* – в останній третині XIX ст. З'ясовано контекст використання цих термінів і рівень їхнього поширення в різноманітних стилях. Обґрунтовано, що в усіх видах творів, окрім текстів з археології та біблійної критики, теонім *Єгова* фігурує частіше, ніж *Ягве*. Деякі автори, у т. ч. І. Франко і Леся Українка, послуговувалися обома варіантами, обираючи той чи той залежно від теми і стилю тексту. Зроблено висновок, що в XIX ст. синоніми *Єгова* та *Ягве* побутували у формі, яка досі залишається домінуючою в українській мові, хоча траплялися й інші варіації, що відображають незначні відмінності традицій правопису та вимови, характерні для періоду до встановлення єдиної літературної норми.

Ключові слова: Єгова, Ягве, українська література, теонім, Франко, Леся Українка, Огієнко

Taras Ashurkov, Kateryna Vereshchynska, Svitlana Malanchuk

Theonyms Jehovah and Yahweh in the Ukrainian literature in the second half of the 19th and the early 20th centuries

The occurrences of the names Jehovah and Yahweh in the Ukrainian classical literature, poetry and early academic writings are analyzed. The authors concluded that both theonyms were widely used by different Ukrainian authors in various contexts and styles. It is established that although a number of variant renderings occur for both words in the 19th century writing, reflecting minor spelling and pronunciation differences which existed before the unified literary norm stabilized, by far, both theonyms were used in the form which has until now remained dominating in the Ukrainian language (Yehóva and Yáhve respectively).

The name Jehovah was known in Ukraine long before the 19th century, yet its occurrences start counting dozens in language corpora only after 1850. As for the theonym Yahweh, it became a regular part of the language in the last third of the 19th century. The theonym Jehovah occurs more often than Yahweh in the available sources. It became widespread in fiction and journalism, and it was prevailing over the theonym Yahweh in texts in poetry and in fiction, especially in pieces reinterpreting Bible stories (such as “Moses” by I. Franko), or describing Jewish history and

modernity, both in ancient Judea and in early modern Ukraine (such as “Adventures on the Road” by O. Konyskyi). Meanwhile the word Yahweh was used extensively in research works, especially in articles on Bible criticism and archeology. Some authors, including I. Franko and L. Ukrainka were using both theonyms depending on the theme of text, which proves that choosing one or the other was a matter of style.

While neither the word Jehovah nor the word Yahweh became the most common way of describing God in the Ukrainian language, they both became an integral part of the literary language.

Keywords: Jehovah, Yahweh, Ukrainian literature, theonyms, Franko, Lesya Ukrainka, Ohienko

Постановка проблеми. ХІХ століття – час бурхливого розвитку української літературної мови. Одночасно з появою класичних поетичних і прозових творів формувалися системи орфографії й унормовувалася лексика літературної мови. Заснування періодичних видань сприяло кристалізації публіцистичного й наукового стилів. У таких умовах відбувався процес формування мовного корпусу. Багато слів, які використовувалися в художніх текстах, закріпилися в мові, ставши загальноживаними, інші – вийшли з ужитку і перетворилися на архаїзми.

У той же період розвивалася конфесійна література українською мовою, почалося становлення сакральної термінології. Чимало релігійних творів друкувалось у діаспорі. У середині ХІХ ст. з’являються переклади різних частин Біблії українською мовою та теологічних коментарів до неї.

Невід’ємною компонентою будь-якого релігійного дискурсу є питання про способи опису Бога – теоніми. Імені (чи іменам) Бога приділяє увагу і релігієзнавство, і богослов’я. Наразі не існує консенсусу щодо того, яку саме власну назву можна вважати номінацією Божої сутності. У релігійній літературі знаходимо широкий спектр поглядів на цю проблему: від строгого розуміння імені Бога як єдиного у своєму роді, унікального слова (так у Свідків Єгови) аж до підходу, згідно з котрим до імен Божих належать навіть такі абстрактні поняття, як “Краса”, “Рівність” і “Спокій” (так у творах Діонісія Ареопагіта). У фаховій філологічній літературі, що розглядає теоніми як пласт онімної лексики, до них відносять лише власні назви (*Єгова, Зевс*) та слова, які самі по собі є загальними назвами, але в певному контексті виступають як власні (*Бог, Отець*) [5; 17].

Слова *Єгова* і *Язве* є варіантами відтворення імені Бога יהוה (ЙГВГ), яке тисячі разів уживається в єврейському тексті Біблії (6 823 рази, за підрахунками І. Огієнка) [24, с. 23]. Походження цього теоніма часто пов’язують із дієсловом *הוה* (*gavaag*) – *бути, ставати*, або ж із дієсловом *היה* (*gajag*) – *бути, існувати*. Етимологія й семантика чотирилітерного імені (тетраграми) в мові оригіналу досі є предметом наукової дискусії. На початку ХХ ст. німецький семітолог Пауль Гаупт оприлюднив думку, що це каузативний дієприкметник від дієслова *gavaag*. У середині ХХ ст. таку ідею підтримували багато біблеїстів, обговорювалося, однак, питання, від якої саме лексеми цей дієприкметник походить [64, с. 302].

Сучасні науковці все ще не мають спільного бачення щодо генези цього єврейського слова. Залишається в науковому обігу й гіпотеза професора Гаупта.

Наприклад, дослідниця Енн Марі Кітц стверджує, що початкова етимологія імені інша, але із поширенням епітета “yahwê šēbā’ôt”¹ воно стало сприйматися як похідне від *гаваг* [63, с. 214]. Та хоч би якою була первісна семантика цього оніма, проте очевидно, що його значення є величезним і в давньоєврейській, і в теперішній єврейській і християнській культурах.

Цікавою відмінністю деяких із ранніх перекладів і біблійних коментарів українською мовою (у порівнянні зі старослов’янськими текстами) є побутування теоніма *Єгова* (*Егова*) [2; 26; 32; 33] та *Іегова* (*Іеговаг*) [31; 36], в інших – *Ягве* чи *Ягвез* [56]. Різні форми передачі цього імені з’являються і в сучасних перекладах Біблії та релігійній літературі. Схожа ситуація спостерігається в конфесійних текстах іншими європейськими мовами.

І. Огієнко, який завершив свій переклад Святого Письма в 1940 р. [11, с. 26], пізніше в “Етимологічному словнику” зазначить: “...науково більше підстав за Ягве, але більш поширене Єгова” [24, с. 23]. Автори цієї статті не ставлять за мету з’ясувати наукову точність відтворення вказаного теоніма з давньоєврейської мови (це питання висвітлене в інших працях [61; 65]²), зосередившись на менш дослідженому – яким чином наявні на сьогодні форми усталилися і розповсюдилися в літературній українській мові. Саме цьому питанню і присвячена стаття.

Велика кількість зразків української класичної літератури містить ремінісценції на біблійні сюжети, а деякі з творів, зокрема “Марія” Тараса Шевченка, “Самсон” Лесі Українки, “Мойсей” Івана Франка, є, по суті, художнім осмисленням окремих частин Книги книг. Звідси й численність ужитих у них теонімів. У XIX ст. в українському літературному мовленні для передачі давньоєврейського імені Божого закріпився теонім *Єгова*, а трохи згодом – *Ягве*. Своєрідним маркером визнання оніма *Єгова* як властивого нашій мові стало його використання в “Словнику” Бориса Грінченка [35, с. 860].

Аналіз досліджень. Незважаючи на те, що теоніми *Єгова* і *Ягве* є елементом української літературної норми, що сформувалася протягом другої половини XIX – початку XX ст., в українській науці осмислено лише окремі аспекти цієї проблеми. Так, у публікації Г. Конторчук і Н. Павленко про біблійну антропоніміку в творах Лесі Українки, з-поміж іншого, подано й коментарі стосовно вживання імені *Єгова* [14]. Коротку аналітичну згадку про теоніми у поемі І. Франка можемо знайти в розвідці В. Діц [5], натомість Н. Ладиняк цілу свою студію присвятила функціонуванню цього ж пласта лексики в літературній спадщині І. Огієнка [17].

Мета пропонованої нині увазі читача статті – вивчити особливості використання двох близьких за походженням теонімів *Єгова* і *Ягве* та простежити історію їхнього побутування в художніх, публіцистичних і наукових текстах XIX і початку

¹ Цей вираз в українському Святому Письмі передається як “Господь Саваот” (переклади Куліша й Огієнка), “Господь Сил” (переклад Хоменка) або ж “Єгова, Бог військ” (“Переклад нового світу”).

² Оригінальна вимова вважається втраченою [23]. Загальновідомо, що в давньоєврейській мові голосні знаки не передавалися на письмі, а система позначення голосних з’явилася тільки через приблизно 10 століть після написання Старого Заповіту [62, с. 12].

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

XX ст. Автори дослідження ставлять перед собою **завдання** здійснити аналіз семантичних значень, у яких ці лексеми вживалися, а також визначити контексти, у яких вважалося за доцільне послуговуватися такими словами. Іншим завданням роботи є опис розмаїття обставин, за котрих літератори й публіцисти вдавалися до цих теонімів, і виявлення основних чинників впливу на вибір котрогось із них.

