

УДК 181.161.2'38

Валентина Чугасва

**БІБЛІЙНА СИМВОЛІЧНА ПАРАДИГМА АРХЕТИПУ ВОГОНЬ
В УКРАЇНСЬКОМОВНІЙ ВЕРБАЛІЗАЦІЇ СВІТУ**

У статті проаналізовано специфіку архетипу вогонь як маркера уособлення Божої присутності через очищення та покарання, доміантних образних символів як його модифікаторів; окреслено лексико-асоціативне поле архетипу вогонь у Книгах Старого й Нового Заповіту; репрезентовано типові образи вогню як символічні структури конфігурації концептосфери Бог.

Ключові слова: біблійний дискурс, архетипний символ, лексико-асоціативне поле, образний потенціал, очищення, покарання.

В статье проанализирована специфика архетипа огонь как маркера олицетворения Божественного присутствия через очищение и наказание; доминантных образных символов как его модификаторов; определено лексико-ассоциативное поле архетипа огонь в Книгах Ветхого и Нового Завета; репрезентированы типичные образы огня как символические структуры конфигурации концептосферы Бог.

Ключевые слова: библейский дискурс, архетипный символ, образный потенциал, лексико-ассоциативное поле, очищение, наказание.

The specificity of archetype fire as a marker of personification of God's presence through purification and punishment (its dominant image symbols as its modifiers) is analyzed in the article; the lexical and associative area of archetype fire in the Old and New Testament is also outlined; the typical images of fire as symbolic structures of configurations of God sphere of concepts are represented.

Keywords: biblical discourse, archetypal symbol, lexical and associative area, image potency, purification, punishment.

Архетип тривалий час постає об'єктом дослідження різних галузей науки. Усвідомлення статусу архетипу, як і його потрактування неможливе без аналізу різноаспектних позицій, насамперед філософів і психологів. Осмислення уявлень про архетип як першооснову людського мислення здійснювали ще на ранніх етапах розвитку філософії. Про знання, яке можна отримати лише завдяки містичному єднанню з Богом, задекларували свого часу орфіки та піфагорійці. Праці Платона, Аристотеля, Августина Блаженного, Г.-В. Лейбніца, І. Канта та ін. є підвалинами теорії архетипу. Філософський енциклопедичний словник кваліфікує архетип як «певні настанови, які реалізуються у випадку можливості їх здійснення в культурних процесах...» [14, с.39]. Автори словника зазначають, що архетипна символіка «... співвіднесена з ідейним чи образним змістом так, що при всіх конкретно історичних варіаціях цього змісту інваріантним, незмінним залишається сама лематизація через архетипні символи тих чи тих цінностей...» [Там само, с.39]. Відтак, акцентовано на евристичній функції архетипу.

Поняття архетипу як несвідомих процесів в аналітичній психології позиціонував К. Юнг. На його думку, архетипи репрезентують колективне несвідоме та є вродженими, залучаються до свідомості не безпосередньо, а через «колективні» образи, символи, кількість яких є численною. Дослідник визначає символи не як знаки чи алегорії, а як образ, який «... не пояснює, а вказує через самого себе ще й на незрозумілий, лише невиразно передбачуваний зміст, що є дещо віддаленим...» [18, с. 290-291]. Психологічна енциклопедія пропонує таку дефініцію архетипу: «... це спосіб поєднання образів, символів, знаків за допомогою форм, які передаються від покоління до покоління...» [9, с. 31].

Залучення архетипів призводить до спадковості поколінь, а завдяки символу архетип маніфестує духовні прошарки культури [10, с. 3]. Закоріненість архетипу в онтологічних анналах людського буття є показником безпосереднього зв'язку із категорією сакрального та принципів відображення цієї універсальності в духовному розвитку та соціалізації. Складовими сакрального, на думку І. Й. Набитовича, є релігійно марковані концепти, реалізовані «у певних образах, символах, архетипах» [8, с. 10-12]. Отже, архетип спроектований на першооснови буття як на національному, так і на загальнолюдському рівнях, уможливило декодування образу, усвідомлення його внутрішньої невидимої сутності. Категорія духовності пріоритетна щодо символічного образу, який є конкретним виявом архетипу. Архаїчність символу та архетипу, неможливість раціонального пізнання архетипу ускладнюють потрактування обох понять, тому й дотепер чіткої дефініції цих термінів немає.

