

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ДВНЗ «ДОНЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ТЕХНІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»

На правах рукопису

ЗІНЯКОВА ВІКТОРІЯ ВОЛОДИМИРІВНА

УДК 26 + 27:14-23

«МОВНО-СМИСЛОВИЙ УНІВЕРСУМ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ  
ТА ЙОГО ЗВ'ЯЗОК З НЕПЕРЕКЛАДНІСТЮ САКРАЛЬНИХ ТЕКСТІВ»

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник –  
доктор філософських наук,  
професор О.О. Панич

Донецьк – 2014

## ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА ПЕРЕКЛАДУ ТА НЕПЕРЕКЛАДНОСТІ В ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ	13
1.1. Лінгвофілософські ідеї, що передують концепціям неперекладності або співзвучні до них. Філософське осмислення проблеми неперекладності	13
1.2. Наукові та богословські візії перекладу священних текстів, їхній зв'язок з питаннями неперекладності	28
1.2.1. Практичні проблеми перекладу біблійних текстів очима сучасних фахівців	28
1.2.2. Проблеми відтворення в перекладі мовно-структурних особливостей оригінального сакрального тексту	31
	39
РОЗДІЛ 2. МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ МОВНО-СМИСЛОВОГО УНІВЕРСУМУ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ	
2.1. Поняття традиції та релігійної традиції	39
2.2. Поняття ціннісно-смиислового універсуму і його залучення до сфери релігієзначих досліджень. Мовно-смисловий універсум релігійної традиції	46
	58
РОЗДІЛ 3. САКРАЛЬНІСТЬ СЛОВА І ТЕКСТУ В ІУДЕЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ	
3.1. Мова Танаху як лашон кодеш	58
3.2. Оригінальний текст Танаху як основа іудейської релігійної традиції. Неперекладність релігійних сенсів в текстах Танаху	69
	94
РОЗДІЛ 4. ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНИХ СЕНСІВ ТАНАХУ В ПЕРЕКЛАДНИХ ТЕКСТАХ, ЩО НАЛЕЖАТЬ ДО ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ	
4.1. Історія перекладів Святого Письма і полеміка щодо їхньої правомірності	94

	3
4.2. Трансформація релігійних сенсів Танаху в грецьких текстах Септуагінти Грецький текст Біблії як основа східнохристиянської традиції	107
4.3. Трансформація релігійних сенсів Танаху в українських перекладах Біблії. Український текст Біблії як основа україномовної християнської традиції	136
ВИСНОВКИ	158
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	167

## ВСТУП

У філософському дискурсі упродовж останніх десятиліть дедалі активніше обговорюються питання, пов'язані зі сприйняттям і розумінням категорій однієї культури носіями ціннісно-сислового універсуму іншої культури (С. С. Аверинцев, А. Я. Гуревич, С. Б. Кримський, В. С. Стьопін). Системний аналіз мовного чинника цього сприйняття і розуміння призвів до постановки сучасними європейськими філософами (Ж. Деріда, Б. Кассен) проблеми принципової «неперекладності» світоглядно навантажених (зокрема філософських) текстів. Дослідження цієї «неперекладності» із застосуванням водночас методів історичного мовознавства та історії філософії вже сформувалися в один із найбільш перспективних напрямків сучасних філософських студій, основною метою якого є виявлення унікальності національних мовно-філософських традицій, можливості яких докорінно зумовлюються мовою тієї чи іншої традиції, з урахуванням внутрішніх ресурсів її розвитку та впливу на неї з боку інших філософських мов. В українській та російській гуманітаристиці проблема неперекладності щодо філософських текстів нещодавно також привернула увагу низки дослідників – зокрема А. Л. Богачова, В. І. Кебуладзе, О. О. Панича, О. І. Хоми, Н. С. Автономової, А. В. Смирнова та ін.

Актуальність цієї проблематики очевидна не тільки для філософії, але й для релігієзнавства, оскільки релігійні традиції, спираючись на пріоритет використання певної мови, в процесі свого історичного розвитку формують універсуми смислів, які важко передати іншими мовами. Дослідження неперекладного в релігії відкриває релігієзнавчій науці можливості нового розуміння унікальності окремих релігійних традицій в їхній залежності від особливостей смислового навантаження мови оригінального чи перекладеного сакрального тексту.

На необхідності дослідження релігії з урахуванням її мовної складової наголошували фахівці різних часів: від класичного релігієзнавства (Ф. М. Мюллер) і до сьогодні. В українському релігієзнавстві слід відзначити

напрацювання його класиків І. І. Огієнко та О. О. Потебні, які своїми роботами започаткували вітчизняний досвід дослідження мови релігії. Пізніше в річищі їхніх ідей сформувалася нова інтегративна релігієзнавча галузь – лінгвістичне релігієзнавство, методологічне обґрунтування якого подала І. В. Богачевська. Але, попри визнану потребу аналізу мови релігії та наявність загально-методологічної бази, практичні дослідження мовно-філософських аспектів релігії в українському релігієзнавстві залишаються вкрай нечисленними (Т. Г. Горбаченко, В. В. Волошин).

Найперспективнішим напрямом дослідження мови релігії в сучасній науці є використання у цій царині феноменологічної та структуралістської методології, зокрема в контексті вже усталеної практики аналізу неперекладності світоглядно насичених філософських текстів. Ця дисертація є спробою застосування зазначеної методології для потреб релігієзнавчого аналізу мовних вимірів релігійних традицій іудаїзму та християнства, наскільки вони пов'язані зі специфічними сенсами, що властиві оригіналу або переклад біблійного тексту. Звернення до взаємозв'язку мовно-сміслового універсуму релігійної традиції із неперекладністю сакральних текстів дозволить розширити проблематику вітчизняного лінгвістичного релігієзнавства відповідно до сучасних західних і східноєвропейських наукових тенденцій та докладніше подивитися на іудаїзм та християнство як на традиції, котрі, маючи в підґрунті свого релігійного досвіду спільні релігійні тексти, по-різному їх переживають і тлумачать, бо вбачають у них різні сенси, з яких формується щоразу інше смислове ціле для традиції.

**Зв'язок дисертаційного дослідження з науковими програмами.** Наукове дослідження виконане в межах наукової роботи кафедри філософії Донецького національного технічного університету за темами «Процеси секуляризації та десекуляризації в сучасному суспільстві: сутність, форми та регіональна специфіка» (наказ ректора від 27.02.2012 р. № 51-15) і «Розвиток віртуального простору мережі Інтернет як чинник трансформації релігійного життя сучасної людини» (Н-10-12).

**Мета** дисертаційного дослідження полягає у здійсненні філософсько-релігієзнавчого аналізу мовно-сміслового універсуму релігійної традиції на матеріалі іудаїзму та християнства в аспекті обумовленості цього універсуму унікальним мовним устроєм оригіналу чи перекладу засадничого для цієї традиції сакрального тексту.

Мета дисертації конкретизується в наступних **дослідницьких завданнях**:

- простежити процес концептуалізації феномена неперекладності в гуманітаристиці та застосувати накопичені філософією засоби аналізу неперекладності світоглядно насичених текстів до дослідження мовних аспектів релігійних традицій;
- розкрити особливості авторської концепції мовно-сміслового універсуму релігійної традиції;
- розкрити сутність традиційного осмислення концепту «лашон кодеш» («свята мова» Тори); на основі аналітичного огляду окремих уривків Танаху виокремити характерні «неперекладні» сенси давньоєврейського тексту та з'ясувати особливості їхньої сакральної та загальнокультурної неперекладності; виявити специфіку неперекладності сакрального тексту;
- проаналізувати на окремих прикладах роль перекладу сакрального тексту в формуванні нового мовно-сміслового універсуму відповідної релігійної традиції та означити можливі стосунки різних мовно-сміслових універсумів.

Об'єктом дослідження є мовно-смісловий універсум іудейської та християнської релігійних традицій.

Предметом дослідження – взаємозв'язок мовно-сміслового універсуму релігійних традицій іудаїзму та християнства з неперекладністю сакральних текстів, місце неперекладних елементів у структурі релігійного світогляду іудаїзму та християнства.

**Методи дослідження.** Методологічну базу дисертаційного дослідження складають наукові концепції, що досліджують особливості сприйняття і розуміння категорій та ціннісних смислів іншої культури (А. Я. Гуревич,

В. С. Стьопін, С. Б. Кримський тощо). Водночас, дисертаційна робота ґрунтується на методології структуралізму та постструктуралізму, що виражається в залученні до релігієзнавчого дослідження методів лінгво-семіотичного аналізу текстів в контексті проблеми їхньої (не)перекладності (Р. О. Якобсон, Ю. М. Лотман, Ж. Дерріда, Б. Кассен тощо). Відштовхуючись від постструктуралістських підходів до тексту, в дисертаційній роботі сакральний текст представлений як мовна структура, що може бути перекладена в іншомовну структуру, проте властиві йому неперекладні сенси залишаються за межами цієї структури. Відповідно, сакральний текст розглядається з позиції унікальності його сенсів, неповторно виражених мовою цього тексту. У зв'язку з цим, в дисертації досліджується не тільки сам сакральний текст, а й ті смислоутворювальні можливості, що їх надає мова цього тексту (оригіналу чи перекладів) для інтерпретації та сакралізації його смислів відповідною релігійною традицією. В практичному аналізі сакральних текстів використовуються феноменологічний, герменевтичний та компаративний методи. Робота виконана згідно із загальноприйнятими у релігієзнавстві принципами конфесійної неупередженості, толерантності й об'єктивності. Водночас, оскільки релігієзнавчий аналіз мовних аспектів релігійної традиції здійснюється в контексті лінгвістичного релігієзнавства, поряд із філософськими підходами в дослідженні також уживаються традиційні методи мовознавства, а саме: методи історико-семантичного, етимологічного та лексикологічного аналізу.

**Наукова новизна** дисертаційного дослідження полягає у конституюванні релігієзнавчого розуміння особливостей окремих релігійних традицій як ціннісно-сміслових універсумів (іудаїзм та окремі традиції в межах християнства) в їхній залежності від особливостей смислового навантаження мови оригінального чи перекладеного сакрального тексту, який для цієї традиції є текстом повсякденного ужитку. На конкретному матеріалі іудейських та християнських текстів і традицій

*вперше:*

- застосовано філософську методологію аналізу неперекладностей світоглядно насичених текстів та філософської термінології до

релігієзнавчого дослідження «неперекладності» сакральних текстів у їх взаємозв'язку зі відповідним мовно-смісловим універсумом релігійних традицій;

- показано, що саме сакралізовані форми та виміри давньоєврейської мови, поряд із її загальнокультурними, світоглядними сенсами та граматичними ресурсами, є основними чинниками утворення неперекладних сенсів Танаху в межах мовно-сміслового універсуму іудейської традиції;
- визначено, що особливість феномена неперекладності в межах мовно-сміслового універсуму іудейської традиції проявляється як прагнення носіїв цієї традиції до мовної автентичності сенсів Танаху, а також як підґрунтя тривалих галахічних суперечок;
- виявлено, що визначальним смісловим центром нового мовно-сміслового універсуму релігійної традиції може стати переклад священного тексту; що новий мовно-смісловий універсум релігійної традиції, утворений мовою перекладу, завжди неідентичний тому, що його було сформовано мовою оригінального тексту; що ці мовно-сміслові універсуми зумовлюють схожі, але нетотожні спектри тлумачення єдиного в своїй основі сакрального тексту, які стають основою релігійного світогляду відповідної спільноти віруючих;
- з'ясовано, що специфіка неперекладності священних текстів базується саме на несумірності мовно-сміслових універсумів релігійної традиції, позаяк у межах кожного мовно-сміслового універсуму відповідною релігійною традицією сакралізуються, зокрема, й унікальні сміслові ресурси відповідної мови, які неможливо відтворити засобами іншої мови;
- виявлено проблематичність збереження релігійною традицією вірності водночас і власному мовно-смісловому універсуму, і мовно-смісловому універсуму оригінального тексту, що проявляється в суперечках довкола традиційних і сучасних перекладів одного й того ж сакрального тексту; в світлі цих суперечок стосунки різних мовно-сміслових універсумів у межах



однієї конфесії (християнства) можна визначити як вимушене співіснування.

**уточнено:**

- розуміння в традиції та тлумачення в науці сакральної природи давньоєврейської мови як джерела релігійного досвіду та думки.

**набули подальшого розвитку:**

- теорія ціннісно-сислового універсуму С. Б. Кримського, на основі якої в дисертації введено поняття мовно-сислового універсуму релігійної традиції;
- методологія лінгвістичного релігієзнавства І. В. Богачевської, через залучення до цієї царини методів філософського та лінгво-семіотичного аналізу (не)перекладності світоглядно насичених текстів.

**Особистий внесок аспіранта.** Дисертаційне дослідження, його положення та результати є самостійною роботою та здобутком автора.

**Практичне значення одержаних результатів дослідження.** Результати дослідження можуть бути використані у лекційних курсах та семінарських заняттях з релігієзнавства, філософії, культурології, в окремих спецкурсах, а, також, для підготовки відповідних підручників та посібників. Водночас, результати дослідження дозволяють наново осмислити сутність і можливі обмеження сучасного міжрелігійного діалогу, через врахування чинника природної неідентичності мовно-сислових універсумів відповідних релігійних традицій.

**Апробація результатів дисертації.** Основні положення та результати дисертаційного дослідження були обговорені на засіданнях кафедри філософії Донецького національного технічного університету. Ідеї та висновки дослідження були оприлюднені на наукових конференціях та засіданнях круглих столів, зокрема на XXIX міжнародній науково-практичній конференції «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (Донецьк, 2011); круглому столі «Проблеми перекладу та інтерпретації релігійних текстів» (Донецьк, 2011); Всеукраїнському семінарі «Традиції вивчення Біблії: вітчизняний досвід» в НПУ

імені М. П. Драгоманова (Київ, 2012); конференції «Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні» (Чернівці, 2013); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2013» (Київ, 2013).

**Публікації, де викладені основні положення дисертаційного дослідження.**

1. Зінякова В. В. Віра Авраама в мовно-сміслових універсумах іудаїзму та християнства / В. В. Зінякова // Схід. – № 6 (120) – 2012. – С. 153–157.
2. Зінякова В. В. Неперекладність релігійних сенсів в текстах Танаху / В. В. Зінякова // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2012. – Вип. 59 (4). – С. 537–541.
3. Зінякова В. В. Неперекладність як проблема філософії / В. В. Зінякова // Грані. – 2013. – № 9 (101). – С. 35–40.
4. Зінякова В. В. Проблема неперекладності «Шма» в іудейській традиції / В. В. Зінякова // Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія». – Вип. 12. – 2013. – С. 191–199.
5. Зінякова В. В. Легітимізація нових перекладів Священного Писання в контексті проблеми неперекладності / В. В. Зінякова // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2013. – Вип. 74 (№ 7). – С. 276–278
6. Зінякова В. В. Початок світу в мовно-сміслових універсумах іудейської та східнохристиянської традиції : неперекладні сенси Бут. 1:1 / В. В. Зінякова // Мультиверсум. Філософський альманах, 2013. – Вип. 2(120). – С. 179–186.
7. Зінякова В. В. Трансформации библейских смыслов в контексте философии непереводимости / В. В. Зінякова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота. – 2013. – № 8(34). – Часть 2. – С. 63–65.
8. Зінякова В.В. Значення мови в іудейській традиції тлумачення священних текстів // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: матеріали ХХІХ Міжнародної науково-практичної конференції (Донецьк, 20 травня 2011 року). – Донецьк : ІПШ «Наука і освіта», 2011. – С. 62–65.

9. Зінякова В. В. Мова Танаху в комунікативному просторі іудео-християнської традиції / В. В. Зінякова // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: матеріали ХХХ Міжнародної науково-практичної конференції (Донецьк, 9 грудня 2011 року). – Донецьк: ІПШ «Наука і освіта», 2011. – С. 247–250.
10. Зінякова В. В. Мовно-смісловий універсум релігійної традиції як світоглядна основа релігійності / В. В. Зінякова // Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні: матеріали Міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції 30-31 травня 2013 року. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. – С. 18–23.
11. Зінякова В. В. Поняття мовно-сміслового універсуму релігійної традиції / В. В. Зінякова // Дні науки філософського факультету – 2013: Міжнародна наукова конференція, 16-17 квітня 2013 року. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. – Ч.5. – С. 38–39.

**Структура дисертації.** Відповідно до поставленої цілі та завдань дослідження, структура роботи складається зі вступу, чотирьох розділів, які містять дев'ять підрозділів, висновків та списку літератури. В першому розділі розглядається концептуалізація поняття «неперекладність» в контексті переосмислення феномену перекладу в філософській думці Р. О. Якобсона, Ю. М. Лотмана, Ж. Деріди, Г.-Г. Гадамера, П. Рікера, сучасному російському та українському науковому співтоваристві. Аналізуються теорії перекладу біблійних текстів (Ю. А. Найд, Ч. П. Тейбер) та питання можливості адекватного перекладу сенсів біблійних текстів, пошуку найбільш вдалих комбінацій тих ідей, якими потрібно керуватися при перекладі. Вказується на «неперекладне» в справі перекладів біблійних текстів. Другий розділ присвячений методологічному обґрунтуванню роботи, визначенню поняття «мовно-смісловий універсум релігійної традиції». Також тут окреслюються особливості релігійної традиції, як вона постає в дослідженні. В третьому розділі з'ясовується зв'язок «святої мови» з неперекладністю сенсів священного тексту, осмислюються неперекладні сенси найбільш значущих для іудейської традиції уривків Танаху. В четвертому розділі

окреслюються дискусійні питання правомірності перекладів Біблії. Простежується трансформація біблійних сенсів Танаху в Септуагінті та українських перекладах Біблії. Порівнюються неперекладні сенси одного й того ж біблійного уривку в мовно-сміслових універсумах іудаїзму та східного християнства. Дисертаційне дослідження викладене на 185 сторінках, з них список використаної літератури становить 19 сторінок. Список використаних джерел містить 206 найменувань.

## РОЗДІЛ 1

### ПРОБЛЕМА ПЕРЕКЛАДУ ТА НЕПЕРЕКЛАДНОСТІ В ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

#### 1.1 Лінгвофілософські ідеї, що передують концепціям неперекладності або співзвучні до них. Філософське осмислення проблеми неперекладності

Тривалий час проблема перекладу з однієї мови на іншу була сферою дослідження класичної філології, літературознавства, лексикології, граматики та інших суто мовознавчих наук. Але після лінгвістичного повороту в філософії другої половини ХХ століття проблема перекладу була філософськи переосмислена, взаємовідношення тексту, мови, культури, буття та розуміння посіли значне місце в філософській думці Леві-Стросса, М. Гайдеггера, Ж. Дерріда, Г.-Г. Гадамера, П. Рікера, М. Фуко, Ортегі-і-Гассета, у аналітичній філософії тощо. В сучасному науковому співтоваристві в цьому відношенні набуває особливої актуальності проблема «неперекладності», що постає як при перекладі значущих словесних текстів, так і при «перекладі» в широкому розумінні (переклад як будь-який інтелектуальний акт, природа якого «може бути описана в термінах перекладу (...) причому позамовна реальність мислиться так само, як деяка мова» [72, с. 17]; докладніше про це йтиметься нижче).

Оскільки неперекладність є невід'ємною складовою проблематики перекладу, а переклад – це завжди засіб інтерпретації та розуміння Іншого, іншомовних культур, етносів тощо, то можна сказати, що джерела дослідження цієї проблеми полягають не в сучасних філософських концепціях, а щонайменше в роботах В. фон Гумбольдта, німецького філолога та філософа Нового часу. В своїх дослідженнях В. фон Гумбольдт стверджував, що кожна мова має свій неповторний характер, специфіку, тому одна мова більш придатна до поезії, інша для філософії. В цій унікальності мов виражене особливе бачення всесвіту кожним народом. Мова бере участь у формуванні суб'єктивного світу людини, бо

саме через мову досвід минулих поколінь передається індивідам, тим самим впливаючи на індивідуальність людини. В. фон Гумбольдт дійшов висновку, що в мові знаходить свій вираз характер народу, бо «різні мови за своєю суттю, за своїм впливом на пізнання і на почуття є насправді різними світобаченнями» [33, с. 368–379]. Ідеї В. фон Гумбольдта продовжували розвиватися представниками неогумбольдтіанської школи. Найбільш відомий його послідовник Л. Вайсгербер вказував, що рідна мова посідає особливе місце в пізнанні світу людиною, що вона має великий вплив на мислення і світосприйняття людини. Мова передує досвіду чуттів і сприйняття. Людина бачить, чує, відчуває тільки те, що їй відоме. Як вказує Л. Вайсгербер: «Це заходить настільки далеко, що ми сліпо довіряємо мові навіть там, де наш власний досвід міг би вказати інший напрямок», і тому «немає жодної області в повсякденному житті й науці, для якої не можна було б довести, що рідна мова здійснює вирішальний вплив навіть на деталі розуміння і мислення конкретної людини. Тут якраз мається на увазі те, як кажуть, що рідна мова думає за нас» [22, с. 120–123].

Другий напрямок лінгвокультурологічних досліджень мовної картини світу був впроваджений на початку ХХ ст. американськими етнолінгвістами Едвардом Сепіром і Бенджаміном Лі Уорфом, які відомі завдяки розробці гіпотези лінгвістичної відносності. Сутність цієї гіпотези полягає в тому, що процеси мислення і мови тісно пов'язані між собою, мова визначає мислення і спосіб пізнання реальності, тобто, як зазначає Е. Сепір, «реальний» світ значною мірою неусвідомлено будується на основі мовних звичок тієї або тієї суспільної групи. Дві різні мови ніколи не бувають настільки схожими, щоб їх можна було вважати засобом виразу однієї і тієї ж соціальної дійсності. Світи, в яких живуть різні суспільства, – це різні світи, а зовсім не один і той самий світ з різними навішеними на нього ярликами» [105, с. 261].

Внесок Е. Сепіра і Б. Уорфа в генезу «неперекладності» полягає у впровадженні ідей принципового незбігу мовних структурних підсистем між різними мовами. Як вказує П. Рікер, під цим незбігом Е. Сепір і Б. Уорф мають на увазі «фонетичний і артикуляційний рівні, сформовані на основі фонологічної

системи даної мови (голосних, приголосних тощо); концептуальний рівень мови, тобто системи понять, з яких складається її лексика (словники, енциклопедії тощо); синтаксичний рівень, що залежить від граматичної структури мови» [101, с. 291–192]. З цієї тези можна вивести навіть припущення, що, якщо вже мови між собою настільки відмінні, то й порозуміння між ними неможливе.

Дослідження взаємовідношень мови, мислення та культури спостерігаємо і у неокантианця Ернста Кассірера, який називає мову однією з «символічних форм» культури. Вона посідає таке ж місце як наука, мистецтво, релігія та міф. За допомогою мови людина не відображає, а творить дійсність. Саме мова формує картину світу і здійснює взаємозв'язок з іншими «символічними формами» культури. Свою концепцію мови як символічної форми культури Е. Кассірер викладає в монографії «Філософія символічних форм», в якій він розглядає історію дослідження мови в філософії і лінгвістиці, приділяючи особливу увагу поглядам В. Гумбольдта. Також він аналізує функції мови, принципи утворення мовою понять, взаємозв'язок мови з особливістю мислення в різних культурах. Через те, що кожна мова, за Е. Кассірером, має особливу внутрішню форму, мова «ніколи не виражає самі по собі предмети, які сприймаються, але цей вибір завжди визначається загальною позицією духу, напрямком суб'єктивного сприйняття. Адже слово – не відображення предмета як такого, а демонстрація образу, виробленого в душі предметом. У цьому сенсі слова різних мов ніколи не можуть бути синонімами...» [53, с. 223].

Серед сучасних дослідників питань філософії мови не можна не згадати О. А. Корнілова. В своїй монографії «Мовні картини світу як похідні національних менталітетів» він узагальнює попередні наукові надбання та зазначає, що місце мови в пізнанні іншої культури може бути визначене двома способами. Згідно з першим, мова є вторинною стосовно національного менталітету. Вона тільки ілюструє національне мислення та характер. Але для пізнання іншого народу однієї мови не достатньо, потрібне ще й ознайомлення з географією, історією та іншими сферами культури [60, с. 78–79]. Інша позиція розглядає мову як головне джерело розуміння менталітету іншого народу. З цієї

точки зору мова – це система, матриця бачення світу. Вона є основою вивчення іншої культури, бо побачити культуру очами її носіїв неможливо без знання мови цієї культури. Тобто, ця точка зору відображає ідеї Вільгельма фон Гумбольдта. О. А. Корнілов зазначає, що на підставі засадничих ідей цієї позиції з'явилися теорії, згідно з якими одному народу неможливо зрозуміти інший народ через те, що їхні мови, а отже і картини світу, різні. І що більше різниця між мовами, то більше різниця в баченні світу. Звідси виникають всі міжнародні нерозуміння і конфлікти, які неможливо вирішити, не почавши говорити на одній мові [60, с. 99–107]. На думку ж самого О. А. Корнілова, мова є необхідним елементом пізнання іншого менталітету і світобачення: «Занурюватися в дослідження чужого культурного контексту без знання початкового набору «матриць» національного світобачення, вербалізованого і систематизованого в мовну картину світу відповідної мови, - все одно що намагатися прочитати слова і речення на незнайомій мові, не спромігшись заздалегідь вивчити алфавіт цієї мови» [60, с. 79–80]. Під знанням мови тут розуміється не зіставлення сукупності еквівалентів значень слів рідної та чужої мови. Скоріше має йтися про знайдення тих значень, які лежать поза «зрозумілими» словами. Цими значеннями, наприклад, можуть бути конотації, бо хоча й може здаватися, що мови мають загальні семантичні значення, завдяки яким можливо здійснювати переклад, проте при пильнішому розгляді виявляється, що немає властивої для всіх мов загальності та неспецифічності семантичних значень. Розгляд мовного фрагмента поза взаємозв'язками з іншими елементами мовної системи – конотаціями, об'ємом значень слова тощо – збіднює і спотворює мову, заважає побачити її унікальність. Тому зрозуміти мовний фрагмент можна тільки в контексті всього семантичного поля мови. А взаємоперекладність мов «забезпечується якраз загальним логіко-понятійним базисом людського мислення взагалі» [60, с. 92]. Логіко-понятійний базис або «сукупність ментальних універсалій» є «базовим компонентом мислення, цей компонент мислення інтернаціональний і не залежить від національних мов і культур. Саме наявність цього загального розумового коду робить принципово можливим розуміння один одного людьми,



що належать різним культурам і різним мовним колективам, робить можливою принципову перекладність з будь-якої мови на будь-яку іншу мову» [60, с. 121–122]. Разом з тим він пояснює, що «логіко-понятійний базис» забезпечує тільки основу спільності мов, за межами якої залишається специфічно національне та позалогічне світосприйняття, а отже і низка понять, які не мають адекватного еквівалента в інших мовах [60, с. 162–163].

Отже, якщо дотримуватися тези В. фон Гумбольдта, що характер нації залишає свій відбиток на мові, а мова своєю чергою, впливає на світобачення нації, то це дозволяє припускати, що тільки оволодіння іншими мовами дозволяє пізнати картину світу іншого народу. Якщо виходити з цієї позиції унікальності національних мов, то переклад завжди впирається в неперекладність (тобто він не може бути абсолютно ідентичним з оригіналом), бо те національне світобачення, що його втілює одна мова, не може бути передане іншою національною мовою, яка містить вже інші світоглядні цінності. Крім того, якщо мова передує відчуттям, особистісному досвіду, як вказував Л. Вайсгербер, або світ мислиться та постає перед людиною таким, як він зафіксований в мові, як пропонує радикальна теорія Е. Сепіра - Б. Уорфа, то і мова перекладеного тексту буде спрямовувати мислення та розуміння читача, відсилати його до універсалій своєї національної культури. Те саме і зі специфічно національними сенсами, що під впливом різних чинників сформувалися в колективній свідомості народу, як про це згадує О. А. Корнілов, – їхній переклад та конотації не будуть відповідними в інших мовах. Отже, означені лінгвофілософські ідеї, хоч не вживають поняття «неперекладність» як таке, але підводять до тези про принципову нетотожність національних мов, несумірність сенсів оригінального та перекладного текстів, бо сама мова цих текстів містить унікальні сенси, значення, сутність, дух народу.

Започаткування вжитку поняття «неперекладність», у його філософському розумінні насамперед відсилає до структуралізму та постструктуралізму, де ми спостерігаємо перехід від лінгвістичної проблематики релевантного перекладу Р. О. Якобсона до філософського осмислення перекладу Ж. Дерріда. Як осмислення неперекладності, хоч і виникає в царині лінгвістичної проблематики,

але виходить за її межі, так само і роботи Р. О. Якобсона стали певним підґрунтям для рефлексій неперекладності в різних наукових сферах, зокрема в філософії.

Розмірковуючи над еквівалентністю в перекладі, Р. О. Якобсон і спростовує, і стверджує перекладність. Взагалі, під перекладом Р. О. Якобсон має на увазі три види «інтерпретації вербального знаку» – внутрішньомовний (або перейменування), міжмовний (або переклад) та міжсеміотичний (або трансмутація). Неможливість абсолютної ідентичності сенсів при перекладі на внутрішньомовному рівні обумовлена тим, що синоніми або парафрази навіть однієї мови найчастіше не рівнозначні. Як вказує Р. О. Якобсон: «Кожен, хто дав обітницю безшлюбності, – холостяк, але не кожен холостяк – це той, хто дав обітницю безшлюбності» [148, с. 362]. У випадку міжмовного перекладу, як зазначає Р. О. Якобсон, взагалі «відбувається не підстановка одних кодових одиниць замість інших, а заміна одного цілого повідомлення іншим» [148, с. 362–363]. Тим не менш, Р. О. Якобсон стверджує, що весь когнітивний досвід може бути перекладений, тобто виражений будь-якою мовою, бо там, «де відсутнє поняття або слово, можна урізноманітнити і збагачувати термінологію шляхом слів-запозичень, кальок, неологізмів, семантичних зрушень, і, нарешті, за допомогою парафраз» [148, с. 364]. Н. С. Автономова так узагальнює роздуми Якобсона щодо перекладності: «У будь-якому випадку пізнавальні функції мови так чи інакше дозволяють знайти вихід з ситуації мовної несумірності, вдаючись до того, що Якобсон називає «Перекодувальною інтерпретацією» або перекладом» [2, с. 259]. Тобто, певною мірою Р. О. Якобсон, таким чином, вирішує проблему перекладу, спростовуючи нездоланність неперекладності, але, разом з тим, він і визнає нездоланність неперекладності, бо вказує, що якщо перекладу піддаються поезія, казки, жарти, тобто ті тексти, де «граматичні категорії мають важливе семантичне значення», то там вже «проблема перекладу стає набагато більш заплутаною та суперечливою» [148, с. 366]. Тобто не у всіх випадках перекладу можна однозначно подолати неперекладність. Річ в тім, що в подібних текстах і рід, і час, і інші граматичні структури стають суттєво важливими, бо вони навантажені культурними сенсами. Один із прикладів, яким

Р. О. Якобсон ілюструє цю тезу, стосується слов'янського перекладу Євангелії від Матвія 7:25; 2:9, де через переклад слів «ποτῆρός», «ἀστὴρ», що мають чоловічий рід в давньогрецькій мові, словами «ріка», «зірка», що мають жіночий рід, «стирається символіка ототожнення річок з демонами, а зірок – з янголами» [148, с. 367]. Отже, еквівалентний переклад текстів, де граматичні конструкції світоглядно навантажені, стає неможливим через розбіжність мов за устроєм, а це означає, що когнітивного підходу стає недостатньо для забезпечення повної перекладності. Тобто, за Якобсоном, когнітивними засобами можна передати сенси тексту «творчою транспозицією» в розгорнутому висловлюванні, і таким чином подолати неперекладність, але не можна здійснити абсолютно релевантний переклад.

Концепція перекладу Р. О. Якобсона здійснила певний вплив на роботи Ю. М. Лотмана. В межах семіотично-культурологічної проблематики Ю. М. Лотмана присутній тривимірний поділ перекладу на внутрішньомовний, міжмовний та семіотичний, але Ю. М. Лотман доповнює поняття перекладу взагалі будь-яким переходом невербального досвіду в вербальний. Тобто переклад він розглядає у широкому сенсі слова, де будь-яка комунікація, і навіть спілкування однією мовою, теж є перекладом, а мова при цьому перекладі - «це код плюс його історія» [72, с. 15]. Саме через присутність цієї історії, мовні простори слухача і мовця не є ідентичними. Завдяки «вихідній неідентичності» і можливе спілкування, що відбувається в межах перетинання мовного простору сторін діалогу. Неперекладною в цій концепції перекладу є та мовна реальність, що залишається поза межами загального мовного простору сторін, і саме цей мовний простір є особливо важливим в здійсненні діалогу: «Цінність діалогу виявляється пов'язаною не з тією перетинною частиною, а з передачею інформації між неперетинними частинами. Це ставить нас віч-на-віч з нерозв'язним протиріччям: ми зацікавлені в спілкуванні саме з тією сферою, яка ускладнює спілкування, а на межі – робить його неможливим. Ба більше, що важче і неадекватніше переклад однієї неперетинної частини простору на мову іншої, то більш цінним в інформаційному та соціальному відношенні стає факт цього

парадоксального спілкування. Можна сказати, що переклад неперекладного виявляється носієм інформації високої цінності» [72, с. 16]. Н. С. Автономова так порівнює розуміння неперекладності Р. О. Якобсоном та Ю. М. Лотманом: «Якщо Якобсон трактує «неперекладність» тільки як перешкоду комунікації, що усувається певними процедурами, то Лотман вбачає у феномені неперекладності (точніше, важкої перекладності) креативний механізм культури, який утруднює людське спілкування для того, щоб, зрештою, зробити його більш насиченим» [2, с. 259]. Тобто, неперекладність в концепції Ю. М. Лотмана – це та пам'ять, особистісна чи культурна, яка навантажує мовну реальність сенсами, що знаходяться поза розумінням іншомовного простору. Дотик до цих неперекладних сенсів мовного простору при перекладі, спілкуванні, діалозі є тим що наповнює комунікацію новим ціннісним змістом.

В постструктуалістській філософії Ж. Дерріда звернення до проблеми «неперекладності» нерідко перетинається з осмисленням питань мови, розуміння, інтерпретації, культури, з деконструктивістським аналізом літературних сюжетів та літературознавчими візіями їхніх перекладів. Так, в статті «Що таке «відповідний» переклад?» Ж. Дерріда аналізує нерівнозначність сенсів оригіналу та французького перекладу «Венеціанського купця» [161]. В статті «Навколо Вавилонських веж», він звертається до біблійного сюжету. Використовуючи історію про Вавилонське стовпотворіння, Ж. Дерріда привертає увагу до внутрішньотекстової неперекладності. Він вказує, що в тексті цієї історії існує внутрішньомовний переклад, який простежується в поясненні слова Вавилон як змішання, що надає тексту подвійний сенс. Тобто, через те, що в тексті існує внутрішньомовний переклад, сенси якого залишаються неперекладними, бо слово Вавилон не має однозначного сенсу, Ж. Дерріда задається питаннями: «...відзначимо одне з обмежень теорій перекладу: вони занадто часто трактують перехід від однієї мови до іншої і не розглядають в достатній мірі можливість залучення в один і той самий текст більш ніж двох мов. Як перекласти текст, написаний на двох мовах одразу? Як «передати» ефект множинності? А якщо перекладаєш, користуючись одразу кількома мовами, чи буде це все ще

називатися перекладом?» [36, с. 87]. Розмірковуючи над перекладом літературних творів, Ж. Дерріда наголошує, що сенси оригінального і перекладного текстів не можуть бути тотожними. Він зазначає, що переклад завжди буде мати сенси, привнесені перекладачем, бо в процесі перекладу перекладач по-своєму переживає текст. Ж. Дерріда наводить порівняння перекладу з дитиною, яка породжена текстом оригіналу і перекладачем. Переклад не є їхньою копією, він не є і їхнім оригіналом. В перекладі зміст оригіналу поповнюється, трансформується, зростає, як дитина. Через таку невідповідність сенсів оригіналу та перекладу Ж. Дерріда називає переклад формою, яка не передає зміст, а встановлює відповідність, схожість між мовами, настільки, наскільки це можливо для мови. Тобто, все, що залишається поза формою, і є неперекладним.

Ж. Дерріда звертається до питань неперекладності не тільки в роботах, присвячених суто філософському осмисленню перекладу, але і в автобіографічному роздумі *Monolingualism of the Other or the Prosthesis of Origin* («Мономовність Іншого, або Протез походження»), де розмірковуючи над власним походженням та мовним досвідом, французький філософ проголошує взаємовиключні тези: «Ми завжди говоримо тільки однією мовою. Ми ніколи не говоримо тільки однією мовою» [160, с. 7]. Сутність цього твердження полягає в упевненості щодо неможливості існування «чистої» мови, або абсолютної одномовності, двомовності чи багатомовності, що й приводить до тези про неможливість перекладу, до іншої антиномії «...все може бути перекладено, але у вільному перекладі, у широкому сенсі слова «переклад». ... але в іншому сенсі, все є неперекладним; переклад – це інша назва неможливого» [160, с. 56]. Під неперекладністю Ж. Дерріда розуміє унікальність того мовного впливу на людину, який здатен здійснити тільки оригінал. Він вказує, що, незважаючи на всі аргументи «проти сили оригіналу», буття, життя, звучання мови, те як вона відчувається її носіями, неможливо перекласти; тому, зазначає він, «...«неперекладне» зостається, – повинне залишатися, каже мені мій закон – поетичною економією місцевої говірки, тією, що важить для мене, бо без неї я помер би ще швидше, і що важить для мене, для мене особисто, там, де дана

формальна «кількість» завжди не в змозі відновити виняткову подію оригіналу, тобто, зробити забутим раз записане, забрати з собою його число, просодичну тінь його кількості» [160, с. 56]. Тобто, «неперекладне» – це і просодії, і метрики, і загалом та унікальність мови, яку їй надає сам носій мови. Також мова є неперекладною, бо вона гетерологічена, двозначна, рясніє смислами, завжди звернена на «інше», відкрита «іншому». Саме сенси, які звернені на «інше», і неможливо передати/перекласти [160, с. 69].

Провідним російськомовним дослідником та перекладачем філософії структуралізму та постструктуалізму є Н. С. Автономова. В своїх роботах вона зупиняється на структуралістських концепціях неперекладності, в контексті яких з урахуванням власного перекладацького досвіду та вітчизняних реалій інтерпретує проблему перекладу та неперекладності. Вона вказує, що, безумовно, «жоден переклад не перекладає абсолютно все, щось неминуче залишається неперекладним» [4, с. 497–498]. Але що саме залишити поза перекладом – це вирішує перекладач: чи це буде стиль, чи логіка, або граматичні елементи чи семантичні сенси. Тобто, неперекладність, за Н. С. Автономовою, – це неможливість передати всю багатовимірність оригіналу одночасно, все цілком одним перекладом, що не означає неможливість перекладності окремих складових мовної структури оригінального тексту. Це стосується будь-якого тексту – філософського, поетичного, прозаїчного. Перекладач при цьому залишається тим, хто в змозі пояснити неперекладне, тому, що «неперекладність не дорівнює неумоосязності. Неперекладність є структурною неможливістю висловити щось нове через структуру даної мови, але ж у нас завжди зберігається можливість надати іншій еквівалент тому, що перекладається» [3, с. 33]. Тобто, Н. С. Автономова, хоч і визнає феномен неперекладності, але й висловлює певну незгоду щодо категоричної упевненості в неможливості подолання неперекладного.

Окрім Н. С. Автономової, серед російських дослідників, проблемам перекладу та неперекладності у взаємозв'язку з сенсоутворенням та мисленням присвячені роботи російського філософа і перекладача А. В. Смирнова. Зокрема, в

монографії «Логіка сенсу», він доводить, що зміст філософії Аристотеля в арабському перекладі набуває зовсім інших сенсів, ніж в давньогрецькому оригіналі [116]. В статті «Філософія перекладу і переклад філософії» автор ставить питання, завдяки чому взагалі можливий переклад з однієї мови на іншу і яка «онтологічна сфера» за ним криється. Як варіанти цієї сфери він аналізує об'єктивну реальність, думку, виражену в мові, універсальні форми мислення, що виявляються в формальних та формалізованих мовах, і доходить висновку, що жодна з цих сфер не обґрунтовує можливість перекладу [115, с. 42, 46, 49, 51]. Тому він пропонує позначити сферу перекладу як позамовну реальність, як простір чистого смислу, дотик до якого здійснюється через осмисленість або зв'язність, а відповідь на своє запитання формулює так: «переклад можливий завдяки тому, що зв'язність вихідного висловлювання, пройшовши стадію чистого сенсу, перетворюється в зв'язність результуючого висловлювання. Ця операція переходу через чистий сенс, операція роз-в'язування і за-в'язування зв'язності, здійснюється перекладачем» [115, с. 55]. Виходячи саме з цієї природи перекладу, він підходить до пошуку еквівалентності тексту, фрази, слова не в принципі «окремого прирівнювання», не в «зовнішньому визначенні», а безпосередньо в мові, в усьому багатстві її взаємозв'язків, в мовній зв'язності [115, с. 57].

Філософськи осмислюючи переклад, А. В. Смирнов пояснює, що, коли слово і позначена ним об'єктивна дійсність збігаються, тоді можна говорити про перекладність, але, в той же час, слово залишається неперекладним, бо в кожній культурі по відношенню до нього виникають свої конотації. В цьому випадку можна говорити про загальноприйняте розуміння неперекладності, як «чогось психічного, пов'язаного з нашою свідомістю і досвідом, причому часто саме з індивідуальним, неповторним досвідом» [114, с. 38]. Але, як вказує А. В. Смирнов, поряд з цим загальноприйнятим поняттям неперекладності, існує інша неперекладність - абсолютна, тобто неперекладність як об'єктивно існуючий феномен, який неможливо обійти, неперекладність як проблема, яку неможливо вирішити будь-якими засобами мови перекладу. В статті «Чи можна строго говорити про неперекладність?» таку неперекладність А. В. Смирнов називає

«строгою» та ілюструє її на прикладах арабської мови і культури. Він зазначає, що в арабській мові фраза «'ана вакіф» (умовний переклад – «я, що стою») є прикладам абсолютної неперекладності, бо вона не має часових ознак, а це «означає, що ніякими засобами російської або англійської мови ми не можемо передати те, що сказане в арабській фразі» [114, с. 44]. І якщо по відношенню до людини, яка стоїть, можна, дивлячись на неї, виявити час її стояння і вірно перекласти часовий сенс фрази «'ана вакіф», то по відношенню до більш абстрактних явищ часовий сенс фрази, яка позначає позачасову дію, виявити неможливо. Як пояснює А. В. Смирнов, винесення дії поза час свідчить про процесуальність арабського мислення, про інакше бачення об'єктивної дійсності в різних національно-мовних традиціях.

Переклад, ставши проблемою філософії, так чи інакше обумовив звернення філософів до «неперекладності» не лише в межах структуралізму та постструктуралізму. В інших філософських концепціях феномен неперекладності проявляється в різноманітних теоретичних формах осмислення «несумірності», «неідентичності», «нетотожності» мов, відносності перекладності. Так, представник американської аналітичної філософії У. В. О. Куайн вказує на релятивізм перекладу в контексті теорії «онтологічної відносності». Хоч він і не згадує поняття «неперекладність», але при цьому стверджує принципову нетотожність синонімії, що виникає при перекладі, та «невизначуваність синонімії через референцію» [66, с. 60]. Російський лінгвіст В. Н. Комісаров так узагальнює осмислення У. В. О. Куайном можливості перекладу: «Проаналізувавши способи уточнення значення пропозицій невідомої мови, наявні в розпорядженні лінгвіста, У. В. О. Куайн доходить висновку, що повної точності тут досягти неможливо, і, отже, переклад виявляється «недетермінованим». Хоча цей висновок стосується лише перекладів з невідомої мови, отриманих за допомоги інформантів, з нього, з певними застереженнями, випливає теза про варіативність будь-якого перекладу і його нетотожність оригіналу, значення якого не може бути однозначно визначено» [59, с. 49].



Класик філософської герменевтики Г.-Г.Гадамер, розмірковуючи над процесами розуміння, також звертається до проблеми перекладу. У своїй статті «Мова і розуміння» він вказує на втрату сенсів при перекладі. Г.-Г.Гадамер пише, що унікальність мови при перекладі втрачається, бо кожне слово має багато значень. І, навіть якщо контекст виокремлює в цій багатозначності тільки один сенс, саме слово не вичерпується цим сенсом. Перекладні слова втрачають приховане в них світобачення і відношення до світу, живу силу мови, тому «переведені книги являють собою звичайно справжні чудовиська, це набір літер, з яких вийняли дух» [30, с. 58–59]. Тобто, він привертає увагу до нетотожності оригінальних і перекладених сенсів тексту, до факту, що перекладений текст – це вже суттєве переродження оригіналу.

П. Рікер розглядає дилему перекладності та неперекладності у контексті вірності або невірності оригіналу. Він вказує, що немає такого критерію, який можна застосувати для визначення відповідності перекладу джерелу, тому «хороший переклад може і повинен прагнути лише до відносної рівноцінності джерелу, бо через відсутність свого чіткого «еквівалента» ця рівноцінність ніяк не може бути повністю знайдена і обґрунтована. Її можна лише шукати, наближатися до неї наполегливою працею, вірити, що мета майже досягнута» [101, с. 298]. Отже, за П. Рікером, перекладність та неперекладність – це відносні поняття, бо міра перекладності суб'єктивна. Тобто, хоч П. Рікер знімає опозицію «перекладно/неперекладно», але він не спростовує неперекладність, бо вона залишається поза відносністю вірності перекладу, полягає у цьому релятивізмі.

Найсучасніший погляд на проблему неперекладностей представлений французькими філософами у новаторському виданні «Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей», в якому філософські терміни кожної європейської мови визначені з урахуванням специфіки відповідного мовного устрою, семантичного поля, культурних конотацій, тих сенсів, які в них убачали ті чи інші філософи. В «Європейському словнику філософій» поняття неперекладності застосовано для підкреслення унікальності європейських філософських термінів в їхньому мовному оточенні. Головний редактор та ідеолог

«Європейського словника філософій», професор Сорбонни Барбара Кассен зазначає, що неперекладність не означає неможливість перекладу з однієї мови на іншу, «радіше неперекладним є те, що постійно продовжують (не) перекладати. Але це свідчить, що їхній переклад тією чи іншою мовою становить таку проблему, що інколи приводить до появи неологізму або надання нового значення старому слову: це показник того, наскільки у різних мовах як окремі слова, так і понятійні мережі не збігаються» [40, с. 13].

В україномовному філософському товаристві переклад «Європейського словника філософій» став одним з чинників посилення уваги українських філософів до проблеми неперекладності. В 2010 р. вийшло спеціальне число журналу «Філософська думка», присвячене філософії перекладу. В статтях цього числа провідні українські філософи – А. Л. Богачов, В. І. Кебуладзе, О. О. Панич, О. І. Хома торкаються питання «неперекладності». Так, в статті А. Л. Богачова «Можливість перекладу: До герменевтичної феноменології перекладу» осмислення проблеми неперекладності здійснюється в зверненні до тем «валентності перекладу» та «універсальності феномена перекладу», як вони постають в роботах Г.-Г. Гадамера [17, с. 10; 12; 19]. Взагалі, лейтмотив філософії перекладу Г.-Г. Гадамера А. Л. Богачов роз'яснює так: «Чи не весь опис феномена перекладу він [Г.-Г. Гадамер] підпорядковує з'ясуванню міри перекладності – від майже повної неможливості перекладу ліричної поезії до майже повної можливості перекладу мовних репрезентацій реальності» [17, с. 7]. В статті В. І. Кебуладзе «Переклад. Топос. Етос» розглядаються питання адекватності перекладу, нескінченної актуальності виникнення нових перекладів в контексті історичних та мовних змін. Тему неперекладності В. І. Кебуладзе осмислює на прикладах перекладу метафор, назв міст і власних іншомовних імен як етнічного виміру культури та історії, зразку унікального розуміння світу [54, с. 22–31]. В статті «Переклад філософських термінів: філософія і технологія», О. О. Панич, розмірковуючи над перекладом філософських текстів, називає трудність справи перекладу грецьким за походженням словом «халепа», а перекладача Сизифом, що намагається її подолати, бо «прагне якомога глибшого проникнення власного

розумового та мовного устрою у чужомовний, усвідомлюючи те, що врешті-решт перед ним завжди постане темрява: за кожною перекладністю неодмінно відкриється неперекладність» [89, с. 34]. О. О. Панич наводить декілька прикладів цієї «халепи», коли омана може очікувати, наприклад, при перекладі іншомовних слів тими самими (запозиченими) словами в мові перекладу, якщо сталі сенси цих слів в мові перекладу вже не відповідають сенсам «свого іншомовного (пра)родича», як вони вжиті в оригінальному тексті [89, с. 35–39]. На прикладах філософських текстів Г. Фреге, Л. Вітгенштайна, Б. Рассела, Аристотеля, М. Гайдегера, Д. Х'юма О. О. Панич пояснює, як відбувається суттєва трансформація сенсів при перекладі філософських термінів, як виникає неможливість відтворення в українській мові слів, що є філософськими концептами [98, с. 37–45]. Схожа до його роздумів і теза, до якої звертається О. І. Хома в статті «Переклад як філософська проблема». Тут автор задається питаннями щодо доречності перекладу та удосконалення перекладів для філософії, розмірковує над проблемою філософської мови та перекладу філософії, як вона постає в українській науковій спільноті. Підсумовує його думки сподівання: «в будь-якому разі, українська історико-філософська наука має звернутись до оригіналів, причому це звернення не слід розуміти у суто філологічному сенсі. Сучасний переклад філософського тексту передбачає знання не лише мови оригіналу, а й – сучасного історико-філософського канону» [135, с. 56]. Отже, зацікавленість українських науковців проблемою неперекладності – це не тільки їхній відгук на сучасні тенденції в європейському філософському товаристві, але й спроба осмислення і пошуку вирішення питань (не)перекладності відповідно до українських реалій сьогодення.