Розгляд у межах однієї наукової праці трьох літературних стилів цілком умовований. По-перше, ті самі письменники користувалися згаданими лексемами в різних контекстах. Найяскравішим представником такого підходу виступає І. Франко, в якого помічаємо приклади вживання цих теонімів і в поезії та художній прозі, і в літературно-критичних нарисах, і в наукових оглядах. По-друге, різностильовість аналізованих творів допомагає побачити різнобарв'я контекстів, у які вводилися ці власні назви, і зрозуміти принципи відбору тієї чи іншої.

Щодо **хронологічних рамок** дослідження, то нижньою обрано середину XIX ст., коли в текстах українською мовою почав активно використовуватися теонім *Єгова*. Верхньою межею став кінець Першої світової війни, і це зумовлено кількома факторами. Перший і найголовніший – радикальні суспільні трансформації й установа радянської влади на більшій частині території України, що істотно вплинуло на тематику й лексику художніх і наукових творів, спричинивши, серед іншого, і відчутне зменшення кількості теонімів, одночасно зі зміною контекстів їхнього вживання. Другий чинник – прийняття в 1918 р. першого нормативного українського правопису – “Головніших правил українського правопису”, що закріпив літературні стандарти української мови. Важливими для хронологічного обмеження нашої праці стали також дати смерті Лесі Українки (1913) та Івана Франка (1916) – письменників, які послуговувалися аналізованими теонімами найчастіше.

Об'єктом дослідження є корпус української художньої, публіцистичної та науково-популярної літератури другої половини XIX – початку XX ст. Цей корпус охоплює прозові та поетичні твори різного обсягу і стилістичного спрямування, написані й опубліковані в різних регіонах України³. Увагу зосереджено на світській літературі, у т. ч. на художніх творах релігійної тематики. Попри те, що поза студією залишилися прозові й поетичні переклади із західноєвропейських мов, в яких перекладачі вживали українські відповідники оригінальних теонімів, розглянуто й випадки використання цих онімів у переспівах і рецензіях, оскільки в них автор українського тексту мав більшу свободу вибору.

Виклад основного матеріалу дослідження

Поодинокі випадки вживання до XIX ст. В абсолютній більшості релігійних текстів, що створювалися в Україні, чотирилітерне єврейське ім'я Бога передавалося як *Господь*. Але варіант *Єгова*, хоча й менш частотний, теж був відомий українській літературі задовго до XIX ст. Зосібна, ним послуговувався поет XVII ст. Йоаникій Волкович в одній з найраніших українських релігійних драм

³ Основним ресурсом для пошуку автентичних текстів досліджуваного періоду став корпус української мови електронної бібліотеки “Чтиво” (<https://korpus.org.ua>).

“Розмишляне о муцѣ Христа Спасителя Нашого” [3, с. 73] і невідомий автор п’єси “Царство натури людської”, що датована 1698 роком [28, с. 131, 139]. Раз його зауважуємо в полемічному творі Григорія Сковороди “Розмова п’яти подорожніх про істинне щастя в житті” [34, с. 506]. Утім, з тих літературних джерел, які дійшли до наших днів, вдається зробити висновок лише про спорадичні випадки застосування цього теоніма до середини ХІХ ст.

У порівнянні з попередніми епохами, починаючи з 50-х рр. ХІХ ст. спостерігається сплеск уживання слова *Єгова* і поява його синоніма *Ягве*. Обидві варіації фігурують у різноманітних контекстах. Умовно всі випадки використання цих лексем можна поділити на такі групи:

- 1) контекст давньоєврейської (старозавітної) культури;
- 2) контекст єврейської культури нового часу;
- 3) наведення паралелей між оповіданнями зі Старого Заповіту і подіями, сучасними для автора;
- 4) релігійні драми, де *Єгова* (*Ягве*) виступає діючою особою;
- 5) контекст археологічних досліджень та біблійної критики.

Як переконаємося далі, у чотирьох перших групах переважала форма *Єгова*, а в п’ятій – *Ягве*. Зупинимося на кожній з них докладніше.

Теоніми *Єгова* і *Ягве* в контексті давньоєврейської культури. Найчастіше ім’я *Єгова* в українському красному письменстві ХІХ і початку ХХ ст. пов’язується з юдейською культурою. Ймовірно, першим твором нової української літератури, де вживається це слово, стала поема Миколи Костомарова “Погибель Єрусалима” (1852). У ній вказаний теонім трапляється декілька разів у контексті зруйнування Єрусалима римськими військами в 70 р. н. е.:

*Горе граду Давидову,
Остання година:
То Єгова відомщає
За милого сина* [30, с. 314].

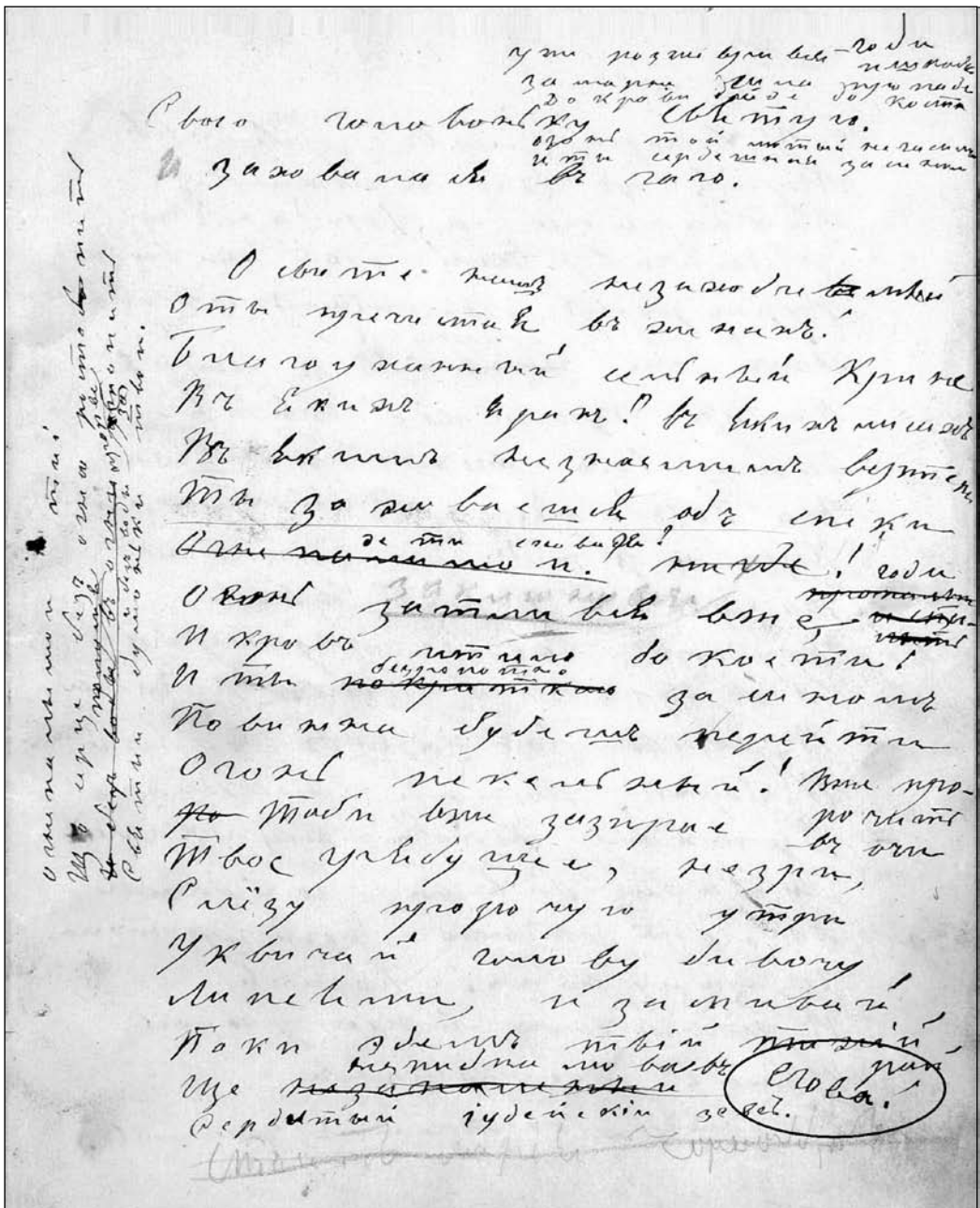
Про існування такого імені Божого знав і Тарас Шевченко: в одній із ранніх редакцій поеми “Марія” (1859) (*іл. І*) він назвав це ім’я, пов’язуючи його з утратою раю:

*Поки Едем, твій тихий рай,
Ще не підпалював Єгова.* [57, с. 511]

До остаточної версії тексту ці рядки не ввійшли: поет прибрав їх, як і всі інші згадки про едемський сад [38, с. 93].