Отже, попри численні наукові праці, присвячені архетипній символіці, потребують дослідження символічні та архетипні засоби творення образності в українськомовних перекладах Біблії. Малодослі-

дженість лексико-асоціативного поля домінантних біблійних архетипів у сучасній лінгвокультурології забезпечує актуальність пропонованої наукової розвідки.

Метою статті є аналіз денотативно-сигніфікативної специфіки біблійного архетипу *вогонь* та суміжних образних символів як його модифікаторів.

Окреслена мета передбачає розв'язання таких **завдань**:

- визначити статус архетипу як засобу формування символічної образності;
- окреслити лексико-асоціативне поле архетипу *вогонь* у текстах Старого й Нового Заповіту;
- виявити домінантні образні символи як модифікатори цього архетипу.

Усвідомлення повноти буття неможливе без світопізнання, аналізу суперечностей, що й зумовлює протиставлення двох екзистенціалів, усунення перешкод для пізнання, імпліковане і є своєрідним архетипом. За зовнішнім приховане внутрішнє, а істинність можна пізнати через зіставлення протилежностей. Етнос створює символічні образи, які засвідчують, що індивід спрямовує пізнання до архетипічної сутності. Культурно-психологічні архетипи є константами національної духовності, вони домінують у національній культурі, вияскравлюють особливості етнічного світосприймання. На думку Н. Мечковської, «... релігія, точніше, міфолого-релігійна свідомість людства – спільне джерело найглибших і життєво важливих змістів суспільної свідомості... Мова й релігія: дві семіотики, два образи думки, дві стихії в душі людини, що сягають корінням у підсвідомість, два найглибших, різних і взаємопов'язаних початків у культурі людства...» [7, с. 28].

Мова як система є архаїчною за походженням, бінарне розуміння світу відображено і в системі мовних одиниць, і у способах моделювання світу. В. Топоров і В. Іванов констатують, що світ описують завдяки подвійним протиставленням (бінарним опозиціям), які визначають локальні, темпоральні, соціальні та інші характеристики: вогонь – волога, верх – низ, північ – південь тощо [4, с. 5-15]. Така бінарність слугувала передумовою формування мовного архетипу, що є вихідною для створення подальших мовних форм, реконструювання яких можливе за використанням праформ, прототипів, прообразів. У лінгвістиці, зокрема, архетип потрактовують як експлікацію бінарних лексичних одиниць, що у якості гіперсеми можуть бути залучені до складу інших лексичних одиниць, оскільки, на думку Т. Шестопадової, архетип – «позавербальна субстанція» [17, с. 38]. У мисленнево-мовленнєвій операції архетип есплікується через символ, відновлюючи первісне уявлення про світ. Він маніфестує зв'язок символу з давньою моделлю світу, уможлиблює декодування значення символу, спроектований як у минуле, так і в майбутнє.

Архетип, попри трансформацію, під впливом часу й обставин, історичних і культурних умов, має константу – те змістове ядро, що є в ньому поза всіма зовнішніми чинниками. Символ закріплено у свідомості людини завдяки несвідомому впливу архетипу. В. Франкл порівнює дію символу з «ефектом перспективи», за якої символічний образ здійснює те, що є неосяжним, зрозумілим і близьким [16, с. 127]. Етнос створює символічні образи, спрямовані на пізнання архетипічної сутності, яку декодують лише за допомогою таких образів, що мають прихований сенс і потребують відповідного потрактування.

Колективне, успадковане від предків може трансформуватися, збагачуватися індивідуальним досвідом. У свідомості індивіда виникає не сам архетип, а підданий свідомому переосмисленню «архетипний образ», що зберігає наслідки креативного акту. Для архетипних образів притаманними є: амбівалентність, полісемантичність, широкий спектр конотативних нашарувань. Єдність архетипного мислення є підґрунтям взаєморозуміння між носіями різних культур, епох та «его-світів». Здатність утворювати своєрідну модель, типологічна повторюваність, відтворюваність прообразу є основними ознаками архетипу. Бінарність, засадами якої є, насамперед, метафоризація й метонімізація; міфічна модель та ідея – це ті форми вираження архетипу, що має вияв через символ.