Схожі проблемні сфери неперекладності є і в галузі релігії. В українському релігієзнавстві вже здійснювалися перші спроби філософсько-релігієзнавчого аналізу питань перекладу священних текстів, їхнього зв'язку з мовою та релігійними традиціями, зокрема в межах круглих столів («Сакральні тексти: коментарі, переклади, інтерпретації» – Острог, 2010) та семінарів («Проблеми перекладу релігійних текстів» – Донецьк, 2011). Але, за всієї плідності цих

заходів, питання перекладу священних текстів у вітчизняному релігієзнавстві залишаються ще недостатньо дослідженими, надто з позиції осмислення їхньої неперекладності. На сьогодні цими питаннями найбільше опікуються практики біблійного перекладу. Тому далі ми розглянемо найзначніші здобутки в осмисленні еквівалентності сенсів біблійних текстів в царині перекладацької справи та богослов'я.

1.2 Наукові та богословські візії справи перекладу священних текстів, їхній зв'язок з питаннями неперекладності

1.2.1 Практичні проблеми перекладу біблійних текстів очима сучасних фахівців

Говорячи про переклади Біблії, неможливо не згадати Ю. А. Найда та Ч. П. Тейбера, чия теорія динамічної еквівалентності в перекладі значною мірою визначила сучасний підхід до перекладів Біблії. Творці нової моделі перекладу зазначають, що «найкращий переклад не звучить як переклад» [185, с. 12]. Але, оскільки на шляху такого перекладу трапляється чимало труднощів, треба встановити систему пріоритетів, від яких залежатиме адекватність перекладу. Це зокрема пріоритети контекстуальної послідовності над відповідністю між окремими словами; динамічної еквівалентності над формальною еквівалентністю; звучання перекладу над його письмовою формою, бо особливість біблійних текстів полягає в тому, що їх прочитують та цитують в церквах, тому вони повинні добре сприйматися на слух; орієнтація мовних форм перекладу на аудиторію, тобто на богослужбове, місіонерське, навчальне та інші практичні призначення, а не на сталі авторитетні традиції [185, с. 14]. Слід зазначити, що Ю. А. Найда не переймався питаннями неперекладності. Так, закликаючи до пріоритету змісту, він не пропонує однозначного вирішення питань кореляції форми та змісту при перекладі текстів, наприклад біблійної поезії, де стиль має суттєве значення [185, с. 13]. Скоріше, розробляючи свою концепцію перекладу,

Ю. А. Найда намагався вирішити в перекладі проблему мовно-культурної розбіжності бачення та пізнання світу різномовними культурами, яку порушував Е. Сепір, що був ідейним натхненником Енн-Арборської лінгвістичної школи. Тому Ю. А. Найда закликає враховувати при перекладі не тільки екзегетику і граматичний аналіз текстів, але й культурно-етнічний контекст, до якого, як він вважав, необхідно пристосувати відповідні культурні реалії, асоціації та образи текстів оригіналу. В. Н. Комісаров так пояснює сутність цієї адаптації: «Так, оскільки жителі тропіків ніколи не бачили снігу, вираз «білий як сніг» пропонується перекладати на їхню мову – «білий як перо чаплі». Якщо Христос говорить про себе як про «хліб життя», то при перекладі на мову мексиканських індіанців, для яких головною їжею служить не хліб, а кукурудзяний корж – тортілля, – він буде порівнювати себе не з хлібом, а з коржем» [59, с. 55]. Узагальнюючи, можна сказати, що концепція Ю. А. Найда та Ч. П. Тейбера передбачає існування безлічі адекватних перекладів, бо критерії еквівалентності залежатимуть від задач, які повинен вирішити переклад, від тих орієнтирів, якими керується перекладач, від аудиторії, якій призначається переклад. І, крім того, те, що ми сьогодні позначаємо як «неперекладне», в теорії Ю. А. Найда долається пріоритетом сенсу повідомлення автора оригінального тексту над культурними сенсами, що супроводжують це повідомлення.

Запропонована Ю. А. Найдом та Ч. П. Тейбером модель сформувала перекладацький напрямок, спадкоємність якого втілює журнал «The Bible Translator», який друкують Об'єднані біблійні товариства (UBS). Слід відзначити, що поряд з безліччю досліджень, присвячених проблемам перекладу різних біблійних текстів, в цьому журналі зустрічаємо і звернення до поняття «неперекладне». Але тут, воно осмислюється скоріше як суто «технічний» аспект справи перекладу. Цей рівень неперекладності не зв'язаний з сакральністю сенсів мови чи з неможливістю виразу всіх відтінків сенсів оригіналу в перекладі. Сенси цього рівня неперекладні через лексичні, граматичні або синтаксичні причини. Так, в статті «Перекладач і неперекладне: випадок жахаючої пустоти» Крістер Асбергт (Christer Åsbergthe) називає важкозрозумілі уривки біблійного

тексту, зміст яких на івриті неясний, неперекладними. Перед такими уривками у перекладача виникає почуття жаху, страху неможливості перекладу, бажання залишити замість перекладу порожнє місце. Як правило, такі місця Біблії мають безліч різних варіантів прочитання, бо вони є результатом творчої інтерпретації тексту перекладачем, який «через віру читачів в слово Бога» намагається перекласти текст «наперекір усім негараздам» [158, с. 2]. За думкою К. Асбергт, перекладачі не повинні перекладати неперекладне. Навпаки, неперекладні місця треба залишати без перекладу як знак пошани до Біблії. Місце їхнього розташування в тексті слід залишати порожнім з додаванням пояснювальної записки. До неперекладних уривків можуть бути віднесені фрази з Бут. 15:2, Суд. 5:8, Іов. 19:26 та інші. Кількість місць, які оцінюються як неперекладні – різна, залежно від критеріїв неперекладності, які встановлює перекладацька команда [158, с. 10].

Треба також виокремити дослідження, присвячені впливу богослов'я та релігійних переконань на формування сенсів в перекладах Біблії. В цьому аспекті проблему перекладів Біблії аналізує норвезький лінгвіст, доктор філологічних наук, знавець стародавніх мов Близького Сходу Р. Й. Фурули. В роботі «Як богослов'я та упередженість впливають на переклад Біблії» він зазначає, що «не існує «нейтральних» перекладів», бо «богословський погляд перекладача на той чи інший фрагмент тексту знаходиться в числі чинників, що визначають кінцевий результат» [131, с. 10]. В дослідженні Р. Й. Фурули аналізує не богослов'я та релігійний світогляд перекладачів, а саме їхній зв'язок з устроєм мови, семантикою, лексикою, лінгвістикою, теоріями перекладу та історією Церкви. Разом з тим, він торкається тем, близьких до проблеми неперекладності. Він вказує, що в спілкуванні носіїв однієї мови задіяний деякий механізм – «набір передумов», який зумовлює виокремлення членами одного мовного колективу в процесі мовлення з множини значень слів саме те, яке має на увазі мовець. Тобто, оскільки учасники мовної комунікації мають спільне бачення і сприйняття світу, тобто спільний «набір передумов», тому вони і розуміють одне одного без додаткових пояснень. У відношенні до сенсів Біблії Р. Й. Фурули так пояснює цю

тезу: «Оскільки у нас з вами інший набір передумов, ніж у стародавніх греків і євреїв, ми завжди будемо відчувати закономірні труднощі при спробі зрозуміти слова і поняття, що позначаються тими чи іншими грецькими і єврейськими словами. Стародавній єврей міг одразу схопити правильну грань значення слова незалежно від контексту, в якому воно вжито; нам же для цього потрібно звертатися до словників і інших довідкових матеріалів. І навіть після цього ми не зможемо наблизитися до точного розуміння так само, як носії грецької та єврейської мов в першому столітті, причому в їхньому випадку розуміння було миттєвим» [131, с. 23–24]. Ці спостереження є суттєво важливими для дослідження проблеми неперекладності сакральних текстів, бо, виходячи з них, стає зрозумілим, що непорозуміння між автором та іншомовним читачем є неминучим. Так само залишається неможливим виокремлення єдино вірних сенсів біблійних текстів, бо немає абсолютного зовнішнього критерію вірності чи невірності порозуміння, хоча б тому, що, якщо виходити з мовних чинників, давні іудеї та давні греки, як носії мови Танаху та Септуагінти, не живуть сьогодні. Тобто, неможливо однозначно стверджувати, що словники та лінгвістичні дослідження допоможуть визначити в контексті саме ті відтінки сенсів слова, які убачали в тексті сучасники автора. Разом з тим, слід відзначити, що взагалі провідним моментом в дослідженні Р. Й. Фурули є акцентуація на питаннях можливості адекватного перекладу сенсів біблійних текстів та пошуку найбільш вдалих комбінацій тих ідей, якими потрібно керуватися при перекладі чи дослідженні. Так чи інакше, робота завершується рекомендаціями до вивчення давньоєврейської та давньогрецької мов для розуміння біблійних текстів, що ілюструє те, що вирішення проблеми перекладу все ж полягає в оволодінні мовою оригіналу та залученні до мовно-сміслового універсуму Іншого.

1.2.2 Проблеми відтворення в перекладі мовно-структурних особливостей оригінального сакрального тексту

Поняття священного (сакрального) тексту є дуже широким (терміни «сакральний текст» і «священний текст» в дисертації вживаються як синоніми). Священим текстом може бути і ритуальний танець, і скульптура, і державний гімн, тобто будь-яка знакова система, що розглядається як текст. Проблема дисертації сфокусована саме на письмових священних текстах релігійних традицій, тому розглянемо деякі їхні дефініції. Зокрема, дефініція з російського релігієзнавчого словника є такою: «Сакральний текст – наділена священним статусом знакова система, що містить у собі найважливіші релігійні смисли» («наделенная священным статусом знаковая система, заключающая в себе важнейшие религиозные смыслы») [98, с. 946]. У західному академічному дослідженні «The Death of Sacred Texts» зазначено: «Священний текст є широкою і більш невизначеною категорією для авторитетних усних або письмових текстів, які є канонічними і нормативними, часто вважаються божественними за походженням, і розглядаються як священні та могутні» [184, с. 2–3]. На дещо інших аспектах цього поняття наголошує сучасний дослідник історії релігії Я. Асман. У монографії «Культурна пам'ять: Письмо, пам'ять про минуле і політична ідентичність у високих культурах давнини» він зазначає: «Священний текст – це рід словесного храму, воскресіння в пам'яті священного за допомогою голосу. Священний текст вимагає не тлумачення, а рецитації в формі, що зберігається обрядом, при ретельному дотриманні приписів щодо місця, часу, чистоти тощо» [7, с. 101]. Далі він вказує, що сакральність потребує дослівного передання, бо тлумачення вимагає не священний, а канонічний текст. Ця теза у Я. Асмана впливає з історичного контексту, бо на початку багатьох релігійних традицій, в тому числі й іудейської, священні тексти зберігалися та передавалися засобами запам'ятовування, оскільки вважалося, що записане втрачає сакральність. Рецитація тексту у відповідних обрядових умовах ставала, таким чином, голосовим відтворенням священного. Отже, якщо дотримуватися цієї логіки, священне схоплене в тексті не стільки на рівні букви, скільки насамперед на рівні звуку, звучання тексту. Тому можна припустити, що сакральний текст відрізняється від релігійного (канонічного чи неканонічного) тексту тим, що він



не тільки має духовний зміст, а й усією своєю формою проголошує священне реальному світу. Оскільки каркасом форми тексту є мова, а мова перекладу неминуче змінює форму та звучання оригінального тексту, то виникає суперечлива теза: з одного боку, переклад певною мірою посягає на сакральність тексту, з іншого – сакральне перебуває поза межами будь-якої мови та будь-якого перекладу.

Якщо відштовхуватися від першого припущення, то все те, що спрямоване на слухача і може вплинути на його сприйняття та відчуття, стає на цьому рівні важливим – це і художня форма, і структурний устрій мови, і особливості побудови речень, просодії, метрики, тощо. Тому, хоча згадані мовно-структурні особливості біблійного тексту й не навантаженні суттєво значущими для богословських інтерпретацій сенсами, все ж саме мовний устрій оригіналу додає тексту ознак сакральності. Отже, перекладач біблійного тексту є тлумачником, який шукає в перекладі шляхи збереження канонічності, вірності сенсам оригіналу, і разом з тим, оскільки сакральність тексту виходить за межі сенсів тексту, переймається питаннями збереження його форми. Проте форму тексту не завжди можна відтворити у перекладі. Зрештою, якщо спиратись на визначення Я. Асмана, можна припустити, що у біблійних дослідженнях тому й надається чимала увага акровіршу, паралелізму, хіазу та іншим мовним компонентам давньоєврейського Танаху, які відповідають за форму тексту, бо вони також, певною мірою, є проявами священного в тексті.

Якщо виходити зі ствердження структуралістів, зокрема Р. О. Якобсона, що неперекладне зустрічаємо там, де сповнені сенсами граматичні особливості мови тексту, можна спробувати виокремити найбільш характерні такі структури для оригінального біблійного давньоєврейського тексту. І тут мова піде скоріше про складність відтворення в перекладі всіх особливостей тексту як художнього твору. По-перше, таку навантаженість сенсами зустрічаємо в таких структурних елементах біблійного тексту, як, наприклад, паралелізм. Паралелізм виконує і естетичну, і семантичну функцію в тексті. Семантична функція полягає в тому, що другий елемент тексту підсилює сенс, який висловлений першим елементом

тексту. Таке підсилення може здійснюватися через синонімічний повтор іншими словами думки першого елемента, через антонімічне протиставлення двох елементів тексту навколо однієї ідеї, або через продовження думки першого елемента в другому [186, с. 296]. Доктор філологічних наук А. С. Десницький в своїй дисертації «Характер и функції паралелізму в біблійних текстах» згадує «янусів паралелізм», коли один сенс слова формує попередній текст, а інший сенс – наступний. Тобто єдине значення неможливо визначити у контексті, бо «одне і те саме слово в двох або навіть трьох різних значеннях вступає в смислові зв'язки з різними відрізками тексту» [37, с. 12]. Тобто, «янусів паралелізм» надає тексту не тільки особливу форму, але і за допомогою цієї форми впроваджує в текст гру сенсів. Що стосується можливості перенесення паралелізму в інші мови, то з точки зору передачі змісту паралелізм перекладається, але неможливо перенести в іншу мову фонологічні, морфологічні, синтаксичні, семантичні особливості паралелізму, рясність сенсів, яка утворюється засобами паралелізму.

Цікаво відзначити і такий літературний прийом єврейської поезії як гендерний паралелізм. Сутність цього явища зводиться до того, що використання слів чоловічого або жіночого роду в уривках, які мають форму паралелізму, не є випадковим, синонімічні за змістом, але різні за родом іменники таким чином виконують певну функцію в біблійній поезії. В. Ватсон, досліджуючи гендерний паралелізм, виокремив його функції, які, на його думку, зводяться до посилення контрасту антитез (Прит. 14:13), підкреслення гармонії (Пс 122:7), рішучого заперечення або ствердження (Пс. 88:13, Іс. 54:10), а також використовуються «для позначення ненормального або незвичайного (Єзек. 11:18-10), опису знищення різних видів (Іс. 41:2; Йов 18:15) та зображення зміни нормальних або існуючих умов» (Іс. 28:8, Припов. 3:08) [202, с. 326–327]. Тобто, гендерний паралелізм спрямований передусім на посилення певної ідеї, на її більш виразне висловлення.

До іншого виду структурних елементів біблійного тексту можна віднести акровірш. Переклад не відтворює структуру побудованих за принципом акровірша алфавітних псалмів, в яких кожен рядок починається відповідно до

послідовності літер давньоєврейського алфавіту. Таких псалмів в Танасі є вісім таких псалмів - Пс. 9, 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145. Дослідник структури акровірша Рональд Бенун (Ronald Benun) стверджує, що «акровірші в Псалмах є частиною складної літературної системи, яка створює ряд вказівок, що призначені вести читача до кожного вбудованого повідомлення псалма» [154, с. 2]. Найбільш виразним прикладом застосування акровірша в текстах Танаху є книги Плач Єремії 1-4. С. В. Міллер, аналізуючи дослідження книги Плач Єремії, вказує, що більшість дослідників погоджуються з тим, що функція акровірша в цей книзі полягає не тільки в наданні віршам тексту певної об'єднувальної структури, але й в тому, що за допомогою акровірша автор намагається передати «внутрішній дух і намір роботи», щоб люди, читаючи її, «могли відчувати емоційний катарсис» [182, с. 16]. Звісно, паралелізмом та акровіршем не обмежується чисельна низка літературних прийомів в біблійних текстах. Але доцільність згадування в дисертації цих структурних елементів обумовлена дослідженням можливостей біблійного перекладу саме сакрального тексту.

Зрештою, слід вказати, що згадані структури біблійного тексту зазвичай вважаються перекладними, але насправді перекладаються не повною мірою, бо відповідні мовні структури містять елементи неперекладності. Втім, для практиків біблійних перекладів будь-яка неперекладність не становить тієї проблеми, якою вона постає у філософів. Для перекладачів неперекладність – це неможливість перекласти текст абсолютно еквівалентно, тоді як в філософії неперекладність – це скоріше можливість поглибленого розуміння неповторності оригіналу. Також, можна припустити, що розбіжне ставлення до неперекладності в філософії та справі біблійних перекладів обумовлено й тим, що філософські істини зазвичай не є релігійними. Відповідно, теза про те, що культурно-філософські сенси неможливо транслювати з однієї мови в іншу, сприймається загалом спокійніше, ніж та сама теза у застосуванні до релігійних істин. Зокрема, в іудаїзмі – національній релігії з однією сакралізованою мовою (мовою Тори) – початок перекладів Тори (переклад Септуагінти) сприймається як трагедія, а процес вивчення Тори, навіть в перекладі, так чи інакше передбачає звернення до

давньоєврейської мови та оригінального сакрального тексту. Інакша ситуація в багатомовному християнстві, де ставлення до перекладів сакрального тексту є загалом прихильнішим, бо без таких перекладів неможливо нести благу звістку світу. Апеляції до оригінального (давньоєврейського) тексту тут має інший статус, бо не менш авторитетними, постають і інші засадові для християнства тексти – давньогрецький та латинський. Також, поряд з пильною увагою до відповідності перекладів оригіналу (адже благу звістку потрібно донести доступною мовою з незмінною істинністю), в християнстві спостерігається певна вибірковість в оцінці важливості текстів Старого Заповіту: зокрема, підвищена увага до перекладу месіанських уривків та незацікавленість в питаннях еквівалентності перекладу при тлумаченні інших сюжетів. Натомість в іудаїзмі відсутня подібна ієрархія уривків Танаху. Скоріше тут мова йдеться про ієрархію книг, де Тора найсвятіша, але при цьому кожна літера Танаху залишається сакралізованою, бо має певний (актуально чи потенційно) сакралізований сенс. В аналізі таких розбіжностей слід відштовхуватися водночас і від філологічних, і від філософських засновків, тобто враховувати і міру неперекладності відповідного біблійного уривку, і міру впливу сакралізованої неперекладності на релігійну думку в межах кожної з релігійних традицій.

## ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

Неперекладність як філософська проблема зумовлена не лише суто мовним явищем незбігу людських мов, але й намаганнями осмислити значення мови в людському світовідчутті, і навпаки, осмислити мову як відображення ойкумени людини. Отже, переклад – це проблема не лише тексту, а й взагалі механізмів людського мислення та розуміння іншомовного Іншого. Тому спектр філософських визначень неперекладності коливається від неможливості адекватного відтворення певних структур однієї мови засобами іншої до неможливості повноцінної передачі інформації в процесі комунікації навіть між одномовними суб'єктами, або при переході від невербального знаку до

вербального. В дисертаційній роботі підґрунтям дослідження є визначення неперекладності Б. Кассен, яке з усіх розглянутих дефініцій найбільш ґрунтовно розкриває сутність феномену неперекладності культурних текстів. У світлі її формулювання Біблія постає найбільш неперекладною книгою саме тому, що перекладається найчастіше. Однак, хоча труднощі перекладу біблійного тексту великою мірою схожі з проблемами перекладу будь-якого культурного тексту, залишаються нез'ясованими актуальні для релігієзнавства питання специфіки неперекладних сенсів саме сакрального тексту та їхнього місця в релігійній традиції. Ці питання і є предметом нашого дисертаційного дослідження.

Концептуалізація феномену неперекладності в філософії сприяла виникненню пропозицій щодо оцінки засобів та можливих меж подолання неперекладного. Також сформувалося позитивно і негативно забарвлене ставлення до цього феномену, коли неперекладність постає і як засіб інтелектуального збагачення, і, разом з тим, як перешкода для розуміння Іншого.

Пошуки осмислення неперекладності філософами є малопривабливими для сучасних практиків перекладу біблійних текстів, які підходять до питань перекладу виключно з позицій прагматичної оцінки міри еквівалентності перекладу та оригіналу. Також неперекладність як неможливість міжмовної трансляції сакральних смислів суперечить місіонерській сутності християнської віри. Тому проблема перекладу біблійних текстів може вирішуватися в богослов'ї тільки виходячи з пошуку засобів подолання мовної та культурної прірви між оригіналом та перекладами. Разом з тим, роздуми щодо вірності або невірності перекладу оригіналу є долученням до проблеми неперекладності.

Розглянуті нами характерні структурні особливості давньоєврейського біблійного тексту не є принципово важливими в процесі утворення засадничих смислів християнського або іудейського віровчення. Але постійне дослідження цих властивостей оригіналу свідчить про актуальність та потребу осмислення цих аспектів біблійної неперекладності, про необхідність відчуття автентичності оригіналу у всіх його мовно-сміслових проявах. Оскільки біблійний текст як текст сакральний проявляє свою сакральність не тільки у смислових вимірах, але

й у самому висловлюванні цих смислів та вчуванні в них, то й наслідки трансформації структурних елементів сакрального тексту в перекладі є дещо іншими, ніж у перекладі не сакральних культурних текстів. Відповідно, мовно-структурний устрій давньоєврейського оригіналу Танаху зумовлює специфічну неперекладність біблійних текстів, яка деякою мірою співпричетна до сакральності цих текстів.

## РОЗДІЛ 2

### МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ МОВНО-СМИСЛОВОГО УНІВЕРСУМУ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ

#### 2.1 Поняття традиції та релігійної традиції

Слово «традиція» походить від лат. *traditio* – «передача, навчання». Згідно зі словником української мови, традиція – це «досвід, звичаї, погляди, смаки, норми поведінки і т. ін., що склалися історично й передаються з покоління в покоління», також це «звичайна, прийнята норма, манера поведінки, усталені погляди, переконання когось» [113, с. 225]. Тобто, традиція невіддільна від наступності, від передачі досвіду, здобутків попередніх поколінь. Разом з тим, більш докладно це поняття розкривається, коли розглядається з різних наукових ракурсів – філософського, соціологічного, культурологічного, етнологічного, історичного тощо.

На шляху визначення сутності релігійної традиції звернемося передусім до філософських дефініцій традиції. Так, у Новій філософській енциклопедії термін «традиція» формулюється як «спосіб буття і відтворення елементів соціальної і культурної спадщини, що фіксує стійкість і спадкоємність досвіду поколінь, часів і епох» [84, с. 87]. Далі у словнику вказується, що специфікою філософського визначення традиції є його всезагальність, оскільки поняття традиції охоплює всі ціннісні аспекти «норм поведінки, форм свідомості та інститутів людського спілкування», які неодноразово повторюються з покоління в покоління. Отже, у філософській енциклопедії ми маємо універсальне, широке та узагальнене формулювання, яке певною мірою містить і передає сенси лат. слова «*traditio*» та його сучасних аналогів. Але це визначення не відтворює всієї складності, суперечливості, неоднозначності феномену традиції, як вона постає при більш докладному розгляді в галузевих роботах гуманітаристів, таких, наприклад, як Ю. Бромлей, Ш. Эйзенштадт, Е. Шилз, П. Бергер, М. Деспланд тощо. Звісно, не

всі ці автори орієнтовані на релігієзнавчу проблематику, але у всіх них можна виокремити філософські рефлексії щодо традиції, значущі для цієї дисертації.

Отже, розглянемо найбільш корисні для нашого дослідження погляди на традицію.

Радянський історик, етнограф Ю. Бромлей торкається традиції в межах своїх міркувань про етнос, націю та культуру. Традиція для нього – це один з найголовніших компонентів культури, і тому у Ю. Бромлея йдеться передусім про культурні традиції, до яких він підходить як до «соціально-стереотипізованих форм досвіду» [18, с. 133]. Ю. Бромлей вказує, що традиції мають певну структуру та часовий вимір. В структурі традиції він виокремлює стереотипи діяльності – дії, що виходять з досвіду попередніх поколінь та стереотипи виховання – дії, які базуються на взірцях минулого, що зберігаються колективною пам'яттю. У часі він виділяє внутріформаційні, міжформаційні, архогенетичні, неогенетичні, регіонально-епохальні, внутріпоколінні, міжпоколінні традиції [18, с. 132–133]. Якщо співвіднести міркування Ю. Бромлея про традицію та релігію (яка в цьому контексті є одним з пластів культури), то, на наш погляд, у цьому ракурсі релігійна традиція постає як форма релігійного досвіду, яка стереотипізується упродовж певного історично-часового періоду у ритуалі, релігійних практиках, звичаях, сталих взірцях інтерпретації релігійних текстів тощо.

Вагомий внесок у розвиток поняття традиції був зроблений у 70-80 рр. дослідженнями соціологів Е. Шилза та Ш. Эйзенштадта. Е. Шилз визначає традицію широко та всеохопно: «Традиція – те, що передається – містить матеріальні об'єкти, вірування про всілякі речі, зображення людей і подій, практики та інституції. Вона містить будівлі, пам'ятники, пейзажі, скульптури, картини, книги, інструменти, машини. Вона містить все, що суспільство даного часу має, і що вже існувало тоді, коли його нинішні власники отримали його, і що не є лише продуктом фізичних процесів у зовнішньому світі або виключно результатом екологічної та фізіологічної необхідності» [194, с. 12]. Але, разом з тим, Е. Шилза не задовольняє сприйняття традиції як надбань минулого, які



відтворюються з покоління в покоління для задоволення життєвих потреб. Провідною тезою концепції традиції Е. Шилза є те, що однієї повторюваності у часі недостатньо для іменування дій або уявлень традиційними. Сутність традиції він убачає у самому механізмі передачі, у зв'язку між авторитетністю того, хто передає, і легітимністю того, хто відтворює взірці минулого [139, с. 242–243]. Також, суттєвим у дослідженні Е. Шилза є виокремлення в традиції статистичних та динамічних компонентів. Зрозуміло, що традиції змінюються з часом. І в цьому процесі саме вказаний Е. Шилзом механізм передачі забезпечує спадковість традиції, бо навіть тоді, коли зміни дуже великі й сучасна варіація традиції вельми відрізняється від вихідного взірця, якщо зостається відчуття спорідненості та ідентичності між сучасними приймачами традиції та її минулими авторитетами та взірцями, традиція все ж залишається традицією [194, с. 14].

Схожі уявлення про традицію як явище, якому властивий рух та модифікації, знаходимо у Ш. Эйзенштадта. Він вказує, що соціологічні визначення традиції, як правило, відтворюють або динамічні, або статичні її компоненти, тобто традиція постає або як відсутність змін, як сталі звички та звичаї, або, навпаки, як рухливість, творчість, інновації. Ш. Эйзенштадт підкреслює, що оскільки успішна модернізація суспільства нерідко відбувається на підставі традиційних елементів, то і поняття традиції має поєднувати ці суперечливі орієнтації [144, с. 237–240]. Вважаємо, що ці спостереження Е. Шилза та Ш. Эйзенштадта важливі і для розуміння релігійної традиції, оскільки колектив віруючих чи окремі віруючі є носіями традиції, які її продовжують та розвивають, доки вони ототожнюють себе з нею, з її змістом. При цьому релігійна спільність віруючих належить не тільки сакральному світу, де панують вічні істини, але і реальному світу з усіма його беззупинними змінами, що вимушено модернізує і релігійну традицію.

У релігійному просторі, аналізуючи феномен традиції, Е. Шилз звертається до розгляду традицій релігійного знання, що є важливим для отримання потрібного для цього дисертаційного дослідження визначення релігійної традиції. Е. Шилз вказує на два аспекти інтелектуальної традиції релігійної віри: традицію

самого священного тексту та традицію інтерпретації тексту. Під першою він має на увазі канон священних текстів. Під останньою – самостійні традиції, що утворюються інтерпретаторами. Священний текст при цьому постає тільки як чинник легітимації цих традицій. Їхній розвиток супроводжує раціональна критика, яка змінює не тільки саму традицію інтерпретації, але і впливає на порозуміння сенсів самого священного тексту. Разом з тим традиції інтерпретації теж мають постійні елементи, що зберігаються в окреслених нею межах релігійного знання та підтримуються завдяки релігійній практиці [194, с. 94–97]. Отже, в сфері релігійного знання ми убачаємо властиве концепції традиції Е. Шилза виокремлення статистичного компоненту – традиції релігійних текстів і незалежного, більш рухомого компоненту – традиції інтерпретації цих текстів. Разом з тим, життєздатність такого виміру релігійної традиції як релігійне знання невід’ємна від релігійної практики.

Окрім компонентів структури, релігійну традицію відрізняє від будь-якої іншої традиції той зміст, що вона передає, тобто релігійний досвід, який і обумовлює винятковість визначень релігійної традиції. Зокрема, американський соціолог П. В. Бергер вказує, що релігійна традиція «опосередковує досвід іншої реальності»: «Релігійна традиція є колективною пам'яттю тих моментів, коли реальність іншого світу вривається в переважну реальність повсякденного життя» [11, с. 130]. Дотримується цієї тези і російська дослідниця І. Н. Полонська, яка вказує на релігійний досвід як основу релігійної традиції. Але, як вона зауважує, навіть релігійна традиція не здатна повною мірою відтворити релігійний досвід, бо вона належить і повсякденній соціальній дійності: «Ця відмінність між реальністю соціальною та реальністю релігійного досвіду іноді призводить до того, що традиція починає функціонувати як щось фактично абсолютно окреме від змісту досвіду. Проте авторитет, який у суспільстві має традиція, вона в кінцевому рахунку черпає з досвіду» [99, с. 196]. Тобто, хоч релігійна традиція неспроможна передати релігійний досвід абсолютно відповідно, позаяк його було отримано окремими носіями традиція, але, зрештою, саме релігійний досвід є найголовнішою ознакою та підґрунтям релігійної традиції.

Донецькі релігієзнавці О. В. Білокобильський і Р. Х. Халіков зауважують, що наука має справу тільки з раціоналізованими формами релігійного досвіду, бо потойбічна реальність не може бути безпосереднім предметом наукового дослідження. Отже, релігійна традиція доступна для наукової методології у інституціоналізованих та раціоналізованих соціальних та змістових формах. Такий підхід до традиції обумовлює виокремлення соціальних та змістових ознак традиції. Змістовий вимір традиції О. В. Білокобильський і Р. Х. Халіков характеризують наступним чином: «Зі змістовної точки зору, релігійну традицію відрізняє онтологічна граничність: визнаючи авторитетність певних текстів, підкоряючись приписами і вказівкам відповідальних за збереження традиції функціонерів, рядовий адепт вчиться інтерпретувати всі культурні смисли на основі віровчення. При цьому формується поляризований ціннісно-смісловий універсум (якщо скористатися терміном С. Б. Кримського), в якому смислотворчий центр збігається з сакральним ядром» [9, с. 109–110]. Отже, дослідники вказали тут на дві найголовніші складові, що утворюють тло змістового рівня традиції, формують універсум ціннісних сенсів традиції та обмежують його – релігійні тексти та їхні інтерпретації. По суті, ці ж складові як компоненти традиції релігійного знання були виокремлені Е. Шилзом, але в українських релігієзнавців вони є не стільки головною ознакою змістовного аспекту традиції, скільки підґрунтям формування смислового універсуму традиції. На нашу думку, саме ця теза є провідною для визначення релігійної традиції, бо сформований внаслідок будь-якого релігійного досвіду універсум ціннісних сенсів, що стає значущим для інших віруючих та успадковується ними, і є провідною ознакою релігійної традиції.

Оскільки релігійний досвід фіксується в релігійних текстах та раціоналізується передусім в канонах священних текстів, спробуємо подивитися на релігійну традицію з цієї точки зору. Будь-яка традиція одночасно поєднує і розділяє: тому можна водночас стверджувати, що іудеїв поєднує беззаперечна пріоритетність Письмової Тори над іншими священними книгами, християн - Добра звістка, а християнство та іудаїзм – Танах, і також що безліч розбіжних

сенсів, які походять з оригінальної та перекладних версій єдиного для цих традицій священного тексту, розділяє цілу низку окремих релігійних традицій, кожній з яких властиві особливі та неповторні смислоутворювальні ресурси. Розвиток кожної релігійної традиції передбачає активне застосування цих ресурсів з метою її самозахисту від загрози децентралізації або руйнації. Зокрема, якщо ми говоримо про християнську традицію, то, як вказує французький дослідник релігії Мішель Деспланд (Michel Despland), в ранньому християнстві «традиція розглядається як згода Отців», що було суттєво необхідним в умовах протистояння ересям; пізніше ця згода набула юридичної сили, а право на збереження чистоти віри почало оскаржуватися, як наприклад його оскаржував Лютер стосовно Католицької Церкви [162, с. 24]. Отже, в християнстві, традиція – це спадкоємність віровчення: згода щодо істини, яка зберігає віру. І ця спадщина минулого не втрачає у майбутньому своєї життєвості, бо, як підкреслює М. Деспланд, хоч «традиція сприймається як голос минулих поколінь, але живі завжди проголошують те, що говорять мертві» [162, с. 19]. По суті, «згода Отців» М. Деспланда співзвучна християнському переданню, яке нерідко ототожнюється з традицією, бо навіть значення слів *παράδοσις* та *traditio* споріднені. Таке, наприклад, зауважує дослідник церковної історії Я. Пелікан, коли пояснює поняття «віровчення». Він вказує, що передання «означає передачу християнського віровчення в ході церковної історії, але також і те, що передається» [90, с. 7]. Тут, як ми бачимо, спадковість віровчення є осередком передання. Оскільки передання нерідко характеризується стародавністю, авторитетністю та незмінністю, це виносить його за межі історії та змін, тому і традиція сприймається як щось стале. Позаісторичність традиції та, навпаки, відірваність від традиції Я. Пелікан вважає недоречними у справі з'ясування істинної спадковості віровчення в християнстві, що підтверджує висловлюванням: «Традиція – це жива віра мертвих; традиціоналізм – це мертва віра живих» [90, с. 9]. Отже, віровчення та передання є ґрунтовними компонентами християнської традиції, які окреслюють її межі.

В іудаїзмі традицію називають «מִסְרָה» («масорет»). Етимологічно це слово пов'язане з дієсловом «מָסַר» – «видавати», «виручати», «заявляти», «зраджувати», «вручати», «заповідати», звідси в сучасному івриті «מִסְרָה» – це передання [142, с. 268]. Насамперед, під масорою (מִסְרָה) в іудаїзмі мається на увазі традиція передання та збереження текстів Письмової Тори та Усна Тора, про що і зазначається на початку трактату Пікрей Авот: «Моше прийняв Тору на Синаї і передав її Йегошуа, Йегошуа [передав Тору] старійшинам, старійшини – пророкам, пророки передали її Великому зібранню вчених» [120, с. 25]. Разом з тим, термін מִסְרָה поширюється на всі форми традиції: «і ті, що відносяться до Біблії і ті, що стосуються звичаїв, законів, історичних подій, звичаїв, та інших тем» [164, с. 88]. Іноді євреї свою традицію називають מוֹרָשָׁה (морешет) від дієслова «מָרַשׁ» (яраш) – «заволодіти», «захопити», «присвоїти», «отримувати у спадок» та «מָסַר» («мосар») – «наставляння», «повчання» [142, с. 197]. Отже, сама мова визначає єврейську традицію як передання та спадкоємність релігійного вчення та настанов. Тобто, іудейська традиція теж, як і християнська традиція, безпосередньо пов'язана зі збереженням та передачею релігійної істини, що зафіксована в Торі, бо вона регулює правильність інтерпретації та герменевтики текстів Тори. Але, разом з тим, специфічність релігійної традиції іудаїзму можна визначити і як пам'ять народу, що зберігає, окрім віровчення, істинність священної історії. Недаремно П. Рікбор в книзі «Пам'ять, історія, забуття» привертав увагу до цієї колективної пам'яті євреїв, до феномену «вікової байдужості культури, найвищою мірою навантаженої історією, до історіографічного трактування останньої» [102, с. 554]. Тобто, історіографія є певною небезпекою, бо «у традиції є безліч способів зупинитися, відповідно до того, яким чином історичне дистанціювання зачіпає пам'ять, – зміцнює її, виправляє, переміщує, оспорює, перериває, руйнує» [102, с. 554]. Тобто, оскільки історія євреїв є певною мірою і історією одкровення, то ця історія, немов священний текст, охороняється традицією, щоб зберегти цю ж таки традицію.

Зрештою, відштовхуючись від оглянутих концепцій традиції та ключових понять, якими її характеризують – спадковість, наступність, пам'ять, наставляння

– спробуємо надати власне визначення «релігійної традиції». На думку автора, релігійна традиція є сукупністю інституалізованих і раціоналізованих форм релігійного досвіду, які певна релігійна спільнота наслідує, визнає авторитетними, розвиває та якими керується у суспільній та індивідуальній практиці для реалізації свої духовних потреб. Дослідницька робота спрямована безпосередньо на мовні аспекти релігії, отже передусім на традицію релігійного знання (Е. Шильз), змістові форми традиції (О. В. Белокобильський, Р. Х. Халіков), тому в дисертаційному дослідженні при вживанні поняття «релігійна традиція» будуть розумітися насамперед ментальні надбання щодо релігійної істини, релігійного культу, устрою релігійного життя, які ґрунтуються на релігійних текстах та їхніх інтерпретаціях, використовуються в релігійній практиці й транслиуються від покоління до покоління віруючими у спільному мовно-комунікативному релігійному просторі, утворюючи при цьому універсум смислів, який і окреслює межі цієї традиції.

## 2.2 Поняття ціннісно-сміслового універсуму і його залучення до сфери релігієзначих досліджень. Мовно-смісловий універсум релігійної традиції

В філософії зацікавленість мовними аспектами реальності знайшла своє вираження зокрема в активному дослідженні європейськими вченими взаємозв'язків «мова – мислення – буття», «мова – текст – культура» (П. Рікер, М. Гайдеггер, Г.-Г Гадамер, Ж. Дерріда, М. Фуко, К. Леві-Стросс). В релігієзнавстві дослідження мови релігії теж передбачає виокремлення подібних взаємозв'язків. Як вказує І. В. Богачевська: «Ланцюжок: мова – текст – корпус текстів – писемна (нарративна) традиція, уплетений у тканину певної релігійної традиції, постає основним “дослідницьким матеріалом” лінгвістичного релігієзнавства» [16, с. 105]. Більш плідно досліджувати проблемне тло мови релігії (передусім, взаємозв'язку «мова – священний текст – релігійна традиція») дозволить об'єднання мови та релігійної традиції в окремому понятті мовно-

сміслового універсуму релігійної традиції, яке ґрунтується на концепції ціннісно-сміслового універсуму українського вченого Сергія Борисовича Кримського.

В своїй статті «Ціннісно-смісловий універсум як предметне поле філософії» С. Б. Кримський привертає увагу до переосмислення предмету філософії в світлі змін реальності, в якій живе людина, бо через зміну уявлення про світ повинне змінитися і предметне поле філософії: «замість дилеми вибору між монізмом матерії або духу висовується їхнє складне опосередкування за певними рангами реальності – від стихійної позалюдської об'єктивності до віртуального буття опредмечених мислеформ» [64, с.106]. Виходячи з цієї тези, С. Б. Кримський стверджує актуальність дослідження «проміжних» форм реальності», які умовно можна позначити як символічно-психологічне буття, яке створює цивілізація. О. В. Білокобильський пояснює цю виокремлену С. Б. Кримським «серединну реальність» так: «Ця, на перший погляд, буферна зона, володіє всією повнотою буття, розчиняючи в собі людські сподівання і об'єктивність викликів реальності. Її аксіологічна поляризація формує простір «збирання» буттєвих сенсів і творення людської особистості» [15, с. 5]. Відгукуючись на заклик С. Б. Кримського, спробуємо дослідити і філософськи осмислити ту породжену і творчо освоєну людством частину буття, якою є універсум сенсів, що виникає на межі взаємозв'язку релігійної традиції з мовою та перекладами священних текстів, які ця традиція використовує і наповнює смислами. Але, щоб зрозуміти, що це за смісловий універсум та наскільки легітимно обирати його об'єктом релігієзначого дослідження, зупинимось спочатку на самому понятті ціннісно-сміслового універсуму в розумінні С. Б. Кримського, який і ввів це поняття в філософський обіг.

Перш за все, ціннісно-смісловий універсум в роботах С. Б. Кримського постає як світ тих сенсів, якими людина наділяє навколишній світ під час спорудження дійсності, співзвучної до своєї внутрішньої сутності. Цей процес окультурення формує світ, в якому людина почувається комфортно, бо завдяки устрою навколишньої дійсності світ перестає бути для людини чужим. Він стає олюдненим. Саме ця адаптація світу до бажань і вимог людини, особистісне

осмислення та сприйняття довкілля призводять до приписування дійсності унікальних ціннісних смислів. Як пояснює С. Б. Кримський, всі елементи природи – вода, земля, вогонь, повітря – набувають відповідно до людини особливих ціннісних сенсів. Так, повітря, стає не тільки атмосферою: це і «вдих і видих, нічний зефір, гарячий самум, це небесна голуби́нь і мрія про політ, танок метеликів і дихання зелених просторів» [64, с. 107]. Ціннісно-смісловий універсум – це завжди поле творчості людини, це буття, освоєне людиною. Матеріальна і духовна культура, вироблені соціумом, складають взаємозв'язані підсистеми ціннісно-сміслового універсуму, який «постає як предметна сфера людської діяльності, яка реалізує в системі цивілізації ноосферну відповідь на космічний запит розуму» [64, с. 110]. Отже, впорядкована діяльність і породжені під час цієї діяльності людиною сенси і складають зміст та сутність опосередкованого буття – ціннісно-сміслового універсуму.

Якщо застосувати поняття ціннісно-сміслового універсуму до релігієзнавчих досліджень, то предметом дослідження стає «проміжна реальність», породжена діяльністю певної спільноти людей, єдність якої обумовлена насамперед не національно-етнічними чи соціально-історичними чинниками, а релігійною належністю до одного віросповідання, до однієї релігійної традиції. Тобто можна сказати, що така релігійна єдність утворює свій універсум сенсів на основі власної системи релігійних цінностей. За С. Б. Кримським, ціннісно-смісловий універсум виявляє себе через моделі універсумів цивілізацій, етносів, особистісного життя, що проявляються через такі культурні складові як мистецтво, мова, релігія та наука [63, с. 10, 12]. Те саме справедливо і у відношенні до смислового універсуму релігійної традиції, який виявляє себе в створенні храмів, речей релігійного культу, священних текстів, теології тощо. Тобто, смисловий універсум релігійної традиції охоплює все те, що створює людина внаслідок свого релігійного досвіду. Отже, як існування ціннісно-сміслового універсуму невід'ємне від мікрокосмосу людини та її буття у світі, так і смисловий універсум релігійної традиції породжує особистісний релігійний досвід.



Разом з тим, і людська «особистість формується в контексті історично визначеного, але базованого на загальнолюдських підвалинах духу ціннісно-сислового Універсуму» [63, с. 6]. Тобто, внутрішній зміст людини певною мірою залежить від тих сенсів, які містить той ціннісно-сисловий універсум, до якого вона належить.

За С. Б. Кримським, ціннісно-сисловий універсум має певну структуру. Він складається зі сфери природи, вираженої у ноосфері; культурного потенціалу цивілізації; діяльності «монадного буття», тобто особистості, етносу [63, с. 10]. Крім того, як підкреслює С. Б. Кримський, «ціннісно-сисловий Універсум умовно поділяється на досить визначене і структуроване «аподиктичне ядро» цінностей та смислів і велике периферійне його порубіжжя з властивим йому зниженням рангів реальності та збільшенням віри її непевності, невизначеності, несталості, евентуальності. Тому про його центральні області можна говорити в термінах істини і вірогідності, а про прикордонні його зони – в образах таємничості та езотеричності» [63, с. 11]. Тобто, однією з характеристик ціннісно-сислового універсуму є неоднорідність простору його структури, бо його центр характеризується упорядкованістю, а кордони постають як зони хаосу і безодні. В роботах С. Б. Кримського ця структура проілюстрована в просторово-часових аспектах, на прикладах устрою міста у минулому. Так, він вказує, що столиці місцевостей сприймалися як центр світу, як прототип небесного царства, світла, а території периферії як безодня, області непізнані, а тому не впорядковані, сповнені дикості, інакшості. Якщо розглядати безодню з точки зору сучасної філософії синергетики, то вона буде не непізнаним місцем, а простором для розвитку, відправним пунктом для творчості. Хаос, з цієї точки зору, не протистоїть ціннісно-сисловому універсуму. Він постає як «нульовий порядок або стан рівноймовірності всіх подій». Безодня набуває нового сенсу, вона стає непізнаною реальністю. С. Б. Кримський вказує на те, що безодня – «це безмірна глиб можливостей, «всейність» потенцій по той бік екзистенційного нуля (як межі між поцейбічним світом та його негацією) або екзистенцій на трикрапковість...».

Таким чином, безодня не протистоїть універсуму, а розширює його, надаючи можливість для розвитку співтворчості людини і природи [64, с. 114].

Поширюючи ці спостереження на ціннісно-смисловий універсум християнської традиції, можна відзначити, що право на релігійну істинність та тлумачення священних сенсів завжди належить центру цього універсуму, особистостям, діяльність яких санкціонована відповідною церквою. Упорядкованість цього центру проявляється у виникненні низки доктрин, віровчень, панівної традиції. В той же час, периферію універсуму представляють єретичні рухи, чиє інакомислення породжує хаос та стає певним поштовхом і стимулом нового витку розвитку. Здається, меншою мірою така аналогія стосується іудейської традиції, але і тут можна виявити елементи хаосу, що привносили в іудаїзм месіанські рухи (починаючи від месіанства Зрубавеля, Йешуа із Назарета, Шим'она Бар-Кохба, ісавітов, іудганітов, саббатіанства, франкізму, тощо), які супроводжують іудеїв на протязі всієї їхньої історії. Принципу устрою ціннісно-смиислового універсуму підпорядковуюся різні аспекти релігійного буття, у тому числі й сфера священних текстів Біблії, її перекладів та сенсів. При цьому в царині перекладів маємо, по суті, те саме співвідношення центру та периферії: адже є авторитетні переклади, правомірність яких легітимізована релігійною традицією, але є й «периферійні» переклади, які нею не визнані (або визнані із застереженнями, або досі є предметом богословсько-перекладацьких суперечок).

Межею дотику смислових універсумів християнської та іудейської традиції є тексти Біблії, а саме, сенси, які вони містять. Але, позаяк будь-який текст фіксується та тлумачиться мовою, яка відображує безпосередній досвід буття її носіїв, то саме цю своєрідну релігійно-мовну картину світу можна окреслити як мовно-смисловий універсум релігійної традиції, на рівні якого і здійснюється взаємодія релігійних сенсів іудейської та християнської традиції або християнських традицій.