Теонім *Єгова* неодноразово звучить у поезії Сергія Шелухина “Агар в пустині” (1908). За основу твору взято біблійний сюжет. Оповідь ведеться від першої особи, головної героїні Агар. Опинившись у пустелі без води і захисту зі своїм сином Ізмаїлом, жінка благає про допомогу Бога:

*Хай наше благання до тебе досягне:
Ти міць, Ти всесильний, ти Біг!
Єгово, Єгово! Він крикнув, схилився.*



Іл. 1. Поема "Марія" Т. Шевченка (1859). Сторінка автографа першої чорнової редакції [58]

Одночасно з розповсюдженою формою у вірші використовується й нова для тодішньої української літератури форма Іегова:

Звели, Іегово, хай небо схолоне,
Хай скеля гранитова в озері втоне [59, с. 699–700].

Очевидно, що такого фонетичного варіанта вимагав сам розмір вірша (у разі вибору слова *Єгова* бракувало б одного складу). У радянську добу форма з чотирма складами побутувала частіше, але так і не стала домінуючою.

Значно рідше в межах цієї групи помічаємо теонім *Ягве*. Чи не єдиний поетичний твір, у котрому він безпосередньо пов’язаний зі старозавітною оповіддю, – вірш Мирослава Капія “Над бистрими хвилями Тигру...” з циклу “Ізраїль” (1908). Саме цим іменем названо тут Бога, якому молилися євреї під час вавилонського полону:

*Зібралися в чорній печалі,
Щоби помолитись до Ягве,
Сказать йому всі свої жалі,
Сказати, що серце їх прагне [8, с. 7].*

Зразком прози, в якій *Єгова* фігурує в старозавітному контексті, є повість Осипа Назарука “Осмомисл”. Її сюжет розгортається в XII ст., проте в уривку, що містить досліджуваний термін, подана згадка про знищення Содому і Гоморри, зафіксоване у біблійній книзі Буття. Ось як у повісті описується Мертве море, яке, на думку багатьох віруючих, розташоване на місці зруйнованих Божим вогнем міст: “В доли ліниво, як блискуче гаде, рухається густа й темна, нафтою вонюча поверхня Асфальтиди, в якій нема ні одної риби, ні навіть водного простору від часу, як околицю сю прокляв розгніваний *Єгова*” [20, с. 145].

Із середини XIX ст. теонім *Єгова* з’являється і в наукових текстах. Дуже цікавим є його вживання в праці Михайла Драгоманова “Старі хартії вільності” (1894). В історичному огляді різних концепцій державного устрою та людських прав учений зупиняється й на укладі життя давніх євреїв, визначивши його як “біблійний теократичний лібералізм”. Висвітлюючи суть цього “лібералізму”, історик вісім разів послуговується словом *Єгова* для називання Бога, якому поклонялися євреї і який, згідно з оповідями Старого Заповіту, є джерелом духовної та світської влади. Загалом можна зробити два важливі спостереження щодо функціонування зазначеного теоніма в цій роботі. По-перше, він трапляється і в авторських ремарках, і в трьох біблійних цитатах, хоча Святе Письмо в перекладі Куліша, яким міг користуватися Драгоманов, не містило цієї лексеми в цитованих віршах. По-друге, термін уживається тільки в розділі з описом юдейської системи права [6, с. 9–11] (іл. 2).

Так, коли народ ізраїльський предложив Гедеонові царство, після того як той увільнив його од мадіямітів, Гедеон сказав: „Я не буду панувати над вами, ні сини мої не будуть панувати над вами; **Єгова** буде панувати над вами“. (Кн. Суддів, VIII, 22). Скоро після цих слів стоїть у книзі Суддів характерний аполог про дерева, котрі шукають собі царя. Аполог той вкладено в уста Ютама, сина Гедеонова, після того, як Сіхемські люди поставили його брата Абімелека царем:

Іл. 2. “Старі хартії вільности” М. Драгоманова. Фото з видання 1907 р.

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

Згадка імені Єгови в книжці Драгоманова не є унікальною для тогочасного наукового стилю. Знаходимо таку власну назву і в статті “Вплив цивілізації на людські нерви”, написаній сучасником цього вченого, антропологом Іваном Раковським (1904). Перераховуючи відмінні риси різних народів давнини і середньовіччя, автор характеризує євреїв як народ, “глибоко переконаний, що він є самотнім і первісним народом свого єдиного правдивого всемогутнього Єгови” [27, с. 139]. В аналогічному контексті цей онім п’ять разів застосовується в нарисі Василя Щурата “Грюнвальдська пісня” (1906). Там Єгова постає як Бог – “воєнний покровитель” євреїв у часи Ісуса Навина і Давида. Наприклад, мовиться, що “в день перемоги над Саулом Давид співає пісню Єгови” [60, с. 42] (іл. 3).

ває вислухана. Про Ісуса Навина каже ся: **Прива Бжшнго силна, вгда ескорблхѹ вго врази окрестъ: и послѣша вго вилій Господь камнѣнѣмъ граднымъ силой крѣпкѣм** (Книга Премудрости Ісуса сина Сирахова, гл. 46, 1-8). В день перемоги над Савлом Давид співає пісню **Єгови: Отъ сімнѣмъ предъ нимъ разгорѣша сѣ зглѣв огнинал. И возгрямѣ сѣ нибеси Господь... и посла стрѣлы и расточи нхѹ, и бласне молнію и оустраши ѿ** (2. Царств, 22, 13-15).

Іл. 3. “Грюнвальдська пісня” В. Щурата. 1906 р.

Двічі це слово задіяне в публіцистиці Івана Нечуя-Левицького. Причому обидва рази – з тим самим відносним прикметником: автор говорить про “єврейського Єгову”. У книзі “Світогляд українського народу” (1876) він протиставляє монотеїстичне поклоніння Єгові з пантеїзмом давньослов’янського язичництва: “Перед єврейським Єговою все мусить дрижати, вмирати од одного його лица; перед ним усе смерть, і в ньому тільки життя” [21, с. 67]. А в шостому розділі праці “Українство на літературних позах з Московщиною” (1891) цей автор робить огляд збірки стародавніх китайських пісень “Ші Цзін” і, коментуючи її сьому оду, висновує, що в ній “китайська найвища сутність своїми прикметами пригадує єврейського Єгову, а сама ода нагадує псалми” [22, с. 174-175].

Натомість у публіцистичній розвідці Лесі Українки “Утопія в белетристиці” (1906) вжито теонім *Ягве*. Письменниця так коментує пророцтво про пришестя Месії в 7-му розділі книги Даниїла: “Слабкому в дійсності народові єврейському треба було тим більше напірати на етичне підкріплення свого політичного ідеалу. І пророку доказували, що Ягве тому мусить бути старший над усіма богами, бо він найсправедливіший, слуги його – слуги правди, а “помазаник” його буде ідеалом “праведного” монарха (Даниїл гл. 7, 1-14)” [45, с. 19].

Інші контексти, пов’язані з давньоєврейською культурою. Не всі випадки вживання лексеми *Єгова* прямо стосуються біблійних тем. У цілій низці творів української літератури це ім’я використовується в навколіблійних оповіданнях чи легендах або ж у творах, що представляють художнє переосмислення подій і поведінки персонажів, які не згадуються у Святому

Письмі взагалі, або ж згадуються мимохідь. Розгляньмо, для прикладу, твір Юрія Кміта “П’ятдесятилітнє подружжя” (1908), що є варіацією передань про Йоакима й Анну, батьків Діви Марії, які не фігурують у канонічному тексті Біблії. Разом із теонімом *Єгова* тут неодноразово зауважуємо слово Господь (також вислови *Господь Саваот* і *Господь Бог*), яким у багатьох перекладах Біблії передано давньоєврейську тетраграму⁴. Щоправда, у виданні 1908 р. впадає у вічі непослідовність у написанні слова *Єгова*: тричі воно подане через “Є” і ще тричі – через “Е” (причому в одному випадку дві різні форми виявлено в тому самому абзаці) [9, с. 7], але така варіантність є, вочевидь, лише результатом помилок при друці.

У поемі Юрія Федьковича “Бельцазар” (1872), поетичному переспіві подій, описаних у Книзі пророка Даниїла, налічується п’ять апелій до імені *Єгова*, здебільшого у зв’язку із золотим посудом, який вавилоняни винесли з Першого храму під час захоплення Єрусалима і знищення царства Юди:

*На главіх сосудів іскрущих чимного
Зрабованих в храмі Єгови святого* [46, с. 261].