Архетипними вважають найдавніші символи як маркери первісних уявлень про довкілля й статус людини в ньому. Біблійні архетипні символи є стрижнем загальнолюдської культури, носіями ідеалів, що забезпечують збереження інформативно-ціннісної спадщини. Такі символи, як згорнутий текст у стислій формі завдяки усталеній структурі, транслують колективний досвід. У Біблії будь-який образ, мотив чи ідея є символами, оскільки Творець надає їм вічного, позачасового звучання. Часто символами можуть бути архетипи завдяки їхньому універсальному значенню та актуальності образно-ідейного комплексу для багатьох історичних епох. Під час інтерпретації архетипів, як зазначає О. Смольницька, звертаються до Біблії [12]. А для Н. Фрая Книга Книг була підґрунтям для архетипного аналізу [15].

Визначаючи архетипну парадигму як всеохопний метатекстуальний контекст Біблії, З. Лановик найбільш усталеними архетипами людської свідомості вважає саме архетипи стихій: архетип *вогню* (як уособлення Божої присутності через очищення чи покарання), архетип *води* (втілення життєдайної природи Бога й Божого Слова), архетип *світла* (як сутність Бога, Його істини й мудрості) та *темряви* (хаос напередодні світотворення, світу зла, безбожних людей) [5, с. 465-481]. Архетипи стихій, як усталені архетипи людської свідомості, є наскрізними в текстах Біблії, інтерпретуючи її образну структуру. Серед них домінантним є власне архетип *вогню*, який у Писанні асоціюється з надприродною сутністю Бога.

Аналізуючи архетип як універсальну образну одиницю людської свідомості, безвідносно до історичного, національного, релігійного досвіду не можна досліджувати біблійні архетипи, не компаративуючи їх із загальнолюдськими. *Вогонь* – архетипний образ, глибоко закорінений ще в первісній свідомості як джерело життя (світло, тепло, захист від диких тварин, засіб приготування їжі тощо) і, водночас, грізна руйнівна стихія, що й призводить до амбівалентності емотивного маркування вогню. Ще в давні часи була розповсюдженою (хоча й не набула ще ознак універсалії) асоціація вогню з ідеєю просторового верху. Підняття вгору має символічні конотації: такий вогонь, звичайно, конотує добро [13, с. 102], а інколи при зворотній спрямованості, коли йдеться про Божественний вогонь як знак Всевишнього, як осяяння, що сходить на землю, хоча такий вогонь може маніфестувати й покарання, гнів Божий.

Своєрідними референтами трансцендентних та іманентних архетипних властивостей Бога є явища стихій, що об'єктивуються на рівні лексико-асоціативного поля номінацій. Вогонь як природна стихія (керована Богом) є дуалістичним маркером як очищення, порятунку, так і покарання, знищення. Символіка вогню в біблійному дискурсі є наскрізною та транслює потенційний зміст концепту *Бог* як репрезентанта найвищих релігійних і духовних цінностей соціуму. Найвиразніше такий зміст детермінують ідейно-семантичні навантаження символічних образів як модуляторів архетипу *вогонь*. Такі символи перебувають у логічно-семіотичних кореляціях, що витворює, власне, цілісність цього архетипу. Аналіз символічних моделей уможлиблює виокремлення таких референтів архетипу *вогонь*:

1. Вогонь як вияв надприродної сутності Бога, Його слави: «*І навіть сам Господь називає себе вогнем, «Бо Господь, Бог твій, – Він палючий огонь...»* (Повторення Закону 4: 24); «*Хіба слово Моє не таке, як огонь, – говорить Господь, – і як молот, що скелю розлупує?»* (Єремії 23: 29). Текстуалізація Божої Слави та Його присутності у пророків завжди супроводжувалася «вогняними» метафорами, напр.: «... *Одежа Його – біла як сніг, а волосся голови Його – немов чиста вовна, а престол Його – огняне полум'я, колеса Його – палахкотючий огонь. Огненна річка пливла й виходила з-перед Нього...*» (Даніїла 7: 9-10); «*А Його голова та волосся – білі, немов біла вовна, як сніг; а очі Його – немов полум'я огняне. А ноги Його подібні до міді, розпалені, наче в печі..., а обличчя Його, немов сонце, що світить у силі своїй»* (Об'явлення 1: 14-16). Потужність надприродної енергії Всевишнього є такою, що людина ніколи не зможе її досягнути й витримати, «...*бо людина не може побачити Мене – і жити»* (Вихід 33: 20), «...*Мойсей не знав, що лице його стало променіти, бо Бог говорив з ним»* (Вихід 34: 29).