Щоб чіткіше визначити поняття мовно-смиислового універсуму зупинимось більш докладно на кореляції понять Універсум – цінність – смисл – мова. Якщо

розглядати Універсум поза межами ціннісно-сміслових зв'язків, то отримаємо не близьку й зрозумілу людині реальність, яку репрезентує ціннісно-смісловий універсум, а більш тотальне буття, яке охоплює всю множинність світів. С. Б. Кримський і В. І. Кузнецов визначають це поняття так: «Універсум – це єдина цільність (Unum), що характеризується матеріальністю субстанціальних основ всіх наявних та можливих явищ, об'єктивною реальністю всякого субстрата і в такому розумінні – єдиним матеріальним статусом підґрунтя всіх процесів (і фізичних, і психологічних), хай би в яких світах вони відбувалися» [65, с. 94–121]. Отже, Універсум як такий певною мірою дистанціюється від людини, бо він не обмежується тільки відомим людині світом, скоріше він репрезентує себе через нього, віддзеркалюється та розкривається в ньому. Сенси, якими сповнена ця доступна для людини реальність, чисельні. Тому в концепції ціннісно-сміслового універсуму С. Б. Кримського складова «ціннісно-» є більш визначальною за змістом, ніж «-смісловий», оскільки людину оточує безодня сенсів, але тільки деякі з них вона освоює, завдяки чому вона й створює унікальне буття довкола себе. У цьому процесі саме цінність є тим чинником, що обумовлює вибір в інформаційному тлі тих окремих смислів, які формують певну модель ціннісно-сміслового Універсуму. Якщо від людини або суспільства, культури чи цивілізації відділити «цінність», то залишиться тільки хаос смислів, через що вся концепція ціннісно-сміслового Універсуму як упорядкованого буття втрачає сенс.

У понятті «мовно-смісловий універсум», «цінність» замінюється «мовою», яка, як і «цінність», є провідним принципом, за яким сенси виокремлюються у певний світоглядний Універсум. Разом з тим, якщо зв'язок «цінність-смісл» забезпечує ознака корисності, зв'язок «мова-смісл» є ще органічнішим, бо від'єднати смісл від мови неможливо: кожен смісл відтворюється мовою, але не кожен смісл є ціннісно-корисним. Звісно, проілюструвати цю тезу складно без звернення до поняття «смісл». Але, оскільки діапазон визначень сміслу є дуже широким (Г. Фреге, Ж. Делёз, Е. Гуссерль тощо), а проблема сміслу як така виходить за межі цього дослідження, в дисертації ми обмежимося визначенням

М. Гайдеггера, котрий розуміє смисл як «охарактеризований, екзистенційний феномен, в якому стає видимим формальний каркас усього, що може розімкнути розуміння і артикулювати тлумачення» [132, с. 156]. Тобто смислом є «артикульоване в тлумаченні», інакше кажучи, те, що завдяки розумінню виражається мовою. Також, на нашу думку, доцільно згадати визначення російського дослідника А. В. Смирнова, для якого смисл - «це насправді сам процес розуміння, як він відбувається всередині нас і зсередини себе вибудовує осмисленість, – ту саму осмисленість, без якої ні про яке «значення» не могло б йтися» [116, с. 189]. Тобто для А. В. Смирнова, смисл передує значенню. Отже, хоч поняття смислу передбачає звернення до різних його аспектів (герменевтичних, лінгвістичних, семіотичних тощо) і нерідко розкривається у близькому зв'язку з поняттями «знак», «значення», «денотат», що є органічними супутниками взаємовідношень мови та світу, ми у цьому дослідженні зупинимось на смислі як результаті певного процесу осмислення, що набуває форми «артикульованого в тлумаченні». Таке розуміння смислу співзвучно концепції ціннісно-смиислового універсуму С. Б. Кримського, де смислоутворення відбувається в процесі осмислення людиною світу, внаслідок чого людиною формуються унікальні значення. Схоплення в мові цих значень і складає основу мовно-смиислового універсуму. Отже, мовно-смисловий універсум як мовний аспект ціннісно-смиислового універсуму – це унікально відтворена в мові певної спільноти реальність, якою вона постає внаслідок освоєння цією спільнотою навколишнього світу. Відповідно, мовно-смисловий універсум релігійної традиції можна визначити як артикульоване в мові осмислення певною людською спільнотою сакральної реальності. Разом з тим, важливо підкреслити, що мовно-смисловий універсум є виокремленням одного з аспектів єдиного для традиції світоглядного універсуму, а не ще одним окремим світоглядним універсумом, тобто одній релігійній традиції відповідає один світоглядний універсум.

Варто порівняти поняття ціннісно-смиислового універсуму С. Б. Кримського з концептом універсальних категорій культури в історико-культурологічних дослідженнях А. Я. Гуревича та системою світоглядних універсалій

В. С. Стьопіна. Спорідненість категорій культури, світоглядних універсалій та ціннісно-сміслового універсуму полягає у виокремленні ціннісного досвіду людства як окремої «психологічної» реальності, яка утворює «картину світу», «модель світу» цивілізації, передуює світогляду особистості та реалізується у всіх сферах культури. У А. Я. Гуревича, як і у С. Б. Кримського, ця «реальність» постає як те, що дійсно гідно уваги науковця, бо, як вказує А. Я. Гуревич, для того, щоб зрозуміти культуру, потрібно виявити головні, необхідні, універсальні категорії цінностей і уявлень людської свідомості, без яких неможливо мислити культуру. Реалізацією цієї тези є його робота «Категорії середньовічної культури», де він досліджує середньовічну культуру шляхом розкриття сенсу її категорій як елементів однієї культурної системи, де категорії культури - це «ще не сама культура в плоті і крові, це – деяка сітка координат, накладена на живу, пульсуючу та змінну дійсність» [34, с. 11]. До таких категорій А. Я. Гуревич відносить час, простір, зміну, причину, долю, число, багатство, працю, власність, тощо. Отже, ці категорії не самостійні елементи, а складають певну систему, єдність, гармонійну цілісність епохи. Зрозуміти одиничну категорію поза зв'язком з цілим неможливо. Такий підхід до вивчення культур, як вважає А. Я. Гуревич, допомагає більш глибоко зрозуміти домінантні розумові настанови, логіку, релігійну свідомість, тобто всі ті ціннісні критерії, якими керувалися люди іншої культури чи епохи в своїй поведінці, бо без розуміння цінностей світобачення людини неможливе пізнання культури [35, с. 15–19].

Схожі ідеї спостерігаємо і в системі світоглядних універсалій В. С. Стьопіна, який зазначає, що в сукупності світоглядів людей певної цивілізації є загальні, спільні для всіх смислові цінності. Ці загальні цінності складають смислові універсалії, ціннісну матрицю, що лежить в основі кожної культури. Кожна цивілізація має свою матрицю культурних сенсів і цінностей, які характеризують її як певний тип, бо жодна цивілізація не мислиться поза культурою, «як не буває тіла живого організму без властивої цьому організму генетичної інформації» [117, с. 6]. Безумовно мова теж є невід'ємною складовою культури, однією з найважливіших її категорій, яка розкривається повною мірою

через чималу кількість культурних взаємозв'язків. Разом з тим, вона є і тим, що відтворює світоглядні універсалиї цивілізації, через що вона набуває своєї унікальності. Звідси, як вже вказувалося у попередньому розділі, і постає проблема неперекладності, бо навіть споріднені мови є різними світобаченнями, тому ми і спостерігаємо, як культурні категорії, що теж можуть бути спорідненими, в іншомовних смислових універсумах щоразу набувають нових сенсів. Тобто, у випадку взаємодії різних «образів світу», мовно-смисловий універсуму стає тим виміром, де здійснюється дотик культур, де світоглядні цінності однієї культурної системи переходять в іншу культуру, проходячи крізь фільтр схоплених в мові культурних смислів та національного менталітету.

Особливо ця трансформація сенсів є важливою в релігії, де слова – це не тільки носії сенсів, що належать до вищих цінностей, але і прояв «священного», що охоплює найінтимніші кутки душі віруючого. Отже проблема співвідношення цих релігійних сенсів в перекладі має суттєво важливе значення, бо вони відсилають насамперед до особистісного релігійного досвіду, який, своєю чергою, спирається на універсалиї власної релігійної традиції. Тому перекладність священних текстів, розуміння сенсів цих текстів, залежить не тільки від того, вдається чи ні зробити влучний переклад, але й від міри залучення до смислових цінностей Іншого або взагалі від доречності висловлювання щодо буття Іншого.

Яскраву ілюстрацію до цієї тези знаходимо в роботі М. Бубера «Діалог», коли він згадує: «Не пам'ятаю вже, чому я заговорив про Ісуса і про те, що ми євреї, розуміємо його внутрішньо у всіх спонуканнях і руху його єврейської суті, що залишаються недоступними всім народам, які сповідують християнство» [19, с. 98]. Здається, ключові сенси цієї фрази розкриваються в словах «сповідують християнство», бо йдеться про те, що Ісус був насамперед іудеєм, а не християнином, і тому система цінностей, якою він жив, є більш спільною з іудаїзмом та євреями, ніж з різнокультурним та багатомовним християнством. Одразу після цих слів М. Бубер додає: «Розуміємо так, як це недоступно Вам» [19, с. 98]. Отже, проаналізуємо, чому недоступно і про яке саме розуміння йде мова. Для цього спочатку зупинимося на тому, що є розуміння. Якщо під розумінням

мати на увазі знання, то, здається, таке розуміння може бути досягнуте, незважаючи на віросповідання. Тобто, науковець-християнин може дослідити єврейські аспекти життя і діяльності Ісуса, і таким чином зрозуміти його єврейську сутність. Але людина, вихована на недільній літургії, акафісті та причасті, не зможе оцінити смак єврейської суботи, або відчути урочистість і мурашки від першого читання Тори та одягання тфіліну під час бар-міцви. Отже є розуміння, а є «Розуміння», яке неможливо придбати поза межами практик залучення життя до смислового універсуму «Іншого». Якщо подивитися на цю неможливість розуміння Іншого повною мірою у мовно-досвідному вимірі, то можна зазначити, що допоки сакральні сенси, які криються за словами мови, не будуть невід'ємною частиною життя, вони залишаться до кінця не відчутими, а отже, хай би як їх перекладали і пояснювали іншими мовами, вони залишаться неперекладними.

Отже, ми підійшли до питань взаємодії мовно-смислового універсуму та феномену неперекладності. В філософії цей зв'язок досліджував передусім натхненник Б. Кассен – М. Гайдеггер, видатний мислитель проблем буття та мови. Звісно, в своїх роботах він не використовує поняття «неперекладність» та «смисловий універсум», однак по суті у своїй філософії він торкається проблемної царини взаємозв'язку цих понять. Зокрема, у лекціях, присвячених філософії Парменіда, він передусім встановлює пріоритет оригіналу перед перекладом, вказує на неможливість глибинного розуміння висловів філософа поза межами оригінальної мови тексту (йдеться про поему Парменіда «Про природу»). М. Гайдеггер, пояснює, що сприйняття через переклад не гарантує достовірного розуміння і може привести до помилок, тому «...ні переклад, ні його пояснення не матимуть ваги до тих пір, поки задумане Парменідом саме не звернеться до нас. Передусім потрібно прислухатися до звернення, що виходить зі слова, що мислить» [133, с. 18]. При цьому проблема перекладності у М. Гайдеггера не зводиться до неможливості перекладу через розбіжність семантичного поля мови. Скоріше він стверджує, що навіть звернення до всіляких буквальних перекладів слова, до різних відповідних оригіналу значень, не вирішує проблему перекладу

і розуміння, оскільки маніпулювання цими значеннями не супроводжується тим досвідом, з якого виходять носії мови. Тому кожне підібране значення в перекладі сприйматиметься не з позиції автора оригіналу, а зі «звичного» для читача, «більш пізнього способу мислити». Тому переклад – це занурення смислів слів у досвід, розкриття цих сенсів через досвід. Однак у М. Гайдеггера проблема перекладу встає глибше, вона не замикається на сенсах слів, оскільки за кожним перекладом, за кожною мовою приховане своє буття, бо «через слово буття говорить». У лекціях, присвячених Парменіду, на підставі аналізу давньогрецької мови та західноєвропейських мов (істина як ἀλήθεια, *cerditudo*, *veritas*, *verum*) та мислення М. Гайдеггера наголошує, що не просто не збігаються мови, а не збігається буття, яке криється за ними, а саме елліністичне та західноєвропейське буття. Таке гайдеггерове, схоплене в мові буття у якійсь мірі споріднене мовно-смысловому універсуму, бо сенси такого універсуму поєднують і мову, і буття. Отже у перекладі не збігається не просто мова (або сенси мови), а буттєвість.

Таким чином, особливість мовно-смыслового універсуму релігійної традиції визначається передусім не стільки спільною для сакрального тексту та певної релігійної спільноти мовою, але тим буттям, що приховується за цією мовою і разом з нею становить такі сенси, конвенціональність яких повною мірою зрозуміла тільки учасникам цього спільного мовно-комунікаційного простору.

## ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2

У сучасному релігієзнавстві феномен релігійної традиції піддається широкому діапазону тлумачень залежно від наявних філософських чи соціологічних підходів до традиції як такої. Використання в дисертаційному дослідженні поняття «релігійна традиція» не передбачає звернення ані до соціальних вимірів функціонування релігійної традиції, ані до її співвіднесення з наукою, мораллю та іншими реаліями повсякденного життя. Тому, вживання в дисертаційному дослідженні цього поняття обумовлює певне звуження концепту релігійної традиції до механізму колективної спадкоємності та збереження



(зокрема в іудаїзмі та християнстві) духовних істин, зафіксованих в канонах священних текстів та інтерпретаціях цих текстів. Також, урахуваючи об'єкт дослідницької роботи, слід вказати, що насамперед в роботі під «релігійною традицією» маються на увазі мовно-релігійна традиція, тобто така традиція, де мова є важливим об'єднувальним чинником.

Методологічні засади дослідження ментальності А. Я. Гуревича, В. С. Стьопіна, С. Б. Кримського орієнтовані на пошук наукових істин в галузі культури, історії, філософії. Релігієзнавство методологічно пов'язане з культурологією, історією, філософією, соціологією, географією, лінгвістикою та іншими дисциплінами, що забезпечує можливість всебічного вивчення таких феноменів як релігія та релігійний досвід. Але, попри наявне розмаїття підходів дослідження релігії та чималі наукові напрацювання гуманітаристики в цілому, в релігієзнавстві мовно-філософські аспекти релігії залишаються мало дослідженими. Тому, відповідно до мети та завдань дисертаційної роботи виникла необхідність формування власного підходу до дослідження обраного об'єкту засобом залучення поняття мовно-сміслового універсуму. Будучи спорідненим з ціннісно-смісловим універсумом С. Б. Кримського, мовно-смісловий універсум є самодостатнім концептом, яким позначено ментальну реальність, що формується в межах мовної картини світу. Мовно-смісловий універсум релігійної традиції виникає внаслідок продукування релігійних ідей, сенс яких цілком розкривається тільки з урахуванням їхньої мовної унікальності. Мовно-смісловий універсум кожної релігійної традиції відтворює її особливе бачення світу та істин віри в ньому. Введення цього поняття в дисертаційне дослідження дозволило виокремити в окреме явище сенси, що утворюються на межі релігії та мови. Необхідність концептуалізації цього явища обумовлена тим, що пояснення специфіки неперекладності священних текстів вимагає саме звернення до мовно-сміслового універсуму релігійної традиції.

## РОЗДІЛ 3

## САКРАЛЬНІСТЬ СЛОВА І ТЕКСТУ В ІУДЕЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

## 3.1 Мова Танаху як лашон кодеш

Більшість іудейських релігійних текстів, починаючи від книг Танаху (з X ст. до н.е.) і до релігійних творів Нового часу, написані давньоєврейською мовою. Давньоєврейська мова належить до ханаанейської підгрупи північно-західної групи семітської мовної сім'ї. Слово «семітський», відповідно до біблійної генеалогії, походить від родоначальника семітів – Сіма, на давньоєврейській мові – Шема. Ареал її розповсюдження охоплює територію, розташовану між Середземним, Мертвим і Червоним морями, долиною Арав, Синайським півостровом, рікою Йордан і Тіверіадським озером. Формування давньоєврейської мови почалося в XIII–XII ст. до н.е. в ханаанських землях, після завоювання цих територій євреями [147, с. 296].

В Танасі давньоєврейська мова згадується як «мова Ханаану» (Іс. 19:18), або як לְיִהוּדִי («йеһудіт<sup>1</sup>») – «іудейська» мова (Іс. 36:11-13, 2 Царств 18:26, 28; 2 Пар. 32:18; Неем. 13:24). Також цю мову називають «єврейська мова». Є декілька етимологій слова «עִבְרִי» («іврі»). За одним з варіантів, слово «עִבְרִי» походить від імені одного з родоначальників єврейського народу, як про це згадується в книзі Буття 10:21: «А Симові теж народились йому, він батько всіх синів Еверових, брат старший Яфетів» (Християнський переклад І. Огієнка). Є також припущення, що цим словом називали найманців та грабіжників земель Палестини або «жителів за річкою», що можливо вказує на місце походження Авраама за Євфратом, або це слово означає «ті, хто переходить межі» та відсилає до кочівників [196, с. 1–2]. Іменування давньоєврейської мови як «іврит» або «лашон кодеш» («свята мова») вперше з'являється в Мішні, при цьому назва «лашон кодеш», в основному використовувалася єврейськими мудрецами

<sup>1</sup> Єврейській літері ה відповідає англійська h.

рабинистичного періоду, тоді як слово «іврит» стало найчастіше уживатися починаючи з праць Саадії Гаона (882–942 pp.) [147, с. 296–301]. В сучасному світі давньоєврейську мову називають «біблійний іврит», «класичний іврит», «стародавній іврит», тобто словосполученнями зі словом «іврит». В англійській мові ці поняття співвідносяться зі словами «Biblical Hebrew», «Classical Hebrew», «ancient Hebrew» «modern Hebrew». Але в іудейській традиції давньоєврейська мова – це, перш за все, «лашон кодеш» – свята мова Тори

Щоб з'ясувати, що таке «свята мова» та яким чином вона зв'язана з сакральністю тексту і з неперекладністю його сенсів, звернемося до поняття «сакральне», «священне».

Провідним теоретиком в сфері священного вважається класик європейського релігієзнавства Рудольф Отто. У своїй книзі «Священне», він характеризує священне (сакральне) як деякий надлишок, в якому не має місця моральному та раціональному. Таке священне він називає нумінозним, розуміючи цей термін як насамперед категорію «тлумачення і оцінки», а також психологічну налаштованість душі. Нумінозне, як відповідний стан душі, виникає там, де є нумінозний об'єкт. Цей стан характеризується почуттям тварності, відчуттям своєрідного жаху, остраху, тремтіння, здивування [87, с. 12–13].

Мова є невід'ємною складовою будь-якої релігії і тому вона так чи інакше співпричетна до нумінозного об'єкту. У сфері зіткнення з нумінозним мова сакралізується, внаслідок чого виникає особливо трепетне ставлення до релігійного тексту. Через це тремтливе, нумінозне схиляння перед священним текст стає неперекладним на «не сакральні» мови [45, с. 80–81]. Кожна буква набуває особливого значення, бо кожне слово – це одкровення Бога, що має священний сенс, який займає вагоме місце як у влаштуванні особистого життя людини, так і в збереженні чистоти віровчення та релігійного порозуміння. Тому, як наголошує Н. Б. Мечковська, «релігія – це область підвищеної уваги до слова» [77, с. 4].

Видатний представник американської школи релігієзнавства М. Еліаде, на відміну від Р. Отто, підходить до визначення «священного» не тільки як до

ірраціонального в релігії, але як до феномену реальності «у всій його складності», «у всій його повноті». Він розкриває поняття «сакральне» в його онтологічній протилежності «мирському», «профанному». За М. Еліаде, «священне – це те, що протиставлене мирському», це те що «проявляється, виявляється як щось цілком відмінне від мирського». Цей прояв сакрального він називає ієрофанією (hierophanie). Ієрофанія – священна, «потойбічна» реальність, яка проявляється в речах «природного» світу [146, с. 17]. Французький філософ Р. Кайуа в роботі «Людина і сакральне», теж вказує на опозицію сакрального профанному, небезпечність дотику сакрального та профанного, бо у цій близькості сакральне може втратити свої сакральні якості, а профанне, навпаки, сакралізуватися. Разом з тим, сакральне у Р.Кайуа – це «категорія чутливості»... «на якій ґрунтується релігійна поведінка, що надає їй специфічний характер, що вселяє віруючому особливе почуття шанобливості, оберігає його віру від критичного розгляду, робить її чимось, що не підлягає обговоренню, ставить її поза і по ту сторону розуму» [52, с. 151–152].

Якщо підійти до визначення сутності «лашон кодеш» згідно з позиції протиставлення сакрального та профанного, то сакральність мови буде полягати в її відмінності від мови «профанної», тобто мови повсякденного ужитку. В історичному аспекті, давньоєврейська мова залишалася мовою повсякденного ужитку тільки до вавилонського полону в VI ст. до.н.е. Євреї, які повернулися з вавилонського вигнання, говорили вже арамейською мовою. До кінця II ст. н. е давньоєврейська мова зоставалася у використанні тільки в середовищі пророків, священників і мудреців [127, с. 3]. Після спалення у 70 р. н. е Другого Храму та руйнування Єрусалиму, давньоєврейська мова майже зовсім припинила існувати як розмовна мова. Збереження мови стало справою мудреців Мішни, які поставили важливість навчання дітей давньоєврейській мові поряд з такими ключовими смислоутворювальними цінностями життя іудеїв як вивченням Шма та Тори, чим додали мові «священного» статусу [193, с. 28]. Отже, священність укорінилася в давньоєврейській мові одночасно з усвідомленням її ціннісної

значущості після зникнення цієї мови з повсякденного ужитку. Це аксіологічний момент сакрального в мові.

Для іудеїв святість давньоєврейської мови має по-особливому виняткове значення. Як вказує Джон Соєр, для християн давньоєврейська мова як мова священного тексту ніколи не мала те саме значення, що для іудеїв. Християни перших сторіч «докладали особливі зусилля, щоб передати свої релігійні вчення, в тому числі свої священні тексти, мовою простих людей», тобто грекою та латиною, в той час як єврейська мова була «розмовною мовою невеликої спільноти, вона витримала тиск з боку інших сильних мовних груп і в кінцевому підсумку була канонізована як свята мова євреїв» [193, с. 23]. Протягом двохтисячолітньої історії митарств євреї були вимушені добре оволодівати мовами народів країн, в яких вони проживали, але мова іудейської літургії, мова вивчення та коментування Тори, завжди залишалася давньоєврейською. Але що далі то більшим ставало віддалення між мовою релігійною та буденною. З X ст. н. е. давньоєврейська мова продовжувала існувати вже тільки як мова класичної рабинистичної літератури. Це була «оновлена» давньоєврейська мова, бо хоч вона і зберігала граматичний устрій давньоєврейської мови біблійних часів, але набула нових смислових рис. Як вказує І. Г. Троїцький, ця відроджена давньоєврейська мова «деяким давньоєврейським словам надає спеціально рабинський сенс, а крім того, містить багато нових утворень, чужих давньоєврейській мові, так що, взагалі маючи скелет давньоєврейської мови, вона не має в собі душі її» [127, с. 4].

Співвіднесення «священного» та «профанного» в мові євреїв вдало проілюстроване в книзі «Єврейська мова та єврейська думка» Девіда Паттерсона. Досліджуючи давньоєврейську мову, Девід Паттерсон пояснює, що «свята мова» або «лашон кодеш» – це не зовсім те ж саме що іврит. «Свята мова» – це оригінальна мова Танаху, Талмуда, іудейських молитов, а іврит – це мова вулиць Тель-Авіву, Хайфи та інших міст Ізраїлю [190, с.1]. В цьому контексті бачимо різні інтенції – спрямованість святої мови інакша, ніж повсякденного івриту, бо свята мова служить духовним цілям. Рабин З. Мешков підтверджує цю думку, коли роз'яснює, що «святість мови полягає в здатності розкрити через слово

духовні структури, спираючись на звичні для людини і відомі йому з повсякденного життя образи. Промова, яка звучить на цій мові, робить просте піднесенням, а для піднесеного знаходить конкретний вираз» [20, с. 6].

Отже, сакралізації давньоєврейської мови відбулася в результаті залучення мови до сфер «священного» та історично вимушеної відмежованості від «профанного». Але ми вважаємо, що ця відмежованість не є нездоланною, безсумнівною опозицією, про що свідчить відродження сучасного івриту, який у своїй суті і є тією самою давньоєврейською мовою, що була пристосована до вимог сьогодення. Таким чином, феномен лашон кодеш відповідає не так феноменологічній позиції М. Еліаде, як позиції К. Гольдаммера, який, на відміну від М. Еліаде, заперечував протиставлення профанного та сакрального. За К. Гольдаммером, сакральність не протистоїть профанному, вона «підіймається» з нейтрального до релігії профанного і може знов повернутися у нього. Тобто, сакральність мови криється скоріше в її інакшості, ніж онтологічній несумірності з будь-якими мовами, засобами та сферами їхнього ужитку. Відповідно до концепції К. Гольдаммера, «універсальним вираженням "сміслового зосередження" святого» є своєрідні релігійні структури – феноменологічні форми [95, с. 65–66]. Вважаємо, що мову теж можна віднести до таких феноменологічних форм.

Дослідник феномену сакральності релігійної мови Джон Соєр, серед чинників, які роблять мову священною, одним з найважливіших називає повагу до першоджерела, оригіналу, автентичності первинних слів Бога, духовних лідерів і пророків [193, с. 25]. В іудаїзмі заклик повернення до оригіналу можна знайти в Мідраші на книгу Дварім, який вчить, що Моше пояснював Тору «не тільки святою мовою, а й на сімдесяти корінних мовах світу», але «до кінця сенс Тори можна осягнути тільки на святій мові. Природним прагненням кожного єврея має бути оволодіння святою мовою, щоб вивчати Тору в оригіналі» [24, с. 22]. Іудеї прагнуть оригіналу, бо в іудаїзмі розуміння духовної сутності Тори нерозривно пов'язане зі святою мовою, адже Тора розкривається через мову, а позаяк Тора свята, то і мова, на якій вона записана, теж свята. Як вказує дослідник містичних

сенсів єврейського алфавіту Давід Паланта, кожна літера несе смислове навантаження, бо «в назві літери зашифровано і безперестанне диво присутності Бога у світі» [88, с. 10]. Ця присутність Бога у кожній літері і є проявом в мові святого, ієрофанією священного, коли в явищах дійсного, об'єктивного світу убачаються сакральні смисли, це і є сакралізація мови.

Свідчення сакралізації давньоєврейського алфавіту в іудаїзмі знаходимо вже в перших сторіччях нашої ери в листах рабі Аківі, одного з найвидатніших Танаїв I-II ст., де він описує релігійні смисли кожної букви алфавіту. Ці листи були написані більш двох тисяч років тому для використання в освітньому процесі вивчення алфавіту. В першій частині цих листів рабі Аківі розповідає мідраш, в якому описується, як кожна буква єврейського алфавіту постає перед Всевишнім і пропонує використати її творчий потенціал для створення світу. Всевишній, відповідаючи буквам, наділяє кожен з них особливим сакральним змістом і призначенням [198, с. 702]. В другій частині листів пояснюється форма написання букв. Так, наприклад, форма букви тав – ך роз'яснюється так: «Чому підніжжя Тав трохи нерівне? Тому що Тав є початковою літерою Тори, закону, і той, хто хоче вивчати закон повинен смиряти та схиляти себе» [198, с. 706]. В третьому розділі розглядаються біблійні сюжети та істини Одкровення в їх взаємозв'язку з прихованою внутрішньою силою та духовним потенціалом давньоєврейських букв. Отже, вже дві тисячі років тому в іудаїзмі був пояснений сакральний зміст давньоєврейських букв, їхньої форми, фігури та послідовності в алфавіті. Унікальність кожної букви розкривалася в безпосередній єдності з релігійним змістом Тори, а сама Тора тлумачилася з урахуванням факту існування духовних сенсів букв [198, с. 712–719].

Сакральність значень літер Тори та своєрідність устрою давньоєврейської мови обумовлюють використання іудейською герменевтикою таких засобів як гематрія, акровірш, взаємозв'язок сенсів однокореневих слів тощо. Ці характерні риси іудейської герменевтики сакрального тексту до певної міри обумовлені специфічністю єврейського мислення, яке спирається на корінний устрій давньоєврейської мови – приголосні складають корінь слова, тоді як голосні

мають другорядне значення; сенси однокоренових слів різняться за змістом, але сприймаються як слова, що мають внутрішню спорідненість. Тому там, де україномовній або російськомовній людині (що читає той самий текст у перекладі) зовсім не спаде на думку шукати смисловий зв'язок, той, хто читає той самий текст на івриті, такий зв'язок неодмінно відчує. Проілюструємо цю тезу на прикладі з книги сучасного дослідника сенсів біблійного івриту Давида Паттерсона «Єврейська мова та єврейське мислення». При розгляданні взаємозв'язку духовного та матеріального, Давида Паттерсон порівнює фізичне життя з «нетель». Аналізуючи слово «нетель» - «тяжкість», «вага», «баласт», він підкреслює однокореневу спорідненість іменника «нетель» з дієсловом «наталь» - «піднімати». Звідси він надає пояснення, що «нетель» це «не вага, яка тягне нас вниз, але вага, яка піднімає нас і дає нам стабільність» [190, с. 97] Тобто «нетель» («вага», «тяжкість») – це той баласт, який «піднімає судно вгору або, скоріше, тримає його вертикально» [190, с. 106].

Такі асоціації між однокореновими словами властиві всієї іудейській традиції коментування Танаху. Але як пояснити цей внутрішній зв'язок сенсів між однокореновими словами? Професор Джеймс Барр, фахівець з етимології біблійного івриту, вважає, що породження цих смислів можна назвати свого роду етимологічними. Зазвичай до етимологічних досліджень над словами відносять співставлення омонімів в споріднених семітських мовах з метою виявлення їхніх семантичних значень; зміну значень слів однієї мови напротязі певного історичного періоду; запозичення слів однієї мови від іншої та інше. Як пояснює Джеймс Барр, утворення різних за значенням слів від одного кореня – це один з типів етимології. Розгляд слова етимологічно передбачає його розбирання на складові частини. В івриті такими етимологічними складовими частинами і є морфеми кореня та моделі, за якими вибудовуються смисли [151, с. 13]. Як, наприклад, коренем слова «хліб» - לֶחֶם («лехем») є приголосні літери ל-ח-מ, а модель утворюють голосні – e-e ( ֶ - ֶ ). Якщо цей самий корінь використати в інших моделях, то отримаємо інші за значенням слова: «війна» – מִלְחָמָה («мільхама»), «битися», «воювати» – מִלְחָם («нільхам»). Як бачимо, похідні від



одного кореня сенси можуть бути далекі одне від одного за змістом. Досліджуючи біблійну етимологію Д. Барр вважає, що, можливо, на певному історичному відрізку ці сенси дійсно перетинались, але це не свідчить про корисність використання цього типу етимології для з'ясування сенсів та інтерпретації Старого Заповіту [151, с. 14–15]. Отже, якщо відштовхуватися від цієї думки, то твердження, що всі сенси однокореневих слів дійсно пов'язані між собою, не зовсім об'єктивне, бо цей зв'язок є фактично тільки духовним.

Треба також відзначити місце мови в містичному пізнанні священного. Провідний спеціаліст з іудейської містики Г. Шолем вказує, що у єврейській традиції Тора – це втілення Божественної мудрості, яка хоч і розкривається в лашон кодеш, але не може бути виражена в мові в повному обсязі, бо «жодне тлумачення Тори на людській мові не здатне досягнути всього її сенсу» [141, с. 48]. На цьому шляху, з одного боку, мова тексту, «лашон кодеш» («свята мова») набуває особливого значення у виявленні прихованих в тексті сенсів засобами гематрії, акровірша, перестановки слів та літер, взаємозв'язку між однокореневими словами як це було показано у попередніх абзацах, але з іншого боку, всю глибинну сенсів релігійного тексту неможливо передати жодною мовою [31, с. 16]. Мова йде про містичне пізнання релігійного тексту – пізнання, де словами не передати зустріч зі священним. Так, наприклад, в хасидизмі, містичному напрямі іудаїзму, який виник в XVIII ст., поряд з традиційним виконанням заповіді пізнання Тори за допомогою інтелектуальних зусиль застосовувався ще й містичний підхід прочитання сакрального тексту. Засновник хасидизму Бал Шем Тов та його ранні послідовники вважали, що заповідь вивчення Тори повинна здійснюватися в духовній практиці - *двекуд* [128, с. 105]. Поняття «*двекут*» означає особливий містичний стан «зустрічі» людської душі з Богом. Для досягнення цього стану «приліплювання» необхідне добитися високого молитовного настрою і підготовки відчуттів до подолання «чужих думок». *Двекут* – це найвищий релігійний ідеал, який в хасидизмі став надбанням не тільки небагатьох вибраних, але й вимогою, що висувається до кожного єврея. Практика «*двекут*» характерна і для кабалістичного вчення, проте, згідно цьому

вченню, цей стан міг бути досягнутий далеко не кожним. В хасидизмі ж «двекут» став релігійним ідеалом, доступним кожному [103, с. 195; 200]. Суть цієї практики відносно вивчення Тори полягає в приліплені до Божественного світла Ейн-Соф за допомогою особливої декламації букв Тори в медитаційному стані. Хасиди вважали, що через медитаційне проголошення священних звуків тексту Тори Божественне світло спускається з верхніх світів у наш земний світ [128, с.105]. Як вважає український дослідник хасидизму І. Туров, практику девкут у вченні Бешта не слід розглядати як відмову від рабинистичного шляху пізнання Тори. Скоріше, практику девкут слід вважати інтенцією, яка має на меті удосконалити інтелектуальний шлях пізнання Тори. І. Туров зазначає, що відповідний «умонастрій і напрям поривів душі підносять віруючого на найвищу доступну йому ступінь перебування в світі горішньому, навіть під час вивчення сакральних текстів традиційним загальноприйнятим способом» [128, с.111]. Тобто, традиційні, рабинистичні засоби дослідження Тори були переосмислені в ранньому хасидизмі, вони були доповнені духовними формами переживання й відчуття священного тексту через єднання зі звучанням цього тексту на священній мові в духовній практиці. Таке, містично-емоційне пізнання Тори вважалось пізнанням більш високого рівня, ніж звичне талмудичне прочитання та тлумачення тексту.

У вищезначеному прикладі пізнання через практику двекуд, релігійний текст виступає і як подія мови, і як подія релігійного, містичного досвіду. Саме в цих двох аспектах розглядає «священне» французький філософ Жан Грайш. В статті «Die Übersetzbarkeit des Heiligen» він визначає «священне» як досвід який не перекладається, бо не передається [170, с. 64]. На шляху його перекладності полягають шість перешкод – табуйованість, невимовність, недоступність, незрозумілість, жахливість і недоторканність [170, с. 65]. Ці перешкоди – це якості священного, які проявляються під час зустрічі зі священним. Ця зустріч – це стан «мистичної тиши», її не можливо описати та пояснити ніякими словами. Її сенси понад слів, тому при зіткненні з таємничим священним проявляються так його аспекти як, наприклад, «незрозумілість», що і робить свячене

неперекладним. Але, як пише Ж. Грайш, «незрозумілість» можливо подолати, бо «можна спробувати зрозуміти незрозуміле в слові». Саме подолання «незрозумілості» – якості священного, здійснюють перекладачі при перекладі священних текстів. Як зазначає Ж. Грайш «авантюра» перекладу «свідчить про те, що «святість» Писання не можна ототожнювати з закріпленням певної мови або певних культурних ідей» [170, с. 67]. Тобто, священне не залежить від мови або певних ідей, бо воно, за визначенням, «невимовне», «незрозуміле» тощо, тому священне неперекладне, бо його неможливо передати, його можна тільки особисто відчувати.

Але, хоч священне невимовно словами, тим не менш, сам факт сакралізації мови свідчить про те, що через лашон кодеш священне проявляє себе. Йегуда Айзенберг у своїй книзі «Що таке Тора?» вказує, що у містичному вченні Тора – це ім'я Бога, яке складають всі літери Тори. Звідси вважається, що, якщо в Торі пропущена або додана хоч одна з літер, то цей текст буде вважатися непридатним для використання [6, с.13]. Тут розкривається інший аспект неперекладності – через трепетне преклоніння перед священним, текст стає неперекладним на «не сакральні» мови, бо інші мови не передають всі сенси мови священної. В іудаїзмі вважається, що переклади Танаху, і тим паче Тори, не здатні виразити їхню справжню суть і зміст, що через переклад Тори втрачає глибинні сенси, а їхнє місце подеколи заступають інші сенси, яких не було в оригінальному тексті. Перекладений текст передає тільки сенси пшата, сенси буквального тлумачення тексту. Підтримуючи цю думку, дослідники слів і віршів Тори В. Маневич і А. Сапожніков вказують на те, що «будь-який переклад відображає тільки лицевий Її бік, перший рівень Вчення і не містить під ним більш нічого. Читач перекладу Тори може розширити свої знання, знайомлячись, наприклад, з коментарями Раши (у перекладі). Але глибоко зрозуміти його пояснення по перекладу не дано, бо Раши працює зі словами та твердженнями івриту. Тому вивчення Тори можливе тільки на івриті...» [75, с. 11]. Як пояснює С. Полонський, тільки «свята мова» здатна передати багатовимірність сенсів Тори, бо вони «простежуються і в фонетичному звучанні, взаємозв'язку слів і

букв, і навіть в мелодійних елементах, які можна виразити тільки на івриті» [94, 100–101]. Через таке ставлення до перекладів Священних писань, іудеї перебувають в скорботі й постяться 8 тевета, в день, коли, за літочисленням іудейської традиції, був завершений перший переклад Тори на грецьку мову, відомий як Септуагінта.

Таким чином, мова Танаху є священною, бо вона співпричетна до нумінозного об'єкту. І хоча давньоєврейська мова є явищем природного світу, через неї священне проявляється в цьому світі, «сміслові зосередження» святого виявляє себе, розкриваючи смисли, які доступні тільки для тих, хто володіє цією мовою. Атрибутом святості давньоєврейської мови став також сам історичний вимір її існування. Більше двох тисяч років давньоєврейська мова була мовою духовних лідерів єврейського народу, знавців Тори, Талмуда, рабинистичної літератури та іудейської літургії. Саме залучення до релігії забезпечило збереження єврейської мови. Цим давньоєврейська мова відрізняється від мови профанної, повсякденної, мови більшості. Отже, позиціонування іудаїзмом давньоєврейської мови як лашон кодеш ми спостерігаємо саме тоді, коли ця мова вже перестає бути мовою розмовною, і знаходимо наголошування на посиленні її статусу як святої мови саме в період, коли виникає загроза її зникнення. Святість давньоєврейської мови також зумовлена тим, що мова священних текстів - це спосіб дотику до першоджерела віри, до автентичності, зустрічі з нумінозним в священному тексті. В хасидизмі таке єднання проявилось в медитативній практиці пізнання Тори – дveckут. В рабинистичному іудаїзмі, лашон кодеш - це спосіб пізнання прихованих смислів сімдесяти лків Тори всіма можливостями, які надає для герменевтики семантика та граматичний устрій давньоєврейської мови. У цій сфері використання давньоєврейської мови іудеї особливо акцентують увагу на внутрішньому смисловому зв'язку однокорених слів. Але тут виникає питання про доцільність сприйняття взаємозв'язку сенсів однокорених слів як того, що справді відповідає дійсності, бо скоріше за все, говорити про існування зв'язку абсолютно всіх сенсів однокорених слів давньоєврейської мови можна суто в релігійній сфері.

### 3.2 Оригінальний текст Танаху як основа іудейської релігійної традиції.

#### Неперекладність релігійних сенсів в текстах Танаху

Іудейське Святе Писання відоме під назвами «Старий заповіт», «Біблія», «Мікра», «Танах». Кожне з цих іменувань священної книги іудаїзму має своє смислове навантаження. Назва «Старий Заповіт» хоч і походить з тексту пророку Ірмеягу, але має стійкі асоціації з відживаючим заповітом, який протистоїть новому заповіту християн і тому, як зазначає рабі Йосеф Телушкін «правовірний єврей не називає Біблію «Старим Заповітом», – це суто християнське найменування» [123, с. 11]. Належність іудейського Святого Писання до християнської релігійної традиції обумовлює уточнення в іудейському середовищі і назви «Біблія». В сучасному івриті до єврейської Біблії широко застосовується назва «Мікра» (від євр. «заклик», «зібрання»), уживана середньовічними єврейськими мудрецами. Серед російськомовних іудеїв найбільш поширене іменування іудейського Святого Писання – Танах. Це слово походить від аббревіатури назв трьох груп книг, які складають Танах: «Тора» («Вчення», «Повчання», «Закон»), «Невіім» («Пророки»), «Кетувім» («Писання»). Слово «Танах» для іудеїв має найбільш прийнятний зміст, бо відтворює структуру книги.

Серед всіх книг Танаху найважливіше місце в релігійному житті іудеїв займає Тора. Духовні ідеали і цінності Тори лягли в основу іудейського світобачення і способу життя. Для іудеїв Тора є не тільки головним джерелом божественного одкровення, але й практичним керівництвом на шляху наближення до Всевишнього. Серед всіх священних книг іудаїзму Тора має найвищу ступень святості. Й. Каро в галахічному кодексі «Кіцур Шульхан Арух» зазначає: «Найбільшу святість має свиток Тори, за ним по ступеню святості йдуть книги пророків (Невіім) у вигляді рукописних сувоїв, потім – Писання (Кетувім), що є третьою частиною Священного Писання, – також у вигляді рукописних сувоїв; після них – друкарські видання, причому всередині Танаху П'ятикнижжя також

святіше за Невіім, а Невіім – святіше за Кетувім» [56, с. 164]. Така градація Священних книг зумовлює дуже дбайливе ставлення до сувоїв, друкованих видань, слів і літер, які містяться в Торі, бо навіть «класти книгу, яка має менший ступінь святості, на книгу, яка має більшу святість, не можна», – продовжує повчати Й. Каро [56, с. 164].

Оскільки серед всіх священних книг Тора має найвищий рівень святості і є основою всього наступного духовного досвіду іудеїв, «Торою» називають як всі книги Танаху, так і всю релігійну літературу, створену іудейськими мудрецами за весь час існування іудаїзму. Й. Агур про це пише так: «Говорячи про Тору, ми маємо на увазі обидві частини Закону – Письмову Тору і Усну Тору [5, с. 10].

Традиційно вважається, що до Тори входять п'ять книг - Брейшит (Буття), Шмот (Вихід), Ваікра (Левіт), Бемідбар (Числа), Дварім (Второзаконня). На відміну від християнської версії П'ятикнижжя, в єврейській Торі використана близькосхідна традиція іменування книг не за змістом, а за першими словами: «Брейшит» – «На початку», «Шмот» – «Імена», «Ваікра» – «І закликав», «Бемідбар» – «В пустелі», «Дварім» – «Слова».

Від кількості книг Тори походить інша її назва – Хумаш (від евр. «хамеш» – «п'ять»). До цього загальноприйнятого розподілу іудейська традиція робить невелике уточнення. Згідно із законами написання сувоїв Тори, книга Бемідбар ділиться на три окремі книги. Уривок 10:35-36: «35. І бувало, коли ковчег вирушав, то Мойсей промовляв: Устань же, о Господи, і хай розпорощатся Твої вороги, і хай повтікають Твої ненависники з-перед Твого лица. 36. А коли він ставав, то говорив: Вернися, о Господи, до десяти тисячок тисяч Ізраїля!» (Християнський переклад І. Огієнка) – вважається окремою, шостою книгою Тори, а наступні за ним глави 11-36 – сьомою книгою Тори [96, с. 864]. Також, іноді до П'ятикнижжя додають Книгу Йегошуа (Ісуса Навіна), її називають шостою книгою Тори.

Релігійна історія походження Тори записана в книзі Шмот, гл. 19-20. Дарування Тори на горі Сінай вважається кульмінацією іудейської сакральної історії. Кожен день, після ранкових молитов, іудеї підтверджують це, прочитуючи

тринадцять принципів іудаїзму. Восьмий і дев'ятий пункт цих принципів відображають позицію іудаїзму у питанні походження Тори: «Беззастережно вірю в те, що вся Тора, якою ми володіємо нині, була дана Всевишнім Моше-рабейну, хай душа його покоїться в мирі. Беззастережно вірю в те, що Тора ця не знає ніяких змін і що Творець, благословенне ім'я Його, не дасть нам ніякої іншої Тори» [109, 221]. Ці принципи стверджують, що всі слова Тори походять від Бога і тому вона є святою, істинною і цільною. Немає в ній першорядних чи другорядних за значенням слів, віршів чи історій. Також ці принципи підкреслюють, що Всевишній дарував Тору саме Моше. Як вказує Й. Айзенберг, згідно зі святим переданням, Господь диктував Моше Тору, а той записував те, що повідомляв йому Бог. Тому Моше іудеї називають «мехокек» – тобто, той, хто вирізує письмена на камені [6, с. 13; 15]. Рабі Й. Телушкін наводить дату цих подій – приблизно 1220 р. до н.е. [123, с. 11].

Поряд із сакральною історією походження Тори, існують наукові теорії виникнення Святих Писань, запропоновані західноєвропейською біблійною критикою, становлення якої відбувалося протягом XVI – поч. XVIII ст. Методи і критерії, які були вироблені історичною критикою стосовно реконструювання історії написання текстів П'ятикнижжя, пізніше були застосовані в дослідженнях книг Танаху – Нев'їм і Кетувім.

Найпоширенішими є класичні гіпотези походження Тори – документальна теорія, теорії фрагментів і доповнення, в яких написання тексту Тори приписується декільком письменникам в різні проміжки часу. Але є і некласичні теорії, наприклад Шміда – Розе – Ван Сетерса. Згідно з цією теорією, Тора була створена не різними людьми протягом століть шляхом накопичення й передання інформації, а однією людиною за невеликий проміжок часу. Сучасний прихильник такого підходу С. Тищенко в статті «Хто написав Тору? До літературної історії П'ятикнижжя» виражає її суть так: «Тора не мала літературного прототипу, а ідея її створення не відноситься до часів Соломона: вона була написана одразу, тобто в обмежений проміжок часу, одним автором» [124, с. 12].

Підхід до дослідження Біблійного тексту з позиції критичного аналізу має як певні переваги, так і недоліки. Як вказує Ора Хорн-Праузер, метод «критичного аналізу джерел мало дає для розуміння біблійного тексту як цілого. Вдаючись до нього, вчені розчленовують фрагменти тексту в пошуках авторства, але рідко об'єднують їх знову, щоб отримати якусь доступну для розуміння літературну єдність. Таким чином їм вдається кинути погляд на оригінальні матеріали, якими користувався «редактор» Біблії. Нам же залишається захоплюватися творчим генієм того, хто сплів ці різні нитки в єдину тканину Біблії, якою ми її знаємо» [86, с. 77].

Перший етап канонізації Танаху пов'язують з ім'ям Езри, який у 444 р. до н. е., представив Тору народові в Єрусалимі «І приніс священик Ездра Закона перед збори» (Переклад І. І. Огієнка, Неемія 8:2), як про це розповідається у книзі Неемії, з 8 по 10 розділ. З біблійних дослідників, одним з перших на це звернув увагу єврейський філософ Барух Спіноза. У своєму «Богословсько-політичному трактаті» він дійшов висновку, що Тора, книги Ісуса Навіна, Суддів, Рута, Самуїла і Царів були складені Ездрую в середині V до н. е., після повернення з Вавилонського полону. Іншої думки дотримувався протестантський богослов Жан Леклерк (1657 – 1736). Він заперечував кодифікацію Тори Ездрую і аргументував це тим, що самаряни мали Тору в часи після повернення євреїв з Вавилонського полону. Оскільки самаряни ненавиділи євреїв, вони не запозичували у них Тори. Отже, Тора існувала до вавилонського полону. На думку Жана Леклерка, складання Тори відбулося у VIII ст. до н. е. [121, с. 42; 51]. Сучасний дослідник іудейських текстів, професор кафедри іудаїки Нью-йоркського університету Лоуренс Шиффман стверджує, що «єдина, канонізована Тора була у розпорядженні Езри під час її публічного читання приблизно у 444 р. до н. е. Більш того, різні галахічні інтерпретації (мідраши), що існують в Книгах Езри і Неемії, самі є результатом проблем, поставлених Торою, в якій існують очевидні суперечності й повтори. Тому можна з упевненістю стверджувати, що канонізація Тори була завершена до часу Езри і Неемії» [140, с. 59–60]. Другий період канонізації Танаху зв'язаний зі спорами навколо книг Пророків. Вважається, що



книги Пророків були канонізовані приблизно до поч. IV ст. Згідно з рабинистичною традицією, після походів Олександра Македонського пророчий дар зник. Третій період канонізації проходив в місті Явна. Питання навколо книг Даніїла і Хронік (написані після припинення пророчого дару) були вирішені. Їх включили до Писання. В Явні канон був остаточно канонізований, тому його називають – явніський канон [140, с. 60].