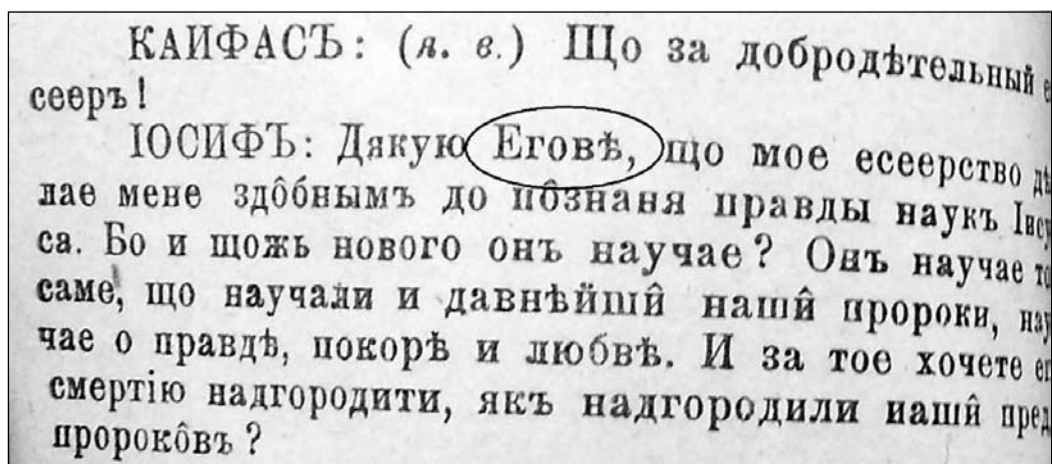
Поема Лесі Українки “Прокляття Рахіль” (1898) теж пов’язана з роздумами над біблійними сюжетами. Твір ґрунтується на згадці про Рахіль, дружину Якова, в Євангелії від Матея (2:18). В уста цієї жінки видатна українська поетеса вкладає відразу декілька теонімів підряд:

*Ягве, страшний Ягве! Таємний Елогім!
Адонаї-Шаддаї, грізний Боже!
До тебе я за помстою вдаюсь,
Тобі я, тіль образена, молюсь* [42, с. 5].

Втім, варіант *Єгова* фіксується у творчості Лесі Українки набагато частіше. Скажімо, у поемі “Самсон” (1888) Даліла “уголос вихваля Єгову”, радіючи Самсоновій перемозі [41, с. 21]. Приклади вживань цієї власної назви є у віршах “Якби я знав, що їм нема рятунку [...]” (1898) [40, с. 250] та “Ізраїль в Єгипті” (1904) [44, с. 118].

У межах теми служіння Христа теонім *Єгова* віднаходимо лише в одному творі, п’єсі Ісидора Трембицького “Ісус Христос. Біблійні драматичні картини” (1908) (*іл. 4*). У п’ятій частині драми його використовують Каїфас (Каяфа), Ганан (Анна) та Іосиф (Йосип з Ариматеї) на суді, який вирішує, чи засуджувати Христа до смерті. Із вуст Іосифа тоді, зокрема, чуємо: “Дякую Єгові, що [...] ділає мене здібним до пізнання правди наук Ісуса” [39, с. 10]. Це єдиний в досліджуваному обсязі літератури фрагмент, де *Єгова* і Ісус фігурують поряд, в одному реченні.

⁴ Варто наголосити, однак, що вислови “*Господь Саваоф*” і “*Господь Бог*” не розкривають значення тетраграми повною мірою. Ще Іван Огієнко вказував, що словом *Господь* “власну назву Бога, *Єгова* [...] передали зовсім невідповідно” [24, с. 296].



Іл. 4. "Ісус Христос. Біблійні драматичні картини" І. Трембицького. 1914 р.

У контексті давньоєврейської культури цей термін функціонує і в літературній критиці Івана Франка, наприклад у відгуку (1899) на поему словацького поета Ярослава Врхлицького "Бар-Кохба" (1897) [47, с. 164–166].

А от у новелі "Сойчине крило" (1905) ім'я *Єгова* вимовляє персонаж, що не має жодного стосунку до юдаїзму (хоча й тут простежується відсилання до тексту єврейських писань). Маня, головна героїня оповідання, в листі до свого коханого згадує епізод із книги Вихід: "Тямиш той чудовий уступ у Біблії: степом проходила буря, та в тій бурі не було Єгови. Гуркотів грім, та в громі не було Єгови. Свистів вітер, та в вітрі не було Єгови. Гуло землетрясіння, та в землетрясінні не було Єгови. Та коли прояснилося, і засяло сонце, і повіяв легесенький легіт понад квітами – глянь, і в подуві того леготу був Єгова. Отак і я тепер, в одну з рідких для мене хвиль тиші та супочинку, чую щось таке, мов той містичний легіт" [55, с. 499].

Оглянувши твори, які використовують теоніми *Єгова* і *Ягве* в контексті старозавітного дискурсу, доходимо висновку, що обидва синоніми були тісно пов'язані з юдейською системою поклоніння та зі священним текстом Біблії. При цьому до варіанта *Єгова* вдавалися значно частіше, хоча його смислове наповнення не відрізнялося від смислового наповнення лексеми *Ягве*.

Контекст побуту євреїв нового часу. В українській літературі XIX – початку XX ст. відклався чималий пласт творів, у яких словом *Єгова* позначали не тільки Бога, котрому поклонялися в дохристиянську добу, але й Бога євреїв – сучасників автора, або ж євреїв, що жили на українських землях нового часу. Найраніший зразок такого вживання виявляємо в монографії Миколи Костомарова "Богдан Хмельницький" (1857). У її другому розділі йдеться про знищення козаками єврейського населення Ладижина і реакцію приречених на смерть євреїв, яким пропонували: "Шануйте святий хрест [...]. І ви були б живі і неушкоджені". Переповідаючи відповідь ладижинських юдеїв, автор пише: "Але вірний народ Божий, – оповідає рабин, – зневажив життя в такому

вимірі; всі іудеї здійняли голос до верховного, який сидить на небесах, Бога і молились: о Єгово, Боже наш єдиний! Тобі повсякчас ми приносимо себе в жертву! Допоможи, Боже Ізраїлів, бути нам у вірі твоїй!” [16, с. 236]. У праці Володимира Антоновича “Коротка історія козаччини” (1896) цей теонім використано двічі (один раз – у цитаті з твору єврейського рабина XVII ст. Натана Ганновера) [1, с. 106–107].

У художньому оповіданні Михайла Грушевського “Біжниця в Зомербергу” (1911), в авторському відступі про душу єврейського народу говориться, що частина цієї душі “плаче над руїнами Сіону [...] і вимолює у Єгови світлу долю для Ізраїля” [18, с. 76]. А в оповіданні Олександра Кониського “Пригоди в дорозі” студент-українець вітає єврея-господаря корчми словами: “Поздоров тебе Єгова!” [12, с. 134]. В іншому творі цього ж автора – “Юрій Горovenko. Хроніка смутного часу” (1883) – таке ім’я Боже звучить від вихреста Миколая Яблуновського. “Манну, велику манну посилає мені Єгова”, – думає Яблуновський, коли шляхтич Кнот пропонує йому велику суму грошей [13, с. 423]. У повісті “Останні орли” (1901) Михайла Старицького нараховуємо 11 уживань теоніма *Єгова*. Усі вони – у прямій мові персонажів-євреїв, які жили в Малій Лисянці, що на Черкащині, в роки Коліївщини [37, с. 70–445]. Подібним чином цей термін вживає й І. Франко. У його поемі “По-людськи” (1889) ліричному героєві сниться сон про те, як після смерті корчмар Майлех розмовляє з Єговою [49, с. 256–268]. А в повісті “*Voа constrictor*” (1884) єврей Герман Гольдкремер проклинає іменем Єгови свого сина за те, що той підняв на нього руку [56, с. 100].

Це особисте ім’я Бога активно побутує й у тій частині української літератури, в якій розкрита одна з трагічних сторінок історії України – єврейські погроми кінця XIX ст. Так, натрапляємо на теонім *Єгова* у примітці до поеми “Самбатіон” з циклу “Жидівські мелодії” І. Франка. Пояснюючи історію написання твору, автор розповідає про реакцію підкарпатських євреїв на погроми в Наддніпрянщині 1881 р. Вражені такими новинами, “народні співаки склали навіть пісні” (“на єврейському жаргоні”, тобто мовою ідиш) “про ті факти [...] наслідуючи тон давніх псалмів і благаючи Єгову о поміч” [7, с. 27]. У вірші того ж циклу “Асиміляторам” (1883) поет, взявши за основу біблійну оповідь, змальовує образ Якова, який “в пустині з Єговою бивсь” і який у старості представ перед фараоном. Єгова тут – Бог Якова і євреїв [7, с. 33]. А ось опис ранку після погрому на Подолі, наведений у повісті Івана Білика і Панаса Мирного “За водою”: “Очі [київських євреїв] горіли якимсь незвичайним огнем [...]. Ними, здавалося, світилось якесь нелюдське терпіння синів грізного Єгови і разом визвірялась хижа помста” [19, с. 258].

Особливо показовим є вживання теонімів в оповіданні Стефана Коваліва “Сільські звідарі” (1902), яке відображає сільський побут Галичини XIX ст. Епізодичний персонаж солдат-єврей Мардохей Зісензафті “проклинав і свого Єгову, і християнського Бога” [10, с. 199]. Ця цитата яскраво ілюструє закономір-

ність у використанні Божого імені в контекстах старозавітної історії та сучасного авторові єврейського життя⁵.

Як відомо, в юдейській культурі протягом багатьох століть існує заборона на вимовляння чотирилітерного імені Божого. Проте, як свідчать уже подані цитати, в українській літературі XIX ст. воно не тільки застосовується в описах єврейського життя, але й вкладається в уста самих євреїв. Отож залишається відкритим питання, чи юдеї України нехтували тією заборонаю і дійсно активно вживали слово יהוה (YEHOWA), чи українські письменники передавали словом *Єгова* якесь інше слово, що побутувало в мові ідиш того періоду⁶. На відміну від інших контекстів, представлених у нашій праці, Бога, якому поклонялися євреї нового часу, жодного разу не названо іменем *Ягве*.