Нематеріальна субстанція, водночас, є видимою і відчутною на дотик, вона постає концентрацією та джерелом енергії, здатної бути порятунком. У книзі Вихід символ *вогню* як надприродної сутності Бога моделює образ *неопалимої купини* (куща, що горів на горі Хорив): «*І явився йому Ангол Господній у полум'ї огняному з-посеред тернового куща. І побачив він, що та тернина горить огнем, але не згорає куща... І кликнув до нього Бог з-посеред тієї тернини: ... Здійми взуття своє з ніг своїх, бо те місце, на якому стоїш ти, – земля це свята!»* (Вихід 3: 2-5). Коли Бог давав Закон Мойсеєві на горі Сінай, «...*гора та горіла огнем аж до самих небес, а при тому була темрява, хмара та мряка. І промовляв Господь до вас із середини огню...*» (Повторення Закону 4: 11-12). Отже, вогонь набуває ознак узвичаєної метафори Божої слави та святості.

2. Книга Буття (3:24) репрезентує символічний образ *вогню* як постійного атрибута Бога: «*І вигнав Господь Бог Адама. А на схід від еденського раю поставив Херувима і меча полум'яного, який обертався навколо, щоб стерегти дорогу до дерева життя»;* «*А сяйво було, наче соняшне світло, проміння при боці у Нього, і там укриття Його потуги. Перед обличчям Його моровиця іде, а по стопах Його пнеться полум'я»* (Авакума 3: 4-5).

У вигляді вогняного стовпа Бог супроводжував Свій народ по пустелі дорогою до Обіцяної Землі, рятуючи від рабства: «*А Господь ішов перед ними вдень у стовпі хмари, щоб провадити їх дорогою, а вночі в стовпі огню, щоб світити їм, щоб ішли вдень та вночі»* (Вихід 13: 21).

Зішестя Святого Духа в день П'ятдесятниці на апостолів супроводжувалося вогняними язиками, напр.: «*І з'явилися їм язики поділені, немовби огненні, та й на кожному з них по одному осів..., і почали говорити іншими мовами...*» (Дії 2: 3-4). Ісус Христос при другому пришестві, за словами апостола Павла, з'явиться з неба «*в огні полум'яному...*» (2 Солунян 1: 7-8). Отже, у контексті Писання найдосконалішою еманациєю архетипу стихій є *вогонь* як атрибут Бога.

3. Символ *вогню* як маніфестант гніву Божого: «*А Своєю безмірною величчю Ти розбиваєш Своїх заколотників, послаєш палючий Свій гнів, – він їх поїдає, немов ту соломку»* (Вихід 15: 7); «... *І почув Господь, і запалав Його гнів, – і загорівся між ними Господній огонь... А Мойсей помолвився до Господа, – і погас той огонь»* (Числа 11: 1-2); «*Бо ось прийде Господь ув огні, а Його колесниці – мов буря, щоб відплатити жаром гніву Свого, а погрози Свої – полум'яним огнем!»* (Ісаї 66: 15).

Архетип *вогонь* у біблійних текстах може асоціюватися із Словом Божим, в українськомовній вербалізації світу такі асоціації змодельовано метафоричним висловом – вогненні слова – слова, що репрезентують гнів Божий. Наразі, вогненні слова було адресовано вавилонському цареві Валтасару як вирок за святотатство, осквернення речей, що належали чужій вірі, Божому храмові в Єрусалимі, і з біблійною лаконічністю констатовано: «*Тієї ж ночі був забитий Валтасар, цар халдейський»* (Даніїла 5: 30).