Сьогодні в іудаїзмі загальноприйнятою версією Танаху є масоретський (від івр. מִסֹּרֶת, «масора» – «традиція») текст. Він є традиційним для всього єврейського народу. Під масоретським текстом слід розуміти групу рукописів Танаху VII – XI ст. сформованих традицією масоретів – єврейських писців Єрусалиму, Тверії та Вавілонії. Масоретські рукописи містять консонантну основу (протомасоретський текст часів другого храму), а також розроблені масоретами огласовки, акцентні знаки, паратекстуальні елементи, примітки [125, с. 20–21].

Метою масоретської редакції консонантного тексту було збереження форми та кожної деталі тексту Тори, варіантів її починання та способів написання у відповідності до традиції, яка передавалася з покоління в покоління переписувачами Танаху – софрїм. Розробка цих правил була необхідною, оскільки Письмова Тора є підставою для Усної Тори, а саме для вироблення галахичних приписів та законів, при встановленні яких важлива кожна деталь письмового тексту [205, с. 35]. Через те, що консонантне написання передбачає різні варіанти прочитання тексту, які залежать від того, які голосні підставляти під приголосні, сенси Танаху були визначені масоретськими переписувачами відповідно до традиційної інтерпретації. Масорети виробили єдиний можливий варіант написання та читання кожного слова Танаху, який і став загальноприйнятим в іудаїзмі. Під загальноприйнятим масоретським текстом розуміють редакцію тиверіадських масоретів, форма написання Танаху яких була сформована традицією сім'ї Бен-Ашерів. Саме цей варіант масоретського тексту сьогодні друкують видавництва. Після утвердження в іудейській традиції тиверіадської версії Танаху, більше не дозволяється робити ніяких змін у тексті [188, с. 2–3].

Не слід плутати масоретський текст і біблійний текст, це не одне й те саме, бо існують і інші «свідки» біблійного тексту – самарянське Пятикнижжя, тексти Іудейської пустелі, біблійні цитати часів другого храму. Відомий ізраїльський дослідник текстів Старого Заповіту Емануел Тов стверджує, що «масоретський текст і біблійний текст – не ідентичні поняття. Масоретський текст – лише один з ряду джерел, що відображає біблійний текст» [125, с. xxxv]. Отже, масоретський текст – це текст, в якому іудейською традицією оговорено, підраховано та визначено усі випадки вірного написання і вимовляння слів Тори. Як вказує Й. Айзенберг, до цих випадків відноситься вживання великих і маленьких літер, огласовок, таамей хамікра, нікуд над літерами і словами, літер незвичайної форми, матерів читання, крі та ктів та ін. [6, с. 31–41].

Вважається, що діяльність масоретів була спрямована на збереження форми та сенсів тексту і тому вони не внесли в текст додаткових сенсів. Але прочитання єврейського тексту Біблії на оригінальній мові в масоретському варіанті надає можливість побачити сенси, привнесені в текст єврейською традицією, але такі, що вислизують від уваги на інших мовах. Такий випадок, наприклад, зустрічаємо в книзі Судій 18:30.

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

ל וַיִּקְיְמוּ לָהֶם בְּנֵי-דָן אֶת-הַפֶּסֶל וַיְהוֹנָתָן בֶּן-גֵּרְשֹׁם בֶּן-מְנַשֶּׁה הוּא וּבָנָיו הָיוּ כֹהֲנִים לְשֹׁכֵט הַדָּגִי עַד-יּוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ

Транслітерація: 30. Ваякіму лаһем бней-Дан, ет-һапасель; вйһонатан бен-Гершом бен-Мнаше һу уванаів, һайу коһанім лшевет һаДані, ад-йом, глот һаарец.

В перекладі І. І. Огієнка: 30. І поставили Данові сини того різьбленого боввана в себе, а Йонатан, син Гершома, Манасійного сина, він та сини його були священиками для Данового племені аж до дня виходу на вигнання того краю.

У єврейському тексті в даному вірші слово «מְנַשֶּׁה» - «Манасія» написано з маленькою літерою ך. Таке використання літери ך приховує в собі додатковий зміст, який в перекладі не простежується. Як вказує Д. Вайнгрін, маленька літера ך свідчить про те, що спочатку в тексті під Монаше мався на увазі Моше. Єврейські мудреці замінили ім'я Моше на Монаше, бо уgliedили в описуваних

подіях осквернення імені Моше діями його онука Йонатана [21, с. 32]. Зрештою, розглянемо безпосередньо яким постає неперекладне в іудейській традиції та Танахі. Для цього ми проаналізуємо деякі біблійні уривки, вибір яких здійснений за критеріями ступеню неперекладності тексту, його значущості для віровчення чи літургії, акцентуації уваги самої релігійної традиції на певній неперекладності. Відповідно, перевага буде віддаватися тим уривкам, які мають явні неперекладні елементи, що з покоління в покоління не втрачають актуальності, осмислюються в роботах релігійних мислителів і використовуються у традиційних релігійних практиках.

В Танасі є певні уривки, які можна віднести до текстів, що в перекладі не передають священне. Сама іудейська традиція вважає деякі тексти Танаху неперекладними. Так, в трактаті Мішни Мегила 4:10 уривки Танаху, які читають під час служіння в синагозі, поділені на три категорії: ті, які читають та перекладають; ті які читають і не перекладають; ті, які не читають та не перекладають [80, с. 100]. Проаналізуємо випадок читання Танаху, який іудейська традиція відносить до категорії текстів які не перекладають, на прикладі уривку Бемідбар (Числа) 6:24-26 священницької молитви (біркат коһанім).

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

כד יְבָרְכֶךָ יְהוָה וַיְשַׁמְרֶךָ

כה יֵאָר יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיַּחַנְךָ

כו יִשָּׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיִּשֶׂם לְךָ שְׁלוֹם

Транслітерація:

24. Йєверехеха Адонай вейішмереха.

25. Яер Адонай панав елеха віхунска.

26. Йіса Адонай панав елеха веясем леха шалом.

Християнський переклад І. І. Огієнка:

24. Нехай Господь поблагословить тебе, і нехай Він тебе стереже!

25. Нехай Господь засяє на тебе лицем Своїм, і нехай буде милостивий до тебе!

26. Нехай Господь зверне на тебе лице Своє, і хай дасть тобі мир!

Біркат коханім – це не просто релігійний текст, який читають, бо він є невід’ємною частиною синагогальної літургії прочитання недільного уривку Тори. Також, це не просто молитва, яку вимовляють коєни під час «Шмоне Есре», бо це є заповіддю Тори для коєнів. Священицьке благословення є тим текстом, який потрібно інтуїтивно пережити, відчути, текстом, який викликає нумінозне відчуття. Наочною ілюстрацією цієї тези є спогади Рабі Йосефа Телушкина: «Я пам’ятаю, як в дитинстві забивався під «Таліт» батька під час цього благословення. Причина цього звичаю – припущення, що Б-жественна<sup>2</sup> присутність проявляється там, де стоять священики, і, відповідно до біблійних заповідей, за якими люди не можуть бачити Бога і залишитися в живих (Шмот, 33:20) – заборонено дивитися на священика. Кожен, хто виріс серед ортодоксів, чув, що якщо подивитися на священика під час благословення, то осліпнеш. В інших громадах говорили, що від першого такого погляду можна осліпнути, від другого – померти» [123, с. 547].

Отже, в цьому контексті біркат коханім – є текстом, через який священне виявляє себе. Звідси виникає одне з пояснень, чому з усіх молитов іудаїзму тільки біркат коханім має промовлятися саме на івриті. Згідно з Галахою, священицьке благословення необхідно вимовляти в найбільш піднесеній її формі – на святій мові, без всякої зміни [107, с. II]. Трактат Мішни Сота 7:1 вчить, що кожного разу, коли в Торі сказано, що говорити треба «так», мається на увазі, що потрібно сказати без всякої зміни, саме в тій формі й саме тією мовою, якою воно записано в тексті [119, с. 301]. Священицьке благословення і є цим випадком, коли тексту передуює слово «так», бо перед ним в книзі Бамідбар (Чила) 6:23 написано: «Промовляй до Аарона та до синів його, говорячи: Так благословляйте Ізраїлевих синів, говорячи їм:». Тут, спостерігаємо те саме прагнення до автентичності, яке виокремлював Джон Соєр як один з факторів сакрілазції мови священного тексту [193, с. 25].

---

<sup>2</sup> У книзі, що цитується, використана традиційна для іудаїзму скорочена форма написання слова «Б-жественна».

Інша причина неперекладності священницького благословення роз'яснюється в Гемарі, де стверджується, що біркат коханім мудреці Талмуда віднесли до числа уривків, які не перекладали, бо побоювалися, що вираз «Йіса ... панав эйлеха» («буде благоволити до тебе») буде невірно зрозумілий слухачами як «упереджене» ставлення Бога до людей, бо він співзвучний з однокореневим виразом «масо панім» (упередженість). На відміну від благословення священників, більшість інших визначених Мішною уривків Танаху не перекладають, «щоб не зганьбити честь» праотців і духовних вождів єврейського народу [80, с. 100–101]. Тобто, тут ми маємо справу, в якійсь мірі, з релігійно-етичною мотивацією заборони перекладу. Сучасний дослідник Нісан Міндель, викладаючи концепції іудейських молитов в книзі «Молитва моя», пояснює неперекладність Біркат коханім так: «Букви і слова цієї «триразової Берах» мають багато різних смислових значень, як і комбінацій з літер і слів цього благословення. Ось чому коанім повинні вимовляти цю Бераха точно і тільки на святій мові, без змін» [78, с. 60]. Керуючись вищевикладеним, відзначимо, що уривок Бемідбар (Числа) 6:24-26) має особливий статус – він не перекладається, бо в перекладі він не передає всю піднесеність сакрального на «не сакральній» мові.

Іншим прикладом, який розкриває різні аспекти проблеми неперекладності священних текстів є текст Тори, відомий як «Шма».

Найважливішим місцем писання Тори та квінтесенцією іудаїзму є тексти Дварім 6:4-9, 11:13-29, Бемідбар 15:37-41. Ці три уривки складають молитву «Шма, Ісраель» («Слухай, Ізраїль»). Це перша молитва, якій євреї вчать дітей. У II ст. н. е. зі словами «Шма, Ісраель» прийняв мученицьку смерть рабі Аківа; слідом за ним євреї наступних поколінь промовляли «Шма Ісраель» в час смертельної небезпеки [165, с. 454–455]. «Шма» є невід'ємною частиною молитовної літургії, але у буквальному сенсі це не молитва, а символ віри, проголошення якого вранці та ввечері є заповіддю Тори –кріат Шма (читання Шма) [108, с. 177].

Позиція щодо мови виконання заповіді прочитання «Шма» в іудаїзмі неоднозначна. Існують певні галахічні правила прочитання «Шма». Так,

відповідно до галахічного кодексу Шульхан Арух 62:2 дозволяється промовляти «Шма Ізраїль» на будь-якій зрозумілій мові. Але, незважаючи на цей дозвіл, у пізніших галахічних авторитетів не має однозначної думки з цього приводу. Така розбіжність поглядів на виконання заповіді прочитання «Шма» зв'язана з тим, що галахічна постанова, яка дозволяє читати «Шма» на різних мовах, суперечить закону кара ле-мафреа (читав не по порядку). Згідно з цим законом, промовляти текст Танаху, прочитання якого є заповіддю, потрібно в незмінній послідовності [44, с. 6]. Тому, щоб виконати заповідь Тори, читати потрібно оригінальний текст, або текст абсолютно ідентичний до мови оригіналу. В перекладі не завжди можна відтворити послідовність слів оригінального тексту, звідси прочитання «Шма» на інших мовах не гарантує виконання заповіді. Як пояснює головний рабин Москви Пінхас Гольдшмідт, «...наші мудреці кажуть, що ми не виконуємо заповідь читання «Шма», якщо читаємо слова цієї молитви не в тому порядку, в якому вони записані в Торі» [109, с. 18].

Але, як вказує рабин Бен-Ціон Зільбер, якщо і можна перекласти «Шма», зберігаючи порядок слів оригінального тексту, це не вирішує питання читання «Шма» на інших мовах, бо навіть «якщо ми скажемо, що звичайний порядок слів однієї мови адекватно передається звичайним порядком слів іншої мови, залишаються інші проблеми» [44, с.6]. До цих проблем відноситься якраз неможливість перекладу тексту «Шма» з однієї мови на іншу без втрати смислів. Неперекладність сенсів «Шма» є головною причиною дискусії про перевагу виконання заповіді кріат Шма давньоєврейською мовою. Щоб з'ясувати ключові смислові неперекладності «Шма Ізраель», та показати на прикладі цього тексту, як культурні конотації та слова давньоєврейської мови в процесі перекладу пов'язані з виникненням різних сенсів тлумачення тексту, як вони утворюють або втрачають релігійні сенси і як це пов'язано з іудейською традицією, проаналізуємо деякі уривки з текстів «Шма Ізраель».

Biblia Hebraica Stuttgartensia - Дварім 6:4:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:

Дослівна транслітерація: Шма Ізраель ҮНҀН Елоһейну ҮНҀН ехад.

Транслітерація, відповідно до іудейської традиції: Шма Ісраель Адонай Елогейну Адонай ехад.

Християнський переклад І. І. Огієнка: Слухай, Ізраїлю: Господь, Бог наш Господь один!

Християнський переклад І. С. Хоменка: Слухай, Ізраїлю, Господь Бог наш, Господь єдиний.

Вже перше слово цієї молитви «שמעו» («шма») відображає сутність іудаїзму як релігії яка слухає, чує голос Бога, релігії, в якій невидимий Бог відкривається єврейському народу через Слово, а не через споглядання. Б. І. Берман підкреслює цю тезу, коли пише, що Всевишній не «гнозису, не містичного бачення, не пізнання секретів творіння, не оманливої поверхні речей і не позамежних таємниць Його, але слухання Голосу вимагає від нас» [12, с. 83–84]. В біблійному івриті діапазон значень дієслова «шама» такий: «чути, слухати, розуміти, підкорятися» [142, с. 497]. Тому в іудейській традиції, коли тлумачать цей уривок, підкреслюють, що це означає: слухай Ізраїль з пильною увагою, намагаючись зрозуміти, вникнути, прислухуючись.

Дискусійним моментом при перекладі уривку Дварім 6:4 є «YHWH Елогейну YHWH ехад». В іудаїзмі вважається, що це речення є декларацією монотеїзму, бо в ньому говориться про встановлення відносин між Богом та Ізраїлем. Неоднозначність сенсів цього уривку полягає в можливості застосування при перекладі декількох стилістичних підходів. По-перше, слова «YHWH Елогейну YHWH ехад» можна розглядати як одне речення прози, по друге, вони можуть бути двома паралельними вигуками. Якщо ураховувати цю стилістичну невизначеність то, як вказується в «Оксфордському коментарі Біблії», слова цього уривку «можуть бути утвердженням щодо Яхве або, навпаки, заявою щодо відносини YHWH з Ізраїлем» [199, с. 142]. В примітках перекладу РБТ (2005 р.) до Втор. 6:4 «Слушай, Израиль! ГОСПОДЬ, наш Бог, – единственный ГОСПОДЬ! пояснюється ця гра сенсів. Переклад як «Наш Бог – Яхве, лише один Яхве!» буде вказувати на «заклик не поклонятися ніяким «чужим богам», «Яхве, Бог наш, є єдиний (единственный) Яхве» – на «заперечення того, що існують різні

маніфестації Яхве, пов'язані з різними святилищами», а «Наш Бог – Яхве. Яхве – один» – на «заперечення існування інших богів» [28, с. 28]. Тут відзначимо ще й те, що переклад слова «ехад» як «один» та «єдиний» має суттєве теологічне значення, бо «один» це кількісна властивість, а «єдиний», як у перекладі І. С. Хоменко, може натякати на деяку єдність як властивість божественної природи і, таким чином, припускати можливість існування концепції Трійці, коли переклад «один» виключає будь який підтекст такої інтерпретації. Тобто, кожен з перекладів РБТ не є ідентичним оригіналу й кожна з наведених пропозицій перекладу концептуально суперечить важливій для іудейської традиції вимоги дотримання відповідного до оригіналу порядку слів цього уривку. Отже, тут бачимо, що оригінал поєднує множинність сенсів, а переклад зводить їх до одного з варіантів, який формується смисловим універсумом відповідної релігійної традиції.

Уривок Дварім 6:5-9.

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

5. וְאָהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לִבְּךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־מְאֹדֶךָ:

6. וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל־לִבְּךָ:

7. וְשָׁנַנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדַבַּרְתָּ בָם בְּשַׁבָּתֶךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדַרְךָ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ:

8. וְקָשַׁרְתָּם לְאָזְנוֹת עַל־יָדֶיךָ וְהָיוּ לְטֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ:

9. וְכַתַּבְתָּם עַל־מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ:

Дослівна транслітерація: 5. Веаһавта эт Адонай Елоһеха бехоль левавха, увехоль нафшеха, увехоль меодеха. 6. Веһаю һадварим һаейле ашер анохі мецавха һайом аль левавеха. 7. Вешінантам леванеха ведібарта бам бешівтеха увелехтеха вадерех увешохбеха увекумеха. 8. Укшартам леоталь ядуха веһаю летотафот беін ейнеха. 9. Ухтавтам аль мезузот бейтеха увішареха.

Християнський переклад І. І. Огієнка: 5. І люби Господа, Бога твого, усім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією силою своєю! 6. І будуть ці слова, що Я сьогодні наказую, на серці твоїм. 7. І пильно навчиш цього синів своїх, і будеш говорити про них, як сидітимеш удома, і як ходитимеш дорогою, і коли ти лежатимеш, і коли ти вставатимеш. 8. І прив'яжеш їх на ознаку на руку свою, і



будуть вони пов'язкою між очима твоїми. 9. І напишеш їх на бічних одвірках дому свого та на брамах своїх.

Згідно з поясненням структури «Шма» Маймонідом, любов усім серцем з уривку Дварім 6:5 співвідноситься зі словами «на серці твоїм» з уривку Дварім 6:6, любов «всією душею» з уривком Дварім 6:7-8 та «силою своєю» з уривком Дварім 6:9. В іудаїзмі «серце» («לֵבָב» – «левав») асоціюється із зосередженням не тільки емоцій, але і процесів мислення та уваги, тому давньоєврейський текст передбачає те, що слова (заповідей) потрібно не тільки емоційно сприймати і переживати, а й розмірковувати над ними, розуміти їхній зміст, саме в цьому буде полягати любов до Бога всім «левав» [176, с. 9–20].

В давньоєврейській мові поняття душі передають п'ять слів: «נפש» – «нефеш», «רוח» – «руах», «נשמה», «יְהִיָּדָה», «יְהִירֵדָה». В тексті «Шма» вживається слово «נפש» – вітальна душа, яка невідемна від тіла і якій властиві тілесні бажання та емоції. Ця душа є у всіх живих істот, бо вона оживляє їх і тому слово «נפש» може позначати життя як таке. В контексті «Шма», вживання саме цього слова, вказує на те, що любов на вітальному рівні виражається в залученні до цієї любові як самої людини, так і її нащадків. Як зазначає Реувен Кімельман, в цьому уривку вітальність «охоплює цілу особу, осібність, яка містить потомство і тіло; перше, щоб бути навченим, останнє, щоб бути втіленим в любові Бога як носій символів такої любові» [176, с. 20].

Слово «מְדַבֵּר» – «меодеха» (буквально «силою твоєю») або «מְדַבֵּר» – «меод», насамперед перекладається як «дуже», тобто це слово означає посилення. В контексті Шма, у співвідношенні з уривком Дварім 6:9, це слово набуває значення – «з усіма матеріальними можливостями» [176, с. 20]. Тобто, при більш прискіпливому розгляді сенсів давньоєврейського тексту стає зрозумілим, що заповіддю любові до Бога є вираження цієї любові на рівнях ментальних та душевних сил, рівнях вітального (тіло та бажання) й матеріального (сфера економічних та матеріальних ресурсів) життя. Це традиційне тлумачення «Шма» в роз'ясненні Реувена Кімелмана [176, с. 21]. Якщо розглядати текст «Шма» через смислове навантаження поняття «серця», «душі» та «сили» в християнській

культури, через грецько-римську дихотомію душі та тіла, розуміння серця як осереддя емоційного життя, то отримаємо вже інші рівні, де не буде простежуватися саме ця, властива Маймоніду та іудейському мисленню взагалі, тотальність заповіді любові до Бога усіма можливими для людини ресурсами.

В Мішні Берура 62:3, авторитетнішому галахічному труді, рабі Ізраїль Меір Каган (1838-1933), відомий як Хафец Хаїм, пише про необхідність виконання заповіді «читання Шма» на івриті через неможливість абсолютно точного перекладу. Майже всі згадки щодо неперекладності «Шма» посилаються на його авторитет і приклади цієї неперекладності. Так, він пояснює, що частиною слова «שְׁמַע» – «шінантам» («навчиш») з уривку Дварім 6:7 є слово «שֵׁן» («шен») – «зуб», що надає слову «навчиш» смислове забарвлення гостроти. З іншого боку слово «שְׁמַע» поєднує слова «שָׁנָה» («вешінан») – «ви будете навчати» та «תָּם» («там») – «просто», «ясно», а слово תַּפְּחֹת («тотафот») з Дварім 6:8 взагалі є неперекладним [206, с. 192]. Розглянемо неперекладність цього прикладу.

Уривок Дварім 6:5-9.

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

8. וְקָשַׁרְתֶּם לְאוֹת עַל-יָדְךָ וְהָיָה לְטֹטַפֹּת בֵּין עֵינֶיךָ:

Дослівна транслітерація: 8. Укшартам леоталь ядуха веһаю летотафот бейн ейнеха.

Іудейський переклад Тори Дварім 6:8 (П. Гіль): И повяжи их как знак на руку свою, и будут они знаками между глазами твоими.

Християнський переклад І. І. Огієнка: 8. І прив'яжеш їх на ознаку на руку свою, і будуть вони пов'язкою між очима твоїми.

В християнській Біблії це слово перекладене на українську мову як «пов'язка». Слово «пов'язка» в українській мові означає шматок або смужку тканини, щось, що пов'язують. Таке значення цього слова не зовсім вірно передає той сенс, який в ньому убачає іудейська традиція, бо текст Дварім 6:8 (а також, Шмот 13:9, 16, Дварім 11:18) є підставою для виконання заповіді тфіллін (תְּפִלִּין). Тфіллін – це шкіряні коробочки, в які поміщають сувій, на якому написані чотири уривки з текстів Тори. Ці коробочки одягають на руку та на голову під час

молитви. Тому в іудейській традиції вважається, що під словом «тотафот» мається на увазі не смужка з тканини, а предмет релігійного культу – тфіллін. Тфіллін – це не шматок тканини, але те, що пов’язують. Іудейська традиція, сполучає слово «тотафот» з тфіліном через посилення на схожість «тот» і «фот» зі словам «два» в інших мовах. Як пояснює Раши, слово «тот» співзвучно зі словом «два» на мові каспі та фригійській мові, а слова «фот» схоже зі словом «тотас» в латинській мові. Тобто, сенс слова «тотафот» – «чотири», що вказує на чотири уривки Тори, які містять сувої тфіліну. Як вказує, Моше Вейсман, після Раши почали вважати «тот» і «фот» словами давньоєврейської мови, сенс яких був втрачений, але, Раши довів, що вони мають значення «два» [24, с. 118]. Арьє Каплан в своєму перекладі «Жива Тора» перекладає слово «тотафот» як «емблема». Він наводить приклад походження слова «тотафот» з давньоєгипетської мови, в якій слово «фту або фот» означає «чотири», а тот означає «збори», «подібність», «божественне» чи «тверда шкіра». Звідси тотафот може бути пов’язано з четверним амулетом, зробленим зі шкіри, як і роблять тфілін» [41, с. 200]. В іудейській російськомовній версії Тори (1993, за редакцією Г.Брановера), слово «תפילין» («тотафот») перекладено як «знак». Відповідно до твердження з «Короткої єврейської енциклопедії», «початковий сенс назви тфіллін – «знак» і походить воно від «кореня ללל зі смислом «виділяти», «відділяти» [61, с. 1136]. Такий сенс в якійсь мірі передбачає гру слів «תפילין» («тотафот») та «תפילין» («тфіллін»). В словарі О. М. Штейнберга, слово «תפילין» («тотафот») перекладається як «молебна пов’язка», та вказується, що в талмудичній літературі воно зустрічається в значенні «повойнік», «зап’ястя» [142, с. 167]. Існують ще інші пояснення сенсів слова «тотафот», але сутність обговорення значень цього слова в іудаїзмі пов’язане з його залученням до практичного використання в релігійній традиції, з виконанням заповіді тфілін. Отже, беручи до уваги всі ці підходи до перекладу слова «тотафот», можна сказати, що мабуть, початковий сенс давньоєврейського слова «тотафот» не був абсолютно ясним, тому його сенс був встановлений авторитетами іудаїзму таким чином, що в межах іудейської традиції це слово справді стало абсолютно неперекладним.

Коли читаєш Дварім 6:9 на івриті, то перше, що помічаєш, це вживання слова «мезуза» для позначення бічних одвірок. Звідси стає одразу зрозумілим походження назви речі релігійного культу – мезузи. Слово «וּבְשַׁעְרֵיָהָ» («увішареха») – «на брамах своїх», буквально перекладається «і в брамах». Це хоч і дрібниця, але й вона може вказати на додатковий сенс. Йосія Дербі, досліджуючи значення релігійних знаків в молитві «Шма», вказує на цю деталь і вважає її не випадковою в тексті Тори. Він пояснює, що якби «Тора хотіла сказати: і на воротах, було б написано слово без бейт. Це не помилка переписувача, бо коли цей вірш повторюється у Повторенні Закону 11:20 бейт також входить до складу останнього слова» [159, с. 43]. Далі, Йосія Дербі відштовхуючись від літери ך пояснює, які саме брами маються на увазі в тексті Дварім 11:13.

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

וְהָיָה אִם-שָׁמַעְתָּ תְּשָׁמְעוּ אֶל-מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֶנְכִּי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְלַעֲבֹדוֹ  
בְּכָל-לְבַבְכֶם וּבְכָל-נַפְשְׁכֶם

Транслітерація: vеhаyа іm шaмoa тішmeу ель міцвотай ашер анохі мецаве етхем hайом леаhаvа ет Адонай Елоhейхем улеавдо бехоль левавхем увехоль нафшехем,

Християнський переклад І. І. Огієнка: І станеться, якщо справді ви будете слухати Моїх заповідей, що Я вам сьогодні наказую, любити Господа, Бога вашого, і служити Йому всім вашим серцем і всією вашою душею,

Буквально «אִם-שָׁמַעְתָּ תְּשָׁמְעוּ» («ім шамоа тішмеу») перекладається – «якщо слухати ви будете слухати» або «якщо слухаючи послухаєте». Такий буквальний переклад з точки зору перекладача є начебто нісенітницею, але в іудаїзмі в подібних повторах убачається своєрідний прийом або особливе значення, позаяк вважається, що Торі немає нічого зайвого та випадкового, що кожна літера має сенс. Цей приклад розкриває інший аспект неперекладності, який належить до царини перекладацької справи. Отже, від того, якого підходу до перекладу дотримується перекладач, залежить те, як передаються сенси оригіналу. Джон Бікман і Джон Келлоу виокремлюють чотири типи перекладу – буквальний, вільний, помірно буквальний та ідіоматичний. Буквальний переклад, хоч і

відповідає формі мови, але «має мінімальну комунікативну цінність для читачів, які не знають мови оригіналу» [13, с. 5]. При ідіоматичному підході до перекладу перевага надається передаванню сенсу тексту на цільовій мові, при цьому, як правило, буквальність сенсів слів опускається. Переклад, в якому стиль переважає над змістом, хоч і передає зміст зрозумілою мовою, але віддаляє віруючого від сакральної складової, яке містить буквальність слова. Натомість, як вказує К. Мойр (Catherine Moir), «...буквальний підхід сам по собі може представляти слова як надані одкровенням, але, ймовірно, за рахунок зрозумілості та ясності» [183, с. 35].

Розглянемо уривок Берейшит 2:16, який містить подібний до Дварім 11:13 випадок, коли для покращення сприйняття змісту деякі слова в перекладі не відтворюють:

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

טו וַיִּצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הַאָדָם לֵאמֹר: מִכָּל עֵץ-הַגָּן אָכַל תֹּאכְלֶה.

Християнський переклад І. І. Огієнка: «І наказав Господь Бог Адамові, кажучи: Із кожного дерева в Раю ти можеш їсти».

Буквальне значення אָכַל תֹּאכְלֶה («ахоль тохель») – «їсти їжете». Даний повтор у більшості перекладів опускається, і разом з ним опускається підкреслення Божого дозволу, сенс, що цей дозвіл, як наголошує Н. Лейбович, було дано «щедрою рукою»: «Вчили наші мудреці, що тут не просто сказано «אָכַל תֹּאכְלֶה» («тохель»), «їж», але «אָכַל תֹּאכְלֶה» («ахоль тохель»): дозвіл повторюється знову і знову» [69, с. 24]. Аналогічні приховані в давньоєврейській мові сенси спостерігаємо в історії про вихід Аврама зі «своєї землі, і від родини своєї», яка починається в Берейшит 12:1 словами לֶךְ-לְךָ («лех леха»), що традиційно перекладається як «Вийди зо своєї землі...», але буквально означає «Йди собі» або «Йди до себе». Іудейська традиція убачає не випадковість в тому, що в оригіналі використано не просто слово לֶךְ («лех» – «йди»), а саме לֶךְ-לְךָ («лех леха»), бо таким чином підкреслюється, що Авраам «покликаний повернутися до свого коріння Іврі, покинувши галутний Арам. Ерец Кнаан – це Іврім» [97, с. 66]. Подібну неперекладність знаходимо в Берейшит 2:23.

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפֶּעַם עָצָם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לְקָחָהּ זֹאת:

Християнський переклад І. С. Хоменка: І чоловік сказав: «Це справді кість від моїх костей і тіло від мого тіла. Вона зватиметься жінкою, бо її взято від чоловіка».

«אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ» – «іша, кі меіш» – тільки в оригіналі відчуваєш, що дійсно жінка була взята від чоловіка, бо в давньоєврейській мові «іш» – це чоловік, а «іша» – жінка, і тому буквально це означає «іша, тому що від іш». Спроба показати цю спорідненість була здійснена в перекладі І. І. Огієнка: «І промовив Адам: Оце тепер вона кість від костей моїх, і тіло від тіла мого. Вона чоловіковою буде зватися, бо взята вона з чоловіка». Російською мовою, здається цей зв'язок відтворити неможливо: «И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» (Синодальний переклад).

Отже, хоча буквальність перекладу сенсів з літературної точки зору здається недоцільною в перекладі, але в той же час ці сенси залишаються важливими для релігійної людини. Оскільки буквальний переклад не відповідає загальноприйнятим вимогам і підходам до перекладу, то вищезазначені літературні прийоми та гра слів в давньоєврейському тексті залишаються надбанням тільки тих, хто читає Танах давньоєврейською мовою.

Щоб відчути різні семіотичні смислові відтінки давньоєврейського тексту, проаналізуємо перше речення книги Берейшит.

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

א בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

1.«Берешит бара Елоhim ет нашамаім веет хаарец».

В перекладі І. І. Огієнка:

1.«На початку Бог створив Небо та землю».

На перший погляд, здається, що з точки зору перекладача в цьому місці начебто не виникає труднощів з перекладом. Але вже з першого речення Тори можна побачити, які додаткові релігійні сенси в давньоєврейській мові убачає

іудейська релігійна традиція. Найбільш близький до оригіналу іудейський переклад Тори на російську мову здійснений під редакцією Йона Левіна і Урі Линец (П'ятикнижжя Моше: Тора з Цйона, 2008 р.). У цьому російському варіанті Тори давньоєврейські слова, які, на думку укладачів та перекладачів, не передають правильно сенс у перекладі, або не мають відповідних еквівалентів в російській мові, були передані транскрипцією, тобто залишені без перекладу. Серед цих слів і перше слово Тори  $\text{בְּרֵאשִׁית}$  («Берешит») - «На початку».

Проаналізуємо сенси цього слова, щоб побачити, що саме в цьому слові не перекладається. Укладачі перекладу та коментарів до «Тори з Цйона», пояснюють, що загальноприйнятий переклад слова  $\text{בְּרֵאשִׁית}$  як «на початку» не є зовсім вірним, бо «відповідно до івритської граматики повинно бути написано, на початку чого, а цього немає. Та й за змістом це зайве: зрозуміло, що Творіння було на початку» [97, с. 3]. Звідси стає доцільним припущення існування іншого сенсу. Посилаючись на Раші, автори коментарю до Берйшит 1:1 вказують, що прийменник «בְּ» – «в» у Танахі може означати «для», «заради», тому текст треба розуміти як «для рейшит». «Рош» в давньоєврейській мові це голова, початок, а оскільки початком в іудейській традиції вважаються Тора і Ізраїль, то сенс уривку слід розуміти як «Для Ізраїлю і для Тори створив...» [97, с. 3]. Також, треба зазначити, що слово «берешит» стоїть в жіночому роді, що приводить й до значення «в жіночому початку бара Елоїм» або «в женском начале бара Элоhim». Російський дослідник С. Аверінцев, з цього приводу зазначає, що жіночій рід слова «рейшит» обумовив виникнення смислового зв'язку зі словом «хохма», (мудрість), яке теж жіночого роду. Він вказує, що «стародавня іудаїстська біблійна екзегеза здійснює це прирівнювання дуже наочно», коли перекладає в Єрусалимському Таргумі перше речення Тори як «В Премудрості створив...» [1, с. 559].

Сенси наступного слова першого речення Танаху – « $\text{בָּרָא}$ » («бара»), «створив», полягають в основі обґрунтування концептів створення нового, створення з нічого, створення як «народження» світу від Бога. Слово « $\text{בָּרָא}$ » (в сучасному івриті відповідає інфінітиву «лівро») неперекладне, оскільки в повноті

його сенси можна зрозуміти тільки в контексті іудейської традиції порівняння «בָּרָא» з синонімічними дієсловами «יָצַר» («йацар») та «בָּשַׁעַר» («аса»), які теж вживаються в давньоєврейській мові для позначення створення. «Йацар» (в сучасному івриті – «ліцор») перекладається як «будувати», «формувати», «створювати», що відповідає дії перетворення вже зробленого, надання форми. «Аса» (в сучасному івриті – «лаасот») – «виробляти», позначає остаточне створення з існуючого матеріалу та вказує на завершення.

Разом з тим, ці дієслова споріднені назвам духовних світів – Брія, Йецира, Асія. Світ Брія – найвищий з цих трьох світів, бо є первісною творчою інтенцією Всевишнього (не властиво світу Ацилут). Про Брія кажуть «йеш мі-ейн», що дослівно перекладається як «є з немає» («з нічого»), оскільки, цей світ є недоступним духовним рівнем, який неможливо досягнути. Звідси і зв'язок дієслова «בָּרָא» («бара») з дією-участю Всевишнього та сенсами створення з нічого або з самого Себе. Так, І. Р. Тантлевський стверджує, що «бара» «використовується в Біблії виключно в тих випадках, коли суб'єктом дії виступає Сам Всевишній» [121, с. 101]. Д. В. Щедровицький, підкреслює, що сенси походження як народження простежуються через схожість בָּרָא з арамейським словом בָּר «бар» – «син» (Прип. 31:2 або Дн. 5:22, 7:13) [143, с. 36; 37]. Втім, ідея створення з нічого, що ґрунтується на слові «бара», обґрунтовувалася в часи середньовіччя, коли в рабинистичному іудаїзмі виникла зацікавленість лінгвістичними тонкощами. Як зазначає М. Боскмуель, те, що «...дієслово бара вказує на творення з нічого – точка зору, що була більш чітко розроблена у середньовічних коментаторів, таких як Саадія Гаон і Нахманід» [156, с. 264].

Серед науковців досі не існує єдиної думки, щодо давньоєврейського значення слова בָּרָא («бара»). В найсучаснішому дослідженні біблійної семантики слова בָּרָא («бара») Боб Бекінг (Bob Becking) і Марджо Копель (Marjo C. A. Korpel) доводять, що слово בָּרָא («бара») має значення «to construct», «будувати», бо було використане автором Буття замість слова «בָּנָה» – «будувати», щоб уникнути асоціації з історіями створення всесвіту у інших народів: «Так само, як храм в Єрусалимі був побудований людськими руками, УНВН представлений як той,



хто «збудував» космос як свій храм» [153, с. 20]. Еллен ван Вольд і Роберт Резетко (Ellen van Wolde, Robert Rezetko) стверджують, що дієслово «אָרַב» – «творити» бін'яну<sup>3</sup> Пааль насправді має значення «відділяти», «відокремлювати», бо в беньяні Піель дієслово אָרַב – «творити» набуває значення «відрізати», «вирізати». Еллен ван Вольд і Роберт Резетко впевнені, що в уривку Бут. 1:1 вживання «אָרַב» слід розуміти як «просторово відокремити», саме це значення є відповідним сенсом цього давньоєврейського дієслова і саме таке тлумачення тексту історії створення Всесвіту є вірним [200, с. 38]. Російський теолог і перекладач Д. В. Щедровицький пояснює етимологію виникнення сенсу «відрізати» через взаємозв'язок зі словом אָרַב «бріт» – «завіт». Він вважає, що אָרַב «бріт» – «завіт» походить від אָרַב, бо в давнину під час проведення обряду заповіту жертви поділялися на дві частини, звідси одне зі значень слова אָרַב: «відрізати», «вирізати». В релігійних вченнях такий прихований в мові сенс слова «אָרַב» використовується прихильниками теорій походження світу шляхом еманации для підтвердження своїх переконань. Д. В. Щедровицький підкреслює цю ідею, коли вказує, що «всесвіт («небо і земля») нібито відрізаний від ества Божого, з яким спочатку складав єдине ціле. Подібне до цього дієслова слово אָרַב («бар») – «ясний», «світлий» – вказує на сходження всесвіту від Бога немовби світловими хвилями» [143, с. 36; 37].

Отже, в мовно-смісловому універсумі іудейської традиції дієслово אָרַב («бара») є саме створенням Богом нового, вираженням унікальної творчої діяльності. Наукові лінгвістичні та текстологічні дослідження розкривають нові аспекти сенсів мови Танаху, вони доповнюють, допомагають розкрити головні сенси історії створення, пріоритетність яких визначає саме релігійна традиція, де слово «створив» передбачає саме створення з нічого. Переклад уривку Буття 1:1 традиційно або у відповідності з останніми науковими теоріями не передає всі вищезазначені сенси, які вкладаються в слово «אָרַב» («бара») та історію творення іудейською традицією. Будь-який переклад цього слова звужує поле його релігійних сенсів. Таким чином, ми бачимо, що вже перші два слова першого

<sup>3</sup> Бін'ян - порода або вид дієслів, умовно їх сім.

речення Тори при прочитанні на давньоєврейській мові несуть в собі різноманітні відтінки релігійних сенсів, які втрачаються в перекладі на іншу мову.

В попередньому підрозділі зазначалося, що співпричетність мови тексту до сакрального зумовлює виникнення специфічних методів іудейської екзегези. Вживання цих методів приводить до породження додаткових релігійних сенсів тексту. Ці сенси можна позначити як один із рівнів неперекладності, бо вони безпосередньо формуються засобами мови оригінального тексту і жодним чином не простежуються в перекладі. Розглянемо сенси цього рівня на прикладі слова «людина» – אָדָם (адам).

Якщо звертатися до гематрії, то числове значення літер слова אָדָם: א – 1, ד – 4, א – 40. Вони, як пояснює М. Глазерсон, розкривають сутність людини. Числове значення літери ד вказує на те, що людину складають 4 елементи: вогонь – אֵשׁ (еш), вітер – רוּחַ (руах), вода – מַיִם (маім), земля – אֶפֶר (афар). Літера א – говорить про збільшення цих елементів на вищому, духовному рівні в 10 разів [31, с. 41]. Літера א вказує на єдність, поєднання в гармонічне ціле взаємодіючих частин, взаємозв'язок між світом небесним і земним, тобто вона поєднує як на вищому, так і на нижньому рівні всі елементи, які утворюють людину [88, с. 10].

Важливе місце в іудейській екзегезі надається тлумаченню Танаха шляхом виявлення смислового взаємозв'язку між однокореновими словами. Однокореновий зв'язок слів אָדָם (адам) і אִמָּתָם (адама) – земля, ґрунт (א і מ – це одна буква «мем»), з одного боку, підкреслює створення людини «з пороку земного», вказує на матеріальну складову людини, на плотську її сутність. Використання цих сенсів знаходимо в Мідраші, який розповідає, як Адам, маючи особливий дар бачити характерні особливості та справжню природу живих істот, надавав ім'я тваринам. Коли під час цієї справи «Ашем запитав Адама: «А яке ім'я буде у тебе?», той відповів: «Мене треба називати Адам («землянин»), бо я створений із землі, адама» [25, с. 61]. אִמָּתָם (дама) – уподібнюватися або אִמָּתָם (дмут) – схожість, подібність підкреслює створення людини за подобою Бога. Однокоренева спорідненість אָדָם (адам) і אָדָם (адам) – червоний, натякає на те, що йдеться або про червону землю, або про червоний колір шкіри першої людини.

Слово דָּם («дам») – «кров», входячи до складу слова אָדָם «адам», підкреслює кровну спорідненість людей. Літера א, яка стоїть перед словом דָּם, символізує Всевишнього. В іудаїзмі вважається, що зв'язок אָדָם (адам) і דָּם («дам») вказує на походження людини не тільки від батьків, від яких дитина успадковує свій генофонд, але й від Всевишнього, який наділяє людину духовною складовою, творить її за своїм образом та подобою [31, с.18]. Цей же сенс підкреслює слово אִמָּה (дама) – уподібнюватися, воно теж відсилає до створення людини за подобою Бога. Якщо, продовжувати аналізувати слово דָּם («дам») – «кров» і подивитися на нього з точки зору граматичних особливостей, то також можна знайти те, що в перекладі втрачається. В івриті кожне слово має чітко виражену відповідну ознаку числа. Навіть якщо слово збиральне (як «кров»), то сусідні з ним члени речення так чи інакше визначають його як або множину, або однину. В перекладі це не завжди можна передати. У біблійній історії про перше вбивство людини, слово דָּם («дам») – «кров» стоїть у множині:

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Берейшит 4:10:

וַיֹּאמֶר מָה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן-הָאָדָמָה

В перекладі І. І. Огієнка:

Буття 4:10 «І сказав Господь: Що ти зробив? Голос крові брата твого взиває до Мене з землі».

Дослівно, це можна перекласти так: «І сказав ЙГВГ: Що зробив ти? Голос кровей брата твого, кричущих до мене з ґрунту».

Давньоєврейське слово דָּמָה – «дмей» – «кров» в оригінальному тексті стоїть в множині, при перекладі ж на українську мову це слово перекладається в однині. צֹעֲקִים (цоакім), – «кричущі» – це активний дієприслівник, який погоджується за родом і числом зі своїм іменником (дмей). Тобто, буквально маємо «кровей кричущих» або «кровей волаючих».

Через те, що іудейська традиція при тлумаченні сенсів Тори має справу саме з множиною слова «кров», з'являється можливість певним чином коментувати цей уривок. Так, в трактаті Талмуда Сангендрин 4:5 єврейські мудреці звертаються до цього уривку Тори, підкреслюючи відповідальність свідків за

неправдиве свідчення під час ведення кримінальної справи: «так ми знаходимо про братовбивця Каїна: сказано (Буття 10:4): голос кровей брата твого взиває до мене: не сказано «крові брата твого», а «кровей брата твого» тобто його крові і крові його потомства» [118, с. 264]. Тобто, при такому прочитанні, текст Берейшит 4:10 неначе сам промовляє авторам трактату Санґендрін, що міра провини за вбивство або за лжесвідчення під час суду, яке приводить до страти звинуваченого, безмірно збільшується. «З цієї точки зору практично кожен вбивця - це вбивця безлічі людей, – вказує Рабі Йосеф Телушкін, – бо він несе відповідальність не тільки за свою жертву, але й за її не народжених нащадків, життя яких він також знищив» [123, с. 14]. Зрештою, якщо ураховувати все вищесказане, то стає зрозумілим, чому сама думка щодо існування однієї вірної інтерпретації тексту Танаху є оманливою, бо той потенціал, яким володіє давньоєврейська мова, розкриває Тору, як це прийнято називати в іудейській традиції, «сімдесятьма обличчями» сенсів.

### ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3

Таким чином, можна виокремити наступні риси, що характеризують давньоєврейську мову як лашон кодеш:

- мовні ресурси давньоєврейської мови сприймаються віруючими як засоби, якими нумінозний об'єкт відкриває релігійні істини;
- граматична структура мови, об'єм понять, форми літер нерідко наділяються сакральними значеннями, що не мають аналогів у сфері профанного;
- в історичній ретроспективі ужиток давньоєврейської мови є суто релігійним, слугує літургійним та теологічним цілям;
- сама мова наділяється містичними енергіями та духовним потенціалом.

Така багаторівнева сакралізація давньоєврейської мови іудейської традицією обумовлює винятковість неперекладності сенсів Танаху. Поряд із

загальнофілологічними питаннями, пов'язаними з втратою сенсів оригіналу при перекладі, постають ще й проблеми неможливості відтворення сенсів, сакралізованих в мові, бо виняткове значення давньоєврейської мови в процесі тлумачення релігійних текстів в іудаїзмі робить неможливим використання деяких найпоширеніших іудейських методів екзегези при інтерпретації того ж тексту, але в перекладі.

Неперекладність Танаху в межах іудейської традиції можна розглядати на двох рівнях – внутрішньому і зовнішньому. На внутрішньому рівні неперекладність проявляється в тому, що переклад деяких уривків не передає всієї тієї піднесеності священного, яка відчувається в автентичному тексті. До цього рівня належать також і заборони перекладати окремі уривки чи літери з метою охорони священного, у тому числі моральності релігійних діячів та їхньої діяльності в сакральній історії, від будь-якої ганьби чи осуду. Зовнішній рівень відповідає всім тим багатовимірним сенсам, які утворюються засобами даноєврейської мови та збагачують іудаїзм релігійними істинами. На цьому рівні, інша (не свята) мова не відтворює всієї повноти релігійних сенсів оригіналу, всіх сенсів семіотичного поля давньоєврейської мови, а перекладні слова втрачають приховане в них світобачення, живу силу мови. Отже, давньоєврейський Танах має різні смислові рівні, формування яких значною мірою залежить від культури, способу мислення його творців, устрою оригінальної мови.

## РОЗДІЛ 4

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНИХ СЕНСІВ ТАНАХУ В ПЕРЕКЛАДНИХ  
ТЕКСТАХ, ЩО НАЛЕЖАТЬ ДО ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

## 4.1 Історія перекладів Святого Письма і полеміка щодо їхньої правомірності

Найперший та найзначніший переклад Танаху на давньогрецьку мову був здійснений в III – II ст. до н.е. в Олександрії. Цей переклад відомий як Септуагінта (LXX), тобто «сімдесят». Найдавнішим джерелом, яке повідомляє історію цього перекладу є лист Арістея Філократу. Автор цього листа, псевдо-Арістей розповідає про те, як Птолемей II Філадельф (282-246 до н.е.) вирішив отримати для олександрійської бібліотеки переклад П'ятикнижжя Мойсея. Для реалізації цього наміру за наказом Птолемея II Філадельфа до Олександрії з Єрусалиму приїхали сімдесят два перекладачі. Їх помістили на острів Фарос, де вони за сімдесят два дні перекладали Тору. Цей переклад був схвалений і визнаний єврейською громадою Олександрії та Птолемеєм II Філадельфом, після чого сімдесят два перекладачі з подарунками були відправлені додому. Майже дослівно ця історія була переказана в добу еллінізму Йосифом Флавієм та Філоном Олександрійським. Філон Олександрійський надав легендарній історії перекладу Септуагінти надприродного характеру. Він підкреслював богонатхненність Септуагінти та вбачав в її перекладі чудо, а самих перекладачів називав пророками. За його словами, коли сімдесят два мудреця перекладали Тору, вони протягом сімдесяти двох днів знаходились в різних приміщеннях, де під божественним керівництвом створили ідентичні переклади. Цю ж позицію займали ранні отці церкви – Августин, Єронім. Отже, статус Септуагінти був піднесений цими авторами до рівня Божественного одкровення.