Теоніми *Ягве* і *Єгова* у біблійній критиці. В останній чверті XIX ст. в усій Європі зросло зацікавлення археологічними знахідками в Межиріччі та Палестині, а також світськими інтерпретаціями біблійного тексту. Зрозуміло, що в наукових і публіцистичних нарисах на ці теми необхідно було вживати різноманітні теоніми, і українські автори таких текстів, як показує проведене нами дослідження, надавали перевагу імені *Ягве* частіше, ніж його синоніму *Єгова*.

Саме варіант *Ягве* обрав для своїх публіцистичних і наукових робіт із біблійної критики І. Франко. Наприклад, у книзі “Сотворення світу” ця лексема вжита близько 30 разів (тільки у перекладі другого розділу книги Буття – 11). У своїх коментарях до біблійного тексту автор чотири рази використовує форму *Ягвев* – вочевидь, для того, щоб якнайточніше відобразити українською написання й вимову єврейського יהוה [54, с. 67]. У витягах зі Святого Письма Франко послуговується теонімом *Ягве* у ще одній розвідці – “П’яницьке чудо в Корсуні”, де цитує Першу книгу царів (17:11 і 17:14), проводячи паралелі між середньовічною легендою про братчину, в якій не закінчувалася вода, і біблійним описом дива в Сарепті [51, с. 188].

У такий самий спосіб І. Франко застосовує цей термін у своєму огляді студій з гебраїстики “Нові досліді над найдавнішою історією жидів”. Перекладаючи заголовок згаданої в книзі Чисел 21:14 втраченої давньоєврейської пам’ятки, вчений називає її “Книга війни Ягве”⁷ [52, с. 171]. Ще один випадок залучення теоніма *Ягве* – цитата з напису царя Мези [Меші] в поясненні до перекладу вір-

⁵ Сприйняття слова *Єгова* як суто єврейського було розповсюдженим, але не одностайним. Теонім *Єгова* у християнському контексті знаходимо у творах письменників аналізованого періоду з інших європейських країн, наприклад у лібрето Ф. Кс. Губера до ораторії Л. ван Бетховена “Christus am Ціberge” (1803), у гімні “Gross ist Jehova, der Herr” католицького священника Йогана Піркера (1821), у поезії Р. Кіплінга “Hymn Before Action” (1896).

⁶ Згідно з даними корпусу літератури мовою ідиш yiddishbookcenter.org, у світських книгах, виданих на ідиш в XIX і XX ст., ім’я Бога подається і в формі давньоєврейського тетраграматону יהוה (YHVH), і в формі фонетичного запису יהוה (YEHOWA). А отже, можемо припустити, що європейські євреї не завжди дотримувалися згаданої заборони.

⁷ У різних перекладах Біблії ця назва передається як “Книга боїв Господніх” (Куліш), “Книжка воєн Господніх” (Огієнко) або ж “Книга війн Єгови” (“Переклад нового світу”).

ша Віктора Гюго “L’Inscription”: “Я взяв відтам посуду Ягве і поклав її на землі перед Хамосом” [50, с. 297].

Цей функціональний поділ між словами *Єгова* і *Ягве* спостерігаємо й у багатьох інших творах І. Франка: перший варіант послідовно вживається в поезії та художній прозі і в романтичній конотації, а другий – у публіцистичних текстах і працях із біблійної критики, а також у конотаціях матеріалістичного світогляду (єдиний виняток із цього правила – нарис “Леся Українка”, в якому є обидві лексеми – і *Ягве* (двічі), і *Єгова* (один раз) [48, с. 12]). Приклади таких конотацій можна знайти навіть у поезії. У вірші “Мамо-природа” з циклу “В пленері” Ягве описаний як “пан [...] строгий і скептичний,” а в “Третьому жмутку” “Зів’ялого листя” поет вдається до цього ж теоніма, стверджуючи, що жодного одвічного Бога не існує [53, с. 86].

Варіант *Ягве* обрала для своєї “Стародавньої історії східних народів” і Леся Українка. У тексті цього підручника налічуємо 14 випадків уживання такого імені на позначення Бога, якому поклонялися євреї давнини [43]. Аналогічно послуговується цим терміном і Мирон Кордуба в огляді “Біблія в освітленні найновіших вавилонських розкопів”. Викладаючи популярну в ті часи теорію панвавилонізму німецького ассириолога Фрідріха Деліча, історик користується саме формою *Ягве* для називання Бога давніх євреїв [15, с. 186].

Зразок уживання імені *Єгова* міститься у вірші “Коли вже зачепили сі питання [...]” Лесі Українки. Провідна ідея твору – сумніви авторки щодо існування Бога як такого і щодо обіцянок пекла і раю в різних релігіях. Разом з іншими богами поетеса згадує Єгову і проголошує, що “вони вже всі померли” [40, с. 231].

Єгова як повноцінний персонаж літературного твору. Поема “Мойсей” І. Франка – найбільш відомий текст української літератури, де фігурує Єгова, причому активніше, ніж у будь-якому іншому творі українських класиків, – 38 разів. Ще раз ім’я Боже подається як “ім’я штирочертне” (тобто з чотирьох літер, тетраграма). Слово *Бог* теж фіксується в поемі, однак значно рідше – тільки 11 разів. З огляду на контекст, у якому задіяний теонім *Єгова*, цей твір Франка унікальний: тут Єгова фактично виступає повноцінною дійовою особою. І хоча на перший погляд може здатися, що це не так, бо про все, що він говорить або чинить, читач дізнається зі слів Мойсея, проте насправді образ Єгови чітко відокремлений від образу Мойсея: пророк дослухається то до Єгови, то до іншого голосу, то слідує Божим словам, то втрачає віру в Бога і в сенс життя. Єгова ж залишається незмінним і вказує Мойсеєві правильний шлях протягом усіх подій, описаних у поемі [4, с. 4]. Варто також наголосити, що ця поема не є просто поетичним переспівом біблійного оповідання. У пролозі до свого твору Іван Якович сам підкреслює наявність паралелей між написаним і подіями сучасного йому життя (щоправда, дослідники все ще не дійшли спільної думки, про які власне події мовиться [29, с. 123]). Подібним чином Єгову представлено у Франковому переспіві Байронового “Каїна”. Сам

Єгова не зазначений у переліку дійових осіб містерії, але його називають по імені п'ятеро з восьми персонажів, що й формує цей образ як цілком окремішній: читач довідується, з ким Єгова говорив і про що, які давав настанови і чого очікував від кожного [50, с. 625].

Своєрідним підсумком історії вживання теоніма *Єгова* є коментарі, які вже після Першої світової війни зробив Іван Огієнко. Цей видатний релігійний та громадський діяч у міжвоєнний і післявоєнний час багато займався питаннями нормотворення й уніфікації мовного стандарту. У двох своїх творах цієї тематики він пише про термін *Єгова* у контексті нових процесів, які відбувалися в українській мові першої половини XIX ст. Зокрема, у статті “Вимова біблійних імен з Й напочатку” (sic!) це слово введене до списку тридцяти інших власних назв, які автор радить писати через “Є-” і “Я-” – себто за давньою українською традицією, а не через “Іє-” чи “Іа-”, як у російській мові [23, с. 6]. В іншій праці, “Наша літературна мова”, Огієнко приділяє величезну увагу вимові та правопису релігійних термінів. Їм присвячено цілих два розділи – 10-й та 11-й. В 11-му розділі, у пункті “Писання великих букв”, поряд з іншими теонімами – “назвами нашого Господа [...] найголовнішими назвами нашої Віри” – нотується і теонім *Єгова*. Автор критикує більшовицьке правописне запровадження, що передбачало відсутність великої літери у словах *бог*, *господь*, і наводить такий аргумент: “Таке написання непослідовне і ненаукове [...]. Чому ж Господь писати з маленької, а Єгова – з великої?” [25, с. 383]. Час показав, що Іван Огієнко мав рацію. У пострадянській Україні відновлено написання слів *Господь* і *Бог* з великої літери й остаточно закріплено норми відтворення інших біблійних імен, у т. ч. *Єгова* і *Ягве*.

А цих варіацій, і орфографічних, і орфоепічних, обидва теоніми мали багато. Крім найрозповсюдженішого варіанта *Єгова*, було ще *Егова* (у творах, виданих т. зв. етимологічним правописом, і в окремих випадках друкарських помилок) та *Ієгова* (для відображення альтернативної вимови). Теонім *Ягве* вимовлявся з різними наголосами: *Ягве* і *Ягвѐ*, а також побутував і у видозміненому написанні: *Яагве*, *Ягвег* (іл. 5). Слід зауважити, що лексема *Ягве* поширюється в українській літературній мові значно пізніше, в останній чверті XIX ст. Форми передачі імені Божого, які активізувалися під впливом російської мови у XX ст., трапляються в досліджуваній період украї рідко (*Ієгова*) або ж узагалі не трапляються (*Яхве*).