Апогеєм гніву Творця є покарання за гріхи. Першим актом такої демонстрації було знищення Содому й Гоморри вогняним дощем: *«І Господь послав на Содом та Гомору дощ із сірки й огню... І поруїнував ті міста, і всю околицю, і всіх мешканців міст, і рослинність землі... І побачив: ось здійснюється дим від землі, немов дим із вапнярки...»* (Буття 19: 24-28). Жодне інше місто ще не відало такого переступу, до якого дійшли жителі Содому, тому міста були знищені сірчано-вогняним дощем, а їхнє місце розташування залило Мертве море, як доказ того, що нестримна гріховність залишає по собі лише місце, повністю позбавлене життя. Вогонь і сірка асоціюється з цими старозаповітними містами, знищеними Богом за тотальне розбещення мешканців. Те, що трапилося з ними, названо *«карою вічного огню»* (Юди 7).

Архетип *вогонь* як маркер знищення гріховності та зла конкретизується символами *чужий вогонь, геєнський вогонь, вічний вогонь*. На особливій сутності вогню акцентовано в епізоді покарання Надава й Авігу, які, не чекаючи, доки вогонь зійде на жертвник, власноруч запалили його з кадильниці: *«Та помер Надав та Авігу перед Господнім лицем, коли вони принесли були чужий вогонь перед Господнім лицем у Сінайській пустині...»* (Числа 3: 4). Це було покаранням за імітацію Божої присутності людськими зусиллями.

Чужим, таким, що запалював гнів Бога, був вогонь язичницьких жертвників: *«І побудували жертвні пагірки Ваалові, що в долині Бен-Гіннома, щоб через огонь переводити синів своїх та дочок Молохові, чого їм не наказував Я, й що не входило в серце Мені, щоб чинити ту гидоту, щоб уводити Юду у гріх»* (Єремії 32: 35). Символ *геєна* вогненна асоціюється з Бен-Гінномом, *«долиною синів Енномовних»* – місцем на південь від Єрусалима, де відбувалися язичницькі обряди, під час яких приносили в жертву дітей. Пізніше це місце було проклято ізраїльтянами й перетворилося воно на звалище, де постійно горів вогонь: *«І вчиню оце місця страхіттям і посміхом, – кожен, хто буде проходити ним, остовпіє...»* (Єремія 19: 8). Відтак, вислів *геєна* вогненна набув символічного значення місця загибелі грішників, що асоціюється з пеклом – *«вічним вогнем, ... що дияволові та його посланцям приготований»* (Матвія 25: 41).

Вочевидь, архетип вогню, як покарання Боже, символізує знищення назавжди. Вогнем буде знищено й Вавилон Великий: *«... з'їдять її тіло, і огнем її спалять»* (Об'явлення 17: 16). В Об'явленні оприятлено Божі кари, деякі з них подібні до тих, що Господь наслав на єгиптян за Мойсеєвих часів: *«... і Господь дав громи та град. І зійшов на землю огонь, і Господь дощив градом на єгипетську землю. І був град, і огонь горів посеред тяженого граду, що не було такого, як він, у всім єгипетським краї, відколи він став був народом»* (Вихід 9: 23-24). Творець продемонстрував незвичайним градом, що саме Він керує небесними стихіями. Свого апогею символічні кари досягають в Об'явленні – у день помсти для неправедних на землі: *«І засурмив перший Ангел, – і вчинилися град та огонь, перемішані з кров'ю, і впали на землю. І спалилась третина землі...»* (Об'явлення 8: 7). Порівняно із єгипетською карою, цей вирок адресовано третині землі, що заплямувала святість Всевишнього. Третина – це велика частина чогось, але не ціле. Прийом градації та лексичні повтори як складові символізації посилюють емоційну напругу, символічна образність вогню градулює та репрезентує фінал історії людства.

Вогонь як уособлення Божої присутності не завжди є маркером покарання чи гніву, він у біблійному дискурсі має амбівалентне емотивне оприявлення символу святості, очищення. Модифікаторами такої образності є релігійні атрибути ізраїльтян:

– вічна лампада, священний вогонь: *«І ти накажеш Ізраїлевим синам, і нехай вони приносять тобі оливу з оливок, чисту, товчену, для освітлення, щоб завжди горіла лампада»* (Вихід 27: 20). Вогонь зійшов з неба при освяченні Скинії і, за наказом Творця, його не можна було ніколи гасити. Це був жертвник кадильний (золотий), на якому приносили жертви лише раз на рік на свято Окуплення, окроплюючи його кров'ю жертви (Вихід 30: 10), а щоранку й щовечора воскурjali фіміам, цей процес був безперевним (Вихід 30: 8);