Історія походження Септуагінти є предметом наукових суперечок, оскільки реальна історія виникнення LXX відрізняється від легендарної, переклад здійснювався поступово та був завершений десь в I ст. до н.е. Звісно, і причини

здійснення перекладу були іншими, ніж ті, на які вказують псевдо-Арістей, Йосиф Флавій, Філон Олександрійській та деякі ранні Отці церкви. Ці причини полягали в культурних та релігійних потребах іудеїв Олександрії, і були пов'язані з тим, що в період еллінізму значна кількість євреїв проживали за межами Ізраїлю. Євреї діаспори почали забувати давньоєврейську мову і тому для реалізації релігійної літургії почали перекладати священні книги на мову, яку добре розуміли, а саме на койне, діалект давньогрецької мови, який був загальнопоширеним в цю епоху. Крім цього, як зауважує Н. Ф. Маркос, таким чином через переклад Тори єгипетські іудеї намагалися зберегти свою національну культуру спадщину [179, с. 19–20]. Як вказує В. Ернст, переклад здійснювали грекомовні іудеї, ті, хто справді мав потребу в перекладі, тобто самі «перекладачі були не палестинськими євреями, а членами олександрійської діаспори, для яких грецька мова була мовою повсякденного ужитку» [166, с. 51]. Н. Ф. Маркос висловлює схожу думку: він пояснює, що «переклад LXX був зроблений євреями для євреїв, це означає, що він був зроблений двомовними уродженцями Сходу, а не греками» [179, с. 20]. Але, з іншого боку, як пояснює далі Н. Ф. Маркос, в останніх дослідженнях походження Септуагінти науковці дедалі більше схиляються до думки, що LXX виникла саме з ініціативи культурної політики Птолемея II Філадельфа [179, с. 63]. Так, Джон Соер вважає, що немає причин для сумніву в походженні Септуагінти за наказом Птолемея II Філадельфа, бо «ініціатива з перекладу Біблії на грецьку мову була мотивованою скоріше допитливістю, ніж будь-яким релігійним фактором» [193, с. 82].

Як свідчать талмудичні джерела, іудеї не вважали переклад Септуагінти досконалим. Вже у II ст. н.е. почали виникати занепокоєння щодо розбіжностей текстів грецької та єврейської Біблії. Незадоволеність Септуагінтою спонукала до вироблення інших перекладів Танаху на давньогрецьку мову. Це переклади Аквілли, Сіммаха та Феодотіона. Специфіка перекладу Аквілли обумовлена його релігійними переконаннями. Відомо, що Аквілла був язичником, який прийняв християнство, а потім перейшов в іудаїзм, де став учнем рабі Аківи. Переклад Аквілли був заснований на уніфікованій версії єврейського Танаху та був

виконаний дуже дослівно. Як вважають дослідники Карен Джобс та Мойзес Сільва, буквальний підхід Аквілли до перекладу Танаху відображає іудейську традицію тлумачення священного тексту та скоріше за все «був призначений як допомога для біблійної екзегези, можливо, для людей, знання івриту яких були мінімальними» [174, с. 39–40]. Сімах, за однією версією належав до ебонітів, за другою до іудеїв. Його переклад характеризують як буквальний та написаний доброю літературною грецькою мовою. Феодотіон також сповідував іудаїзм. Він не виробив нового перекладу, а переглянув більш ранній переклад, який був відмінним від версії Септуагінти. Його редакція LXX була не надто буквальною. Своєрідною рисою цього перекладу є те, що значна кількість назв рослин та тварин була передана Феодотіоном транслітерацією. Переклади Аквілли Сіммаха та Феодотіона належать до іудейського варіанту переглядів тексту LXX, вони відповідали рабиністичному розумінню та інтерпретації Священного Писання того часу і були поширені в єврейських громадах [174, с. 41].

Крім виконання трьох нових перекладів в II ст.н.е., текст Септуагінти був декілька разів виправлений у відповідності до тексту єврейської Біблії. Найвідоміша редакція LXX - Гекзапла (Hexapla) – створена Орігеном у III ст. н.е., являє собою рукопис, складений з шести колонок. У першій колонці Оріген розмістив консонантний єврейський текст, яким користувалися за часів Орігена. Це був не той самий текст, який відомий нам з Сувоїв Мертвого Моря; не був це і текст, покладеним в основу Септуагінти. У другій колонці Оріген помістив транслітерацію єврейського тексту грецькими буквами. Третя, четверта та шоста колонки містили грецький біблійний текст – переклади Аквіли, Сіммаха и Феодотіона. П'ята колонка – це варіант редакції LXX Орігена, яку він здійснював шляхом порівняння першого і шостого стовпців. Якщо в тексті LXX не вистачало того, що є в єврейській Біблії, то він помічав це зірочкою та доповнював текст LXX з інших грецьких варіантів Септуагінти. Якщо в LXX було те чого не було в єврейській Біблії, він помічав це вертикальною рисою. Згодом текст п'ятої колонки був відокремлений від Hexapla та став відомий як окремий рукопис Hexaplaris. Цей текст вже не містив технічних позначок і текстів інших стовпців



Нехарла [177, с. 80]. Хоч мета Орігена полягала в порівнянні існуючих версій Септуагінти та єврейського тексту для вирішення спірних питань іудаїзму та християнства, робота Орігена поширилася в християнському світі не в повному обсязі, що негативно відобразилося на якості тексту *Necharlaric* [174, с.51]. Редакція LXX Орігеном не наблизила грецький текст до єврейського тексту. Як вказує, Ральф Клейн, «виправленнями п'ятої колонки він руйнував деякі її давні і більш оригінальні читання» [177, с. 80]. Скопійований з *Necharla* п'ятий стовпчик став Біблією Східно-християнської церкви [174, с. 51].

Подальша історія передачі, зберігання та редакцій тексту Септуагінти є досить складною та не зовсім однозначною. Після Орігена грецький переклад Старого Заповіту був ще декілька разів переглянутий. Його подальші редакції та варіанти зв'язані з ім'ям Лукіана та іншими джерелами.

Так і невідомо, яка з численних версій рукописів LXX є найбільш близькою до найбільш раннього тексту LXX [166, с. 59]. Гіпотези кінця XIX - середини XX ст., щодо джерел перекладного тексту Септуагінти можна звести до двох протилежних точок зору. Першу представляє позиція Лагарда, Геттінгена та їхніх послідовників. Суть їхніх висновків полягає в єдності походження Септуагінти. Другу представляє позиція Р. Кале та А. Спербер, які обстоювали позицію плюралістичності джерел, які склали переклад Септуагінти. Вони вважали, що ці джерела були перифразами Танаху та являли собою щось подібне до грецького Таргума [179, с. 53–54]. Інший дослідник, Р. Кіттель, запевняє, що переклад LXX здійснювали різні перекладачі, які застосовували до перекладу різні підходи – від буквального до довільного, через що називає Септуагінту «богословським коментарем» [179, с. 23]. Сучасні редакції LXX представлені Готтингенською та Кембріджською Септуагінтою (*Gottingen or Cambridge Septuagint*).

У східному християнстві, починаючи від часів Середньовіччя, Септуаінта вважалася найбільш авторитетними перекладом Священного Писання. На Заході таким визнаним церквою перекладом стала Вульгата – переклад давньоєврейського тексту Танаху на латинську мову, який був виконаний Єронімом у IV–V ст. Слід відзначити, що доцільність створення навіть такого найзначнішого в історії

перекладу Біблії як Вульгата в ті часи підлягала сумніву. Збереглося дискусійне листування Августина та Єроніма, яке свідчить про те, що сама ідея нового перекладу Біблії на латинську з давньоєврейської мови схвалювалася далеко не всіма [106, с. 105; 106]. Для всього християнського світу Септуагінта була загальноживаною, традиційною, більш зрозумілою ніж Танах, тому Августин вважав, що створення нового перекладу не з Септуагінти, а з давньоєврейського тексту, мовою якого мало хто володів, буде сприяти виникненню релігійних протиріч, непорозумінь, звинувачень, що стане загрозою єдності церкви [106, с. 107]. На відміну від Августина, Єронім не поділяв думки щодо досконалості та ясності Септуагінти [106, с. 108–109]. Але Августин у цій полеміці виступав насамперед єпископом, для якого Септуагінта була перш за все богонатхненною книгою. Сійболт Ноорда (Sijbolt Noorda), коли згадує цю полеміку Августина та Єроніма, зазначає, що в зв'язку з тим, що у церкви вже був досконалий, богонатхненний переклад Біблії, а саме Септуагінта, Єроніму довелося відстоювати правомірність існування свого перекладу. Для цього він «представив свій переклад як важливе доповнення до існуючої грецької версії, а не в якості заміни. Тим самим він знизив інноваційний характер свого перекладу, завдяки чому йому вдалося зробити свій вчинок менш загрозливим для консервативних умів. Разом з тим, він казав, що його «єврейський» переклад може мати величезне значення для християн в їхній тривалій дискусії з Синагогою...» [155, с. 10]). В свою чергу, Августин погоджувався з таким статусом перекладу Єроніма. Як підсумовує А. К. Сидоренко, Августин «високо оцінює вченість блаженного Єроніма, проте такою якістю, якою володіли стародавні перекладачі, він його не наділяє. Для нього вченість не дорівнює святості. Формальна точність тексту не є найвищим критерієм. Таким чином, переклад Єроніма, вважає він, може мати лише службове значення» [106, с. 113]. Отже, як бачимо, листування Августина та Єроніма було насамперед полемікою щодо визнання правомірності існування нового перекладу. За життя Єроніма його переклад так і не набув рівноправного до Септуагінти авторитету, цей статус встановлювався лише з часом. Тільки від XIII ст. переклад Єроніма почали називати «Вульгата», і тільки у 1546 р. Тридентським

Собором цей переклад був проголошений канонічним [106, с. 114].

Поширення в християнстві перекладів саме грецькою та латинською мовами обумовлено тим, що у середньовіччі ці мови були мовами догматичної термінології та літургії. Вважалося, що варварські мови не здатні передати всі тонкощі та відтінки догматичної термінології та правильність теологічних смислів Біблії. Також в перекладі Біблії на некласичні мови убачали загрозу виникнення нових єретичних рухів. Тому переклад літургійних текстів і Біблії на інші мови засуджувався [67, с. 88–89]. Осудливе ставлення церкви до перекладів Біблії сприяло сакралізації грецької, латинської та давньоєврейської мов. Формулювання ідеї сакральності трьох мов з'явилося наприкінці VI – початку VII ст. в праці «Етимологія» Ісідора Севільського (570-636). Міркування Ісідора Севільського знайшли відгук та поширення у духовенства західної церкви. Відомо, що серед всіх звинувачень патріархом Фотієм латинського духовенства в єресях були і обвинувачення в шануванні Бога тільки трьома мовами [67, с. 86]. В середовищі німецького духовенства ідеї Ісідора Севільського знайшли своє вираження у виникненні в VII ст. нового вчення, відомого як тримовництво. Тримовники вважали, що проводити літургію та читати Біблію можна тільки трьома священними мовами – давньоєврейською, грецькою та латинською. Вибір цих мов пояснювався написанням саме цими трьома мовами над стійкою страти Ісуса «Цар іудейський» [122, с. 115]. Відомості про тримовників збереглися в житіях св. Кирилла та Мефодія, де згадується про суперечку св. Кирила в Моравії з тримовниками з латинського духовенства, які звинувачували його в прославленні Бога на слов'янській мові [122, с. 289]. У 879 р. Папа Іоанн VIII написав Мефодію лист, в якому дозволяв проповідувати і тлумачити Святе Писання розмовною мовою, але проводити літургію вимагав тільки грецькою або латинською мовами [67, с. 89]. Згодом вчення тримовників було визнано єрессю і засуджено на соборах західної церкви наприкінці VIII ст. та у IX ст. [122, с. 115].

На початку XVI ст. гуманісти Європи убачали в латині, грецькій та івриті шлях до духовного та культурного оновлення, тому закликали до вивчення Біблії на оригінальній мові. В цей період освічені священники та миряни виявляли дедалі

більший інтерес до більш вірного та наближеного до мови оригіналу розуміння Біблії, що сприяло виникненню у Франції та Германії нових народних перекладів Вульгати, досконалість та якість перекладу якої гуманістами піддавалася сумніву. Володіння трьома мовами стало ідеалом гуманіста-вченого. Для реалізації бажань досліджувати Біблію в оригіналі та надання можливості та допомоги в оволодінні трьома мовами, в Англії, Іспанії, Німеччині та Франції були засновані коледжі, де вивченню латині, грецької та давньоєврейської мов приділялася особлива увага [197, с. 39; 40].

Напередодні виникнення протестантизму позиція католицької Церкви щодо Святого Писання полягала в тому, що тлумачити Божественне одкровення уповноважене тільки духовенство. І хоча у той час ще не був прийнятий догмат про непомильність Папи Римського у справах віри та моралі, але вже тоді католицтву були властиві переконання про те, що верховний єпископ Римської Католицької Церкви як охоронець християнської традиції є найавторитетнішим та непомильним інтерпретатором Святого Писання. На це вказував М. Лютер в листі «До християнського дворянства німецької нації щодо виправлення християнства»:  
 «...якщо їх хотіли притягнути до відповідальності на підставі Святого Письма, то вони підкреслювали, що нікому, крім папи, не личить витлумачувати Писання» або «...вони мають нахабство вважати себе єдиними авторитетами; обдурюють нас безсоромними висловлюваннями, що папа, незалежно від того – злий він чи благочестивий, не може помилятися у вірі, але підтвердити це посиланням хоча б на одну букву вони не в змозі» [73, с. 57; 62]. М. Лютер заперечував таке одноосібне право інтерпретувати Біблію та стверджував пріоритет Священного Писання над людськими судженнями. Згідно з вченням М. Лютера, вірстввердження не повинні суперечити Священному Писанню. Ця позиція М. Лютера відома як протестантський принцип – *sola scriptura*. Видатний представник реформації У. Цвінглі теж дотримувався принципу *sola scriptura*. Вважається, що під час публічного диспуту, який був організований міським собором у 1523 р., він додав до розуміння Святого Письма під керівництвом Святого Духа філологічний аспект. Як вказується в «The Cambridge history of the

Bible», У. Цвінґлі зауважив, що найкомпетентніший та непогрішимий суддя диспуту – це Святе Писання, яке лежить на столі на івриті, грецькій та латині, і присутні учасники досвідчені в цих мовах [197, с. 3; 4].

Проголошення протестантизмом у XVII ст. принципу *sola scriptura* спонукало віруючих до пошуку релігійної істини безпосередньо в текстах Священного Писання, що сприяло виникненню нових перекладів на зрозумілій, розмовній національній мові. Але, як стверджує професор історії Ендрю К. Джоу, існує хибна думка, що Біблія М. Лютера (1522 р.) була першим перекладом Біблії на німецьку мову і що М. Лютер виробив стиль, який став основою формування німецької класичної мови: «Недавні дослідження показали, що елементи стилю М. Лютера в значній мірі вже були присутні в рукописах літератури чотирнадцятого і особливо п'ятнадцятого століть» [168, с. 5]. В своїх дослідженнях Ендрю К. Джоу розкриває легендарний характер деяких аспектів історії Біблії Лютера. Він підкреслює, що в Західній Європі часів пізнього середньовіччя ні Папа Римський, ні Собори не видавали постанов про повну заборону перекладів Біблії на національні мови й використання народних перекладів Біблії та іншої релігійної літератури духовенством і мирянами, і що таких, народних перекладів в Німеччині було вдосталь, вони були поширені та відомі. Заборони, які існували, були або тимчасовими, або міськими, або не чітко визначеними, двозначними [168, с. 7; 10]. Відтак, можна припустити, що ідея недоступності Біблії була створена самим М. Лютером в його полеміці з католиками [пор.: Gow. С. А., с. 14]. Але Біблія М. Лютера відрізнялась від існуючих народних перекладів, після видання вона дуже швидко стала популярною, особливо серед простого, неосвіченого народу, інтерес до неї тримався довгий час [168, с. 12].

Біблія М. Лютера відрізнялася від інших німецьких перекладів в декількох аспектах. По-перше, переклад М. Лютер був зроблений з єврейського тексту, який він зіставляв з латинською та грецькою Біблією. По-друге, цей переклад асоціюється з оновленням релігійних сенсів, бо реформатори прагнули знайти справжні, більш близькі до біблійних часів сенси слів Святого Писання й це

повинно було відобразитися у відповідному до нових вимог перекладі. Але, щоб перекласти текст, як зазначає професор Єльського університету Роланд Х. Беінтон (Roland H. Bainton), перекладач «має подвійне завдання. Він повинен знайти найкраще вираження, щоб передати сенс оригіналу, але в першу чергу він повинен визначити, яким був сенс оригіналу. Для цього він повинен бути філологом, істориком і богословом» [197, с. 11]. Тобто, спочатку йде особистісне розуміння тексту оригіналу перекладачем, і тільки після цього можливий переклад, перенесення сенсів з однієї мови в іншу, тому, в умовах Реформації, саме це стало одним з визначальних факторів визнання авторитетності та правомірності Біблії М. Лютера.

Що стосується взагалі протестантських перекладів Біблії, то вони викликали опір та критику католицької церкви, яка теж почала створювати власні переклади Біблії (Вульгати) національними мовами. Тут можна згадати контрреформаційні нотатки щодо помилок протестантських перекладів Біблії, здійснені англійським католицьким богословом, письменником та істориком Томасом Уордом (Thomas Ward, 1652–1708 pp.). Не визнаючи легітимності англійських протестантських перекладів Біблії, надрукованих у 1562, 1577, 1579, 1683 р.р., Томас Уорд у своїй роботі «Помилки протестантської Біблії» («Errata of the Protestant Bible») обстоює переваги рейнського перекладу Біблії 1582 р., першого католицького перекладу Вульгати англійською мовою, і таким чином захищає істинність католицьких доктрин, як вони засвідчені в схвалених католицькою церквою текстах Біблії. В «Помилках протестантської Біблії» він вказує на переваги Вульгати над єврейськими та грецькими текстами Біблії, копії яких, на його думку, містять помилки, та аналізує розбіжності перекладів тих уривків Біблії, які були актуальними для сучасних йому католико-протестанських суперечок [201, с. 6–8; 20–90].

Так, наприклад, він звертається до перекладу першої з десяти заповідей з уривку Вих. 20:4.

Християнський переклад І. І. Огієнка: «Не роби собі різьби і всякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі, і що в воді під землею».

Вульгата Святого Єроніма: *non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper et quae in terra deorsum nec eorum quae sunt in aquis sub terra*

Реймський англійський переклад Біблії: *Thou shalt not make to thyself any graven «thing».*

Англійські протестантські переклади (1562 р., 1577 р., 1579 р.): *Thou shalt not make to thyself any graven «image».*

Порівнюючи ці уривки бачимо, що вживання слів «sculptile» та «thing» не суперечить практиці поклоніння образу, яке є невід'ємною складовою ортодоксального християнства, бо сам розвиток церкви відбувався у тісній взаємодії з образами, починаючи від створення малюнків із зображеннями євангельських історій. Протестанти ж убачають в образах ідолопоклонство, і найпершим уривком, який свідчить на користь цієї позиції, є саме Вих. 20:4. Тому Томас Уорд, з-поміж інших перекладних текстів, зупиняється і на цьому уривку та звинувачує протестантів у фальсифікації, яка «вкралася як проказа через всю їхню Біблію, і яку, схоже, вони вирішили ніколи не виправляти, а саме, свій переклад *sculptile* і *confatiley*, висічений образ і відлитий образ; тобто, в першій заповіді, де вони не можуть бути необізнані, що в грецькій мові це «ідол», і в івриті це слово позначає тільки висічену річ, не включаючи слово «образ» [201, с. 45]. Далі він продовжує звинувачувальне коментування: «Адже хіба вони не знають, що Бог багато разів забороняв євреям або одружуватися, або спілкуватися з Язичниками, щоб вони не почали поклонятися їхнім ідолам, як зробив Соломон, і як про них повідомляє псалом? У цьому і полягає сенс заповіді, ані робити ідолів язичницьких, ані будь-яких інших, або подібних їм, або як зробив Єроровам в Дані і Вефілі. Цією заповіддю нам заборонено (не «робити зображення», але) створювати ідолів, або поклонятися зображенням, або ще будь-якій іншій речі, як Богу» [201, с. 45]. Тобто, цей приклад відтворює ті загальні тенденції, орієнтири думки, що панували серед представників католицької церкви за часів контрреформації в Англії, той дух спротиву та невизнання правомірності нових

перекладів Біблії, що сприймалися як загроза ортодоксальному християнському віровченню.

У 1813 р. в Санкт-Петербурзі, за взірцем Великобританського біблійного товариства (1804 р.), було створене Російське біблійне товариство (РБТ). Очолив РБТ князь А. Н. Голіцин. Мета діяльності Російського біблійного товариства полягала у виданні та поширенні Біблії на різних мовах для всіх християн, незважаючи на їхню конфесійну приналежність. Тим, хто не міг дозволити собі купити Біблію, РБТ дарувало її, і, таким чином, вело просвітницьку діяльність серед народних мас. Спочатку РБТ видавало і поширювало Біблію церковнослов'янською мовою, але згодом, у 1816 році, цар Олександр I дозволив товариству почати переклад Біблії російською мовою [100, с. 168]. Передусім були перекладені Євангелія, а від 1820 р. був розпочатий переклад Старого Заповіту, і вже в січні 1822 р. РБТ було видано Псалтир [136, с. 33; 38]. У суспільстві діяльність РБТ викликала як подяку й захоплення, так і критику. Переважно ця критика виходила з того, що переклад здійснює не Священний Синод. РБТ звинувачували у рівноправному ставленні до всіх християнських конфесій, підриві авторитету Православної Церкви та поширенні містичних вчень; також засуджувалося членство в РБТ іновірців, серед яких були лютерани, кальвіністи, квакери, католики, світські особи [100, с. 174–175]. Незадоволеність діяльністю РБТ згодом перейшла в протистояння та боротьбу Священного Синоду проти РБТ. Перекладачів Санкт-Петербурзької академії та РБТ звинуватили у навмисному намірі через видання П'ятикнижжя Мойсеєва залучити народ до іудаїзму та еретичних ідей молокан. Наприкінці 1824 – на початку 1825 рр. кілька тисяч примірників П'ятикнижжя видання РБТ були спалені. Професор Санкт-Петербурзької духовної академії І. А. Чістович (1828 -1893) в своїй книзі «Історія перекладу Біблії на російську мову», оцінюючи протистояння Священного Синоду проти РБТ, зазначає, що «обурення проти Товариства поширилося і на саму справу перекладу, яка якщо не за визначенням, то за системою дій була проголошена шкідливою для Православної Церкви» [136, с. 116–117]. Активний супротивник РБТ, міністр народної освіти Олександр Семенович Шишков вважав,



що перекладати Біблію «вместо священного языка на площадной дурной» не було необхідності, що переклади священних книг, які здійснює РБТ, спотворюють істину й тягнуть за собою церковні розколи [136, с. 255]. Отже, зустрівши опір Священного Синоду діяльність РБТ призупинилася, а згодом, у 1826 р. була зупинена остаточно.

Але конфлікти та полеміка навколо перекладів Біблії на цьому не завершилися. Як вказує Б. Хаскалевіч, у першій чверті XIX ст. викладачем давньоєврейської мови, професором Духовної Петербурзької Академії Г. П. Павським був зроблений переклад Старого Заповіту на російську мову. Студенти Г. П. Павського за власною ініціативою надрукували цей переклад для особистого користування. Створення перекладу вони тримали в таємниці, але з часом про нього стало відомо Священному Синоду. Переклад викликав незадоволення Священного Синоду та звинувачення Г. П. Павського в спотворенні церковного віровчення й догматики. Причини засудження Г. П. Павського полягали у відсутності в його перекладах свідчень про Христа в традиційно месіанських для християнства пророцтвах та в замітках і коментарях Г. П. Павського до них [134, с. 72; 76-77]. Викладач університету ім. Бар-Ілана П. Полонський зазначає, що протоієрей Г. П. Павський підходив до перекладу з урахуванням історичного часу створення тексту та культурних особливостей конотацій мови. Так, наприклад, Г. П. Павського звинувачували в невірному перекладі в пророцтві Даниїла 9:24 про сімдесят седмін грецького слова «христос», яке в церковнослов'янській Біблії перекладено як Христос Владика, але сам Г. П. Павський розглядав його як титул помазаника, яким у давньому Ізраїлі називали будь-кого з царів. Як пише П. Полонський, «злочин Павського полягав у викладанні та розповсюдженні перекладу, який суперечить догматам церкви. Адже його переклади недвозначно свідчили про те, що список «свідчень Старого Завіту про пришестя Христове» позбавлений всякого сенсу» [93, с. 26].

Дискусії щодо правомірності нових перекладів Біблії на тлі більш усталених і традиційних перекладів не вщухають і досі. Одна з таких нещодавніх дискусій відбулась довкола нового екуменічного перекладу Біблії у 2000 р. в Нідерландах.

Суть дискусії полягала в тому, що учасники перекладу не могли визначитися, якої позиції дотримуватися при перекладі біблійної лексики – традиційної або нової, зорієнтованої на читача постмодерну. Особливо гостро полеміка велася навколо перекладу Тетраграматону. Одна сторона виступала за загальноприйнятий переклад *YHWH* як *Господь*, прихильники іншої позиції пропонували альтернативні варіанти, бо вважали, що такий переклад не відповідає сучасним процесам в культурі, богослов'ї та філософії [155, с. 1–2].

Зі сказаного можна зробити декілька висновків.

По-перше, істотні зрушення у перекладах Біблії завжди супроводжувалися загостренням полеміки щодо спроможності нового перекладу зберігати вірність оригіналу. При цьому типову культурну ситуацію навколо нового перекладу можна було б описати як «цього не можна робити, але цього й не можна не робити». Першим таким істотним зрушенням була поява грецького перекладу; другим – поява латинського; третім – перехід на «народні мови» пізньосередньовічної Європи, включно зі староболгарською (церковнослов'янською), німецькою тощо.

По-друге, легітимізація нового перекладу, принаймні на перших етапах, призводила до сакралізації мови перекладу в межах відповідного «мовно-релігійного універсуму» (зокрема, «тримовники» вже сакралізували не лише давньоєврейську, а й греку і латину). Відповідно, самий факт перекладу сакрального тексту неминуче тягне за собою проблему «переносу сакральності» з мови на мову, а також і ширшу проблему взаємозв'язку між мовою та сакральністю. Якщо підходити до мови та питання сакральності з позиції феноменології релігії, то поширити сакральність з давньоєврейської мови на греку та латину або церковнослов'янську мову можна виключно виходячи з презумпції богонатхненності перекладу, бо навіть в сучасному світі, коли зазначені мови вже не вживаються у повсякденному житті, їх важко назвати тільки релігійними. Втім, неможливо сакралізувати мови всіх перекладів, що наводить на думку про примарність зв'язку між мовою та сакральністю. З іншого боку, можна констатувати спорідненість грецького та латинського перекладів з автентичністю

оригінала, оскільки в межах відповідних традицій вони мали еквівалентний (чи майже еквівалентний) оригіналу авторитетний статус.

По-третьє, попри всі намагання «зберегти вірність оригіналу», за кожним перекладом кожною мовою неодмінно тягнеться «шлейф» подальших багаторазових «повторних звернень» до оригіналу з метою уточнення існуючого перекладу та/або створення альтернативного перекладу тією ж мовою.

І останнє, в низці випадків сформована традиція певного «мовно-сміслового універсуму» (зокрема, російського) могла, навпаки, ставати на заваді подальшим уточнюючим зверненням до оригіналу, якщо результати такого уточнення суперечили вже канонізованим способам перекладу і тлумачення відповідних фрагментів оригіналу. В таких ситуація ясно проступає історично сформована взаємна несумісність різних мовно-сміслових універсумів в межах єдиної за походженням авраамічної релігійної традиції.

#### 4.2 Трансформація релігійних сенсів Танаху в грецьких текстах

##### Септуагінти. Грецький текст Біблії як основа східнохристиянської традиції

Грецький текст Біблії, Септуагінта, в історії та віровченні християнства посідає особливо важливе місце. Свідчення впливу Септуагінти на формування християнської традиції знаходимо вже в Новому Заповіті, де між LXX та Новим Заповітом простежується певна спадковість. Як вказують Карен Джобс та Мойзес Сільва (Moises Silva), автори Нового Заповіту не тільки цитують LXX більше трьохсот разів, але й використовують Септуагінту, коли вживають «слова або фрази, які не були в ужитку в першому столітті (наприклад, *rasa sarx*, «всяка плоть», в Євангелії від Луки 3:6). У таких випадках, вони можуть бути запозиченими словами з Септуагінти, що впливає на «біблійний» стиль» [174, с. 23–24]. Але не тільки автори Нового Заповіту зверталися до LXX. Після поширення християнства за межі Ізраїлю, перші християни під час літургії користувалися саме Септуагінтою; отці церкви, в своїх апологетичних та екзегетичних працях посилалися на LXX; мова Септуагінти лягла в основу стилю

церковної мови, бо саме до текстів LXX апелювали учасники перших Вселенських соборів, коли вирішували філософсько-догматичні питання та дискутували про природу Ісуса Христа й співвідношення осіб Трійці [174, с. 25]. Отже, майже від самого початку існування християнства Септуагінта була вжитку першохристиянських спільнот. І тому, як зауважує Мартін Хенджель (Martin Hengel), «використання LXX як Священного Писання практично настільки ж старе, як і сама церква» [172, с. 22].

Але, хоча Септуагінта є найдавнішим перекладним варіантом Танаху, цей переклад є творенням різних людей, різних історичних епох і місць. Досі існує певна невизначеність в значенні терміну «Септуагінта», бо сьогодні термін «Септуагінта» застосовується не тільки до стародавніх перекладів тексту Танаху з давньоєврейської мови на давньогрецьку, але й до будь-якого грецького варіанту Біблії, незважаючи на те, чи є цей текст древнім рукописом, чи сучасним перекладом, чи книгами суто християнського канону. У цьому сенсі, як зазначають Карен Джобс та Мойзес Сільва, «немає такої речі, як Септуагінта» [174, с. 32]. Звідси, слід зазначити, який саме текст Септуагінти слід вважати тим, на який спирається східна християнська традиція, а саме грецька, російська та сирійська православні церкви, які серед усіх варіантів Священного Писання саме за LXX визнали статус богонатхненного тексту.

Переклад Септуагінти був здійснений не з протомасоретського тексту, який ліг в основу масоретської версії Танаху, відомої нам сьогодні, а з іншого давнього варіанту Танаху (urtext), який не зберігся до наших часів [174, с. 21]. Протомасоретська основа та urtext – не ідентичні тексти, тому, коли ми будемо відстежувати трансформацію сенсів єврейського Танаху в Септуагінті, то це треба мати на увазі, бо говорити у цьому випадку про дослівну неперекладність сенсів буде недоречним, тому ми зупинимося на поняттях, важливих для релігійної традиції, і не будемо зупинятися на дослівній незбіжності або різності текстів.

В. Ернст виділяє три основні причини, які обумовлюють трансформацію смислів Танаху в перекладних текстах Септуагінті. По-перше, неможливість абсолютної ідентичності в перекладі пов'язана з відмінностями мовного устрою та

розбіжністю семіотичних значень давньоєврейської та давньогрецьких мов. Друга причина зумовлена абстрактною спрямованістю давньогрецької мови, філософським навантаженням значень її слів. Третя пов'язана з неможливістю еквівалентного перекладу давньоєврейських слів через невідповідність релігійних ідей Танаху тим сенсам, яких набувають еквівалентно перекладені слова в грецькій культурі [166, с. 65–67]. Простежимо, як саме відбуваються трансформації сенсів давньоєврейської мови та культури в текстах Септуагінти, які саме сенси утворюють унікальність та самодостатність мовно-сислового універсуму давньогрецького тексту Біблії та східно-християнської патристичної традиції.

Розглянемо більш докладно тезу про те, що Септуагінта зазнала впливу мови та культури еллінського світу, бо містить підсвідомі політичні, філософські та релігійні переконання і відображає менталітет перекладачів давньої Олександрії. Найбільш яскравий взірць привнесення в текст Септуагінти культурних конотацій стародавньої Греції – це вживання таких слів, як наприклад «πολιτων» в Бут. 23:11. В контексті цього уривку громадянами названі «сини Хетові», які були свідками укладання договору між Авраамом і хіттеянином Ефроном. Слово «πολίτης» мимовільно несе в собі сенси певних політично-соціальних прав і обов'язків, які мали громадяни полісної системи стародавньої Греції. Але ж люди, що склали кочове плем'я в часи Авраама, жили задовго до виникнення такого явища як «поліс». Іншим прикладом може бути давньоєврейське слово קַדְדָּן – фінікова пальма з Пс. 91:13. («Зацвіте справедливий, як пальма, і виженеться, немов кедр на Лівані»), яке було перекладено в Септуагінті словом φοῖνιξ. Інший варіант перекладу цього слова – φοινίκος (Іов 29:18). У грецькій мові слово φοῖνιξ означає ще й міфічного птаха «Фенікс». Саме ця конотація отримала свій розвиток у ранніх латинських авторів, для яких вихідним текстом для роздумів була ще Септуагінта, спираючись на текст якої вони почали асоціювати образ Фенікса з воскресінням Христа і з ідеєю воскресіння взагалі. Так, посилаючись на Септуагінту, цей образ розвивав Климент Римський. У своєму «Першому посланні до Коринфян» він розповідає

легендарну історію птаха Фенікс і вказує на неї, як на одкровення Бога для християн: «Отже, чи вважатимемо ми великим і дивовижним, якщо Творець усього воскресить тих, які в надії благої віри свято служили Йому, коли Він і за допомогою птаха відкриває нам Свою велику обіцянку Свого?» [91, с. 152–153]. Далі цей міфологічний сюжет як прообраз новозавітних подій розвивали Тертуліан і Лактанцій.

Ще одна неминуча особливість мовно-сислового універсуму Септуагінти зумовлена причетністю давньогрецької мови до мови філософії. На грецькому койне написані праці найвідоміших античних філософів, що сповнило давньогрецьку мову численними філософськими абстракціями та конотаціями. Н. Ф. Маркос зауважує, що міра еллінізації тексту єврейської Біблії особливо чітко простежується в книзі Приповістей. Перекладач цієї книги часто використовує порівняння з праць класиків грецької філософії та поезії, або вироблені цими працями культурні настанови, ідеї та цінності. Так, Н. Ф. Маркос відзначає, що уривок з Припов. 19:15 або Припов. 23:27 відсилає до висловів Платона, а схвалення мурахи (μύρμηξ) в Припов. 6:6-8 в Септуагінті не є похвалою в єврейському тексті, бо в іудейській культурі мураха має негативні асоціації. В той же час, про ставлення грецької культури до мурахи можна судити з тексту Аристотеля, який називає мурашу працівником – εργάτης [179, с. 314]. В останньому випадку неможливість перекладу виникає через неможливість адекватного перенесення сенсів з однієї культури в іншу. Хоч слово і можна еквівалентно перекласти на іншу мову, але смислові конотації позначеного ним предмета в іншій культурі можуть бути вже істотно іншими, і це неминуче відіб'ється на розумінні всього перекладеного текстового фрагмента.

Розглянемо трансформацію сенсів, істотно значущих для релігійної традиції, таких як ім'я Бога. В Септуагінті переклад всього різноманіття імен Бога Ізраїлю є дуже спрощеним – *elohim* і ім'я Бога з часткою «ель» перекладені як *Θεός*, а *YHWH* як *κύριος*. Тобто, в текстах Септуагінти *Θεός* уніфікує різноманіття імен, які розкривають різнобічність характеристик Бога Танаху, а національний іудейський Бог – *YHWH* постає як Бог Кюріос, як Всесвітній Бог. Н. Ф. Маркос

вказує, що таке спрощення є спробою перекладачів підкреслити монотеїстичний образ іудейського Бога в язичницькій культурі та уникнути політеїстичних асоціацій [179, с. 311]. В. Ернст вважає, що уникнення при перекладі конкретних, антропоморфних виразів про Бога обумовлене специфікою елліністичного абстрактного мислення перекладачів [166, с. 66]. Таке відтворення імен Бога в Септуагінті різниться від єврейської свідомості та єврейського мислення, які є етимологічними, що спостерігаємо в прагненні вже в самих текстах Танаху пояснити сенси власних єврейських імен (наприклад, ім'я Моше - «з води я витягла його») і таким чином утворити зв'язок імені зі священною функцією особи або зі священним значущим місцем. Як пояснює Джеймс Барр, формування етимологічних зв'язків смислів з коренем в текстах Біблії відбувається шляхом схожості та співзвуччя слів, тому біблійну етимологію Джеймс Барр називає популярною, вона є «не більше ніж приватним випадком літературного використання мовних асоціацій» [151, с. 25]. Увага до сенсів біблійних особистих імен і сьогодні залишається характерною рисою іудейського мислення. Досі вважається, що єврейські і тим більш біблійні імена «говорять», бо їхні значення відповідають істинній внутрішній сутності людини, тим паче це стосується імен Бога. Як вказують Йона Левін і Урі Лінец, «кожне івритське Ім'я (Бога) є проявом однієї з якостей Творця. Вони можуть бути пояснені, але принципово не мають адекватного перекладу на жодну іншу мову» [97, с. 1]. ]. Що стосується східнохристиянської традиції, то в пізній патристиці ми теж зустрічаємо намагання пояснити сутність Бога, виходячи з його імені, але уже в його давньогрецькій версії, як робить, наприклад, Іоанн Дамаскін: «Друге ж ім'я – Θεός (Бог), яке походить від Θέειν – бігти і оточувати все турботою, або від αἴθειν, що значить палити (бо Бог є огонь палючий (Втор. 4:24) всяке зло), або від θεῶσθαι – споглядати все (бо від Нього не можна чогось втаїти, і Він – всевидець (2 Мак. 9:5))» [46, с. 175].

Щоб зрозуміти момент «неперекладного» у власних іменах Бога розглянемо уривок Танаху Вих. 6:3

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

אֲרָא אֶל־אֲבְרָהָם אֶל־יִצְחָק וְאֶל־יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וְשְׁמִי יְהוָה לֹא נִדְעָתִי לְהֵם:

Септуагинта: καὶ ὤφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακωβ θεὸς ὧν αὐτῶν καὶ τὸ ὄνομά μου κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς.

Християнський переклад І. І. Огієнка: І являвся Я Авраамові, Ісакові та Яковові Богом Всемогутнім, але Йменням Своїм Господь Я не дався їм пізнати.

В єврейському тексті Аврааму, Ісаку та Якову являвся Ель-Шадай, але їм Він не дав пізнати Себе ім'ям YHWH. Дослідники П'ятикнижжя вказують, що Ель-Шадай – це найстародавніше ім'я Бога і його істинне значення втрачено, так зазначає наприклад Нахум М. Сарна [192, с. 51]. Але іудейська традиція не залишає це ім'я беззмістовним і виводить зі слова «Ель-Шадай» декілька значень. Як зазначає А. Каплан, за класичним коментарем Раши «ше дай» – це той «який у достатку» [41, с. 53]. Схоже пояснення дають Йона Левін і Урі Лінец, коли пишуть, що Ель-Шадай означає «Милосердний, у якого є досить сил, щоб здійснити обіцяне» [97, с. 89]. Звідси стає зрозумілим, що Аврааму Бог відкрився як той хто виконує свої обіцянки, бо Аврааму Він обіцяв потомство, яке стане великим народом (Бут. 12:2, 13:16, 17:4-6). Але Мойсею Він відкривається у новому аспекті, іменем YHWH, яке розкриває інші якості Бога. YHWH походить від дієслова היה - «бути», тому Бог виступає тут як «той, хто є причиною буття; той, хто завжди здійснює свій задум, свої наміри, він робить неіснуюче існуючим» [51, с. 38]. В грецькому тексті Аврааму, Ісаку та Якову явився θεὸς, але не дав їм пізнати себе ім'ям κύριος. Навіть, якщо взяти до уваги те, що перекладачі Септуагинти словом θεὸς передавали імена, які містили давньоєврейське «ель», а словом κύριος Адонай – ім'я, яке іудеї вимовляли замість написаного YHWH, – то в грецькому варіанті все одне сенс уривку не розкривається так, як в оригінальній мові, бо слово κύριος не відображає всі сенси давньоєврейського слова YHWH, його концептуальне значення для іудеїв, схиляння перед священним в невимовному ставленні до цього імені. Вже після руйнування Першого Храму вживання цього імені було обмежено. Право вимовляти його залишилося тільки за Первосвященником в Йом Кіпур і священиками при виголошенні Біркат Коханім під час храмової служби, через



що, вже після руйнування Другого Храму, правильне вимовляння YHWH було зрештою втрачено [163, с. 2]. Крім того, інша властивість цього імені полягає в тому, що ним ніколи не називали нікого крім Бога Ізраїлю, що підтверджує його справді особливе значення. Як пише дослідник В. А. Кабанов в книзі «Тетраграмматон», «Можна без перебільшення сказати, що ім'я Єгова – єдине і у всіх відношеннях унікальне ім'я Творця. По-перше, це власне ім'я Всевишнього, яке відноситься тільки до Нього» [51, с. 32]. Ураховуючи все вищесказане, слід погодитись з висловом дослідника Септуагінти Н. Ф. Маркос: «Коли LXX перекладає 'elohim як Θεός і yahweh як κύριος, це лише приблизно відтворює для грекомовного світу те, що євреї розуміли під ім'ям свого Бога» [179, с. 27].

Інший аспект імен Бога, на якому слід зупинитися, це проблема неоднозначності сенсів, яка вникає навколо використання слова κύριος в християнській традиції, де κύριος – це не тільки єдиний Бог Ізраїлю, але також і Ісус Христос з Нового Заповіту. Ці християнські конотації, що приєдналися до слова κύριος, вплинули на прочитання Септуагінти очима грецьких отців церкви. Особливо це стосується тих уривків, які в християнській традиції набули месіанських смислів. Так, наприклад, Афанасій Великий у «Слові про втілення Бога-Слова, і про пришествя Його до нас у плоті» звертається до Ісаї 19:1 як до суто месіанського уривку, який свідчить, що «грядущий є Господь всіх» [8, с. 233].

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

מִשָּׁא מִצְרַיִם הִנֵּה יְהוָה רֹכֵב עַל־עֵבֶב קַל וְבָא מִצְרַיִם וְנָעוּ אֲלֵי לִי מִצְרַיִם מִפָּנָיו וְלָבַב מִצְרַיִם יִסָּם  
בְּקִרְבֵּי:

Септуагінта: ὄρασις Αἰγύπτου ἰδοὺ κύριος κάθηται ἐπὶ νεφέλης κούφης καὶ ἦξει εἰς Αἴγυπτον καὶ σεισθήσεται τὰ χειροποίητα Αἰγύπτου ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ καὶ ἡ καρδία αὐτῶν ἠττηθήσεται ἐν αὐτοῖς

Християнський переклад І. І. Огієнка: Пророцтво про Єгипет. Ось на хмарі легенькій несеться Господь і прибуде в Єгипет, і затремтять перед лицем Його боввани Єгипту, і серце Єгипту розтане посеред нього.

У контексті роздумів Афанасія Великого κύριος з пророцтва Ісаї – це Господь Ісус; втім, такий сенс навряд чи присутній в давньоєврейському тексті, де замість κύριος стоїть יהוה. Аналогічно посилання Афанасія Великого на Псалом 117:27: «...Господь, про якого пророкують Писання, засяяв всесвіту і з'явився в ньому тілесно, як прорекло саме Писання: «θεὸς κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν» [8, с. 242]. Цим уривком Афанасій Великий підкреслює, що пророцтво збулося – Бог Господь, він же Христос вже явився світу. Українські переклади не відповідають тим сенсам, на яких акцентує увагу Афанасій Великий в цьому уривку з Септуагінти, бо передають цей вірш згідно з масоретським текстом, де замість ἐπιφάνω – показувати, являтися, з'являтися, показуватися стоїть давньоєврейське дієслово נִאָר – освітив, осяяв, іменник אֵר – світло, світанок: «Господь Бог, і засяяв Він нам». Таким чином, κύριος в Септуагінті утворює справді унікальний універсум тринітарних сенсів, бо одночасно поєднує в патристичній традиції і іудейську, і християнську концепцію Бога. В цьому і полягає трансформація в християнській традиції сенсів слова κύριος в Септуагінті.

У попередньому розділі ми вже зверталися до першого речення Біблії, де розглянули сенси уривку Бут 1:1, як вони формуються іудейською традицією та давньоєврейською мовою. Подивимось як ці сенси відображені в LXX та творах грецьких отців церкви.

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

1. בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

2. וְהָאָרֶץ הָיְתָה תְהוֹ וְנָחַו וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:

Септуагінта:

1. ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

2. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατα-σκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος

Християнський переклад І. І. Огієнка:

1. На початку Бог створив Небо та землю.

2. А земля була пуста та порожня, і темрява була над безоднею, і Дух Божий ширяв над поверхнею води.

Як ἀρχή, так і לַיְשׁוּרָא мають в контексті значення – «начало», «початок». Словарне визначення לַיְשׁוּרָא – головне, краще, начало, початок, починання (за словником О. М. Штейнберга). Семіотичне поле ἀρχή – початок, основа, походження; край, кінець, межа; начало, першопричина, принцип; панування; начальство, командування; управління, влада, тощо (за словником І. Х. Дворецького). Отці церкви, коли коментували Бут. 1:1 по Септуагінті керувалися саме давньогрецькими визначеннями ἀρχή. Так, Василь Великий (IV ст.) в «Бесідах на Шестоднів» підкреслює наступні чотири значення слова ἀρχή в давньогрецькій мові: початок руху, початок речі, початок як задумка, мудрість, результат діяльності розуму і початок як досягнення мети кінця. У відповідності з цими визначеннями він роз'яснює, що слово ἀρχή в Бут. 1:1 вказує на те, «з чого в часі почався перший рух», тобто з початком світу збігається і початок виникнення часу; на якусь підставу світу; на те, що початок світу починається з творчого задуму Бога, якого Василь Великий називає «τεχνικός λόγος» - «якийсь художній Розум, який розпоряджався прикрасою видимих речей, як показує тобі саме слово начало»; на якусь «корисну» мету, кінець світу, то заради чого він був задуманий [23, с. 220; 189, с. 16]. Так узагальнює вчення Василя Великого про початок світу у часі протоієрей і дослідник святоотцівського богослов'я Іоанн Мейендорф: «Василь обговорює різні значення слова «початок», αρχή (архе), що має два основних значення в грецькій мові: «початок у часі» та «початок як основоположний принцип». Взагалі греки вважали за краще вживати це слово у філософському сенсі (як «основоположний принцип»), але святий Василь намагався поєднати обидва значення і навмисно зберігав деяку двозначність з метою передати одним словом думку про те, що «принцип» був заснований у часі» [76, с.155].

В іудаїзмі теж вважається, що לַיְשׁוּרָא вказує на те, що світ починається з задуму Бога, який є його першопричиною, але, на відміну від давньогрецького ἀρχή, давньоєврейське לַיְשׁוּרָא – це не початок в часі («הַלְהִיטָה») і не порядок створення, це нове починання, тому в іудейському мовно-смысловому універсумі йдеться саме про створення чогось нового. Саме ці виміри слова לַיְשׁוּרָא підкреслює

іудейський мислитель р. Маймонід (XII ст.), коли він філософськи осмислює уривок Бут. 1:1. В своєму творі «Путівник заблукалих» Маймонід пояснює, що час залежить від руху створених небесних тіл, тому «Всесвіт не був створений з елементів, які йому передували у часі, бо самий час є частиною Творіння» [178, с. 212]. Тобто, Маймонід наголошує на тому, що час принципово не може виникати до того, як виник рух небесних сфер, тому в Бут. 1:1 використане саме слово לַאֲשֶׁר, яке вказує не на початок часу, а на «принцип». Як пояснює дослідник філософії Маймоніда Т. М. Рудавскі (Т. М. Rudavsky), «початок» в розумінні Маймоніда це скоріше «онтологічний поділ між не-існуванням і існуванням» [191, с. 73]. Крім того, згідно з класичною інтерпретацією Раши, якби в Бут. 1:1 було написано בְּרֵאשִׁית, то можна було б казати і про абсолютний часовий початок, але לַאֲשֶׁר передбачає «на початку чогось», бо це слово стоїть в спряженій формі. Проаналізувавши вживання слова לַאֲשֶׁר в інших містах Тори і в контексті Бут. 1:1, Раши підсумовує, що «так чи інакше, ми змушені дійти висновку, що писання тут не мало на меті повідомити черговість створення елементів» [126, с. 54–55]. Таким є буквальний рівень (пшат) пояснення слова לַאֲשֶׁר не є єдино можливими, але є найавторитетнішим.

У переносному сенсі, пояснення לַאֲשֶׁר полягає в тлумаченні прийменника «в» («בְּ») як «заради», «для», а «початок» («לַאֲשֶׁר») як «головне», тому остаточний сенс є таким – «Для Ізраїлю і для Тори створив» [97, с. 3]. Тобто, Ізраїль і Тора з'являються тут, бо є головними цінностями іудаїзму. Інша, схожа інтерпретація «початку» вбачає тут сенси посередництва, бо לַאֲשֶׁר розглядається як «інструмент» творення. Таке тлумачення до нас дійшло від часів рабі Гошаїї (Hoshaiah) (III ст.), який пояснював початок творення через зв'язок לַאֲשֶׁר із Бут. 1:1 з לַאֲשֶׁר із Прип. 8:22 («Господь мене мав на початку (לַאֲשֶׁר, ἀρχήν) Своєї дороги, перше чинів Своїх, спершовіку») та з уривком 8:30 («то я майстром (מֵמָוֶן) у Нього була, і була я веселощами день-у-день, радіючи перед обличчям Його кожночасно»). Восьма глава книги Приповістей присвячена оспівуванню і прославленню Мудрості, якою у розумінні кожного рабина є Тора. Звідси і маємо виникнення ланцюга сенсів, де Рейшит – це Мудрість, Мудрість – це Тора і

Майстерниця творіння, отже Рейшит – співучасниця процесу творіння. Ф. С. Александер (P. S. Alexander) узагальнює цю думку так: «Він (рабі Гошаія) робить висновок, що Мудрість / Тора заявляє, що вона була робочим інструментом (kelî umanut), який Бог використав для створення світу» [150, с. 6].