Висновки. Розглянувши десятки прикладів уживання теонімів *Єгова* та *Ягве* в українській літературі XIX – початку XX ст., можемо зробити такі висновки.

По-перше, найчисленніше обидва варіанти представлені у текстах, що так чи інакше стосуються єврейської культури – старозавітної або ж сучасної авторові. Неодноразово в художніх творах ім'я Єгови згадують персонажі-євреї (насамперед коли йдеться про юдеїв, що жили в новий час). Цей факт особливо цікавий з огляду на те, що в єврейській традиції впродовж багатьох століть існує заборона на називання імені Божого в побутовому спілкуванні. Вживання

...та, ...
Ягве — **Єгова**
затим і людей, і
еречно, тільки в
ня бога розв
ольним каменем

В широких, зелених левадах
Стада овечок винасали,
До **Ягве** свого молились,
І мирно їм дні проминали.

в одних оповіданнях
Бог називається **Ягвег**,

а в інших для означення Бога вживається слово
Ельогім, а се слово єсть число множене від назви Ель.

— Давай грошів, то ти дарую жите, — давай!

— Най прокляте **Єгову** спаде на твою руку,
котра підняла ся на батька, и най она всхне, якь
суха тернина!

Готлибъ страшно захарчавъ, — хотѣвъ зорвати
ся на ноги, але не мавъ сили и покотивъ ся ажъ до
підъ Германа. Лише се було страшно баче — ані

О, зглянься, **Іегово!** Почуй з свого неба!

Єгово, Єгово! Води міні треба...

Краплину, росинку із хмар!..

Не погани долівки сьвятині! Нечувані річи! Пятьдесять
літ живш з жінкою, а де ваше потомство? Вас прокляв
Єгова.. Таке говорили.. Скрежучи зубами, кричали:
„Забирай ся відси. Дари стад твоїх негідні. Думавш
затуманити вибраних слуг **Єгови** обильністю дарів?... Ду-
мавш, що досить буде припровадити на жертву Господу

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

різних теонімів у мовленні євреїв України може стати одним із подальших напрямків студій цієї теми.

Змістове наповнення термінів *Єгова* і *Ягве* в досліджуваному корпусі літератури однаково. Вони позначають єдиного Бога і передають давньоєврейське ім'я Боже, вживане у Святому Письмі. Проте очевидна тенденція стилістичного розмежування цих теонімів. Словом *Єгова* послуговуються зазвичай у художній прозі та поезії з релігійними або романтичними конотаціями. Своєю чергою, варіант *Ягве* найактивніший у публіцистиці й наукових текстах з археології, палеографії та біблійної критики. У тих рідкісних випадках, коли його фіксуємо й у поезії, він завжди пов'язаний з наративом Божої кари і втрат. Утім, існують і винятки з описаних закономірностей. З-поміж усіх авторів, роботи яких розглянуті в нашій статті, лише один – Іван Франко – іноді використовував в одному творі обидва теоніми.

Загалом матеріали дослідження засвідчують, що слова *Єгова* і *Ягве* були добре відомі українським авторам XIX – початку XX ст. Ім'я *Єгова* вживали Тарас Шевченко, Іван Франко, Михайло Грушевський, Михайло Драгоманов та ін. Менш поширене *Ягве* неодноразово помічаємо в І. Франка й Лесі Українки, а поодинокі – і в роботах інших авторів. І хоча ці лексеми не були найбільш розповсюдженими варіантами опису Бога, регулярність їхньої появи у творах різних стилів і напрямків доводить, що вони є невід'ємною частиною української літературної мови.

1. Антонович В. Коротка історія Козаччини. З ілюстраціями і картою України. 2-е вид. Коломия: Накладня Якова Оренштайна, 1912. 236 с.
2. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту / [пер. І. Огієнко]. [Лондон]: Британське и Закордонне Біблійне Товариство, 1962. 1528 с.
3. Волкович Й. Вірші на радостний день воскресенія Христа спасителя нашого. *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*. Львів, 1920. Т. СХХІХ. С. 71–79.
4. Градовський А., Галушко М. “Вицвіт віри тої – Бог” (бінарна позиція Єгова – Азазель у поемі І. Франка “Мойсей”). *Українська література в загальноосвітній школі*. 2014. № 11. С. 2–5.
5. Діц В. О. Онімний простір поеми Івана Франка “Мойсей”. *Актуальні проблеми філології та перекладознавства*. 2013. Вип. 6(3). С. 66–71.
6. Драгоманов М. Старі харті вільности. Київ: Ранок, 1907. 84 с.
7. Іван Франко. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання до творів у 50 томах. Львів: Каменяр, 2002. 432 с.
8. Капій М. Частина з вінка “Ізраїль”. *Рідний край*. 1908. № 13, 8 квіт. С. 7–8.
9. Кміт Ю. Пятдесятлітнє подружжя. Львів: НТШ, 1908. 19 с.
10. Ковалів С. Сільські звіздарі (Конець). *Літературно-науковий вісник*. 1902. Т. XX, кн. XII, груд. С. 194–212.
11. Колодний М. А., Курюшко М. І., Филипович Л. О. Митрополит Іларіон. Львів: Львівський музей історії релігії; Логос, 1993. 76 с.

12. Кониський О. Я. Вибрані твори. Київ: ЦУЛ, 2019. 479 с.
13. Кониський О. Я. Оповідання. Повість. Поетичні твори. Київ: Наукова думка, 1990. 640 с.
14. Контрчук Г. К., Павленко Н. О. Біблійні антропоніми у творах Лесі Українки. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2003. № 11. С. 175–180.
15. Кордуба М. Біблія в освітленню нових археологічних розкопів. *Літературно-науковий вісник*. 1903. Т. XXI, кн. III, mareць [берез.]. С. 179–190.
16. Костомаров М. І. Богдан Хмельницький: історична монографія / пер. з рос. Т. С. Завгородньої. Дніпропетровськ: Січ, 2004. 838 с.
17. Ладиняк Н. Б. Теоніми в художньому мовленні Івана Огієнка. *Іван Огієнко і сучасна наука і освіта. Серія філологічна*. Кам’янець-Подільський: Кам’янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2017. Вип. 14. С. 151–158.
18. М. З. [М. С. Грушевський]. Біжниця в Зомербергу. *Літературно-науковий вісник*. 1911. Т. LX, кн. X, жовт. С. 75–88.
19. Мирний П. Твори: в 2 т. Київ: Наукова думка, 1989. Т. 1. 752 с.
20. Назарук О. Князь Ярослав Осмомисл: українська історична повість з 12 століття: в 2 ч. / передм. Граф Михайло Тишкевич. Львів, 1918. 421 с.
21. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. Київ: Обереги, 1992. 88 с.
22. Нечуй-Левицький І. Українство на літературних позвах з Московщиною: Культурологічні трактати / упоряд. М. Чернопиский. Львів: Каменярь, 1998. 255 с.
23. Огієнко І. Вимова біблійних імен з Й напочатку. *Рідна мова*. 1939. № 1(73), січ. С. 1–6.
24. [Огієнко І.] Митрополит Іларіон. Етимологічно-семантичний словник української мови. Вінніпег: Волинь, 1979. Т. 2. 399 с.
25. Огієнко І. Рідна мова. Київ: Наша культура і наука, 2010. 436 с.
26. Псалтир: переклад новою українською літературною мовою П. С. Морачевського (1865) / підготовка вид. Л. А. Гнатенко; дослід. Л. А. Гнатенко, В. В. Німчука; відп. ред. Л. А. Дубровіна. Київ: НБУВ, 2015. 200 с.
27. Раковський І. Вплив цивілізації на людські нерви. *Літературно-науковий вісник*. 1904. Т. XXVII, кн. IX, верес. С. 133–143.
28. Резанов В. Драма українська. 1. Старовинний театр український. Київ: З друк. Укр. акад. наук, 1926. Вип. 3: Шкільні дійства великоднього циклу. Додатки. 389 с.
29. Роман Л., Каізер І. Інтелектуальні витоки поеми І. Франка “Мойсей”. *Актуальні питання суспільних наук та історії медицини: спільний українсько-румунський науковий журнал*. 2017. № 3(15). С. 122–125.
30. Руска письменність. 2-е вид. Львів: НТШ, 1914. Т. 4: Твори Амвросія Метлинського і Миколи Костомарова. 512 с.
31. Сарницький К. Вияснення Псалмів і інших богослужбових пісней. Львів: Типографія Ставропігійського Інституту, 1888. 401 с.
32. Святе Письмо Старого і Нового Завіта с поясненнями доктора Іоанна Бартошевського / [пер. О. Бачинський]. Львів: Накладом Видавництва “Бібліотеки богословської”, 1900. Т. 1. 1063 с.