– жертвний вогонь. Під час жертвоприношень вогонь Божий сховався на жертву, охоплюючи й забираючи її. До часів Мойсея таке цілопалення відбувалося не за гріхи чи вину людини, що віддалялася від Бога, а як вияв любові та вдячності Всевишньому за отримані милості. Першим цілопаленням була жертва Ноя після виходу із ковчега (Буття 8: 20), що символізувала посвяту Богу як своєї душі, так і тіла. А жертвою, яка мала б умилостивити Вседержителя за гріхи, є цілопалення Іова за своїх дітей (Іов 1: 5) та трьох друзів (Іов 42: 8). Закон визначав не лише об'єкт жертвоприношення (непорочні тварини, горлиці та голуби, хліб, ладан, сіль, вино), а й саму процедуру цілопалення та різновиди жертв для кожного окремого випадку: жертва гріха; жертва спасіння чи миру; жертва провини; дар безкровний (хлібні зерна чи борошно); жертва очищення; ревнощів, обряд окроплення виноградним вином тощо. Старозаповітні жертви мали символічне призначення й були прообразом тієї вищої жертви, яку приніс Син Божий на землі за гріхи людей, викупивши їх перед Богом.

За християнською традицією хрещення відбувається водою й символізує очищення людини від гріхів та відданість Богові. Хрещення ж *«Святим Духом й огнем»* (Матвія 3: 11) символізує й гарячі почуття, і день суду та очищення, і Слово Боже, і навіть самого Господа, оскільки *«хрещення вогнем»* – найвищий

ступінь очищення й акт демонстрації посвячення Богу: «... бо Він, як огонь той у золотаря... і Він сяде топити та чистити срібло...» (Малахії 3: 2-3), «... і їх випробую, як випробовується оте золото. Він кликати буде Ймення Моє, і Я йому відповім і скажу: «Це народ Мій», а він скаже «Господь – то мій Бог!»» (Захарія 13: 9).

Символіка очищення домінантною образності вогню є виразною, її змістову парадигму формує сукупність символів, серед яких З. Лановик вияскравлює такі: *Скинія* – символ Божої присутності, жертвник символізує відкуплення, *лампада* – істина Божого Слова, *золото* – символ слави, *срібло* – викуплення, кров символізує очищення від гріхів і відкуплення, *кадильниця* – символ молитви [6, с. 336].

Отже, архетипний символ *вогонь* за допомогою метафоризації й метонімізації моделюють бінарні опозиції з такою ж повнотою символіко-образної структури сенсоутворень, що оприявлюють найбільш концептуальні символи очищення (спасіння / покарання / знищення; життя / смерті тощо).

Аналіз лексико-асоціативного поля архетипу вогонь сприяє якнайповнішому окресленню образного потенціалу цього символу, який синонімізуючись із лексемою полум'я, створює розгалужену парадигму символічних образів, що охоплюють і периферійні зони співвідносних з вогнем денотатів, напр.: *неопалима купина*, *полум'яний меч*, *вогняний стовп* («у стовпні огню»), *Содом і Гоморра*, *вогняний дощ* («дощ із сірки й огню»), *гесна вогненна*, *вічна лампада*, *жертвний вогонь*, *цілопалення* тощо. Символічні співвідношення образу вогню в тексті Біблії репрезентують різноманітні модифікатори:

– номінації (полум'я, палючий гнів, жар гніву, вогненні язика, кара вічного огню, через огонь переводити, зробити попелом на землі, палахкотить Його гнів, огонь на Сіоні, в Єрусалимі горнило; кадильниця; огненні стріли; дим як з вапнярки тощо);

– порівняння (слово, як огонь; очі, немов полум'я огненне; лють, немов той огонь; сяйво, ніби палаюча мідь; як огонь у золотаря; як огонь до Йосипового дому; язика, немовби огненні; престол – огняне полум'я тощо);

– плеонастичні сполуки (огняне полум'я, полум'яний вогонь, горіти огнем, палахкотючий огонь, палаючий огонь) сприяють максимальному вияву ознаки, додаткової експресії.