Слід зазначити, що сенси головного початку та інтертекстуальні сенси «посередництва», які містить слово לְשֵׁיטָה, в деякій мірі перетинаються з сенсами володарювання та інтертекстуальними сенсами «посередництва» ἄρχῆ. Слово ἄρχῆ однокореневе слову ἄρχων – повелитель, правитель, ватажок, а цим словом у Новому Заповіті іменується Христос, як, наприклад в уривку Одкр. 1:5, де цитується Пс. 88:27 «Первенець з мертвих і Владика (ἄρχων) земних царів». Також є чимало уривків, які натякають на передіснування Христа і його участь у створенні світу (Кол. 1:15-16), також є певний смисловий зв'язок першого речення Біблії з уривком з Іон. 1:1. Звідси аналогічне іудаїзму тлумачення Бут. 1:1 знаходимо і в християнській традиції. Так, вже Климент Олександрійський згадує Христа і як посередника творіння, і як мудрість, саме у контексті Бут. 1:1: «...оскільки тільки один Бог Вседержитель ненароджений, і Він один все породив, і через Нього «Усе...повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього» («Один є воістину Бог, що створив початок всіх речей», – пише Петро, маючи на увазі первонародженого Сина, точно вловивши значення висловлювання «на початку сотворив Бог небо і землю»), тому саме Він називається всіма пророками мудрістю, Він є наставник для всього створеного, радник Бога, що знає все від початку» [58, с. 37]. Схожу інтерпретацію знаходимо і у Юстина Філософа в «Бесіді з Трифоном іудеєм» [49, с. 232–233]. У Орігена в гоміліях на книгу Буття помічаємо співзвучні іудаїзму часові та суто християнські, христоцентричні сенси початку: «Писання не говорить тут про будь-який часовий початок, але воно каже, що небо і земля і все, що було зроблено, було зроблено «в початку», тобто, в Спасителі» [187, с. 47]. Отже, ἄρχῆ – ἄρχων в новозавітній термінології асоціюються з Христом, тому саме на Христа вказують патристичні отці церкви, як на того, в кому був створений світ. Хоч такий коментар споріднений з

іудейським, але לִישׁוֹן не містить конотацій, пов'язаних з Христом, а ἀρχή не натякає на головні цінності іудаїзму – Тору та Ізраїль.

Таким чином, тут ми спостерігаємо різні бачення тексту. Василь Великий, відштовхуючись від тих ресурсів, які надає давньогрецька мова та від античного способу мислення, інтерпретує ἀρχή у дусі елліністичної філософської проблематики, через що сенси ἀρχή в Бут. 1:1, які формуються в мовно-смиловому універсумі грецької патристики хоч схожі, але й відмінні від тих, які утворюються в мовно-смиловому універсумі іудейської традиції. В той же час, сенси давньоєврейського Танаху залишаються по-особливому неперекладними, бо переклад не відображає всі ті літературні прийоми, гру слів, граматичні, семантичні, етимологічні особливості давньоєврейської мови, яким надається особлива увага в мовно-смиловому універсумі іудейської традиції і які є джерелом народження нових смислових рівнів Танаху в іудаїзмі.

Давньогрецьке слово «ἐποίησεν» як і давньоєврейське дієслово «עָרַב» означає творчу дію – «створювати», «творити». Здається в контексті Бут. 1:1 «ἐποίησεν» не містить неоднозначності, але в перекладі набуває не властивих «עָרַב» конотацій створення як мистецтва, про що свідчить смисловий контекст вживання «ἐποίησεν» в роботах грецьких отців. Так, Василь Великий каже: «Тому і премудрий Мойсей, бажаючи показати, що світ є художнім твором, що підлягає спогляданню всякого, так що через нього пізнається премудрість його Творця, не інше яке слово вживав про світ, але сказав: на початку сотворив. Не зробив, не справив, але сотворив» («...Εὐ ἀρχή ἐποίησεν οὐχ ἐνήργησεν, οὐδέ ὑπέστησεν, ἀλλὰ ἔχοίσεσεν») [23, с. 221, 189, с. 17].

Хіазм חָבַל חָלָה (tohu vavohu), сенси якого пов'язують з первозданним хаосом, перекладачі в Септуагінті передали як αορατος і ακατασκευστος. Найпоширеніше значення αόρατος – невидимий, незримий, непомітний, а ακατασκεύαστος – невлаштованність, непорядкованість. Сенси חָבַל חָלָה в іудейських перекладах Тори російською мовою передані як «поразительна и пуста», «безформенна и пуста», «пуста и нестройна», «и земля стала хаосом» [126, с. 56; 41, с. 3; 96, с. 7; 97, с. 3]. За словами Раши, слова חָבַל חָלָה сповнені жахом і спустошенням: «חָלָה

тогу виражає той стан подиву і потрясіння від запустіння землі, який охопив би людину, яка побачила б це» [126, с. 56]. Як зазначає Маркус Боскмуель (Markus Bockmuehl) в статті «Створення з нічого в палестинському іудаїзмі та ранньому християнстві», якщо יהו נִבְהוּ може вказувати або на стан творення, або на речовину творіння, то αορατος і ακατασκευστος підтримує саме останню інтерпретацію, «тим самим готуючи підґрунтя для спростування нествореної речовини» [156, с. 260]. Тобто, хоч Септуагінта і ілюструє стародавню інтерпретацію уривку Бут. 1:1, але й сам переклад יהו נִבְהוּ як αορατος і ακατασκευστος сприяв подальшому ствердженню, що насамперед стосується християнської традиції, ідеї creatio ex nihilo. Також, вживання в Септуагінті слова ὄρατος обумовлює те, що саме незримість землі у грецьких отців стає предметом роздумів. Так, Іоанн Златоуст пояснює, що земля описана як невидима, «тому що була покрита темрявою і водами» [48, с. 16]. Невлаштованність землі отці церкви розуміли як відсутність трави, дерев, гір, річок тощо. Тобто ακατασκευστος, зокрема у І. Дамаскіна, означає «неприкрашена» [46, с. 204]. Аналогічне пояснення ὄρατος і ἀκατασκευστος надає і Феодоріт Кірський: «...була невидима, тому що покривала її вода, і невлаштована, бо не була ще прикрашена рослинами, квітучими лугами, гаями і жнивами» [129, с. 16]. Отже, є суттєва різниця між невидимою й невлаштованою землею та сенсами первозданного хаосу יהו נִבְהוּ.

Слово ελεφέρετο (ширяв), складається з ἐπι та дієслова φέρω – приносити, вносити, приводити, покладати, накладати, заподіювати тощо. Давньоєврейське מְרַחֵף (мерахефет), крім уривку Бут. 1:1, зустрічається в Торі ще тільки один раз у Втор. 32:11, де описується політ орла над гніздом з орлятами, звідси й ще одне значення רָחַף - רָחַף («ріхеф») – махати крилами. Взагалі, можна позначити дієслово רָחַף як більш піднесене, ніж ελεφέρετο, бо מְרַחֵף – це не тільки ширяння, це тремтіня, трепет Духа Божого, Він не просто ширяє, Він парить над поверхнею вод. В той же час, ελεφέρετο наводить на думку, що над водами зовсім і не Дух Божий носився, як вважав Феодоріт Кірський: «більш справедливим вважаю думку, що письменник тут духом іменує повітря. Бо, сказавши, що Бог створив

небо і землю, і під ім'ям безодні згадавши про води, по необхідності пом'янув і про повітря, що тягнеться від поверхні води до неба, тому що властивість повітря – *носитися* над тілами, які внизу. Вельми ж пристойно сказав письменник *ношашеся*, а не «покривав», тому що словом *ношашеся* виражається зручнорухлива [удобоподвижная] сутність повітря» [129, с. 18].

Тепер звернемося до важливих для християнської та іудейської традиції релігійних понять. Почнемо з віри та праведності – фундаментальних релігійних категорій іудаїзму та християнства, письмовим першоджерелом яких є Біблія. Найзначнішим уривком Старого Заповіту, що стосується віри та праведності, є Бут. 15:6.

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

הֶאֱמַן בַּיהוָה וַיִּשְׁבַּחַהּ לֹא יִדְרָךְ

Септуагінта: καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην

Християнський переклад І. І. Огієнка: «І ввірував Аврам Господеві, а Він залічив йому те в праведність».

В українській мові слово «віра» може бути інтерпретоване у трьох смислових напрямках: як упевненість в чомусь, як довіра, як релігійна віра, тобто «переконання в реальному існуванні чогось надприродного» [26, с. 189]. Звідси, можна припустити, що під вірою Авраама україномовні читачі розуміють одне з цих трьох значень. В контексті п'ятнадцятої глави Буття стає зрозумілим, що йдеться про віру-довіру, віру Авраама в здійснення обіцянки Бога, бо Авраам повірив, що Бог дарує йому нащадків, і саме ця віра була залічена йому в праведність. Отже, прямий сенс цього уривку здається простим та прозорим. Але при зверненні до оригінальної мови Танаху або Септуагінти одразу ж з'являється декілька додаткових смислових контекстів, що супроводжують цей текст. Ці смисли різняться між собою залежно від того, в якому мовно-смисловому універсумі вони згадуються.

Для християнства у мовному аспекті основою наведеного уривку є давньогрецька мова, яка є спільною для LXX та Нового Заповіту. Крім того, цитування віршів зі Старого Заповіту в Новому Заповіті спирається саме на



Септуагінту. В LXX давньоєврейське «ввірував» – «אָמַן» («хеємін») перекладено дієсловом ἔπιστευσεν від πιστεύω, яке, згідно зі словником І. Х. Дворецького, має значення – вірити, довіряти, доручати; іменник πίστις – віра, довіра, впевненість, вірність, за порука, віросповідання, підтвердження, доказ, доручення, місія; прикметник πιστός – вірний, відданий, надійний, достовірний [39, с. 1319]. Якщо узагальнювати, то в активному сенсі «вірити» означає довіряти, в пасивному – бути вірним або надійним. В давньоєврейській мові слово «віра» походить від кореня אָמַן («емун») – істинність, вірність; אָמַן («емуна») – твердість, витриманість, надійність, правдивість, чесність; אָמַן – кріпити, підтримувати, бути міцним, постійним, вірним, незмінним. Бути впевненим, довірятися, вірити будь-кому – цих значень дієслово אָמַן набуває тільки в бін'яні гіфіль – «אָמַן» («хеємін») [142, с. 31]. Отже, віра, довіра, вірність та надійність є спільними сенсами слів אָמַן та πιστεύω. Віросповідання, за порука, підтвердження, доказ, доручення, місія; достовірний – сенси, яких немає в слові «емуна». Твердість, витриманість, правдивість, чесність, істинність – ці сенси не властиві «пістіс». Тепер, проаналізуємо більш детально вживання цих слів та тексту Бут. 15:6 в іудейській та християнській традиціях.

Початок використання наведеного уривку та його перифразів в християнстві спостерігаємо ще в посланнях апостола Павла, де в контексті пасажу Рим. 4:1-5 на Бут. 15:6, віра (πίστις) є тим, що бінарно протистоїть дотриманню Закону. За допомогою цієї опозиції ап. Павло підкреслює характер отриманої Авраамом праведності як дару, а не як «обов'язкової» винагороди за працю (εργαζομένῳ), яка в тексті послання дорівнюється виконанню Закону. Дослідник та перекладач С. В. Лезов в своєму коментарі на «Послання до Римлян» виокремлює ці смислові протиставлення та підводить до думки про те, що ап. Павло, щоб довести своє «релігійне переконання про виправдання по вірі поза Законом», застосовує методи равіністичної екзегези так, щоб додати слову «віра» додатковий сенс, яким і є сама опозиція πίστις виконанню Закону [68, с. 23–26]. Ця теза є провідним положенням та неминучим наслідком всього релігійного вчення ап. Павла про «спасіння через буття у Христі». Як зазначає дослідник містичної філософії

ап. Павла А. Швейцер: «...Павло приходить тут до уявлення про віру, яка відкидає не тільки діла Закону, але й діла взагалі. Цим він відрізає собі шлях до етики. Така є ціна, яку він платить за можливість зробити вчення про свободу від Закону складовою частиною вчення про спокутну смерть Ісуса» [137, с. 214].

Розумінню *πίστις* як засобу досягнення виправдання, протилежного «ділам» Закону, услід за ап. Павлом віддали данину й отці Церкви. Зокрема, такої позиції дотримувався Юстин Філософ. В «Бесіді з Тифоном іудеєм» він розвиває ідеї ап. Павла, де продовжує порівнювати віру Авраама і християнську віру, через що дедалі більше зводить віру Авраама до віри в Бога, а не Богу, тобто до впевненості в релігійних істинах: «Авраам отримав від Бога свідоцтво своєї праведності не через обрізання, але через віру; бо перш ніж він обрізався, сказано про нього так: «Авраам вірував Богові, і це було йому залічене в праведність». І ми, які будучи необрізані по плоті, віруємо в Бога через Христа і маємо обрізання корисне для нас, його стяжавших, тобто обрізання серця, сподіваємося стати праведними і благоугодну Богові, тому-що ми вже отримали це свідоцтво від Нього через пророчі слова» [49, с. 285]. Тут, слід зауважити, що тема віри Авраама для Отців церкви була теологічно важливою, бо від змісту інтерпретації залежатиме хто, іудеї чи християни, є справжніми спадкоємцями Авраама, тобто залученими до Божих обітниць. Як вказує Джудіт Фрішман (Judith Frishman), ««Авраам спершу згадується на захист включення язичників в завіт, укладений юдеями та християнами, а потім на нього посилаються християни не-юдейського походження, щоб виключити юдеїв зі складу спасених» [167, с. 163]. Юстин Філософ, якраз і відносився до тих, хто підкреслював в своїх творах, що справжніми спадкоємцями Авраама є християни, а євреї не спасуться, якщо будуть виконувати закон Мойсея, але не віритимуть в Христа [49, с. 206].

Подібні тлумачення «*πίστις*» як віри в Бога неможливо застосувати до давньоєврейської віри Богу – *אֱמוּנָה*. Якщо в умовах боротьби церкви з єретичними вченнями слово «*πίστις*» нерідко згадується в християнських творах як «віровчення», як віра в християнські догмати та віроствердження, давньоєврейське «*אֱמוּנָה*» взагалі не має такого семантичного поля. Ці суто

давньогрецькі сенси віри «πίστις» добре розкриваються у Кирила Олександрійського, коли він пише: «Права воістину і бездоганна віра, яку супроводжує світло добрих справ, наповнює нас всяким благом і тим, хто має її, доставляє блискучу славу. Але світло справ, якщо воно чуже правим догматам і неушкодженій вірі, душі людській, як думаю, не надасть жодної користі. ... А ті, хто по нерозсудливості не вважають за потрібне мати праву віру, хоча і прикрашаються добрими справами, деяким чином подібні до людей з благородним обличчям і косими, блукаючими очима...» [29, с. 114].

Крім цього, отці церкви переосмислили «віру Авраама», змістивши смислові акценти, відповідно до сучасної їм філософської проблематики, на взаємозв'язок віри та знання. Отже, дослідимо, яких ще смислів набуває віра Авраама, яку Бог залічує в праведність, у міркуваннях отців церкви. Так, Климент Олександрійський виокремлював загальну віру і віру небагатьох – гностичну. Авраама він відносив до другої категорії віруючих, бо той набув свою віру через узгодження знання з вірою: «Віра Авраама була «залічена йому в праведність», оскільки спочатку він віддавався спогляданню небесних явищ і філософії руху небесних тіл» [57, с. 147; 150]. Тобто, віра Авраама в Бога виникла не раптово, до неї Авраам йшов певний час шляхом роздумів над устроєм природи та Всесвіту, після чого він зрозумів, що «Бог перевершує всі творіння і весь його устрій» [57, с. 150]. Отже, виходячи з роздумів Климента, вірою, що виправдовує Авраама, є теоцентрична віра, яка знаходиться в гармонійній злагоді з розумом. Тут Климент Олександрійський, скоріше за все, має на увазі сенси слова πίστις, найближчі до релігійних переконань, ідей, поглядів, які сформувалися на підставі знання, гносиса. У шостій книзі Стомат Климент підкреслює, що можна вірити і в той же час не бути праведним, але віра Авраама була підкріплена знаннями та відповідними добрими справами, тому «саме у цьому сенсі віра Авраама була «залічена йому в праведність», оскільки він досяг тим самим більш високого і досконалого ступеня у своїй вірі» [58, с. 58]. Тобто, він підводить до думки, що віра Авраама – це віра, що має підтвердження, доказ в знанні, така віра і є праведністю, яка реалізується «в слові, ділі, у відверненні від злого і в

благодіянні» [58, с. 58]. Здається, що тлумачення Климента споріднені з іудейською усною традицією інтерпретацією віри Авраама, бо те, що віра Авраама в Бога не є раптовою, оскільки він прийшов до неї через роздуми – це стародавній і традиційний іудейський мідраш; але в іудаїзмі до уривку Бут. 15:6 не застосовується поняття інтелектуальної (і тим більш гностичної) віри, як у Климента Олександрійського, а отже, немає зв'язку саме такої віри з праведністю. Скоріше навпаки. Як розповідається в Мідраші, «Ашем пообіцяв Аврамові: «Твої нащадки будуть численні, як зорі на небі!». Аврам відразу ж повірив Ашему і не став просити про чудо, яке б підтвердило ці слова» [25, с. 186]. Отож, віра Авраама, що була залічена йому в праведність, тому і стала взірцем великої віри, що не потребує жодних підтверджень. Така інтерпретація близька до християнської, як вона представлена у Іоанна Златоуста. В Бесіді 36:5 на книгу Буття ця теза розкривається в поясненні, що зміст віри Авраама близький до її інтерпретації ап. Павлом, як віри у те, що є невидимим, неможливим, що важко осягнути здоровим глуздом: «обіцянка та була вище природи і порядку людських справ, чому віра і доставила йому (Аврааму) виправдання перед Богом. ...тільки будемо вірувати в силу Того, хто Обіцяє, щоб і виправдання придбати від віри, і отримати обіцяні блага. Те, що нам особливо обіцяно, перевищує всякий людський розум і перевершує всяке міркування» [48, с. 397]. Інакше кажучи, Авраам відкинув всі сумніви, всі доводи розуму і повірив в обіцянку Бога. У цьому сенсі віра Авраама була не звичайною вірою, а супер-вірою. Такою є і християнська віра, яка полягає в довірі вчення Христа та його обітницям, в які не можливо повірити завдяки доводам розуму.

Подивимось тепер, які сенси приймає віра Авраама в мовно-смісловому універсумі іудаїзму.

Як в середовищі християнських богословів, так і в науково-публіцистичних працях сучасності інколи зустрічається теза щодо відсутності значення «віра» в давньоєврейському слові «емуна», як, наприклад, в статі «Біблійна людина очима лінгвіста», яка присвячена аналізу концептуальних сенсів Біблії засобами когнітивної лінгвістики. В цій статті дослідниця К. Б. Яковенко підкреслює, що

«в Старому Заповіті слово *віра* на зустрічається жодного разу: замість нього стоять слова *істина* і *вірність*» [149, с. 88]. Так, іменник «אֱמוּנָה» зовсім не має таких сенсів як «віра», але цей сенс присутній в дієслові у бін'яні гіфіль, а це саме та форма, яка вживається в уривку Бут. 15:6. Дослідник біблійної етимології Дж. Барр спростовує думки щодо відсутності сенсів віри як дії в давньоєврейській мові. Він стверджує, що давньоєврейське слово «*хеєміна*» як таке в Танасі позначає не «вірність», а саме віру-довіру. Виникнення конотації віри як вірності має під собою богословське підґрунтя, яке полягає в асоціації віри з вірністю завіту в Старому Заповіті, де вирішальною складовою відносин були вірність та довіра між сторонами, що складають угоду, тому «віра» мимоволі стає підпорядкованою «вірності» [152, с. 175].

В іудейській традиції акцентуація сенсів на «вірності» є певною мірою реакцією на християнську інтерпретацію «віри», бо з виникненням християнства в рабиністичній думці дедалі частіше позитивні сенси віри Авраама з Бут. 15:6 замінюються негативними сенсами недовіри з уривку Бут. 15:8, коли Авраам на обіцянку Бога дарування землі відповідає: «І промовив Аврам: Господи, Господи, з чого я довідаюся, що буду спадкоємець її?». В іудейській традиції саме в цій недовірі Богу убачали причину перебування єврейського народу в Єгипті, що в іудаїзмі розглядається як свого роду духовний занепад, тому говорять саме «спускання» («йеріда») в Єгипет та «сходження» («алія») до Єрусалиму. Дослідник іудео-християнських екзегетичних традицій Гюнтер Штембергер (Günter Stemberger) зазначає, що «таким чином, Авраам, який у християнській (і ранній рабиністичній) думці вважався «батьком віруючих», стає людиною, яка через свою невіру спричиняє історію гноблення своїх нащадків» [195, с. 156]. Тобто, віра Авраама в обіцянку Бога супроводжувалась певними сумнівами (при тому що в Отців Церкви саме ця віра-довіра в обіцянку Богу його виправдовує, і таким чином створює прецедент залучення до духовної спадщини Бога не по Закону, а по вірі), а віра, що була залічена в праведність - це вірність, яку Авраам підтвердив своїм життям, тим, як він йшов за Богом. Тому в подальшій іудейській інтерпретації Бут. 15:6 сенси вірності слова «אֱמוּנָה» починають переважати.

Звертається до сенсів слів  $\text{הַאֱמוּנָה}$  та  $\text{πίστις}$  і відомий єврейський філософ М. Бубер. В роботі «Два способи віри» («Zwei Glaubensweisen») він зазначає, що існує лише два типи віри. Перша віра полягає в безпідставній довірі кому-небудь, і друга в безпідставному визнанні істинності чого-небудь [19, с. 234]. Перший тип віри він називає єврейським, другий – християнським [19, с. 237]. М. Бубер роз'яснює, що єврейська віра формувалася в умовах мандрівок давньоєврейських племен, які перебували у відносинах заповіту між собою і з Богом, який був їхнім проводирем. Тому постійність, вірність завіту і безумовна довіра Богу є ключовими сенсами слова  $\text{הַאֱמוּנָה}$ , віри, яка «знаходиться всередині об'єктивної пам'яті поколінь» [19, с. 236]. Другий тип віри М. Бубер пояснює, виходячи з таких сенсів слова « $\text{πίστις}$ » як «місія», звідки виходить елліністична християнська віра як віра діаспори, що привноситься ззовні зусиллями місіонерів. Відповідно, тут немає спадкоємності, як в  $\text{הַאֱמוּנָה}$ ; навпаки,  $\text{πίστις}$  передбачає зміни, «стрибок віри». Місіонерська віра пропонує слухачу повірити в те, що «не має спадкоємності з його попередньої вірою» [19, с. 236]. Узагальнює вищенаведені роздуми М. Бубера його теза про те, що сенси довіри, які містить давньоєврейське « $\text{הַאֱמוּנָה}$ », при перекладі словом « $\text{πίστις}$ » перетворюються «в щось за-істину-визнане» [19, с. 246]. Звідси відмінність віри Авраама в єврейському Танасі та давньогрецькій Септуагінті, яку М. Бубер пояснює, виходячи з тих сенсів, що їх він виділяє в давньоєврейському слові « $\text{הַאֱמוּנָה}$ » та в давньогрецькому слові « $\text{πίστις}$ ». Позаяк в семантичному полі давньоєврейської мови  $\text{הַאֱמוּנָה}$  - це щось тверде й постійне, то, за думкою М. Бубера, уривок Бут. 15:6 можна передати так: «І він перебував постійним по відношенню до  $\text{YHWH}$ ». Тут мається на увазі не особливий акт, а лише зміцнення вже наявного сутнісного відношення, в якому поєднані одночасно довіра та вірність. Перед лицем обітування, в яке Авраам здатний повірити лише зі свого сутнісного відношення до Бога, патріарх ще більш поглиблює це відношення завдяки своїй великій відданості» [19, с. 258]. В Септуагінті, на яку спирається ап. Павло, слово «віра», на думку М. Бубера, оточено вже іншою «атмосферою». Постійність змінює «душевний рух», Аврам вже не просто довіряє Богу й вірить йому, а слухає Його слова з вірою. Як вказує

М. Бубер, саме ці давньогрецькі конотації стали вихідним матеріалом для роздумів ап. Павла [19, с. 259].

Схожу гру сенсів слова «віра» спостерігаємо у ізраїльського релігійного мислителя Б. І. Бермана, який вказує на відмінність класичних іудейських інтерпретацій віри Авраама від іншомовних конотацій. Він зауважує, що в Бут. 15:6 не йдеться «...про віру-довіру в якісь певні твердження, події, прогнози. Це і не самоцільне і самоцінне прагнення вірувати, і не налаштованість душі на віру, і навіть не стільки визначення настанови на життя (що само собою), скільки розв'язання питання своєї поведінки в житті» [12, с. 181]. Отже, він відкидає, здавалося б, очевидні для елліністичного мислення сенси слова «віра». На противагу *πίστις* Авраама як віри-впевненості, віри як добродійності та догматичної підпорядкованості найвищому авторитету - Богу, *אֱמוּנָה* Авраама відсилає до іншого бачення мовно-культурних сенсів віри-довіри *אֱמוּנָה*. Хоча слово *πίστις* теж містить сенси довіри, але віра-довіра Богу в мовно-смысловому універсумі іудаїзму пояснюється по-іншому, виходячи з таких значень давньоєврейського кореня *אָמַן* («аман») як «оман» – «майстер», «митець» і «омен» – «вихователь», звідси віра-довіра – це те саме, що готовність стати тим матеріалом, з якого Майстер буде формувати та створювати. Також, це те саме, що слухати Бога, віддавшись Йому на виховання. Отже, віра-довіра полягає в готовності ввірити себе Богу, виконувати його вимоги і бути вірним своєму Вчителю та Майстру. У цьому сенсі віра згадується головним рабином Британської імперії Й. Герцем (перша половина ХХ ст.) у класичних іудейських коментарях «Сончіно» до Бут. 15:6, де зазначається, що «віра сама по собі є праведністю, бо той, хто вірить, не сумнівається у всемогутності Всевишнього і не зверне зі шляху, вказаного йому Творцем» [96, с. 76]. В іудейській традиції ця віра реалізується через дотримання законів Тори та Галахи, тобто через справи Закону. Особливість цієї віри полягає в її суспільності, колективності, як віри або невіри всього народу, тому емуна – це дія, яка має більш колективний характер. Разом з тим, в грецькій елліністичній культурі *πίστις* – це абстрактне поняття античної філософії, де віра – це скоріше ознака добродійності, де *πίστις* – це більш

особистісна віра. В «Mercer Dictionary of the Bible» при порівнянні *πιστις* і *εμουνα* зазначається, що «...інтелектуальні та індивідуалістичні тенденції видаються більш виразними в грецькому контексті, а покірність та общинні тенденції більш виразні в єврейському» [180, с. 290]. Звідси виникає паралель з тим, що іудеї спасаються не кожен окремо, сам по собі, а всім народом, колективно, коли християни – індивідуально, кожен по своїй вірі.

Таким чином, в творах східних отців церкви *πίστις* – це віра-довіра, але в контексті елліністичного мислення та християнської традиції довіритися, повірити означає не тільки довіритися Христу, але й повірити в нього і в неможливе – виправдання через віру в смерть і воскресіння. Звідси, за аналогією, і віра Авраама набуває сенсів віри як віри в істинність чогось, віри як релігійного переконання, впевненості, яка перевершує логіку і доводи розуму, або, як у Климента Олександрійського, знаходиться в гармонії зі знанням, яке підтверджує віру. Тобто в східнохристиянському богослов'ї віра постає як умоглядна дія, що перевищує розум, як впевненість в істинності християнських істин віри. Віра також невід'ємна від дій віри, відповідних вірі добрих справ. В той же час, «емуна» як віра-довіра, в мовно-смісловому універсумі іудаїзму – це скоріше спосіб життя, а не релігійні переконання. Розуміння віри як умоглядної, когнітивної дії – думки, погляду, в мові – з'являється тільки в рабинистичному івриті з виникненням філософії, коли утворюється слово *תְּלַחֵץ*, від кореня *תָּלַח* – «зв'язувати», тобто зв'язувати себе з певною думкою. Крім того, в рабинистичній філософії віра і є знанням. Так, в своїх творах середньовічні філософи та рабини не тільки підкреслювали відмінність «сліпої» християнської віри від іудейської, але й почали використовувати синоніми до слова «віра» з семіотичним полем «знання», як, наприклад, єврейський релігійний філософ і коментатор Тори р. Маймонід (12 в.), який в Мішне Тора вживав замість слова віра такі слова як *תָּוֵר*, *תָּוֵר*, *תָּוֵר* – знання, пізнання, розуміння, розум [74, с. 239–240]. Тобто, тут ми бачимо, що в іудаїзмі біблійна віра «емуна» і філософська релігійна віра-знання мають різні смислові концепції, а «πιστις», як здається, поєднує їх. Крім того, в іудейській традиції спостерігаємо підкреслення таких аспектів віри як вірність та



довіра скоріше у сенсах, близьких до способу слідування за Богом, вкоріненого у самому житті. Звернемося тут знову до М. Бубера, який зазначає, що якщо «ми бажаємо віддати належне справжній інтенції духу єврейської мови, яка тут виразилася, то нам не слід «довіру», як і «вірність», розуміти виключно у внутрішньому, психологічному сенсі. Душа людини цілком втягнута в стан «вірності», як і в стан «довіри», але в обох випадках вирішальною стає необхідність перетворення душевного стану в стан життя. І вірність, і довіра проявляються в реальній сфері відносин між двома істотами. Тільки в повній реальності подібного відношення можна бути як вірним, так і тим, хто довіряє» [19, с. 248]. Таким чином, хоча в уривку Бут. 15:6 Септуагінти достатньо еквівалентно передані сенси тексту Танаху, але в мовно-сміслових універсумах іудаїзму та християнства сенси віри, зокрема «віри Авраама», набувають, понад всю спорідненість, також істотно відмінних концептуальних форм.

В українській мові «праведність» позначає властивість людини, яка «дотримується заповідей, моральних приписів якоїсь релігії; безгрішна», друге значення - справедливий, правильний [26, с. 1100]. Єврейське слово «פְּרָטָה» («цдака») – це праведність, правда Бога, абсолютна божественна справедливість. Воно застосовується в біблійних текстах як атрибут Бога, царя або людини. Коли слово «פְּרָטָה» відноситься до всього Ізраїлю, воно має значення вірності завіту [173, с. 85, 97]. Для окремої людини часів написання Танаху сутність праведності зводилася до дотримання законів Тори. М. Еліаде пише про це так: «Оскільки Закон (tôrâh) докладно висловлює Божу волю, головною справою віруючого стає дотримання Заповідей, тобто поведінка у відповідності до божественної «справедливості» – «פְּרָטָה» («цедек»). Релігійний ідеал людини – бути праведним, знати і поважати Закон, божественний порядок» [145, с. 154]. Інколи в Танасі слово «цадік» використовується в контекстах, в яких воно має значення милості, співчуття, істини. Тому в LXX слово «פְּרָטָה», хоча в більшості випадках воно перекладено як δικαιοσύνη – заповідь, справедливий вчинок, виправдання, – в деяких уривках передається як «ἐλεημοσύνη» – «співчуття», «милосердя» [14, с. 47, 52]. Тобто, «цдака» – це праведність, яка поєднує в собі одночасно ознаки

Божого правосуддя та милосердя. Оскільки ж слово «цдака» має також сенс благодійності, уривок Бут. 15:6 в єврейській традиції перекладається ще й так: «і він прийняв це за милосердя» [97, с. 82]. Тобто Авраам вважав, що по справедливості він не заслужив мати потомство, така обіцянка від Бога – це милість.

За думкою М. Бубера, слово «цедек» передбачає «позитивне оцінне судження. Це вказівка на відповідність між висловлюванням або дією людини та реальністю, а тим самим – оцінка цього висловлювання або дії» [19, с. 258]. Тому другу частину уривку Бут. 15:6 можна передати як «І тепер Бог зараховує йому це як доказ, що він був випробуваний» [19, с. 258]. Ап. Павло в своїх посланнях виходить з сенсів давньогрецької мови, де слово δικαιοσύνη, відповідно до словника І. Х. Дворецького, перекладається як справедливість, законність, праведність; правосуддя, судочинство; благодіяння [38, с. 405]. Звідси δικαιοσύνη в посланнях ап. Павла набуває саме сенсів виправдання винної людини, тобто виправдувального вироку, що не властиве давньоєврейському слову «לִצְדָקָה». Подібні сенси зв'язку правди з судочинством знаходимо й у отців церкви. Так, Кірил Олександрійський, коли пояснює сутність оправдання в Христі, посилається на Бут. 15:6 і вказує, що якщо «нам потрібно звернутися і до деяких стародавніх оповідань, то я вкажу на Авраама, якому Бог дарував обітницю благодаті через віру, і оскільки він був у числі перших помилуваних, то на ньому саме Він явив, що прощення, яке дарується благістю Божою, вище закону. Бо написано, що *ввірував Авраам Богові, і зараховано йому в правду*» [55, с. 178].

Таким чином, позаяк ап. Павло в своїх посланнях посилався виключно на Септуагінту і виходив з тих елліністичних сенсів і конотацій мови, які характерні для слова «пістіс», чим утворював «грецьку» спадкоємність сенсів Нового Заповіту стосовно Старого Заповіту, в його вченні віра-довіра (ἠεεμίν) Авраама Богові, яка залічена в праведність (цдака), перетворюється у віру-пістіс, віру в певну істину, а саме, в спокутну смерть Христа, яка виправдовує (δικαιοσύνην) винну, грішну перед Богом людину. Якщо виходити з мовних ресурсів мови Танаху та Берейшіт 15:6, то спадкоємність сенсів цієї аналогії була б іншою: той,

хто довіряється і є вірним вченню Ісуса, той і буде праведним, бо буде йти шляхом праведності. Але в апостола язичників ми бачимо апелювання саме до елліністичних сенсів, яких немає в давньоєврейській мові, і саме на цьому ґрунті було сформоване вчення, яке визначило сутність християнства.

Іншим прикладом важливого для релігійної людини поняття, до якого неможливо підібрати абсолютно відповідний еквівалент в інших мовах, є давньоєврейське слово «תִּדְבָּר» – «хесед», яке зазвичай перекладають як «милосердя». Але таке значення не вичерпує сенс слова «תִּדְבָּר» («хесед»). Скоріше «תִּדְבָּר» («хесед») – це ознака доброзичливості, доброти, великодушності, співчуття, благочестя, прихильності, відданості, вірності, яка властива і Богу (Пс. 144:8, (145:8)), і праведній людині (Припов. 11:17) [157, с. 289]. Також, це слово має і негативні сенси – пристрасність, пристрасть, упередження (Припов. 14:34) [142, с. 151]. Через широке смислове поле використання цього терміну в біблійних текстах, в наукових дослідженнях часто порушуються питання щодо його неперекладності, що визначає спрямованість досліджень на пошук смислів слова «תִּדְבָּר», на з'ясування його первісного значення та доказ чи спростування загальноприйнятої думки про те, що його «центральною сенсом є зобов'язання завіту або щедро дарована любов» [157, с. 292; 293]. Крім цього, вважається, що «תִּדְבָּר» («хесед») – це саме ті милосердя, благочестя, доброта, любов, які пов'язані з релігійною вірою – «אֱמוּנָה» («емет»). Звідси ж і застосування до праведників слова «תִּירָבָר» («хасід») – «благочестивий», «милосердний». Особливо відчувається зв'язок слова «תִּדְבָּר» («хесед») з побожністю та релігійністю при перекладі на англійську мову словами «pious», «godly», також це слово перекладають як «loyal», «love», «loving kindness», «steadfast love».

В LXX слово תִּדְבָּר має чимало еквівалентів, що свідчить про багатовимірність його сенсів. Щоб відчуті трансформацію сенсів תִּדְבָּר в Септуагінті, розглянемо деякі тексти LXX, наприклад, відомий уривок з книги Осії 6:6 :

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

כִּי הָיָה קִדְבָרִי וְלֹא-זָבַח וְדַעַת אֱלֹהִים מְעַלְוֹת:

Септуагінта: διότι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα

Християнський переклад І. І. Огієнка: Бо Я милости хочу, а не жертви, і Богопізнання більше від цілопалень.

Замість давньоєврейського слова  $\text{רַחֻם}$  в Септуагінті найчастіше використане давньогрецьке  $\text{ἔλεος}$  – жаль, жалість, співчуття, нещастя, жалюгідна доля. Це слово виражає милість по відношенню до особи, яка знаходиться у нещасті або жалюгідному стані. Тобто, воно означає милосердя як співчуття. Саме на таких сенсах цього уривку акцентують увагу Отці Церкви, і надто Іоанн Златоуст, коли він закликає бути милосердими до бідних, жебраків та убогих: «Бог багато печеться про надання милосердя, не тільки з Його боку нам, але і з нашого боку подібним нам; Він і у Старому і Новому Заповіті дає безліч законів про це, наказуючи бути милосердим всіляко – і словами, і грошима, і справами. Мойсей вельми часто говорить про це в своїх узаконеннях; пророки від імені Божого волають: *милості хочу, а не жертви* (Ос. 6:6), і апостоли всі, згідно з ними, і роблять, і говорять» [47, с. 273]. Хоч слово  $\text{רַחֻם}$  не має однозначного еквіваленту і серед його сенсів ознака милосердя в якійсь мірі присутня, вона все ж не є домінуючою. Тому в іудейських перекладах Танаху уривок Ос. 6:6 переданий так: «Ибо благочестия хочу Я, а не жертвоприношений, и познания Б-га (больше), чем всесожженный» (книга Невіім, переклад Йосіфона), що значно змінює смисли і сприйняття цього уривку. Отже, як в розглянутому, так і в більшості інших текстах Септуагінті, ми маємо зведення всього розмаїття сенсів  $\text{רַחֻם}$  до милосердя-співчуття, що й було підкреслено в бесіді Іоанна Златоуста.

В давньоєврейській мові словами на позначення милосердя є  $\text{רַחֻם}$  – милосердя як прихильність і  $\text{חַסְדִּים}$  – милосердя як милість, жалість. Давньогрецькі еквіваленти  $\text{רַחֻם}$ , що зустрічаються в LXX:  $\text{οικτιρμοις}$  – синонім  $\text{ἔλεος}$  (Ос. 2:19);  $\text{δίκαιος}$  – той, хто шанує закони, чесний, справедливий, праведний, правильний, істинний, справжній (Бут. 32:10, Іс. 63:7);  $\text{δεξιός}$  – сприятливий, прихильний (Пс. 20:8);  $\text{χάρις}$ , що означає милість, яку слід розуміти скоріше як дар, благодіяння,

вираження прихильності або доброзичливості, розташування, прихильності (Естер. 2:9); тощо.

Звернемося ще до однієї вагомої в мовно-смисловому універсумі іудео-християнської традиції теми – душі. В іудейській традиції вважається, що в давньоєврейській мові поняттю душі відповідає не тільки слово «נפש» – «нефеш» («спокій»), але й слова: «רוח» – «руах» («вітер»), що споріднено з «πνεῦμα»; נְשָׁמָה – «нешама» («дихання»), що відповідає «ψυχήν»; חַיָּה – «хайя» («життя», «сила»), אֵיחָדָה – «йехіда» («єдина»).

Виходячи зі щойно сказаного, розглянемо тлумачення в іудейській та християнській традиціях декількох уривків Біблії, де згадується душа людини.

Вихідним текстом Танаху щодо вчень про душу в іудаїзмі є уривок Ис. 57:16  
Biblia Hebraica Stuttgartensia:

כִּי לֹא לְעוֹלָם אָרִיב, וְלֹא לְנֶצַח אֶקְצוּר; כִּי־רוּחַ מִלְּפָנַי יַעֲטוּר, וּנְשָׁמוֹת אֲנִי עֹשִׂיתִי:

Септуагінта: οὐκ εἰς τὸν αἰῶνα ἐκδικήσω ὑμᾶς οὐδὲ διὰ παντὸς ὀργισθήσομαι ὑμῖν πνεῦμα γὰρ παρ' ἑμοῦ ἐξελεῦσεται καὶ πνοὴν πᾶσαν ἐγὼ ἐποίησα

Християнський переклад І. І. Огієнка: Умийтесь, очистьте себе! Відкиньте зло ваших учинків із-перед очей Моїх, перестаньте чинити лихе!

Два наведених переклади дуже різняться між собою і до того ж не передають сенси другої частини масоретського тексту, які є вихідним пунктом іудейських уявлень про душу. Так, на цей уривок посилався для побудови вчення про дві душі, Божественну і тваринну, засновник хасидського руху Хабад, рабі Шнеур Залмана із Ляди (1745 – 1813). В Біблії хасидизму, «Лікутей Амарім» рабі Шнеур Залман виходить з буквальних, прямих сенсів « כִּי־רוּחַ מִלְּפָנַי יַעֲטוּר, וּנְשָׁמוֹת אֲנִי עֹשִׂיתִי » – «Дух від Мене обіймає і души Я створив» [71, с. 39; 320]. Позаяк слово «Дух» («руах» – «רוח») стоїть в однині, а слово «души» («נְשָׁמוֹת») у множині, то множину душ Шнеур Залман відносить до однієї людини. Перша душа - це нефеш, про яку в Лев. 17:11 говориться, що «душа тіла в крові», тому вона вітальна за природою. Друга душа – нешама, про яку згадується в Бут. 2:7.

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

וַיִּצְרָה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם, עֹפָר מִן־הָאֲדָמָה, וַיַּפֵּחַ בָּאָפִיו נְשָׁמַת חַיִּים; וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

Септуагінта: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν

Християнський переклад І. І. Огієнка: І створив Господь Бог людину з порошу земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, і стала людина живою душею.

Оскільки нешама походить через видихання «з найбільш глибокої внутрішньої частини себе самого», то вона є «часткою безмежної сутності Б-га», тобто вона значно ближче до Бога, духовно «вища» ніж нефеш [71, с. 41]. Саме Божественна душа надає людині можливість бути абсолютно вільною в моральних вчинках, бо вона трансцендентна. Тваринна душа схильна до спокус і володіє всіма вітальними пристрастями і потребами, які властиві людині як земній істоті. Проте ці сили нейтральні самі по собі і набувають позитивне або негативне забарвлення залежно від того, яка душа через них діє, вони стають дурними лише коли ними зловживають. Але людина – це не поле постійної боротьби двох душ. В цій боротьбі, згідно з вченням рабі Шнеур Залмана, зло не володіє самостійним існуванням, воно призначене служити викликом людині. Коли тваринна душа підкоряється Божественній і не виходить за відведені їй межі, тоді людину не роздирають суперечності, і вона живе в гармонії з самою собою [79, 16; 17].

Тепер звернемося до древньогрецького тексту. В наведених уривках в Септуагінті давньоєврейським словам «נפש» («нефеш») і «нешама» відповідає – «ψυχήν», «πῆρ» – («руах») – «πνεῦμα». Зустрічаються в LXX і такі слова як «καρδία» і «νοῦς». Як бачимо, відмінність нефеш від нешама втрачається, бо ці рівні душі передаються в LXX одним словом «ψυχήν».

В грецькій культурі людина мислилася як істота дуальна. Ще Піфагором була закладена думка про ізольованість душі та тіла. А у Платона тіло є темницею душі: δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδοῦσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζεται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· / «Все ж таки мені здається, що найімовірніше встановили це

ім'я орфіки, мовляв, душа зазнає за щось-то покарання, і вона перебуває в оточенні <тіла>, щоб врятуватися, як у в'язниці» («Кратіл» 400с, український переклад О. Панича). Тобто, душа та тіло в елліністичній культурі – це відокремлені одне від одного сутності. Таке розуміння душі увійшло до західноєвропейської християнської культури. Тобто, в європейських мовах слово «душа» сприймається через сенси, які виникли в грецькій філософії. Те саме стосується і творів отців церкви. Так, Григорій Назіанзін в богословській поемі по мотивам Бут. 2:7 так оспівує душу: «Душа є Божим диханням, і, будучи небесною, вона терпить змішання з прісним. Це світло, ув'язнене в печері, однак же божественний і негасимий. Бо образу великого Бога не годиться зруйнуватися безславно, як руйнуються плазуни і нерозумні тварини, хоча гріх і намагався зробити його смертним. ... Вона не єство повітря, того, що то видихається, то вдихається, і ніколи не залишається в спокої. Вона не кривавий струм, що тече в тілі, навіть не гармонія складових частин тіла, що приводяться в єдність; тому що не одне і те саме єство плоті і безсмертної форми» [32, с. 240].

В давньоєврейській культурі людина сприймалася інакше. Якщо в грецькій культурі тіло мислилося як вмістилище душі, то в іудаїзмі душа пронизує тіло та підносить його до духовних висот, як, наприклад, ми це бачимо в філософії рабі Шнеур Залмана. Іудейський мислитель Реувє Кімельман пояснює, що «коли інші, представники дуалістичних напрямів, звеличували душу та паплюжили тіло, рабини де-обожнювали душу і де-демонізували тіло. В результаті посилювався зв'язок тіла й душі. Що більш щільний зв'язок між тілом і душею, то вище можливість удосконалення тіла в середовищі духовного життя» [175, с. 953]. Дослідник біблійних сенсів давньоєврейської та давньогрецької мов Джеймс Барр вказує, що в єврейському мисленні ««душа» і «тіло» не відділені, але одне є зовнішнім і видимим проявом іншого. Немає думки про душу, яка живе окремо від тіла. На відміну від єврейського мислення, грецька думка одразу ставить людину дуже близько до надлюдського і божественного в ідеї душі та дематеріалізує і знеособлює її через розглядання тіла як матерії» [152, с. 12]. Отже, в іудаїзмі дух і матерія, душа та тіло не ворогують між собою, а навпаки,

тільки через узгоджене спільне співробітництво душі та тіла можливі розвиток і самовдосконалення особистості. Душа, про яку пише Джеймс Барр, відповідає давньоєврейському слову «נֶפֶשׁ» – «нефеш». Душа «Нефеш» невідривна від тіла, це душа життя, бажань. Дуейн Крістенсен (Duane Christensen) в багатотомній праці «Word biblical commentary» перекладає давньоєврейське слово «нефеш» на англійську як «soul-life», бо, як він пояснює, таким чином прагне «захопити надзвичайну широту сенсу цього терміну» [204, с. 80].

Таким чином, слід визнати, що, попри розбіжності протомасоретської основи та urtext, схожість цих джерел дозволяє порівнювати Танах та Септуагінту як оригінал та його переклад. При цьому йдеться не про дослівну відповідність устрою речень, а скоріше про духовно-культурне наповнення тексту, а також переклад ключових для релігійної традиції слів, якими позначені важливі для неї сакральні концепти. Проведене порівняння дозволяє стверджувати, що Септуагінта хоча й була перекладена насамперед для іудеїв, безсумнівно стала основою нового мовно-сислового універсуму в межах вже християнської традиції. Єдність мови Септуагінти і мови теологічних спроб її пояснення та прилаштування до новозавітних подій в християнстві перших століть наситили мову Септуагінти християнськими конотаціями, найяскравішим прикладом яких є проаналізовані сенси κύριος, ἀρχὴ, πῶς, δικαιοσύνη, тощо. Своєю чергою, грекомовні християнські конотації та філософські властивості давньогрецької мови спрямовували сенсобудову теологічної творчості, корегуючи її відповідно до духовного запиту ранньохристиянських часів.

#### 4.3. Український текст Біблії як основа україномовної християнської традиції. Трансформація релігійних сенсів Танаху в українських перекладах Біблії.

Перед тим як розглядати особливість сенсів українських перекладів Біблії, коротко зупинимось на самій українській мові, на її джерелах, генезі та місці в християнській традиції.