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

33. Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Мовою русько-українською / [пер. П. О. Куліш, І. С. Левицький, І. П. Пулюй]. Відень: Видання Британського і Заграничного Біблійного Товариства, 1912. 1075 с.
34. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / за ред. Л. Ушкалова. Харків, Едмонтон, Торонто: Вид-во Канадського Ін-ту Українських Студій. 1400 с.
35. Словарь української мови: збір. ред. журн. “Кіевская старина”: т. I–IV / упоряд., з дод. власн. матеріалу Борис Грінченко; опрац. тексту Олександр Оксимець. Переопрац. вид. 1907–1909 рр. Київ, 2010. 2971 с.
36. Слюсарчук О. Псалтиря розширена в дусі християнської молитиви і церковного богослужіння. Жовква: Печатня ОО Василян, 1904. 526 с.
37. Старицький М. П. Останні орли / пер. з рос. М. Шумила і Є. Михайлюка. Львів: Каменяр, 1990. 440 с.
38. Тарнавський М. Іронічний рай Шевченка. *Світи Тараса Шевченка: зб. статей до 185-річчя з народження поета*. Нью-Йорк – Львів: НТШ, 2001. С. 90–102.
39. Трембицький І. Ісус Христос. Біблійні драматичні картини. Коломия: Накладом печатні М. Білоуса, 1914. Ч. V: Смерть і воскресеніє Ісуса. 36 с.
40. Українка Леся. Зібрання творів: в 12 т. Київ: Наукова думка, 1975. Т. 1: Поезії. 448 с.
41. Українка Леся. Зібрання творів: в 12 т. Київ: Наукова думка, 1975. Т. 2: Поєми. Поетичні переклади. 368 с.
42. Українка Леся. Прокляття Рахілі. *Літературно-науковий вісник*. 1918. Т. LXIX, кн. 1, січ. С. 3–5.
43. Українка Леся. Стародавня історія східних народів. Репр. вид. Луцьк: Волинська обл. друкарня, 2008. 256 с.
44. Українка Леся. Твори. Київ: Книгоспілка, 1927. Т. 2: Лірика. 201 с.
45. Українка Леся. Утопія в белетристиці. *Нова громада*. 1906. № 11, лист. С. 13–32.
46. [Федькович Ю.]. Поезії Юрія Федьковича. Вибір з першого повного видання / іл. Кокорудз (ред.). Львів: НТШ, 1907. 410 с.
47. Франко І. З чужих літератур (Нова чеська література і її розвій. Ярослав Врхлицький, його жите і творчість. Бар-Кохба). *Літературно-науковий вісник*. 1899. Т. 5, кн. 8. С. 153–169.
48. Франко І. Леся Українка. Літературно-критична студія. *Літературно-науковий вісник*. 1898. Т. III, лип. С. 12–27.
49. Франко І. Я. Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1976. Т. 1. 503 с.
50. Франко І. Я. Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1978. Т. 12: Поетичні переклади та переспіви. 728 с.
51. Франко І. Я. Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1983. Т. 39: Літературно-критичні праці (1911–1914). 704 с.
52. Франко І. Я. Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1986. Т. 47: Історичні праці. 767 с.
53. Франко І. Я. Лірика. Київ: Дніпро, 1966. 204 с.
54. Франко І. Я. Сотворення світу. Київ: Обереги, 2004. 160 с.
55. Франко І. Я. Твори: в 2 т. Київ: Дніпро, 1981. Т. 2: Оповідання. 495 с.

56. Франко І. Я. Воа Constrictor. Львів: Ставропігійський інститут, 1884. 114 с.
57. Шевченко Т. Г. Зібрання творів: у 6 т. Київ: Наукова думка, 2003. Т. 2: Поезія 1847–1861. 784 с.
58. Шевченко Т. Г. Марія (дві редакції). Чорновий автограф першої редакції в окремому зошиті. *Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України*, Київ. Ф. 1. № 22. С. 1, 6–25.
59. Шелухин С. П. Агарь в пустині: поетична антологія. Київ, 1908. Вип. 7. С. 699–700.
60. Щурат В. Грунвальдська пісня (Bogvorodzicza dzewiczka): Памятка западно-руської літератури XIV в. Жовква: Наклад М. Петрицького, 1906. 52 с.
61. Furuli R. J. The Tetragram—its history, its use in the new testament, and its pronunciation. Larvik: Awatu Publishers, 2018. 250 p.
62. [Gesenius W.]. Gesenius' Hebrew Grammar / A. E. Cowley (ed.). 2nd Eng. Ed.: Oxford, 1910. 598 p.
63. Kitz Anne Marie. To Be or Not to Be, That is the Question: Yhwh and Ea. *The Catholic Biblical Quarterly*. 2018. Vol. 80, No. 2. April. P. 191–214.
64. Obermann J. The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries. *Journal of Biblical Literature*. 1949. Vol. 68, No. 4. Dec. P. 301–323.
65. Vasileiadis P. D. Aspects of rendering the sacred Tetragrammaton in Greek. *Open Theology*. 2014. Vol. 1. P. 56–88.

References

1. Antonovych, V. (1912). *Korotka istoriia Kozachchyny. Z iliustratsiiamy i kartoiu Ukrainy*, 2 vyd., Kolomyia, Nakladnia Yakova Orenshtaina, 236 s. (in Ukr.).
2. (1982). *Bibliia, abo Knyhy Sviatoho Pysma Staroho y Novoho Zapovitu*, [per. I. Ohiienko], London, Brytanske y Zakordonne Bibliine Tovarystvo, 1528 s. (in Ukr.).
3. Volkovych, Y. (1920). *Virshi na radostnyi den voskreseniia Khrysta spasytelia nashoho, Zapysky Naukovoho tovarystva im. Shevchenka*, Lviv, t. CXXIX, s. 71–79. (in Ukr.).
4. Hradovskiy, A., Halushko, M. (2014). “Vytsvit viry toi – Boh” (binarna pozytsiia Yehova – Azazel u poemi I. Franka “Moisei”), *Ukrainska literatura v zahalnoosvitnii shkoli*, no. 11, s. 2–5. (in Ukr.).
5. Dits, V. O. (2013). Onimnyi prostir poemy Ivana Franka “Moisei”, *Aktualni problemy filolohii ta perekladoznavstva*, no. 6(3), s. 66–71. (in Ukr.).
6. Drahomanov, M. (1907). *Stari khartii vilnosti*, Kyiv, Ranok, 1907, 84 s. (in Ukr.).
7. (2002). *Ivan Franko. Mozaika: Iz tvoriv, shcho ne vviishly do Zibrannia do tvoriv u 50 to-makh*, Lviv, Kameniar, 432 s. (in Ukr.).
8. Kapii, M. (1908). Chastyna z vinka “Izrail”, *Ridnyi kraj*, no. 13, 8 kvit., s. 7–8. (in Ukr.).
9. Kmit, Yu. (1908). *Piatdesiatlitnie podruzzhzia*, Lviv, NTSh, 19 s. (in Ukr.).
10. Kovaliv, S. (1902). Silski zvzdari (Konets), *Literaturno-Naukovyi visnyk*, t. XX, kn. XII, hrud., s. 194–212. (in Ukr.).
11. Kolodnyi, M. A. Kuriuyshko, M. I, Fylypovych, L. O. (1993). *Mytropolyt Parion*, Lviv, Lvivskiy muzei istorii relihii, Lohos, 76 s. (in Ukr.).