Аналіз символічних функцій архетипу *вогонь* – надприродної сутності Бога, як Його постійного атрибута, символіки гніву Божого, покарання та очищення – сприяє якнайповнішому виявленню образного потенціалу цього архетипу. Символічна парадигма з домінантою *вогонь*, зокрема, є маркером концептуальної інформації архетипного символу – «божественна слава й святість», «духовна енергія», «здатність нищити все нечисте», «очищення / покарання», «життя / смерть». Образність, що формує таке лексико-асоціативне поле, є ускладненою, вона набуває семантичного та конотативного потенціалу символічних моделей у конфігурації концептосфери Бог. Символіка вогню в біблійних текстах є наскрізною й репрезентує амбівалентність та смислову багатогранність зазначеного архетипу. Парадигму таких символів синтезовано в єдину концепцію паралельності апокаліптичного та демонічного світів, що й уможливило прочитання Біблії як екзистенційного коду буття.

Перспективу подальших наукових розвідок порушеної проблеми вбачаємо у виокремленні лексико-асоціативних полів домінантних біблійних архетипів та поглибленому витлумаченні символів, що модифікують такі архетипи.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту [переклад проф. Івана Огієнка]. – К. : Українське Біблійне Товариство, 2002. – 1375 с.
2. Библиейская энциклопедия: репринтное издание. – М.: ТЕРРА, 1990. – 902 с.
3. Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс: [навч. посібник] / С. І. Головащенко. – К. : Либідь, 2001. – 496 с.
4. Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1965. – 246 с.
5. Лановик З. *Hermeneutica Sacra* / З. Лановик. – Тернопіль : Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2006. – 586 с.
6. Лановик З. Б. Біблійна герменевтика: становлення, методологія (символіко-алегоричний аспект літературознавчого дискурсу): дис. ... доктора філол. наук.: спец.10.01.06 / Лановик Зоряна Богданівна. – Тернопіль, 2006. – 409 с.
7. Мечковская Н. Б. Язык и религия: Учебное пособие / Н. Б. Мечковская. – М. : Фаир, 1998. – 352 с.
8. Набитович І. Й. Категорія *sacrum* у художній прозі ХХ-ХХІ століть: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філол. наук: спец. 10.01.06 «Теорія літератури» / І. Й. Набитович. – К., 2009. – 40 с.
9. Психологічна енциклопедія / [автор-упорядник Степанов О. М.]. – К. : Академвидав, 2006. – 424 с.
10. Рубцов Н. М. Символ в искусстве и жизни: философские размышления / Н.М. Рубцов. – М. : Наука, 1991. – 176 с.
11. Сімович О. Розвиток семантики архетипових символів (на прикладі української мови) / О. Сімович // Мова і соціальні процеси. – Вісник Львівського ун-ту. – Львів, 1997. – Вип. 26. – С. 90–95.

12. Смольницька О. Проблема асиміляції архетипів (на матеріалі оповідань Віри Вовк «Родина» та «Ангел» зі збірки «Святий час» / О. Смольницька // Література. Фольклор. Проблема поетики: збірник наукових праць. – Вип. 33. – Ч. 2. – К. : Твім-інтер, 2009. – С. 680–692.
13. Теория метафоры / под. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – 512 с.
14. Філософський енциклопедичний словник: [довідкове видання] / [ред. кол. В. І. Шинкарук, Є. К. Бистрицький, М. О. Булатов, А. Т. Иммурагов та ін.]. – К. : Абрис, 2002. – 746 с.
15. Фрай Н. Архетипний аналіз: теорія міфів / Н. Фрай // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів : Літопис, 2001. – С. 142–176.
16. Франкл В. Человек в поисках смысла: [сборник] / В. Франкл; [пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша и Е. В. Эйдмана]. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
17. Шестопалова Т. Кореляція понять «архетипний образ – міфологема – символ – міф» (на прикладі поезії П. Тичини) / Т. Шестопалова // Наукові записки. – Т. 17. – Філологічні науки. – [упор. В. П. Моренець]. – К. : Національний університет «Києво-Могилянська академія», 1999. – С. 37–41.
18. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг; [предисл. А. В. Брушлинского]; [пер. с нем. А. М. Боковой]; [2-е изд.]. – М. : Флинта; МПСИ: Прогресс, 2006. – 336 с.