Як і всі інші мови, українська мова пройшла довгий шлях формування. Джерела утворення перших фонетичних рис української й зокрема всіх східнослов'янських мов відсилають дослідників до часів або праслов'янської мови, або давньоруської мови. Так, Г. Півторак в своїй монографії «Українці: звідки ми і наша мова» вказує, що українська мова, як і російська та білоруська, походять від спільної праславянської мови, і що специфічні риси цих східнослов'янських мов «формувалися, очевидно, десь між VI і X ст. н. є.» [92, с. 178]. Він зазначає, що в основі української літературної мови лежить давньоруська писемна мова Київської Русі, але не слід вважати «давньоруську» мову загальною для всієї Русі-України, де існувало безліч як місцевих мовних діалектів, так і наддіалектних койне [92, с. 180]. Радянський дослідник М. А. Жовтобрюх вказує, що перші специфічні риси східнослов'янських мов з'явилися у XIV-XV ст., а джерелом «формування мови української народності були в основному давньоруські територіальні діалекти населення Київського, Чернігівсько-Сіверського і Галицько-Волинського князівств. Говіркові особливості в межах кожного з цих діалектів почали сприйматись уже як місцеві різновиди власне української мови, що далі консолідувалася в процесі боротьби українського народу проти іноземного поневолення...» [50, с. 16]. Схожу думку наводить Ю. Шевельов, коли зазначає, що українська мова виокремилась як українська завдяки цій боротьбі, бо через протиставлення себе іншим у XVI – XVII ст. вона набула своєї назви: «...коли українці почали частіше стикатися з росіянами, стала потрібною нова назва для країни та її мови. Перед тим мова, що тепер зветься українською, була відома як *руська*» [138, с. 45]. Тобто українська мова народжувалась як самостійна мова разом з самоусвідомленням українцями своєї ідентичності, самобутності, що сприяло поширенню цієї мови на всі сфери реальності українців, зокрема й релігійну.

Вже у XVI ст. українська мова була мовою церкви. Цією мовою священники читали Євангелія, Апостола, Катехізис, Синаксарі, життя святих, спілкувалися з мирянами. Разом з тим з'являється потреба в перекладах Священних Писань зрозумілою мовою, тому у 1556-1561 рр. виникає Пересопницьке Євангеліє, а у

1568 р. – перші надруковані україномовні вчительні Євангелія [70, с. 26–27]. Цей релігійний, мовний, культурно-національний розвиток не був сприйнятий Російською державою. Дослідник процесів русифікації української мови Василь Лизанчу розяснює цей стан протистояння так: «Пильне око «обрусителів» стежило за тим, щоб друковані в Україні книги не потрапляли в Московщину. Якщо ж українські книги проникали через кордон у володіння Московського царства, то їх знищували на «пожарах», як за зміст, так і за «слог еретический» [70, с. 30]. Широко відома подія спалення в 1627 р. у Москві «Учительного Євангелія» Кирила Ставровецького, як прояв позиції непризнання української мови та права вираження українцями своєї національної унікальності, свідчить, що як українці, так і їхня мова вже мали свою неповторну національну ідентичність. В цьому випадку, протистояння несхожому як чужому і є визнанням існування, бо самий факт започаткування заборон української мови в цей період підтверджує її самобутність і свідчить, що вже у XVII ст. ця мова різнилась від мови російської. І підґрунтя цих процесів полягали у царині релігійної літератури, релігійного життя.

Звісно, мова українців XVII ст. значно відрізнялася від сучасної української мови. В. М. Русанівський називає українську літературну мову цього періоду староукраїнською, і характеризує її як мову русько-українську яка поєднувала елементи церковнослов'янської, польської, німецької та чеської мов. Але позаяк ця мова розвивалася в умовах тиску на неї з боку церковнослов'янської та руської мов, вживання і розвиток яких підтримувала держава, то староукраїнська мова як мова літературна дійшла занепаду, «здаючи свої позиції російській мові» [104, с. 377]. У другій половині XVIII ст. зусиллями української інтелігенції почала розвиватися нова українська літературна мова, зразком якої стала творчість Т. Г. Шевченка. Завдяки тому, що українська мова сформувалася як мова літературна в творчості Г. С. Сковороди, І. П. Котляревського, Т. Г. Шевченка, в першій половині XIX ст. почали з'являтися і переклади окремих книг Старого Заповіту українською мовою [42, с. 30; 62].

Цей же період історії є істотно важливим у справі створення повного українського перекладу Біблії як тексту, який повинен був стати засобом досягнення культурно-національного визнання України Західною Європою, а за нею і Росцією. Саме такі задачі покладав на українську Біблію сучасник Т. Г. Шевченка, активний член Кирилло-Мефодієвського братства, український письменник і перекладач П. О. Куліш. Є. К. Нахлік, дослідник діяльності та творчості П. О. Куліша, так описує наміри першого творця української Біблії: «Українська Біблія, був переконаний він, потрібна для того, щоб Європа визнала окремішність української мови, культури та нації, завдяки чому цісарська влада задовольнила б права галицьких українців тою мірою, що й поляків» [82, с. 247]. Такі україноцентричні наміри вкладав П. О. Куліш у справу створення української Біблії, переклад якої супроводжувався зближенням і співпрацею П. О. Куліша з галицькими українофілами.

Свій повторний переклад Старого Заповіту, який ми і знаємо сьогодні (його перший переклад цього тексту згорів під час пожежі), П. О. Куліш створював вже наприкінці свого життя. Якщо в часи своєї молодості П. О. Куліш був глибоко релігійним православним християнином, то згодом його релігійний світогляд змінюється, він називає свою віру часів перебування у Петербурзі міфологізованою, сповненою фантазіями християнських інтерпретацій. У більш зрілому віці у нього з'являється прагнення до очищення християнства від нашарувань церковних та побутових варіацій, повернення до автентичності вчення Христа, а його релігійні переконання трансформуються у соціально-моральне, позаконфесійне, позитивиське й критичне сприйняття релігії [83, с. 16–17; 19]. В цей же період життя, через тяготи життя та розчарування він приходить до розуміння Божого провидіння як незрозумілого людині замислу Бога, який не збігається з людськими бажаннями. Звідси, як вказує Є. К. Нахлік, «Куліш, навчений гірким життєвим досвідом, повертається, властиво, від християнського постулату «Бог - це Любов» до старозаповітного уявлення «Бог - це Закон» [83, с. 22]. Такий Бог дедалі більше дистанціювався і абстрагувався від зануреного у земні справи П. О. Куліша. «Бог у Кулішеві уяві - це Хтось далекий, зовнішній, з

яким людина не має безпосереднього зв'язку» - зазначає Є. К. Нахлік [83, с. 24]. У 80-90 рр. П. О. Куліш сповідував як православ'я, так і спільну для всього людства «природну релігію». Але, незважаючи на такий світогляд, ідеал релігійності українського народу П. О. Куліш убачав у створенні незалежної, «громадської» православної церкви з національно свідомою ієрархією, яка буде проводити службу українською мовою і спрямовувати релігійно-національний розвиток українського народу [83, с. 19; 21; 38]. Тобто, П. О. Куліш, протягом всього свого життя відводив мовно-релігійним чинникам певну національно-утворюючу функцію, реалізацією якої і було створення українського перекладу Святого Письма, що повинен був стати допоміжним засобом національного відродження та основою україномовної християнської традиції.

П. О. Куліш не встиг завершити свій повторний переклад Біблії. Його справу продовжили Іван Нечуй-Левицький, Іван Пулюй та Андрій Служарчук. Вони переклали решту книг, відредагували та віддали до друку Кулішеву Біблію, яка була надрукована 1903 р. у Відні. Кулішева Біблія витримала п'ять видань, останнього разу вона була перевидана в Києві в 2000 р. [42, с. 43, 46–47].

Другий переклад Біблій українською мовою був зроблений в першій половині ХХ ст. професором, доктором філософських та філологічних наук І. І. Огієнко. Потреба в цьому перекладі виникла через ті зміни, яких зазнала українська мова в своєму розвитку. Крім того, в сфері біблієзнавчих досліджень на той час відбулось чимало нових відкриттів. І. І. Огієнко доклав чимало зусиль у справі перекладу Біблії. Робота над перекладом тривала близько тридцяти років. У 1958 р. переклад був надрукований Британським Іноземним Біблійним Товариством, він був багато разів перевиданий і на сьогодні цей переклад залишається найпоширенішим серед українців [42, с. 52–56].

Третій переклад Біблії українською мовою пов'язаний з ім'ям уродженця Поділля І. С. Хоменко (1892 – 1981), який був досвідченим богословом, доктором філософії, філологом, греко-католицьким священником Василянського чернечого чину. Основою для перекладу І. С. Хоменка став давньоєврейський масоретський текст. Після рецензування комісією експертів від Василянського чернечого чину,

переклад Біблії у 1963 р. був надрукований. М. Жукалюк та Д. Степовик зазначають, що сам І. С. Хоменко залишився незадоволеним надрукованим виданням Біблії, бо «прочитавши свій переклад Біблії, який вийшов у світ, був обурений деякими допущеними видавничою комісією неточностями. У своїх листах до кардинала Е. Тиссерана та інших високопоставлених осіб в Італії він писав, що Василяни «зіпсували» його переклад» [42, с. 71].

Окресливши основні етапи становлення української мови та українських перекладів Біблії, слід відзначити, що мова церковної традиції – це мова її літургії, бо «Слово» від початку «було Богом» через Літургію» – як підкреслює греко-католицький священник Мирон Петро Бендик [10, с. 29]. Довгий час мовою літургії українських греко-католицьких та українських православних церков була старослов'янська мова. Так, ще у I половині XX ст. греко-католицький святенник Микола Вергун вказував: «Мова, якої вживаємо в нашій обряді, це мова старослов'янська. Її введено до церковного богослуження в другій половині IX століття, себто в часі, коли слов'янські апостоли св. Кирило і Мефодій перевели церковні книги на слов'янську мову. Вживання тої мови одобрили Папи: Ядріян II (867), Іван VIII, (880), Климентій VIII (1595) і інші. В старослов'янській мові відправляється тепер богослуження в Українців, Москалів, Болгар і Сербів, а почасти навіть у римо-католиків Хорватів (за окремим дозволом Папи)» [27, с. 52]. Загальність в використанні та незмінність старослов'янської мови є певним єднальним чинником церков різних країн, але, разом з тим, на сьогодні мовою літургії є як старослов'янська, так і українська мови. Крім того, мова богослов'я та літургії можуть не збігатися, але водночас, як вказує М.-П. Бендик, в Україні «богослов'я ніколи не відривалося від Літургії», бо церковна мова була зрозумілою для українського народу, завдяки цьому «старослов'янські тексти органічно «вклалися» в національну мову, багато слів, від тисячоліть відомих, залишилося без змін. І тому сам перехід на національну мову в церквах відбувся без найменших проблем, за загального схвалення віруючого народу» [10, с. 29]. На сьогодні в УГКЦ українська мова і є церковною мовою. Отже, якщо ураховувати розмежування мови богослов'я та літургії, то, у строгому сенсі слова,

говорити про місце сенсів українських перекладів Біблії в україномовній християнській традиції можна тією мірою, якою вони залучені до літургійної служби. Тому, якщо ми говоримо саме про церковну традицію, то слід мати на увазі мову літургії, але якщо ми шукаємо рефлексії перекладених українською мовою біблійних текстів в україномовному релігійному бутті, у широкому розумінні слова «традиція», то тут сфера дослідження поширюється на українську культуру взагалі. Тобто, якщо слідувати цій логіці, ми дотримуємося саме останнього підходу.

Отже, спочатку прослідкуємо, якими постають в контексті українських універсалій смисли деяких уривків Старого Заповіту, які прочитують під час україномовного богослужіння в ортодоксальних церквах. Звісно, всі ці уривки відносяться або до псалмів, або до месіанських старозавітних текстів. Так, наприклад у квітну (вербну) неділю, приурочену до в'їзду Ісуса Христа в Єрусалим, в суботу на вечірні прийнято читати уривок Зах. 9:9-15. В молитвослові чину василіан цей уривок наводиться в перекладі І. Хоменка: «9 Радуйся вельми, о дочко Сіону! Викрикуй, о дочко Єрусалиму! Ось цар твій іде до тебе, справедливий і переможний, смиренний і верхи на ослі їде, на осляті, на молоденькій ослиці. 10 Я знищу колісницю з Ефраїму й коня з Єрусалиму; воєнний лук буде зламаний. Він оголосить мир народам, і влада його буде від моря аж до моря, і від Ріки до кінців землі. 11 Щождо тебе, з-за крови союзу твого, я визволю полонених твоїх із ями, що в ній води немає. 12 Повертайтеся до твердині, о надії в'язні! Сьогодні я оповіщаю, що я тобі поверну вдвоє. 13 Бо я напинаю собі Юду, наповнюю лук Ефраїмом; я підйму твоїх синів, Сіоне, проти твоїх синів, Яване, зроблю тебе мечем витязя. 14 І з'явиться Господь над ними, стріла його, мов блискавка, полине. І Господь Бог у сурму засурмить і виступить у південних буревіях. 15 Господь сил їх захистить, і вони пожеруть, візьмуть під ноги камінця праці, і питимуть, і гомонітимуть, упившись; наповняться, неначе ливний кубок, як жертовника роги» [81, с. 518–519].

Зрозуміло, що йдеться про месіанське пророцтво урочистого з'явлення Ісуса Христа в Єрусалимі, яке змінює передбачення есхатологічних подій, що в

іудейському контексті відносяться до переможної маковійської війни євреїв над язичниками. Подивимось на тринадцятий та чотирнадцятий уривок з цього тексту, що у перекладі І. І. Огієнко звучить так: «Бо Юду собі натягну, немов лука, наповню Єфремом його, і збуджу твоїх синів, Сіоне, на синів твоїх, Яване, і вчиню Я тебе за меч для лицарства. А Господь з'явиться над ними, і стріла Його вийде, як блискавка, і Господь Бог засурмить у сурму, і піде південними бурями», а у П. О. Куліша – «Бо, неначе лука, натягну собі Юду, а сагайдака наповню Ефраїмом, і підйму синів твоїх, Сионе, проти твоїх синів, земле ти Йонська, та й зроблю тебе мечем у силача. І з'явиться над ними Господь, і блискавицею вилетить стріла його, й загуде Господь трубою, та й ступати ме бурею, віючою з полудня».

Як бачимо, в українських перекладах перед нами постають суто українсько-слов'янські образи: замість גִּבּוֹר (гібор) – іудейського воїна, героя, що в контексті тексту може бути співвіднесений з образом сповнених мужності та хоробрості братів Маковеевих, – постає давньоруський витязь, що насамперед нагадує відомого українській культурі боярина, який брав «участь у бойових походах» [110, с. 177] чи богатиря-силача з картини Васнецова. Теж саме з лицарством, яке в українському контексті асоціюється з доблестю запорізького козацтва або благородством західноєвропейського середньовічного військового дворянина [26, с. 616]. Разом з тим, поряд зі слов'янськими воїнами йде сам Господь, що закликає до боротьби сурмою, як свого часу козачий сурмач подавав сигнал козакам до бою [112, с. 854.]. Тут слід відзначити, що слово «сурма» в українських перекладах передає давньоєврейське слово «шофар». Але, шофар – це не сурма, та й не ріг. Шофар – це назва музичного інструменту, який виробляють зі шкіри козла або барана. Релігійне значення цієї неперекладності полягає в тому, що в іудейському релігійному універсумі шофар, на відміну від сурми, має сакральні конотації, бо саме трублення в шофар, а не в сурму або ріг, є головною ознакою Рош ha шана (Чис. 29:1). Також, крім залучення до ритуальної практики, шофар в іудаїзмі має і інші сакральні сенси. Так, наприклад, звук шофару асоціюється з акедою Авраама та з Тшувою [62, с. 298]. Українські ж слова

«сурма» та «ріг» не мають тих культурних та релігійних конотацій, які властиві слову «шофар», вони не передають сутності такої речі як шофар, тих сенсів, яких це слово поступово набуло в юдейській традиції. Замість цього, в українських біблійних текстах ми спостерігаємо, як давньоєврейський шофар в перекладі набуває інших, українських культурних та релігійних конотацій, які відсилають не до іудейських, а до місцевих культурних реалій, що для україномовного читача Біблії неминуче стають складовими його мовно-сміслового релігійного універсуму.

Далі розглянемо трансформацію священних сенсів в українських перекладах Біблії з тих уривків, які вже згадувалися в попередніх підрозділах. Почнемо з першого речення Буття, до давньоєврейських та давньогрецьких сенсів якого ми вже зверталися.

Biblia Hebraica Stuttgartensia	Транслітерація	Християнський переклад П. О. Куліша:	Християнський переклад І. С. Хоменка:	Християнський переклад І. І. Огієнка:
בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:	1. Берешит бара Елоhim ет hашамаім веет haарец	1 У початку сотворив Бог небо та землю.	1. На початку сотворив Бог небо й землю.	1. На початку Бог створив Небо та землю.
וְהָאָרֶץ הִיְתָה תֵהוּ וְבֵהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל-פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם:	2. vehaарец, hайта tohy vavoHy, vexoшек аль- пней thom; verуах елоhim, мерахефет аль-пней hамаим:	2 Земля ж була пуста і пустошня, і темрява лежала над безоднею; і дух Божий ширив понад водами.	2. Земля ж була пуста й порожня та й темрява була над безоднею, а дух Божий ширив над водами.	2. А земля була пуста та порожня, і темрява була над безоднею, і Дух Божий ширив над поверхнею води.



Насамперед, слід зазначити, що українські переклади, як до речі і інші іншомовні переклади Біблії, відрізняють від давньоєврейського оригіналу та деяких іудейських перекладів наявністю крапки наприкінці першого уривку, які наводять на думку про закінчення дії та часовий проміжок між подіями. Слід зазначити, що, серед українських мислителів, на сенсоутворення синтаксису перших речень Буття вказував ще на початку ХХ ст. І. Я. Франко в роботі «Біблейне оповідання про Створення Світу», друк якої викликав свого часу бурхливу критику церкви. Порівнюючи свій переклад з перекладом П. Куліша та іншими церковними перекладами, він зазначав, що ці дрібні відмінності в побудові речення хоч «на перший погляд невеличкі, але на правду дуже важні» [130, с. 54]. І. Я. Франко вважав вірність перекладу кожного уривку окремим реченням оманливою, через що запропонував власний альтернативний переклад:

1. «На початку, коли Бог сотворив небо і землю,
2. а земля була невидима й невпорядкована і пільма лежала на морі і дух божий сидів на водах,
3. тоді сказав Бог: «Нехай буде світло!» І стало ся світло» [130, с. 50].

Сенси, утворені таким синтаксисом, І. Я. Франко пояснював так: «три перші зачала творять одно речення; в першій зачалі каже ся: «Коли Бог творив» чи може ще докладнійше: «Коли Бог зачинав творити небо і землю»; рівночасно з тим друге зачало додає: «Коли земля була пуста й порожня» – а властиво, як побачите зараз, коли не було землі, а на її місці було щось інше, – тоді, – докінчує речення зач. 3 – Бог сказав те й те, то значить, тоді розпочав ся акт творення. Отже творення починає ся аж у зач. 3, а те, що названо в зач. 2, було перед творенням. Так стоїть у жидівським тексті і так треба розуміти ті три зачала. Бачите тепер, що при таких розумінню тих слів зачало 2 набирає особливого значіння, бо воно малює нам стан перед сотворенням світа. Очевидно той, що писав оповідання, розумів діло так, що Бог творячи світ застав уже щось готове, а з того витворив своєю силою те, що ми бачимо» [130, с. 56]. Відволікаючись від питання правильності чи неправильності інтерпретації І. Я. Франка, зазначимо, що самий факт можливості іншого тлумачення, ніж обумовлене перекладом, і є

тим неперекладним, що ми досліджуємо. Тобто, неперекладність тут полягає в обмеженні перекладом, при побудові речень, всіх варіацій смислів, які наявні в давньоєврейському тексті, де немає ні ком, ні крапок, а є тільки розділові знаки кантиляції, що не відтворюють поділ тексту на речення.

Далі, зупинимось на  $\text{לְהוֹי וְלַהוֹי}$ . Всі три переклади передають  $\text{לְהוֹי וְלַהוֹי}$  як пуста, пустошня / порожня, що породжує уявлення влаштованої пустельності землі, яку ми знаємо сьогодні, але без рослин, тварин та людей. В той же час, принципово неперекладний хіазм  $\text{לְהוֹי וְלַהוֹי}$ , скоріше за все, відсилає до первозданного хаосу, як це було властиво давнім оповіданням про створення світу. І. Я. Франко, визнаючи безсилість порозуміння сенсів  $\text{לְהוֹי וְלַהוֹי}$ , так коментував вживання слів «пуста» і «пустошня»: «...слова зовсім неясні, бо не знати, чим різнити ся «пустий» від «пустошного». І мій переклад не о много ліпший» [130, с. 56].

Крім того, навіть у відповідному перекладі застається місце для неперекладного. Так, переклад «мерахефет» як «ширяв» є досить еквівалентним, бо ширяння – це повільний політ або кружляння у повітрі не махаючи крилами, але в той же час «ширяти» може мати сенси стрімкого польоту, шастання [26, с. 1622]. Тобто, ці додаткові сенси супроводжують головні, що додає стану Духу Божого забарвлення, схожого з рухом, змальованим в романі П. А. Загребельного «Європа 45»: «Мовчки сидів [Якоб], слухав лопотіння пострілів і шипіння куль, що ширяли над ним» [43, с. 482].

Інший уривок, до якого ми звернемося - це Второзаконня 6:4-9. Зупинимось одразу на п'ятому уривку.

Biblia Hebraica Stuttgartensia	Християнський переклад П. О. Куліша:	Християнський переклад І. С. Хоменка:	Християнський переклад І. І. Огієнка:
$\text{וְאָהַבְתָּ אֶת יְהוָהאֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לִבְבְּךָוּבְכָל-נַפְשֶׁךָוּבְכָל-מְאֹדֶךָ:$	5. І мусиш любити Господа, Бога твого, всім серцем твоїм і всією душею твоєю і	5. Любитимеш Господа, Бога твого, всім серцем твоїм і всією душею твоєю, і всією	5. І люби Господа, Бога твого, усім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією силою

	всією силою твоєю.	силою твоєю.	своєю!
וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם עַל־לְבָבְךָ:	6. І слова сї, що я заповідаю тобі сьогодні, мусять бути в серці твому.	6. Оці слова, що їх я заповідаю тобі сьогодні, мусять бути в твоєму серці.	6. І будуть ці слова, що Я сьогодні наказую, на серці твоїм.
וְשָׁנַנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִקְחֶךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ	7. І будеш ти наказувати про їх синам твоїм і промовляти до серця їх, седючи в домівці твоїй, і йдучи в дорозі і лягаючи і встаючи.	7. Ти накажеш про них твоїм синам і говоритимеш про них, сидівши в хаті й ідучи в дорогу та лягаючи й устаючи;	7. І пильно навчиш цього синів своїх, і будеш говорити про них, як сидітимеш удома, і як ходитимеш дорогою, і коли ти лежатимеш, і коли ти вставатимеш.

Як вже згадувалось, в Старому Заповіті серце (левав) – це і є розум (лев). Довгий час і в українській культурі серцю надавалися властивості розуму, що знайшло своє втілення в праці П. Д. Юркевича «Серце і його значення в духовнім житті людини, згідно зо Словом Божим», де ми споглядаємо наділення серця силами і розуму, і бажання, і волі, але разом з тим, і протиставлення двох центрів людини – серця і розуму, та перевагу першого над другим. Згодом, під впливом наукових досягнень сили розуму, пізнання, думки остаточно закріпилися за мозком, а серцю залишилися тільки душевні та духовні складові. Тому вислів «любити всім серцем» в сучасній українській культурі асоціюється з любов'ю, забарвленою емоціями, бажаннями, внутрішнім, серцевинним світом людини. На цю відмінність мовних конотацій цієї заповіді вказував ще І. І. Огієнко, коли пояснював, що «Божу заповідь: «Люби Господа Бога всім серцем твоїм» віддавна вже ми розуміємо невідповідно, не належно, не так, як треба. А це ж головна Божа заповідь!» [85, с. 247]. В українській культурі серце втілює якості милосердя,

добросердечності, тобто любові, але в той же час, воно має і негативні сенси гніву, звідки отримуємо слово «сердитися» [85, с. 249]. Тобто, у цьому контексті, полюбити серцем, значить полюбити усіма можливими почуттями. Крім того, змінюється і розуміння шостого уривку, бо є різниця, як потрібно сприймати цю заповідь Бога – серцем, в сучасному розумінні цього слова, чи розумом.

Також, в шостому уривку, слова «заповідаю» або «наказую» в українському контексті неначе залишають місце для вибору, бо сенси «наказувати» охоплюють як розпорядження-наказ, так і вказівки, повчання, поради [111, с. 99]. Так само, в українській мові заповідь – це «біблійний або євангельський вислів-наказ, вислів-повчання морально-побутового характеру» та «перен. Суворе правило поведінки, неухильний обов'язок»; заповідати - «перен. давати які-небудь настанови, розпорядження щодо дальших дій, норм поведінки і т. ін.» [26, с. 414]. В той же час, в давньоєврейській мові מִצְוָה (від міцва - מִצְוָה) - це теж наказ, повеління, заповідь, але в смисловому універсамі іудаїзму слово מִצְוָה в Торі передбачає безпосередній припис до виконання, тобто залучення до релігійної практики, що ми і спостерігаємо в виконання «кріят шма» [142, с. 274]. В християнстві ж, хоч ця заповідь і є найпершою, як на це вказував Ісус Христос, проте її виконання є більш абстрактним, ніж в іудаїзмі, де «ці слова» дослівно вимовляються «сидівши в хаті й ідучи в дорогу та лягаючи й устаючи».

Biblia Hebraica Stuttgartensia	Християнський переклад П. О. Куліша:	Християнський переклад І. С. Хоменка:	Християнський переклад І. І. Огієнка:
וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל־יָדְךָ וְהָיוּ לְטֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ:	8. І прив'язуватимеш їх на руку собі, і будуть вони начільником між очима в тебе;	8. і прив'яжеш їх на знак собі на руку та й вони будуть налобником у тебе між очима,	8. І прив'яжеш їх на ознаку на руку свою, і будуть вони пов'язкою між очима твоїми.
וּכְתַבְתָּם עַל־מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ:	9. І написуватимеш їх на одвірках	9. і напишеш їх на одвірках твого	9. І напишеш їх на бічних

	домівки твоєї і на брамах твоїх.	дому й на твоїх воротях.	одвірках дому свого та на брамах своїх.
--	-------------------------------------	-----------------------------	---

Якщо пов'язка – це щось невизначене, що пов'язується, то начільник, налобник – це «металеве покриття, яке захищало лоб воїна від ушкодження» [26, с. 722]. Отже конотації слів «пов'язка», «начільник», «налобник» значно різняться від сенсів, що має слово «לְבִטָּח».

Звернемося ще до одного біблійного уривку, що добре відомий як віруючим українцям, так і іудеям. В українській Біблії за перекладом І. Хоменка в книзі Приповістей 31:10 написано: «Жінку цнотливу – хто її знайде? Ціна її вища над перлини!». В перекладі І. І. Огієнка: «Хто жінку чесотну знайде? а ціна її більша від перел». Українське слово «цнотлива» відсилає до доброчесності, чистоти, невинності та незайманості жінки. Слово «чесотна», яким названа жінка в українському перекладі І. І. Огієнка, наділяє жінку різними чеснотами. Опис цих чеснот наданий в уривку Прип. 11-31. Але кожен іудей знає, що «ешет хаїл» («לְיָסֵד־לְיָסֵד») - це не тільки «чесотна, достойна жінка», це «ідеальна, досконала жінка», бо вона поєднує в собі чесноти і доброчесності, і працьовитості та щоденної турботи про чоловіка та дітей. Вона і добра господиня, і дбайлива дружина, і вихователька, і менеджер.

Якщо буквально перекладати з давньоєврейської мови «ешет хаїл» («לְיָסֵד־לְיָסֵד»), то слово «ешет» («לְיָסֵד») перекладається як «жінка», а семіотичне поле слова «хаїл» («לְיָסֵד») – «хоробрий», «доблесний» (1 Хрон. 26:9), «сильний», «мужній» (Пс.75:6), «багатий», «благополучний» (Руф. 2:1). В текстах Біблії слово «хаїл» («לְיָסֵד») застосовується, як правило, для позначення якостей чоловіків. Звідси, «ешет хаїл» («לְיָסֵד־לְיָסֵד») – це насамперед мужня, сильна жінка. Мужність і сила – основні характеристики досконалої жінки, яка щодня встає рано вранці та тяжко працює цілий день для добробуту своєї родини, про що і розповідається в уривку Припов. 31:10-31. Цей уривок, що схвалює жінку, є відомим і поширеним в традиції іудаїзму через його залучення до релігійної практики. В п'ятницю, під

час зустрічі Шабату, після повернення з Синагоги, чоловік читає цю поему Танаху своїй дружині на знак подяки та пошани до неї [181, с. 136]. Сьогодні в єврейській культурі вираз «לִישֵׁת חַיִל» вживають до жінок своєї родини та до видатних і незвичайних жінок. Оскільки поняття «ешет хаїл» поєднує всі чесноти, означені в уривку Припов. 31:10-31, вираз «ешет хаїл» («לִישֵׁת חַיִל») передбачає виникнення сенсів – «досконала жінка» або «ідеальна жінка», які і стали домінуючими в єврейській культурі.

В українській Біблії ми стикаємось з іншим мовно-смісловим універсумом, де «ешет хаїл» перекладено як «цнотлива, чеснотна жінка», що не тільки звужує зміст сенсів «ешет хаїль», але й створює новий смисловий вимір тексту, бо в перекладі змінюються акценти сенсів, позаяк в «ешет хаїл» в давньоєврейській мові серед всіх чеснот, які характеризують досконалість жінки, домінує чеснота - «хаїл» («לִישֵׁת»), тоді як ознаки «цнотливий», «чеснотливий» більш близькі до таких моральних рис як «доброчесність», «невинність», «чистота» [26, с. 1600]. Треба також відмітити, що Септуагіта еквівалентно передає сенс давньоєврейського слова «хаїл» давньогрецьким *αὐδρεία*, від *ἀνδρεία* – мужність, відвага, доблесть, подвиг, доблесний учинок.

Крім того, в контексті всієї книги, досконала жінка навіть не реальна людина, а персоніфікована алегорія Мудрості, бо всі перелічені характеристики навряд чи може мати реальна людина, що й підкреслює Нафталі Гутстейн (Naphiali Gutstein): «...властивості, описані у 31:10-31, здається, майже неможливо опанувати будь-якій людині. З цих причин, можна дійти висновку, що לִישֵׁת חַיִל (aishet hayu'il – «доблестна жінка»), насправді символічне щось інше» [171, с. 38]. Тобто, тут можна припустити, що вживання слова хаїл, як суто чоловічої характеристики, саме собою натякає на думку, що йдеться не про жінку, а про деякий вірець поведінки. І тут, якщо урахувувати, що йдеться про Премудрість, переклад «доброчесна» чи «цнотлива» дуже доречно пасує до означення властивостей Мудрості, яка в елліністичному світі асоціювалася одночасно і з невинністю, і з материнством, тоді як біблійна мудрість хохма – з господинею, що влаштує свій дім [1, с. 551–552; 560]. Всі ці властивості втілилися в українській

Софії, яка за словами С. Аверинцева, є і Богоматір, і «Градодержица», що улаштовує свій дім, «місто Київ з усіма його потребами, але тією мірою, якою всередині його земного буття здійснюється понадземний улаштовуючий задум – Премудрості» [1, с. 579].

У попередньому підрозділі ми вже звертаємося до проблеми перекладу імен Бога. Розглянемо на прикладі уривку Пс. 109 (110):1, як ця проблема постає в українськомовному релігійному універсумі.

Християнський переклад І. І. Огієнка: «Промовив Господь Господеві моєму: Сядь праворуч Мене, доки не покладу Я Твоїх ворогів за підніжка ногам Твоїм!»

Російський синодальний переклад: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих».

Іудейський переклад Д. Йосіфона: «Слово господа к господину моему: сиди справа от Меня, доколе не сделаю врагов твоих подножием ног твоих».

Biblia Hebraica Stuttgartensia:

נָאֵם יְהוָה לְאֹדֹנָי--שֵׁב לִימִינִי; עַד-אֲשִׁית אֹיְבֹיךָ הָדָם לְרַגְלֶיךָ

Неум УНУН Ладоні шев ліміні; ад-ашіт ойєвейха, хадом лераглейха.

В україномовному середовищі слово «Господь» насамперед позначає Бога, який, під впливом християнської тринітарної культури, сприймається як триєдиний Бог. Саме така конотація виникає при прочитанні фрази «Господь Господеві моєму» – Бог звертається до Бога. Особливо це підкреслено, як ми бачимо, в християнських перекладах написанням слова «Господеві моєму» (Адоні – досл. «мій господар», «мій Господь») з великої літери. В той же час, в унітарній іудейській культурі слово Адоні не має тринітарного забарвлення. В єврейській мові слово Адоні утворюється від іменника Адон, який дослівно перекладається як «господар, повелитель, владика» [142, с. 6]. І якщо, зустрівши в масоретському тексті слово Адонай (досл.«мої господарі»), можна з'ясувати, позначає воно ім'я Бога (написання з огласовкою каец – довгим «а») або господаря (написання з огласовкою патах – кратким «а»), то зі словом Адоні це зробити неможливо. Смысл у цьому випадку визначають перекладачі та релігійна традиція. Отже, слово Адоні – мій Господь має різні культурні конотації, а сенс уривку Пс.110:1 в

перекладі змінюється таким чином, що відображає абсолютно різне розуміння релігійної істини одного сакрального тексту.

Отже, щось в оригінальному тексті є неперекладним, бо його сенс не є однозначним, а остаточне значення він набуває саме в перекладі, де сенс змінюється відповідно до переконань перекладача та релігійної позиції, яку він представляє.

Так само не до кінця однозначним є вживання в Танасі поняття Бен Адам. У книгах пророків Іезікіїла, Ієремії та книгах Нового Заповіту часто зустрічається вираз  $\text{בן אדם}$ , який в українській Біблії перекладено буквально як Син Людський. В книзі пророка Даниїла (Дан. 7:13) використовується арамейський еквівалент до  $\text{בן אדם}$  – «кі-бар енаш» (« $\text{כִּי-בַר אֱנָשׁ}$ »). В Біблії (І. Огієнко) уривок Дан. 7:13 перекладений так: «Я бачив у видіннях ночі, аж ось разом з небесними хмарами йшов ніби Син Людський, і прийшов аж до Старого днями, і Його підвели перед Нього». Написання цього терміну в перекладі з великої літери свідчить про те, що в християнській Біблії в нього вкладається особливий сакральний сенс. Винятковий статус цього терміну полягає в тому, що в Новому Заповіті Ісус Христос декілька разів загадково називає себе Сином Людським (Мат. 16:13, Мк. 14:61–62). Цей момент тексту є важливим для християнської теології, бо стосується вчення щодо природи Ісуса та його статусу Месії. Вважається, що під Сином Людським в Давньому Ізраїлі розуміли Машиаха з пророцтва Даниїла 7:13, нібито в вислові Син Людський є натяк на Месію. Від середини ХХ ст. месіанське забарвлення виразу «кі-бар енаш» спростовувалося з посиланням на те, що  $\text{כִּי-בַר אֱנָשׁ}$  – це ідіома, яка вживається в багатьох місцях Біблії зі смислом, який означає звичайну людину (Дан. 8:17, Пс. 79:18). В давньому та в сучасному Ізраїлі  $\text{בן אדם}$  або  $\text{כִּי-בַר אֱנָשׁ}$  називали й називають будь-яку людину, бо  $\text{בן אדם}$  – це «людина», стійкий зворот мови, який не наділяє людину якимось особливим статусом месіанства або винятковими властивостями, звісно, крім властивості людяності (людськості).

В той же час, дослідники не виключають месіанського забарвлення поняття « $\text{כִּי-בַר אֱנָשׁ}$ ». Дослідник іудейської релігії часів Другого Храму Лестер Л. Граббе



(Lester L. Grabbe) вважає, що в книзі Даниїла термін «Син Людський» означає просто людину, але в контексті уривка Дан. 7:13 «може позначати небесну постать», також він пише, що «цілком імовірно, що месіанський титул «Син Людський» був розроблений в іудаїзм в цей час і, можливо, був доступний Ісусу або авторам Євангелій» [169, с. 282–283]. Тому,  $\text{בן אדם}$  має два сенси: в давньоєврейській мові та релігійній свідомості це звичайна людина, в перекладі це особлива, загадкова постать «Сина Людського». І хоча формальний смисл слова «людина» та виразу «Син Людський» майже однаковий, але варіації написання впливають на сприйняття тексту. Ставлення до слова «людина» та вислову «Син Людський» надзвичайно різне. Значення  $\text{בן אדם}$  як «людина» ні до чого не зобов'язує. Якщо розглядати вживання  $\text{פְּרֹפֶּטֶר אֲנִי}$  в книзі Даниїла 7:13, то значення вживання тут  $\text{פְּרֹפֶּטֶר אֲנִי}$  буде полягати в тому, що в контексті поезії пророцтва використання цієї ідіоми надає тексту урочистості [203, с. 145]. Тобто, переклад словом «людина» не відтворить цієї піднесеності. І, в той же час, прочитання пророцтва Даниїла через християнське бачення вислову «Син Людський» неминуче надає пророцтву месіанський відтінок, і навіть якщо саме пророцтво має месіанський смисл в широкому розумінні цього слова (месіанство в біблійному контексті позначає особу, яка обрана для виконання певної місії), то все ж  $\text{פְּרֹפֶּטֶר אֲנִי}$  як таке не позначає християнського Месію. В християнській українській культурі вислів «Син Людський» має месіанський релігійний сенс, «Син Людський» став суто християнським «мовним кліше».  $\text{פְּרֹפֶּטֶר אֲנִי}$  в давньоєврейському тексті має момент недомовленості, що робить постать «Сина Людського» таємничою, не цілком зрозумілою. Ця незрозумілість недомовленого в оригінальному тексті роблять уривок Даниїла 7:13 особливо сакральним, бо як стверджує німецький фахівець з феноменології та філософії релігій Ж. Грайш, недомовленість є одним з атрибутів сакрального [170, с. 65; 67]. Якщо відштовхуватись від позиції Ж. Грайша, то переклад  $\text{פְּרֹפֶּטֶר אֲנִי}$  як «Син Людський» десакралізує текст, долає перешкоду, яка стоїть на шляху дотику до сакрального. В той же час, зворот «Син Людський» для української та російської мов – це не звичний зворот мови повсякденного ужитку, він не стосується профанного життя,

бо належить суто до релігійної сфери сенсів. З цієї точки зору, «Син Людський», хоч і набуває іншого сенсу в перекладі, але не втрачає сакральності. В усякому разі, уривок Даниїла 7:13 є багатовимірним, він не може мати однозначної інтерпретації, а отже не може бути еквівалентно перекладений.

Таким чином, через українські переклади Біблії проявляється по-справжньому унікальний мовно-смісловий універсум україномовної християнської традиції. Виявляється цей мовно-смісловий універсум і через літургію, коли вона спирається на україномовні біблійні тексти (як в молитвослові УГКЦ – на переклад І. С. Хоменка). Через молитвослов літургія засвідчує та підтримує існування цього універсуму, набуваючи суто слов'янського, українського колориту. Слід зазначити, що україномовна християнська традиція, майже не утворює на підставі української мови особливих тлумачень та інтерпретацій, а якщо вони і є, то ще не є традицією тією мірою, якою ми можемо це сказати про літературний спадок грекомовного християнства. Тому, аналізуючи взаємозв'язок українських перекладів Біблії з українською християнською традицією, можна стверджувати, що в цьому випадку неперекладність утворених перекладом сенсів є особливим звучанням перекладу в його українському культурному та релігійному оточенні, як-от асоціація мудрості з українською Софією. Разом з тим, унікальність мовно-сміслового універсуму україномовної християнської традиції полягає саме в залученні загальнокультурних українських конотацій до біблійних перекладів, сенси уривків яких є складовою літургії та повсякденного життя віруючих. Зрештою, парадоксальність мовно-сміслового універсуму української християнської традиції обумовлюється тим, що українська культура, як спадкоємниця візантійської культури, тривалий час орієнтувалася на Септуагінту та церковнослов'янську Біблію, і тільки нещодавно дійшла перекладу Біблії з грецької мови. Своєю чергою, українські переклади хоч і транслюють сенси масоретського тексту, але відтворюють їх крізь матрицю християнських переконань, де наприклад, «בן אדם» природно стає «Сино́м Лю́дським». Отже, відмінність сенсів українського та давньоєврейського текстів Біблії значною

мірою відчувається через їхнє культурне забарвлення та християнські конотації, які притаманні значенням слів мови.

#### ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 4

Таким чином, переклад є вимушеною необхідністю та умовою розповсюдження віровчення та збереження традицій. Історія виникнення нових перекладів Біблії може характеризуватися як процес переходу від першого, найбільш богонатхненного перекладу до поступової десакралізації наступних перекладів. Відповідно, цей процес поширюється і на мови перекладів, що проявляється зокрема в ідеї визнання «біблійними» лише трьох мов разом із неможливістю сакралізації інших мов перекладу. Визнання перекладу новою мовою (а також нового перекладу тією ж мовою) нерідко супроводжується суперечками щодо відповідності його сенсів оригіналу та віровченню в межах одного або різних мовно-сміслових універсумів релігійної традиції. Як наслідок, мовно-сміслові універсуми знаходяться у складних стосунках, де прагненню до єдності та вірності оригіналу (що спостерігаємо, наприклад, в практиці Міжнародного Біблійного Товариства та відповідно Українського Біблійного Товариства залучати до перекладу Біблії фахівців з різних християнських конфесій) протистоїть необхідність самозбереження власної самобутності. Останнє прагнення нерідко призводить до суперечностей між вірністю власній релігійній традиції, оригіналом та мовно-смісловими універсумами інших релігійних традицій – як це можна побачити, зокрема, на прикладі суперечки між РБТ та Священним Синодом.

Переклад священного тексту, як і будь-який переклад, не тільки втрачає, але й переінакшує зміст оригінального тексту відповідно до ресурсів смислопородження, накопичених мовою перекладу, через що у перекладений текст неминуче входять місцеві мовні та культурні конотації. Відповідно, кожен переклад сакрального тексту так чи інакше формує новий (або реформує існуючий) мовно-смісловий універсум релігійної традиції, завжди неідентичний

мовно-смісловому універсуму, сформованому довкола того ж таки тексту в його оригінальному вигляді.

Спільність мови Септуагінти з мовою філософії надала змогу грекомовним отцям та мислителям патристики пояснювати біблійні істини відповідно до елліністичної філософської проблематики, як це було проілюстровано в дисертації на прикладі коментаря Василя Великого до Бут.1:1, де він пояснює виникнення світу через сенси слова ἀρχή, апеллюючи, по суті, до чотирьох причин Аристотеля, що зовсім несумісно зі словом Πῦρ та єврейським мисленням. Таким чином, спільність мови Септуагінти з мовою Нового Заповіту відкриває перспективу взаємонакладання і складної смислової гри християнських та нехристиянських (насамперед елліністичних) культурно-філософських конотацій. Як наслідок, в Септуагінті і довкола Септуагінти не тільки трансформуються сенси Танаху, але й утворюється новий самодостатній смисловий універсум, який великою мірою вплинув на розвиток грекомовної та загалом християнської релігійної традиції. Разом з тим, повноцінно і глибоко зрозуміти утворені грекомовною традицією сенси можна, знов-таки, лише в цьому конкретному мовному контексті.

Становлення самобутності української мови та українського народу тісно пов'язані з прагненнями створення українських перекладів Біблії. Можна сказати, що ці процеси відбувалися одночасно і у взаємному зв'язку. Українські переклади також не оминула проблема неперекладності; їхня специфіка полягає в поєднанні загальних рис християнських перекладів з українським колоритом культурних сенсів, які відтак стали невід'ємною складовою українського християнства, зокрема через залучення вірян до україномовної літургії. Разом з тим, українські переклади, відтворюючи християнський релігійний світогляд, дотримуються загальнохристиянської тенденції: у разі недомовленості або неоднозначності прочитання оригіналу фіксувати саме християнські сенси. З цієї причини певний парадокс виник у самому цьому дисертаційному дослідженні, оскільки через відсутність іудейських українських перекладів при аналізі іудейського мовно-сміслового універсуму поряд з давньоєврейським текстом довелося наводити

християнський переклад, з властивим для нього баченням біблійної істини, написанням речень і деяких концептуально важливих слів з великих літер (чого, наприклад, уникають найпоширеніші іудейські російськомовні переклади, де російський текст надруковано великими літерами).

## ВИСНОВКИ

В дисертаційній роботі розкриті особливості неперекладності священних текстів, висвітлена унікальність утворення релігійних сенсів на підставі мовних ресурсів біблійного тексту, який знаходиться в ужитку відповідної мовно-релігійної традиції. Для досягнення мети дисертаційної роботи в ній було піддано вивченню взаємозв'язок релігійних традицій іудаїзму та християнства з неперекладністю сакральних текстів. Аналіз цього предмету дослідження було проведено на основі поєднання релігієзнавчих, мовознавчих та філософських дослідницьких засад, що дозволило наново осмислити релігійні традиції іудаїзму та християнства в контексті філософії релігії та лінгвістичного релігієзнавства.

Методологічним підґрунтям роботи стали надбання гуманітаристики, спрямовані на дослідження місця ментальності в процесі розуміння Іншого як іншомовного, іншокультурного, іншоісторичного суб'єкта. В дисертаційній роботі в якості такого суб'єкта виступили релігійні традиції іудаїзму та християнства. Цей загальногуманітарний підхід в роботі було сполучено з сучасною філософською методологією аналізу неперекладності культурних текстів, що дало змогу подивитися на релігійну традицію як на мовно-релігійний феномен, основою якого є віровчення, зафіксоване в священному тексті відповідною мовою. Крім того, самі релігійні істини, що підлягали аналізу, були розглянуті з урахуванням феноменологічного підходу в релігієзнавстві, що дозволило визначити специфіку неперекладності біблійних сенсів не тільки як культурно-історичних істин, а й як істин священних, співзвучних із нумінозними відчуттями читача. Компаративно-релігієзнавчі спостереження щодо трансформації сенсів одного й того ж біблійного уривку в кожній розглянутій мовно-релігійній традиції дозволили проілюструвати місце мовного чинника в формуванні нових релігійних сенсів. На підставі аналізу предмету дослідження з урахуванням вказаних методологій можна дійти наступних висновків:

1. У філософському товаристві сформувалося певне коло питань, які вирішуються в межах проблематики (не)перекладності. До них можна віднести

широкий спектр визначень перекладу, який коливається від міжмовного перекладу до перекладу як переходу від невербального знаку до вербального. У відповідності до того, що мається на увазі під перекладом, формується і розуміння неперекладності. Втім, попри всі класифікації та концепції, неперекладне в кожному разі є тим, що залишається поза перекладом. В сучасній філософській думці спостерігаються водночас спроби осмислити можливості подолання неперекладного, і, навпаки, піддати сумніву доречність чи саму можливість такого подолання, бо неперекладність може бути і джерелом більш повного розуміння Іншого через осягнення властивостей його мови щодо схоплення виняткових ціннісних сенсів культури таким чином, що результат інколи неможливо відтворити іншою мовою. Саме в цьому напрямі найактивніше розвиваються сучасні філософські спроби аналізу неперекладності насичених світоглядними сенсами текстів, зокрема філософських, як безпосередніх свідків унікальності мовно-філософських традицій. Саме такий підхід до неперекладності був використаний в цьому дисертаційному дослідженні. Разом з тим, було виявлено, що богослов'ю та практикам біблійних перекладів не властиве розуміння труднощів біблійного перекладу як пов'язаних із проблемою неперекладності, оскільки в сучасному світі переклад є умовою подальшої трансляції релігійного знання, а неперекладність несе загрозу його спадкоємності. Отже, в християнській традиції осмислення проблем перекладу йдеться радше про перепони, які необхідно здолати, щоб забезпечити вірність, адекватність та еквівалентність перекладу, а не про його принципову неможливість. Але, попри всі намагання адекватного відтворення релігійних істин в перекладі, перевага загалом віддається оригінальним текстам. Тому залишається актуальним вивчення біблійних мов і спостерігається пильна увага до мовних властивостей оригінальних біблійних текстів. Отже, неперекладність як проблема тут не формулюється, але від цього вона не зникає. Крім того, якщо богословське осмислення питань перекладу зосереджене насамперед на проблемі впливу релігійних традицій на особливості перекладу, в цій дисертації показано зворотну

залежність: мовний чинник біблійного тексту активно впливає на утворення релігійних сенсів тою чи іншою релігійною традицією.

2. Релігійна традиція є сукупністю авторитетних для певної релігійної спільноти соціальних та змістових форм, які транслюють та зберігають релігійний досвід. Ці соціальні та змістові форми є стійкими, але мають динамічні компоненти, які забезпечують розвиток традиції. В дисертації увага насамперед зосереджена на змістових формах релігійної традиції в їхньому мовному вимірі, тобто на традиції, яка транслює та зберігає зафіксовані у священному тексті релігійні істини якоюсь однією мовою. В іудаїзмі є тільки одна сакральна мова лашон кодеш. Натомість в багатомовному християнстві домінують грекомовна та латинська традиції, поряд з якими виокремлюються також національні мовно-сміслові універсуми відповідних християнських традиції. Кожна з релігійних традицій утворює свій універсум сенсів, який і окреслює межі цієї традиції.