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

12. Konyskyi, O. Ia. (2019). *Vybrani tvory*, Kyiv, TsUL, 2019, 479 s. (in Ukr.).
13. Konyskyi, O. Ia. (1990). *Opovidannia. Povist. Poetychni tvory*, Kyiv, Naukova dumka, 1990, 640 s. (in Ukr.).
14. Kontorchuk, H. K., Pavlenko, N. O. (2003). Bibliini antropomy u tvorakh Lesi Ukrainky, *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnogo universytetu imeni Ivana Franka*, no. 11, s. 175–180. (in Ukr.).
15. Korduba, M. (1903). Bibliia v osvittenni novykh arkeolohichnykh rozkopiv, *Literaturno-Naukovyi visnyk*, t. XXI, kn. III, maret, s. 179–190. (in Ukr.).
16. Kostomarov, M. I. (2004). Bohdan Khmelnytskyi: istorychna monohrafiia, Dnipropetrovsk, Sich, 838 s. (in Ukr.).
17. Ladyniak, N. B. (2017). Teonimy v khudozhnomu movlenni Ivana Ohienka, *Ivan Ohienko i suchasna nauka i osvita: serii filolohichna*, vyp. XIV, s. 151–158. (in Ukr.).
18. M.Z. [M.S., Hrushevskiy]. (1911). Bizhnytsia v Zomerbergu, *Literaturno-Naukovyi visnyk*, t. LX, kn. X, zhov., s. 75–88. (in Ukr.).
19. Myrnyi, P. (1989). *Tvory: v 2 t.*, Kyiv, Naukova dumka, t. 1, 752 s. (in Ukr.).
20. Nazaruk, O. (1918). *Kniaz Yaroslav Osmomysl: ukrainska istorychna povist z 12 stolittia*, Lviv, 421 s. (in Ukr.).
21. Nechui-Levytskyi, I. (1992). *Svitohliad ukrainskoho narodu. Eskiz ukrainskoi mifolohii*, Kyiv, Oberehy, 88 s. (in Ukr.).
22. Nechui-Levytskyi, I. (1998). *Ukrainstvo na literaturnykh pozvakh z Moskovshchynoiu: kulturolohichni traktaty*, Lviv, Kameniar, 255 s. (in Ukr.).
23. Ohienko, I. (1939). Vymova bibliinykh imen z Y napochatku, *Ridna mova*, no. 1(73), sich., s. 1–6. (in Ukr.).
24. [Ohienko, I.] *Mytropolyt Ilarion*. (1979). *Etymolohichno-semantychnyi slovnyk ukrainskoi movy*, Winnipeg, Volyn, 1979, t. 2, 399 s. (in Ukr.).
25. Ohienko, I. (2010). *Ridna mova*, Kyiv, Nasha kultura i nauka, 2010, 436 s. (in Ukr.).
26. (2015). *Psaltyr: pereklad novoio ukrainskoio literaturnoiu movoiu P. S. Morachevskoho (1865), pidgotovka vyd. Dubrovina L. A.*, Kyiv, NBUV, 200 s. (in Ukr.).
27. Rakovskyi, I. (1904). Vplyv tsyvilizatsii na liudski nervy, *Literaturno-Naukovyi visnyk*, t. XXVII, kn. IX, veres., s. 133–143. (in Ukr.).
28. Riezanov, V. (1926). *Drama ukrainska. 1. Starovynnyi teatr ukrainskyi*, no. 3: Shkilni diistva velykodnogo tsyklu. *Dodatky*, Kyiv, Z druk. Ukr. akad. nauk, 389 s. (in Ukr.).
29. Roman, L., Kaizer, I. (2017). Intelektualni vytoky poemy I. Franka “Moisei”, *Aktualni pytannia suspilnykh nauk ta istorii medytsyny: spilnyi ukrainsko-rumunskiy naukovyi zhurnal*, no. 3(15), s. 122–125. (in Ukr.).
30. (1914). *Ruska pysmennist*, Lviv, NTSh, t. 4: *Tvory Amvrosiia Metlynskoho i Mykoly Kostomarova*, 2 vyd., 512 s. (in Ukr.).
31. Sarnytskyi, K. (1888). *Vyiasnennia Psalmiv i inshykh bohosluzhebnykh pisnei*, Lviv, Typohrafiia Stavropihiiskoho Instytutu, 401 s. (in Ukr.).
32. (1900). *Sviate Pysmo Staroho i Novoho Zavita s poiasnenniamy doktora Ioanna Bartoshevskoho, per. O. Bachynskiy*, Lviv, Nakladom Vydavnytstva Byblioteky bohoslovskoi, t. 1, 1063 s. (in Ukr.).

33. (1912). *Sviate Pysmo Staroho i Novoho Zavitu. Movoiu rusko-ukrainskoiu*, per. P. O. Kulish, I. S. Levytskyi, I. P. Puliui, Vienna, Vydannia Brytanskoho i Zahranachnoho Bibliinoho Tovarystva, 1075 s. (in Ukr.).
34. Skovoroda, H. (2011). *Povna akademichna zbirka tvoriv*, Kharkiv, Edmonton, Toronto, Vyd-vo Kanadskoho In-tu Ukrainskykh Studii, 1400 s. (in Ukr.).
36. Sliusarchuk, O. (1904). *Psaltyria rozshyrena v dusi khrystyianskoi molytyvy i tserkovnoho bohosluzhinnia*, Zhovkva, Pechatnia OO Vasylilian, 526 s. (in Ukr.).
37. Starytskyi, M. P. *Ostanni orly*, per. z ros. M. Shumyla i Ye. Mykhailiuka, Lviv, Kameniar, 1990, 440 s. (in Ukr.).
38. Tarnavskiy, M. (2001). *Ironichni rai Shevchenka, Svity Tarasa Shevchenka*, New York, Lviv, NTSh, s. 90–102. (in Ukr.).
39. Trembytskyi, I. (1914). *Isus Khrystos. Bibliini dramatychni kartyny*. Kolomyia, Nakladom pechatni M. Bilousa, chast. V: *Smert i voskresenie Isusa*, 36 s.
40. Ukrainka, Lesia. (1975). *Zibrannia tvoriv: v 12 t.*, Kyiv, Naukova Dumka, t. 1: *Poezii*, 448 s. (in Ukr.).
41. Ukrainka, Lesia. (1975). *Zibrannia tvoriv: v 12 t.*, Kyiv, Naukova Dumka, 1975, t. 2: *Poemy. Poetychni pereklady*, 368 s. (in Ukr.).
42. Ukrainka, Lesia. (1918). *Prokliattia Rakhili, Literaturno-Naukovyi visnyk*, t. LXIX, kn. 1, sich., s. 3–5. (in Ukr.).
43. Ukrainka, Lesia. (2008). *Starodavnia istoriia skhidnykh narodiv*, Lutsk, Volynska obl. drukarnia, 2008, 256 s. (in Ukr.).
44. Ukrainka, Lesia. (1927). *Tvory*, Kyiv, Knyhospilka, t. 2: *Liryka*, 201 s. (in Ukr.).
45. Ukrainka, Lesia. (1906). *Utopiia v beletrystyts, Nova hromada*, no. 11, lyst., s.13–32. (in Ukr.).
46. [Fedkovych, Yu.]. (1907). *Poezii Yurii Fedkovycha. Vybir z pershoho povnoho vydannia*, red. Il. Kororudz, Lviv, NTSh, 410 s. (in Ukr.).
47. Franko, I. (1899). *Z chuzhykh literatur (Nova cheska literatura i yii rozvii. Yaroslav Vrkhlytskyi, yoho zhytie i tvorchist. Bar-Kokhba)*, *Literaturno-Naukovyi visnyk*, t. 5, kn. 8, s. 153–169. (in Ukr.).
48. Franko, I. (1898). *Lesia Ukrainka. Literaturno-krytychna studiia, Literaturno-Naukovyi visnyk*, t. III, lyp., s. 12–27. (in Ukr.).
49. Franko, I. Ia. (1976). *Zibrannia tvoriv: u 50 t.*, Kyiv, Naukova dumka, t. 1, 503 s. (in Ukr.).
50. Franko, I. Ia. (1978). *Zibrannia tvoriv: u 50 t.*, Kyiv, Naukova dumka, t. 12: *Poetychni pereklady ta perespivy*, 728 s. (in Ukr.).
51. Franko, I. Ia. (1983). *Zibrannia tvoriv: u 50 t.*, Kyiv, Naukova dumka, t. 39: *Literaturno-krytychni pratsi (1911–1914)*, 704 s. (in Ukr.).
52. Franko, I. Ia. (1986). *Zibrannia tvoriv: u 50 t.*, Kyiv, Naukova dumka, t. 47: *Istorychni pratsi*, 767 s. (in Ukr.).
53. Franko, I. Ia. (1966). *Liryka*, Kyiv, Dnipro, 204 s. (in Ukr.).
54. Franko, I. Ia. (2004). *Sotvorennia svitu*, Kyiv, Oberehy, 160 s. (in Ukr.).
55. Franko, I. Ia. (1981). *Tvory: v 2 t.*, Kyiv, Dnipro, t. 2: *Opovidannia*, 495 s. (in Ukr.).

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

56. Franko, I. (1884). *Boa Constrictor*, Lviv, Stavropihiiskyi instytut, 114 s. (in Ukr.).
57. Shevchenko, T. H. (2003). *Zibrannya tvoriv: v 6 t.*, Kyiv, Naukova Dumka, t. 2: *Poezia, 1847–1861*, 784 s. (in Ukr.).
58. Shevchenko, T. H. Mariia (dvi redaktsii). *Chornovyi avtohrاف pershoi redaktsii v okremomu zoshyti, Viddil rukopysnykh fondiv i tekstolohii Instytutu literatury im T. H. Shevchenka NAN Ukrainy*, Kyiv, f. 1, no. 22, s. 1, 6–25. (in Ukr.).
59. Shelukhyn, S. P. (1908). *Ahar v pustyni, Ukrainska muza. Poetychna antolohiia*, Kyiv, no. 7, s. 699–700. (in Ukr.).
60. Shchurat, V. (1906). *Hrunvaldska pisnia (Bogvorodzicza dzewiczca). Pamiatka zapadno-ruskoi literatury XIV v.*, Zhovkva, Naklad M. Petrytskoho, 52 s. (in Ukr.).
61. Furuli, R. J. (2018). *The Tetragarm—its history, its use in the new testament, and its pronunciation*, Larvik, Awatu Publishers, 250 p. (in Eng.).
62. [Gesenuis, W., Cowley, A.E. (ed.)] (1910). *Gesenuis' Hebrew Grammar (2nd Eng.)*, Ed., Oxford, 1910, 598 p. (in Eng.).
63. Kitz, A. M. (2018). *To Be or Not to Be, That is the Question: Yhwh and Ea*, *The Catholic Biblical Quarterly*, V. 80, N. 2, April, pp. 191–214. (in Eng.).
64. Obermann, J. (1949). *The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries*, *Journal of Biblical Literature*, V. 68, No. 4, Dec., pp. 301–323. (in Eng.).
65. Vaileiadis, P. D. (2014). *Aspects of rendering the sacred Tetragrammaton in Greek*, *Open Theology*, V. 1, pp. 56–88. (in Eng.).