3. Ведення поняття мовно-сміслового універсуму дозволило точніше визначити простір, в якому відбувається взаємодія релігійної традиції та мови. Порівняно з ціннісно-смісловим універсумом С. Б. Кримського, поняття мовно-сміслового універсуму охоплює насамперед виражені в тій чи іншій мові сенси, що відтворюють унікальне осмислення світу відповідним мовним колективом. Кожна релігійна традиція утворює свій універсум сенсів, який повною мірою можна зрозуміти тільки звертаючись до мови цієї традиції, що визначається мовою ужитку та тлумачення біблійних текстів, мовою літургії.

4. Проаналізувавши деякі випадки неперекладності в іудейській традиції, можна виокремити декілька аспектів існування цього феномену. Насамперед іудейською традицією визнаються неперекладними певні уривки Танаху, які є по-особливому важливими для віруючих, бо сам нумінозний об'єкт вимагає їхньої автентичності. Перед таким уривком Тори щоразу вказується, що промовляти його потрібно «так», тобто без змін. Отже в цьому випадку несакральна мова не передає всієї піднесеності сакрального. Переклад сакрального тексту іншою мовою тут сприймається як загроза для традиції. Зокрема, в Талмуді зазначено, що деякі уривки забороняється перекладати, бо це може спалюжити честь



духовних вождів єврейського народу. Разом з тим, переклад, змінює та збіднює релігійну істину, що ставить під сумнів доцільність промовляння несвятою мовою залучених до літургійної практики та виконання міцвот текстів Тори (Бірат коганім, Шма). Загалом в іудаїзмі вважається, що істини Тори можна досягнути тільки світою мовою. Великою мірою це обумовлено специфікою устрою давньоєврейської мови, бо мислення коренями слів в іудейській традиції коментування Танаху уможлиблюється специфікою граматичного устрою давньоєврейської мови. При прочитанні Танаху в перекладі можливість застосування етимологічного розбору слів та виникнення асоціативних сенсів між однокореновими словами втрачається, а сама можливість підміни неперекладних сенсів оригіналу зміненими або спрощеними сенсами перекладу в іудаїзмі сприймається як посягання на святість Тори, на її істинність.

5. Переклад Біблії неминує потрапляє у вир кількох засадничих суперечностей, серед яких можна назвати наступні:

– вірність оригіналу та вірність власній мовній та конфесійній традиції. Кожний новий переклад зіштовхується з тиском вимог до його правомірності та еквівалентності оригіналу. Ці вимоги висуваються пануючою мовно-релігійною традицією, яка, охороняючи себе від небезпеки руйнації, підходить до перекладу з позиції його безпечності та корисності. Тобто, міра відповідності перекладу оригіналу оцінюється виходячи з міри його відповідності настановам вже наявної релігійної традиції. Так, вірність Септуагінті є вірністю раннього християнства власній релігійній традиції, що доводить виникнення ідеї богонатхненності Септуагінти, яка зводить майже нанівець доречність питань щодо відповідності перекладу оригіналу та пояснює критику Августіна на адресу перекладу Ієроніма. Разом з тим, розглянуті в дисертаційній роботі на прикладах католицьких та протестантських латинських перекладів, російських та церковнослов'янського перекладів, сучасних багатоконфесійних перекладів схожі дискусії стосовно міри адекватності перекладу оригіналу в контексті збереження сутності релігійної традиції вказують, що відповідність перекладу оригіналу завжди визначається релігійною традицією, але не завжди ця відповідність свідчить про вірність

оригіналу самої традиції. Тобто, наслідком практики перекладів Біблії невідворотно стає множинність мовно-релігійних смислових універсумів, які знаходяться в складних стосунках між собою (пор. проблему з дозволом на літургію «несакральними мовами» в різних християнських конфесіях), і в ще більш складних стосунках – з оригінальним давньоєврейським текстом і традицією його тлумачення в іудаїзмі.

– «традиціоналізм» та «новаторство» в перекладі. Переклад сакрального тексту може орієнтуватися на різні мовні ресурси, надаючи тексту підкреслено «традиційного» вигляду (використання архаїзмів, застосування мовних зворотів, які вже мають традицію релігійного ужитку), або, навпаки, цілеспрямовано викладаючи зміст оригіналу в нетрадиційному стилі (найчастіше – сучасною повсякденною мовою), що може сприйматися носіями релігійної традиції як бажане – чи, навпаки, неприпустиме – «новаторство». Загалом «традиціоналізм» та «новаторство» постають як два «полюси тяжіння» кожного нового перекладу, тим самим формуючи одну з його засадничих конструктивних суперечностей,

– буквальний та вільний, помірно буквальний та ідіоматичний переклади. Виникнення перших буквальних перекладів Септуагінти свідчить про незадоволення грекомовних віруючих наявними перекладами грекою. Ці переклади були зумовлені намаганнями залучити грекомовний світ до мовно-смислового універсуму іудейської традиції, що був малодоступним іншомовним віруючим, насамперед християнам. Від часів Септуагінти до сучасності ця проблематика не змінилася: буквальний переклад, якнайретельніше відтворюючи мовні особливості оригіналу, подеколи жертвує їм ясністю та прозорістю сказаного, натомість ідіоматичний переклад, не відтворюючи автентичну будову оригінального тексту, спрямований насамперед на ясність та природність висловлення сакрального сенсу іншою мовою. Таким чином, кожен з типів перекладу має свої переваги та недоліки; вибір між ними є вибором перекладацької стратегії, яка щоразу сполучає специфічні для неї здобутки та втрати.

- привілейованість найдавніших перекладів та їхніх мов і сучасне розмаїття різномовних перекладів. Винятковий статус оригіналу та перших перекладів – визнання перекладу Септуагінти богонатхненним, а Вульгати найавторитетнішим – сакралізує мову цих перекладів, через що давньоєврейська, грецька та латинь як біблійні мови стають актуальними для вивчення всіма наступними поколіннями християн. Проте, оскільки процес сакралізації не може бути поширеним на всі переклади та мови, у подальшому він зупиняється, хоча при цьому не зникає намагання зберегти єдність і «повернутися до оригіналу».

6. Незбіг культурних конотацій слів, опозиція абстрактності давньогрецької мови конкретності давньоєврейської мови, роль давньогрецької мови як мови філософії обумовлюють специфічність трансформації сенсів Танаху в Септуагінті. При цьому давньогрецька мова подеколи сприяє зовсім іншому розумінню текстового фрагмента, ніж він постає в контексті Танаха та іудейської традиції, через взаємонакладання християнських та нехристиянських (насамперед елліністичних) культурно-філософських конотацій. Утворені внаслідок цієї трансформації сенси, властиві тільки Септуагінті, стали підставою для формування в ранніх грекомовних та латиномовних християнських авторів низки новозавітних асоціацій та образів, які неможливо співвіднести з давньоєврейськими біблійними текстами. Можна констатувати, що залежність цих християнських біблійних інтерпретацій від ресурсів давньогрецької мови ілюструє унікальність мовно-смислового універсуму християнської традиції, вихідним джерелом богословсько-філософських міркувань якої є Септуагінта. У випадках, коли представники іудаїзму та християнства коментують конкретний уривок, значення слів якого в обох мовах загалом збігається, але все ж таки залишає поза перекладом дещо неперекладне, представники іудейської традиції послідовно віддають перевагу тим мовним аспектам, які властиві тільки устрою давньоєврейської мови, і тим сенсам, які меншою мірою розповсюджені в християнській традиції; орієнтація ж християнських коментаторів є діаметрально протилежною. Також, якщо зі слів уривку, який тлумачиться, можна з обох текстів, давньогрецького та давньоєврейського, вивести два однакових сенси,

кожна з традицій наголошуватиме на тому з цих сенсів, який відповідає її особливим духовним потребам та теологічній меті. Як наслідок, одна традиція розвиває один сенс, а друга інший, хоча обидва сенси властиві обома мовам. Отже, протистояння іудаїзму та християнства, яке простежується на рівні тлумачення біблійних текстів, ґрунтується як на мовних ресурсах, так і загалом на специфіці спрямування іудейського або елліністичного мислення та духовної проблематики. Таким чином, саме релігійна традиція, відповідальна за поширення та чистоту релігійних істин, вирішує, які сенси в багатозначності тексту потрібно виокремити. Разом з тим, тільки оригінальні тексти відтворюють весь спектр асоціацій та конотацій, залучених до релігійної культури та традиції, що ґрунтуються безпосередньо на сакральному тексті мовою оригіналу (мезуза – не просто одвірки, тотафот – не тільки пов'язка, шофар – не сурма, тощо).

7. Українські переклади Біблії також утворюють унікальний мовно-смісловий універсум, сповнений слов'янськими образами та культурними конотаціями. Парадоксальність мовно-сміслового універсуму української християнської традиції обумовлюється тим, що українська культура, як спадкоємниця візантійської культури, тривалий час орієнтувалася на Септуагінту та церковнослов'янську Біблію, і тільки нещодавно дійшла перекладу Біблії з грецької мови. Особливість українських перекладів Біблії полягає у їхній одночасній орієнтації на біблійні мови та специфічний мовно-культурний колектив україномовних віруючих. Разом з тим, українські переклади, відтворюючи християнський релігійний світогляд, дотримуються загальнохристиянської тенденції: – у разі недовомовленості або неоднозначності прочитання оригіналу фіксувати саме християнські сенси. Внаслідок взаємодії в українських перекладах Біблії загальнохристиянських та місцевих мовно-культурних чинників смислоутворення, в мовно-смісловому універсумі українського християнства відбувається залучення до біблійних перекладів загальнокультурних українських конотацій, які відтак стають складовою літургії та повсякденного життя українських віруючих.

8. Кожен біблійний переклад є відтворенням того загальнокультурного та релігійного мовно-сміслового універсуму, в межах якого він створюється. Разом з тим, виникнення будь-якого нового мовно-сміслового універсуму релігійної традиції завжди пов'язане з відповідним перекладом або перекладами. Цей зв'язок особливо потужний у разі, якщо йдеться про визначальний для релігійної традиції переклад, смисли якого активно залучаються до спільного комунікативного мовно-релігійного простору, і відтак стають невід'ємною складовою цієї релігійної традиції. У цьому разі переклад спрямовує розвиток вже існуючого мовно-сміслового універсуму релігійної традиції таким чином, що мовні ігри, які виникають в його межах, стають зрозумілими тільки носіям цього мовного універсуму, що й дозволяє означити його як щось нове, відмінне від того мовно-сміслового універсуму релігійної традиції, який відтворює оригінальний сакральний текст.

9. Неперекладність біблійних текстів зумовлюється різними причинами. Можна виокремити наступні чинники неперекладності:

- філологічно-лінгвістичні (семантичні, лексичні, синтаксичні та інші розбіжності мов);
- релігійно-традиційні (деякі елементи тексту неперекладні через винятковість їхнього тлумачення релігійною традицією, ці неперекладні елементи складають ядро сакральних смислів певної релігійної традиції; традиціоналізм у біблійному перекладі);
- священно-нумінозні (коли текст у перекладі не викликає такі самі релігійні відчуття, як оригінал, не відповідає глибинним релігійним потребам віруючого; прикладом цього можуть бути медитаційні практики прочитання Тори «двекут» чи будь-яка інша рецитація релігійного тексту як священного слова);
- культурно-історичні (відсутність у мові перекладу відповідних оригіналу позначень деяких культурних об'єктів, явищ, понять; культурно-сміслові трансформації сенсі тексту в різних історичних періодах, мовах, релігійних традиціях).

Розкрита в дисертації унікальність неперекладності сакральних релігійних текстів уможлиблює подальші наукові дослідження проблеми неперекладності, зокрема в інших видах текстів і не лише у релігійних контекстах. Зазначені причини неперекладності у подальшому можуть бути використані для уточнення поняття неперекладності, його філософського аналізу та створення класифікацій феномена неперекладності у дослідженнях з філософії мови, філософії діалогу, комунікативній філософії тощо.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. Собрание сочинений : София-Логос. Словарь / Сергей Аверинцев. – К. : Діх і Літера, 2006. – 912 с.
2. Автономова Н. С. Открытая структура : Якобсон-Бахтин-Лотман-Гаспаров / Н. С. Автономова. – М. : РОССПЭН, 2009. – 503 с. – (Российские Пропилеи).
3. Автономова Н. С. Перевод как стратегия гуманитарного познания Н. С. Автономова // Гуманитарные чтения РГГУ–2009 : Теория и методология гуманитарного знания. Сб. материалов. – М. : 2010. – С. 15–37.
4. Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка / Н. С. Автономова. – М. : РОССПЭН, 2008. – 704 с.
5. Агур Й. Введение в Устную Тору : В 2 т. / Йосеф Агур ; [пер. с англ. И. Лурье]. – Тель-Авив : Изд-во Открытого университета, 1995. – Т. 1 : Письменная Тора и Устная Тора. Литература танаев. – 156 с.
6. Айзенберг Й. Что такое Тора? / Йегуда Айзенберг ; [пер с иврита П. Гиль]. – Иерусалим : Шамир, 1989. – 173 с.
7. Ассман Я. Культурная пам'ять : Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности ; [пер. с нем. М. М. Сокольской] / Ян Ассман. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с. – (Studia historica).
8. Афонасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти / Афонасий Великий // Творения : в 3 ч. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. – Ч.1. – С. 191–264.
9. Белокобыльский А. В. Логико-рациональные функции сакрального в религиозных традициях / А. В. Белокобыльский, Р. Х. Халиков // Традиция и традиционализм. Альманах (2012-2013). – Донецьк : Донбасс, 2013. – С. 108–111.

10. Бендик М.–П. Помісність Української Греко-Католицької Церкви та її бачення Патріархом Йосифом Сліпим / Мирон Петро Бендик. – Львів : Свічадо, 1996. – 52 с.
11. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Социологические исследования, 2011 – № 1. – С. 123–136.
12. Берман Б. И. Библейские смыслы / Б. И. Берман – М. : Лайда, 1997. – 200 с.
13. Бикман Д. Не искажая слова Божьего. Принципы перевода и семантического анализа Библии / Джон Бикман, Джон Келлоу ; [пер. с англ. Д. В. Дмитриева]. – СПб. : Ноах, 1994. – 464 с.
14. Бирюлина Т. Значение понятия «правда Божия» в ветхозаветной Традиции / Татьяна Бирюлина // Тирош – труды по иудаике. – М. : Пробел-2000, 2007. – Вып. 8. – С.40–53. – (Judaica Rossica).
15. Білокобильський О. В. Вічні форми пошуку змісту. Методологічні трансформації філософії С. Кримського : від онтології науки до метафізики міфу / О. В. Білокобильський // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 3. – С. 4–6.
16. Богачевська І. В. Методологія лінгвістичного релігієзнавства : між філософською герменевтикою та постструктуралізмом / І. В. Богачевська // Вісник Прикарпатського Університету. Філософські і психологічні науки. – 2011. – Вип.15. – С. 103–109.
17. Богачов А. Можливість перекладу : До герменевтичної феноменології перекладу / Андрій Богачов // Філософська думка, 2010. – № 3. – С. 5–21.
18. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса / Ю. В. Бромлей – М. : Наука, 1983. – 412 с.
19. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер ; [пер. с нем. М. И. Левиной, С. В. Лёзова, И. И. Маханькова, А. Ю. Миронова, В. В. Рынкевича, Ю. С. Терентьева]. – М. Республика, 1995. – 464 с. – (Мыслители XX века).
20. Вавилонский Талмуд. Трактат Бава Меция : комментированное издание раввина Адина Эвен-Израэль (Штейнзальца) ; [перевод и редакция З. Мешкова]. – Иерусалим : Израильский институт талмудических



- публикаций – Москва : Институт изучения иудаизма в России, 1995. – 344 с. – (Еврейские источники и комментарии).
21. Вайнгрин Д. Введение в текстологию Ветхого Завета / Джейкоп Вайнгрин ; [пер. с англ. Любовь Сумм]. – М. : Библейско - богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – 109 с.
  22. Вайсгербер Л. Родной язык и формирование духа / Л. Вайсгербер ; [пер. с нем. О. А. Радченко]. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 232 с.
  23. Василий Великий. Беседы на Шестоднев / Василий Великий // Творения : в 4 т. – М. : Сибирская Благовонница, 2008. – Т.1. – С. 215–293.
  24. Вейсман М. Мидраш рассказывает : в 5 кн. [пер. с иврита Цви Вассерман] ; / Рабби Моше Вейсман. – Иерусалим : Швут Ами, 1997. – Кн. 2. : Дварим. – 428 с.
  25. Вейсман М. Мидраш рассказывает : в 5 кн. [пер. с иврита Цви Вассерман] ; / Рабби Моше Вейсман. – Иерусалим : Швут Ами, 1990. – Кн. 1. : Берешит. – 288 с.
  26. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – Київ : ВТФ – Ірпінь : Перун. – 2005. – 1728 с.
  27. Вергун М. Омоводні пророки або «біблійні дослідники» / Микола Вергун. – Л. : Бібльос, 1934. – 103 с.
  28. Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского : Книга Второзакония / [перевод и комментарии С. В. Тищенко и М. Г. Селезнева ; редактор А. Э. Графов]. – М. : РБО, 2005. – 95 с.
  29. Восточные отцы и учителя церкви V века : антология / сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Иларион. – М. : МФТИ, 2000. – 416 с. – (Памятники святоотеческой письменности).
  30. Гадамер Г.-Г. Язык и понимание // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 43–59.
  31. Глазерсон М. Огненные буквы. Мистические прозрения в еврейском языке / М. Глазерсон. – Москва : Лехаим – Иерусалим : Гешарим, 1997. – 180 с.

32. Григорий Богослов. Творения : в 6 ч. / Григорий Богослов – М. : Августа Семена, 1844. – Ч. 4. – 347 с.
33. Гумбольдт В. Язык и философия культуры / В. Гумбольдт [пер. с нем. М. И. Левина]. – М. : Прогресс. – 1985. – 448 с.
34. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
35. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Наука, 1965. – 320 с.
36. Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен / Ж. Деррида // Комментарии. – 1997. – № 11. – С. 82–116.
37. Десницкий А. С. Характер и функции параллелизма в библейских текстах : автореф. дис. на соискание уч. степени доктора филол. наук : специальность 10.01.03 – «Литература народов стран зарубежья (литературы народов стран Азии)» / А. С. Десницкий. – Москва – 2010. – 30 с.
38. Древнегреческо-русский словарь / [сост. И. Х. Дворецкий]. – М. : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 1. : А-Л. – 1043 с.
39. Древнегреческо-русский словарь / [сост. И. Х. Дворецкий]. – М. : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 2. : М-Ω. – С.1044–1905.
40. Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей / [пер. з фр. ; наук. керівники проекту Б. Кассен, К. Сігов]. – 2-ге вид., виправл. – К. : Дух і Літера, 2011. – Т. 1. – 576 с.
41. Живая Тора. Пятикнижие Мойсея ; [пер. с англ. Гедалия Спинадель]. – Иерусалим : Мознаим, 1998. – 378 с.
42. Жукалюк М. Коротка історія перекладів Біблії українською мовою / Микола Жукалюк, Дмитро Степовик. – Київ : Українське біблійне Товариство, 2003 – 176 с.
43. Загребельний П. А. Європа 45 / Павло Загребельний // Твори в шести томах. – К. : Дніпро, 1981. – Т. 5. – С. 153–613.

44. Зильбер Б.-Ц. Как лучше читать Шма – перевод или транслитерацию? / Рав Бен-Цион Зильбер // Наследие Ицхака. – 2011. – № 128 (1818). – С. 6.
45. Иванов Д. Сакральные языки иудаизма, ислама и индуизма: попытка компаративистского анализа / Дмитрий Иванов // Тирош – труды по иудаике. – М. : «Сэфер», 2011. – № 11 – С. 80-91. – (Judaica Rossica).
46. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Иоанн Дамаскин ; [пер. с древнегреческого и ком. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды]. – М. : Индрик, 2002. – Т. 5 – с. 416. – (Святоотеческое наследие).
47. Иоанн Златоуст. Творения : в 12 т. / Иоанн Златоуст. – СПб. : С.-Петербургская духовная академия. –1897. – Т. 3. – 962 с.
48. Иоанн Златоуст. Творения : в 12 т. / Иоанн Златоуст. – СПб. : С.-Петербургская духовная академия. –1898. – Т. 4. – 923 с.
49. Иустин Философ. Разговор с Трифоном иудеем / Иустин Философ // Св. Иустин, философ и мученик. Творения. – М. : Паломник – Благовест. – 1995. – С. 132–363. – (Библиотека Отцов и Учителей Церкви).
50. Исторична граматика української мови : навчальний посібник для студентів філологічних факультетів університетів і педагогічних інститутів / М. А. Жовтобрюх, С. П. Самійленко, О. Т. Волох, І. І. Слинько. – К. : Вища школа, 1980. – 319 с.
51. Кабанов В. А. Тетраграмматон / В. А. Кабанов. – М. : Библеист, 2011. – 281 с.
52. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Роже Кайуа ; [пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина]. – М. : ОГИ, 2003. – 296 с.
53. Кассирер Э. Философия символических форм : в 3 т. / Кассирер Эрнст. – М. – СПб. : Университетская книга, 2001. – Т.1. Язык. – 271 с. – (Книга света).
54. Кебуладзе В. Переклад. Топос. Етос / Вахтанг Кебуладзе // Філософська думка, 2010. – № 3. – С. 22–31.
55. Кирилл Александрийский. Творения : в 3 кн. / Кирилл, архиепископ Александрийский. – М. : Паломник, 2000. – Кн. 1. : О поклонении и служении в Духе и истине. – 734 с. – (Библиотека отцов и учителей церкви).

56. Кицур Шульхан Арух : В 2 т. / [пер с иврита; сост. И. Векслер]. – Иерусалим : Шамир, 1994. – Т. 1. – 503 с.
57. Климент Александрийский. Строматы : в 3 т. / Климент Александрийский ; [пер. с древнегреч. Е. В. Афонасина]. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2003. – Т. 2. (Книги 4-5). – 336 с. – (Библиотека христианской мысли).
58. Климент Александрийский. Строматы : в 3 т. / Климент Александрийский ; [пер. с древнегреч. Е. В. Афонасина]. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2003. – Т. 3. (Книги 6-7). – 368 с. – (Библиотека христианской мысли).
59. Комиссаров В. Н. Общая теория перевода : Проблемы переводоведения в освещении зарубежных ученых / В. Н. Комиссаров. – М. : Черо, 1999. – 136 с.
60. Корнилов О. А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов / О. А. Корнилов. – М. : ЧеРо., 2003. – 349 с.
61. Краткая еврейская энциклопедия : В 10 т. / [за ред. И. Орена и М. Занда]. – Иерусалим : Общество по исследованию еврейских общин, 1996. – Т. 8. – 1344 с.
62. Краткая еврейская энциклопедия : В 10 т. / [за ред. И. Орена и М. Занда]. – Иерусалим : Общество по исследованию еврейских общин, 2001 – Т. 10. – 1120 с.
63. Кримський С. Б. Цивілізаційний розвиток людства / С. Б. Кримський, Ю. В. Павленко. – К. : Фенікс, 2007. – 316 с.
64. Кримський С. Б. Ціннісно-смісловий універсум як предметне поле філософії / С. Б. Кримський // Філософська думка. – 1996. – № 3–4. – С. 102–116.
65. Крымский С. Б. Мировоззренческие категории в современном естествознании / С. Б. Крымский, В. И. Кузнецов. – К. : Наукова думка, 1983. – 222 с.
66. Куайн, У. В. О. Слово и объект [Электронный ресурс] / Куайн Уиллард Ван Орман ; [пер. с англ. А. З. Черняк, Т. А. Дмитриев]. – М. : Праксис – Логос, 2000. – 386 с. – Режим доступа : [http://philosophy.ru/library/logic\\_math/library/quine\\_word.pdf](http://philosophy.ru/library/logic_math/library/quine_word.pdf)
67. Куев К. М. Триезичната ерес и делото на Кирил и Методий на фона на средновековието / Куйо М. Куев // Константин-Кирил Философ : материали

- от научните конференции по случай 1150-годишнината от рождението му, (Великий Тырново, 10-11.11.1977 ; Рим, 12-13.12.1977). – София : на Българската Академия на науките, 1981. – С. 85–94.
68. Лезов С. В. Мидраш об Аврааме в послании к Римлянам (Рим. 4:1-5:11) / Сергей Лёзов // Попытка понимания : избранные работы. – М. : – СПб. : Университетская книга, 1998. – С. 21–30. – (Российские пропилеи).
69. Лейбович Н. Новые исследования книги Берейшит в свете классических комментариев. / Нехама Лейбович ; [пер. Й. Векслера]. – Иерусалим: АМАНА, 1997. – 388 с.
70. Лизанчук В. Навічно кували кайдани : Факти, документи, коментарі про русифікацію в Україні / Василь Лизанчу. – Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1995. – 415 с.
71. Ликутей Амарим (Тания) / Рабби Шнеур-Залман из Ляды ; [пер. с иврита Г. Липш, Г. Брановер]. – Вильнюс : Гешарим, 1990. – 477 с.
72. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман // Семиосфера. – СПб : Искусство-СПБ, 2001. – С. 11–150.
73. Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства / Мартин Лютер // Избранные произведения. – СПб. : Андреев и согласие, 1994. – С. 55–119.
74. Маймонид. Путеводитель растерянных / Моше бен Маймон (Маймонид) ; [пер. с англ. и ком. М. А. Шнейдер]. – Иерусалим : Маханаим – Москва : Гешарим / Мосты культуры. – 2010. – 589 с.
75. Маневич В. Новые методы исследования слов и стихов Торы / В. Маневич, А. Сапожников. – Иерусалим, 1999. – 150 с.
76. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / Иоанн Мейендорф. – Мн. : Лучи Софии, 2001. – 384 с.
77. Мечковская Н. Б. Язык и религия : Пособие для студентов гуманитарных Вузов / Н. Б. Мечковская – М. : ФАИР, 1998. – 352 с.

78. Миндель Н. Молитва моя. Каждодневные молитвы их смысл и значение / Нисан Миндель ; [пер. с англ. М. Н. Горали]. – Нью-Йорк : Мерказ Линьеней Хинух, 1992. – 341 с.
79. Миндель Н. Философия хабада / Нисан Миндель ; [пер. с англ. Е. Ривелис]. – Иерусалим : Шамри, 2002. – 185 с.
80. Мишна : Трактат Мегила ; [пер. с ивр. Йегуда Векслер]. – Иерусалим : Амана, 1994. – 691 с.
81. Молитвослов. – Рим –Торонто : Місіонер, 1990. – 1373 с.
82. Нахлік Є. К. Пантелеймон Куліш : Особистість, письменник, мислитель : у 2 т. / Євген Нахлік. – К. : Український письменник, 2007. – Т.1. : Життя Пантелеймона Куліша. – Вип. 11. – 463 с. – (Літературознавчі студії).
83. Нахлік Є. К. Пантелеймон Куліш : Особистість, письменник, мислитель : у 2 т. / Євген Нахлік. – К. : Український письменник, 2007. – Т. 2. : Світогляд і творчість Пантелеймона Куліша. – Вип. 12. – 462 с. – (Літературознавчі студії).
84. Новая философская энциклопедия : В 4 т. / [научно-ред. совет : В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, А. П. Огурцов]. – М. : Мысль, 2010 – Т. IV. – 736 с.
85. Огієнко І. Етимологічно-семантичний словник української мови : В 4 т. / Митрополит Іларіон. – Вінніпег : Волинь, 1994. – Т. IV : П–Я. – 557 с.
86. От Авраама до современности : Лекции по еврейской истории и литературе / [пер. с англ. А. Ковалев ; ред. Д. Фишман, Б. Высоцки]. – М. : РГГУ, 2002. – 389 с.
87. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто ; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 272 с.
88. Паланта Д. Тайны еврейского алфавита. – Москва : Институт изучения иудаизма в СНГ, 2001. – 62 с.
89. Панич О. Переклад філософських термінів : філософія і технологія / Олексій Панич // Філософська думка, 2010. – № 3. – С. 32–48.

90. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения : В 5 т. / Ярослав Пеликан. – М. : Духовная библиотека, 2007. – Т. 1. : Возникновение католической традиции. – 376 с.
91. Писания мужей апостольских. – М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. – 672 с. – (Творения святых отцов и учителей Церкви).
92. Півторак Г. Українці : звідки ми і наша мова / Григорій Півторак. – К. : Наукова думка, 1993. – 200 с.
93. Полонский П. Евреи и христиане : несовместимость двух подходов к миру / П. Полонский. – Иерусалим – Москва : Маханаим, 1995 – 79 с.
94. Полонский С. Времена и сроки / С. Полонский. – К. : Скобелкін І. О., 2007. – 132 с.
95. Пылаев М. А. Модели «священного» в классической феноменологии религии / М. А. Пылаев // Религиоведение. – 2003 – № 1. – С. 63–73.
96. Пятикнижие и Гафтарот : ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / [пер. с ивр. П. Гиль, З. Мешков ; сост. коммент. Й. Гертц ]. – Москва – Иерусалим : Гешарим. – 1999. – 1456 с.
97. Пятикнижие Моше : Тора из Цийона. Книга Берейшит / [пер. и коммент. Й. Левин и У. Линец]. – Иерусалим – Орел : Труд, 2008. – 336 с.
98. Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – 1256 с.
99. Религиоведение : социология и психология религии / [сост. С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко, И. К. Полонская]. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1996. – 672 с.
100. Рижский М. И. Русская библия : История переводов библии в России / Михаил Рижский. – СПб. : Авалон – Азбука-классика, 2007. – 256 с.
101. Рикер П. Парадигма перевода / П. Рикёр ; [пер. с фр. М. Эдельман] // Лингвистические аспекты теории перевода (хрестоматия). – Ер. : Лингва, 2007. – С. 288–305.
102. Рикёр П. Память, история, забвение / Поль Рикёр ; [пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовина, О. И. Мачульская, Г. М. Тавризян]. – М. :

- Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с. – (Французская философия XX века).
103. Росман М. Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы / Моше Росман, Иммануэль Эткес : в 3 т. / [пер. с иврита Вадим Меникер, Илья Лурье]. – Тель-Авив : Изд-во Открытого университета, 1995. – Т. 2 : Экономическая и социальная деятельность польского еврейства. От группы к движению (зарождение хасидизма). – 331с.
104. Русанівський В. М. Історія української літературної мови : підручник для студентів гуманітарних спеціальностей вищих навчальних закладів / В. М. Русанівський. – К. : АртЕк, 2001. – 392 с.
105. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сепир ; [пер. с англ. ; общ. ред. и вступ. ст. А. Е. Кибрика]. – М. : Прогресс, 1993. – 656 с.
106. Сидоренко А. К. Проблема перевода Библии в переписке Августина и Иеронима / А. К. Сидоренко // Известия Уральского государственного университета. – 2009. – № 3(69). – С. 104–116.
107. Сидур Тегилат Гашем : пер. с ивр. М. Шнейдер, В. Рапопорт, П. Гиль / [за общ. ред. Г. Брановера]. – Иерусалим : Шамир, 1997. – 393 с.
108. Сидур. Врата Молитвы (Шаарей Тфила) : транслит., пер., комент. и поясн. / [под редакцией П. Полонского]. – Иерусалим : Сифрият бэйт-эль – Москва : Маханаим, 2008. – 937 с.
109. Сидур. Шма Исраэль / [пер. с ивр. ; за ред. Г. Брановера]. – Иерусалим : Шамир, 1999. – 927 с.
110. Словник староукраїнської мови XIV-XV ст. : у 2 т. – К. : Наукова думка, 1977. – Т. 1. : А-М. – 630 с.
111. Словник української мови : в 11 томах. К. : Наукова думка, 1974. – Т. 5 : Н – О. – 840 с.
112. Словник української мови : в 11 томах. К. : Наукова думка, 1978. – Т. 9. : С – 916 с.



113. Словник української мови : в 11 томах. К. : Наукова думка, 1979. – Т. 10 : Т – Ф. – 658 с.
114. Смирнов А. В. Можно ли строго говорить о непереводаемости? / А. В. Смирнов // Гуманитарные чтения РГГУ – 2009 : Теория и методология гуманитарного знания. Гуманитарное знание и образование : Сб. материалов. М. : РГГУ. – 2010. – С. 37–54.
115. Смирнов А. В. Философия перевода и перевод философии / А. В. Смирнов // Философский журнал.– М. : ИФ РАН, 2012. – № 1(8). – С. 40–58.
116. Смирнов А. В. Логика Смысла : Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры / А. В. Смирнов. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 494 с.
117. Стёпин В. С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В. С. Стёпин, А. Ф. Кузнецова. – М., 1994. – 274 с.
118. Талмуд : Мишна и Тосефта : в 7 т. / [пер. с иврита Н. Переферковича]. – СПб. : П. П. Сойкин, 1905 – Т. 4. – 648 с.
119. Талмуд : Мишна и Тосефта : в 7 т. / [пер. с иврита Н. Переферковича].– СПб. : П.П.Сойкин, 1905. – Т. 3. – С. 267–335 с.
120. Талмудические трактаты : Пикрей Авот, Авот де-рабби Натан / [пер. с иврита Н. Переферковича ; под. ред. Кипервассера]. – Москва : Мосты культуры – Иерусалим : Гешарим, 2011. – 326 с.
121. Танталевский И. Р. Введение в Пятикнижие / И. Р. Танталевский – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000. – 469 с.
122. Тахиаос Н. А.-Э. Святые братья Кирилл и Мефодии просветители славян / Антоний-Эмилий Н. Тахиаос. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – 391 с.
123. Телушкин Й. Еврейский мир Гешарим / Йосеф Телушкин ; [пер. с англ. Н. Иванова, В. Владимирова]. – М. : Мосты культуры – Иерусалим : Гешарим, 2000. – 576 с.

124. Тищенко С. Кто написал Тору? К литературной истории пятикнижия / С. Тищенко // Библия : литературоведческие и лингвистические исследования. – М. : РГГУ, 1998. – Вып. 1. – С. 11–82.
125. Тов Э. Текстология Ветхого Завета / Эмануэл Тов ; [пер. с англ. К. Бурмистров, Г. Ястребов]. – М. : Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2001. – 424 с. – (Современная библеистика).
126. Тора с комментариями Раши : в 5 т. / [пер. с древнееврейского Д. Сафронов, И. Гиссер]. – М. : Книжники – Лехаим, 2010. – Т. 1 : Брейшит. – 880 с. – (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники).
127. Троицкий И. Г. Грамматика еврейского языка / Троицкий Иван Гаврилович – СПб. : Синодальная типография, 1908. – 186 с.
128. Туров И. В. Концепция изучения Торы в раннем хасидизме / И. В. Туров // Східний світ. – № 2. – 2008. – С. 104–113.
129. Феодорит Кирский. Изъяснение трудных мест Божественного Писания / Блаженный Феодорит Кирский. – М. : Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – Т. 1. – 440 с. – (Творения святых отцов и учителей Церкви).
130. Франко І. Біблейне оповідання про Створення Світу / Ів. Франко. – Вінніпег : Ман, 1918. – 118 с.
131. Фурули Й. Р. Как богословие и предвзятость влияют на перевод Библии с акцентом на перевод Нового мира Свидетелей Иеговы / Рольф Й. Фурули. – М. : Библеист, 2011. – 343 с.
132. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
133. Хайдеггер М. Парменид / Мартин Хайдеггер ; [пер с нем. А.П. Шурбелева]. – СПб : Владимир Даль, 2009. – 384 с.
134. Хаскалевич Б. Об искажении переводов Библии и о проповеди христианства евреям / Б. Хаскелевич // Диспут Нахманида. – Нью-Йорк – Тель-Авив : Хама, 1982 – 79 с.

135. Хома О. Переклад як філософська проблема / Олег Хома // Філософська думка, 2010. – № 3. – С. 49–66.
136. Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык / И. А. Чистович. – СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1899. – 355 с.
137. Швейцер А. Мистика апостола Павла / Альберт Швейцер // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки [пер. с англ. А. Л. Чернявский]. – М. : РОССПЭН, 2006 – С. 21–370. – (Книга света).
138. Шевельов Ю. Исторична фонологія української мови / Юрій Шевельов ; [Переклад з англ. С. Вакуленко, А. Даниленко]. – Харків : Акта, 2002. – 1054 с.
139. Шилз Э. О содержании термина «традиция» / Э. Шилз // Сравнительное изучение цивилизаций : Хрестоматия / [сост. Б. С. Ерасов]. – М. : «Аспект Пресс», 1998 – С. 240–245.
140. Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. – М. : Мосты культуры – Иерусалим : Гешарим, 2001. – 304 с.
141. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Гершом Шолем ; [пер. с англ. Н. Бартман, Н. Заболотная]. – М. : Мосты культуры – Иерусалим: Гешарим, 2004. – 512 с.
142. Штейнберг О. М. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета : В 3 т. / О. М. Штейнберг. – Вильна : Маца, 1878 – Т.1. – 526 с.
143. Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево / Д. В. Щедровицкий. : Т. 1. – М. : Оклик, 2010. – 1088 с.
144. Эйзенштадт Ш. О неопределенности термина «традиция» / Ш. Эйзенштадт. // Сравнительное изучение цивилизаций : Хрестоматия / сост. Б. С. Ерасов. – М. : Аспект Пресс, 1998 – С. 237–240.
145. Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского, Ю. Н. Стефанова]. – М. : Критерион, 2002. – Т. 1 : От каменного века до Элевсинских мистерий. – 464 с.

146. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде ; [пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
147. Языки мира : Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки / [ред. колл. : А.Г. Белова, Л.Е. Коган, С.В. Лёзов, О.И. Романова]. – М. : Academia, 2009. – 832 с.
148. Якобсон Р. О. О лингвистических аспектах перевода / Якобсон // Избранные работы. – С. 361–368.
149. Яковенко Е. Б. Библейский человек глазами лингвиста / Е. Б. Яковенко. Человек. – № 1. – 2007. – С.79–92.
150. Alexander P. S. «In the Beginning» : Rabbinic and Patristic Exegesis of Genesis 1:1 / Philip Alexander // The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity / edited by Emmanouela Grypeou, Helen Spurling. – Leiden – Boston : Brill. – 2009. – V. 18. – P. 1–29. – (Jewish and Christian perspectives series).
151. Barr J. Etymology and the Old Testament // Old Testamentische studiën. – Belgium : Brill. – 1974. – P. 1–28.
152. Barr J. The semantics of Biblical language / James Barr. – London : Oxford University Press, 1967. – 313 p.
153. Becking B. To Create, to Separate or to Construct : An Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of ברא in Gen 1:1–2:4a / Bob Becking, Marjo C. A. Korpel // The Journal of Hebrew Scriptures, 2010. – v.10.3 – P.1–21.
154. Benun R. Evil and the Disruption of Order : A Structural Analysis of the Acrostics in the First Book of Psalms / Ronald Benun // The Journal of Hebrew Scriptures, 2006. – V.6.5. – P.1–30.
155. Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century : authority, reception, culture and religion / edited by Athalya Brenner, Jan Willem van Henten // Journal for the Study of the Old Testament. – London – New York : Sheffield Academic Press, 2002. – 208 p. – (Supplement Series 353).

156. Bockmuehl M. *Creatio ex nihilo in Palestinian Judaism and Early Christianity* / Markus Bockmuehl // *Scottish Journal of Theology*. – V. 65 (Issue 03) – 2012. – P. 253–270.
157. Britt B. *Unexpected Attachments : A Literary Approach to the Term תּוֹרָה in the Hebrew Bible* / Brian Britt // *Journal for the Study of the Old Testament*, 2003. – V. 27.3. – P. 289–307.
158. Christer Å. *Translator and the untranslatable : A Case of Horror Vacui* / Christer Åsbergthe // *Technical papers for the Bible translator*. – United Bible Societies, 2007. – V. 58. – № 1. – P.1–11.
159. Derby J. «...Upon the Doorposts...» / Josiah Derby // *The Jewish Bible quarterly*. – 1999. – Vol. XXVII : 1 (105). – P. 40–44.
160. Derrida J. *Monolingualism of the Other or the Prosthesis of Origin* / Jacques Derrida ; [translated from French by Patrick Mensah]. – California, Stanford : Stanford University Press, 1998. – 98 p.
161. Derrida J. *What Is a «Relevant» Translation?* / Jacques Derrida // *Venuti Source : Critical Inquiry*. – 2001. – Vol. 27 (№ 2). – P. 174–200.
162. Despland M. *Tradition* / Michel Despland // *Histoncizing «tradition» in the study of religion*. – Berlin : Walter de Gruyter, 2005. – P. 19–32.
163. Eisenberg R. L. *What the rabbis said : 250 topics from the Talmud* / Ronald L. Eisenberg. – Santa Barbara : Praeger, 2010. – 329 p.
164. *Encyclopaedia Judaica* : in vol. 22 / [Fred Skolnik, editor-in-chief ; Michael Berenbaum, executive editor]. – Farmington Hills : Thomson Gale – Jerusalem : Keter, 2007. – Vol. 20 : To-Wei. – 753 p.
165. *Encyclopaedia Judaica* : in vol. 22 / [Fred Skolnik, editor-in-chief ; Michael Berenbaum, executive editor]. – Farmington Hills: Thomson Gale – Jerusalem : Keter, 2007. —Vol. 18 : San–Sol. – 789 p.
166. Ernst W. *The text of the Old : An Introduction to the Biblia Hebraica* / Ernst Würthwein ; [translated by Erroll F. Rhodes]. – Grand Rapids : Eerdmans, 1979. – 244 p.

167. Frishman J. *And Abraham Had Faith': But In What? Ephrem and the Rabbis on Abraham and God's Blessings / Judith Frishman // The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity.* – Leiden – Boston : Brill. – 2009. – V. 18. – P. 163–179. – (Jewish and Christian perspectives series).
168. Gow. C. A. *The Contested History of a Book : The German Bible of the Later Middle Ages and Reformation in Legend, Ideology, and Scholarship / Andrew C. Gow // The Journal of Hebrew Scriptures,* 2009. – v. 9.13 – P.1–37.
169. Grabbe L. Lester. *Judaic religion in the Second Temple period : belief and practice from the Exile to Yavneh / Lester L.Grabbe.* – New York : Taylor & Francis, 2003. – 424 p.
170. Greisch J. *Die Übersetzbarkeit des Heiligen / Jean Greisch // Das Heilige im Denken,* 2005 – Bd. 23 – S.63–80.
171. Gutstein N. *Proverbs 31:10-31 : The woman of valor as allegory / Naphiali Gutstein // The Jewish Bible quarterly.* – 1999. – Vol. XXVII:1 (105). – P. 36–39.
172. Hengel M. *The Septuagint as Christian scripture* Martin Hengel, Roland Deines ; [translated by Mark E. Biddle]. – Grand Rapids : Baker Academic, 2002. – 153 p.
173. Hill D. *Greek words and Hebrew meanings. Studies in the semantics of soteriological terms / D. Hill.* – Cambridge, 1967. – 339 p.
174. Jobses K. H. *Invitation to the Septuagint / Karen H. Jobses, Moises Silva.* – Grand Rapids : Baker Academic, 2005. – 351 p.
175. Kimelman R. *The rabbinic theology of the physical : blessings, body and soul, resurrection, and covenant and election / Reuven Kimelman // The Cambridge history of judaism.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – V. IV. : *The Llate roman-rabbinic period.* – P. 946–976.
176. Kimelman R. *The Shema Liturgy : From Covenant Ceremony to Coronation / Reuven Kimelman // Kenishta : Studies of the Synagogue World.* – 2001. – № 1. – P. 9–105.
177. Klein R.W. *Textual criticism : Recovering and preserving the text of the Hebrew Bible / Ralph W. Klein // Method matters : essays on the interpretation of the*

- Hebrew Bible in honor of David L. Petersen / edited by Joel M. LeMon and Kent Harold Richards. – Atlanta : The Society of Biblical Literature, 2009. – P.77 – 96.
178. Maimonides M. The Guide for the Perplexed / Moses Maimonides ; [translated from the arabic by M. Friedländer]. – London : Routledge and Kegan Paul Ltd, 1904. – 413 p.
179. Marcos N. F. The Septuagint in context : Introduction to the Greek Version of the Bible / Natalio Fernandez Marcos translated by Wilfred G. E. Watson. – Leiden – Boston – Köln : Brill, 2000 – 394 p.
180. Mercer Dictionary of the Bible / general editor Watson E. Mills ; associate editors Roger Bullard. – Macon : Mercer University Press. – 1990 – 1027 p.
181. Miller C. Prayers for friday night / Chaim Miller. – Brooklyn : Lifestyle Books, 2011. – 174 p.
182. Miller C. W. The book of Lamentations in recent research / C. W. Miller // Currents in Biblical Research. – 2002. – № 1.1. – P. 9–29.
183. Moir C. Translational Resonance, Authenticity and Authority in the Bible and the Quran : translation and religious change / Catherine Moir // New Voices in Translation Studies, 2009. – № 5 – P. 29–45.
184. Myrvold K. The Death of Sacred Texts : Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions / Kristina Myrvold. – London : Ashgate, 2010. – 173 p.
185. Nida E. A. The Theory and Practice of Translation / Eugene A. Nida, Charles R. Taber. – Leiden : Brill, 1982. – 218 p.
186. Nielsen K. Poetic Analysis : Psalm 121 / Kirsten Nielsen // Method matters : essays on the interpretation of the Hebrew Bible in honor of David L. Petersen / edited by Joel M. LeMon and Kent Garold Richards. – Atlanta : The Society of Biblical Literature, 2009. – P. 291– 309.
187. Origen. Homilies on Genesis and Exodus / Origen ; [Latin translation by Rufinus Tyrannius]. – Washington : CUA Press, 2002. – v. 71. – 422 p. – (Patristic series).
188. Page H. Kelley. The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia : Introduction & Annotated Glossary / Page H. Kelley, Daniel S. Mynatt, Timothy G. Crawford. – Grand Rapid : Win. B. Eerdmans Publishing Co, 1998 – 241 p.

189. *Patrologiæ cursus completus. Migne Successores*, 1886. – T. XXIX : S. Basilius Caesariensis Episcopus. – 780 p. – (Græca).
190. Patterson D. *Hebrew Language and Jewish Thought / David Patterson*. – London : Routledge Curzon, 2005. – 242 p.
191. Rudavsky T. M. *Maimonides / T. M. Rudavsky*. – Chichester : John Wiley & Sons. – 2010. – 240 p.
192. Sarna N. M. *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel / Nahum M. Sarna*. – New York : Schocken Books. – 1986. – 277 p.
193. Sawyer J. *Sacred languages and sacred texts / John F. A. Sawyer*. – New York – London : Routledge, 1999. – 191 p.
194. Shils E. *Tradition / Edward Shils*. – Chicago : The University of Chicago Press, 1981. – 334 p.
195. Stemberger G. *Genesis 15 in Rabbinic and Patristic Interpretation / Günter Stemberger // The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity / edited by Emmanouela Grypeou, Helen Spurling*. – Leiden – Boston : Brill. – 2009. – V 18. – P. 143–162. – (Jewish and Christian perspectives series).
196. *The Cambridge history of the Bible : in 3 v. / edited by P. R. Ackroyd, G.F. Evans*. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – V. 1. : From the beginnings to Jerome. – 649 p.
197. *The Cambridge history of the Bible : in 3 v. / edited by S. L. Greenslade, F. B. A*. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – V. 3. : From the beginnings to Jerome. – 590 p.
198. *The letters of rabbi Akiba, or the Jewish primer as it was used in the public schools two thousand years ago / By Naphtali Herz Imber*. – Washington: Government printing office, 1897. – 701–719 p.
199. *The Oxford Bible commentary / edited by John Barton and John Muddiman*. – New York: Oxford University Press, 2007. – 1386 p.
200. Van Wolde E. *Semantics and the Semantics of ברא : A Rejoinder to the Arguments Advanced by B. Becking and M. Korpel / Ellen Van Wolde, Robert Rezetko // The Journal of Hebrew Scriptures*, 2011. – v.11.9 – P.1–39.



201. Ward T. Errata of the Protestant Bible ... / Thomas Ward. – Philadelphia : Eugene Cumiskey, 1824. – 92 p.
202. Wilfred G. E. Watson. Gender : Matched Synonymous Parallelism in the OT / Wilfred G. E. Watson // Journal of Biblical Literature. – 1980. – Vol. 99, № 3. – P. 321–341.
203. Word biblical commentary. Daniel / John E. Coldingay. – Dallas : Word books, 1989. – V. 30. – 351 p.
204. Word biblical commentary. Deuteronomy 1–11 / Duane Christensen. – Dallas : Word books, 1991. – V. 6A. – 223 p.
205. Yeivin I. Introduction to the tiberian masorah / Israel Yeivin ; [translated and edited by E. J. Revell]. – Society of Biblical Literature, 1980. – P. 324
206. הכהן י. מ. ספר משנה ברורה / ישראל מאיר, ורשה : הדפסה שרפתגסרה נ. 1881. – חלק 1. – 302 ד.