

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА**

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**МОРОЗ ЮРІЙ АНАТОЛІЙОВИЧ**

УДК 316.61:159.9.01

**ДИСЕРТАЦІЯ**

**НАЦІОНАЛЬНА ТРАДИЦІЯ БІБЛІЙНИХ ПЕРЕКЛАДІВ:  
ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ**

09.00.11 – релігієзнавство  
філософські науки

**Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук**

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

---

Науковий керівник Богачевська Ірина Вікторівна доктор філософських наук,  
професор

Житомир – 2017

## Зміст

<b>ВСТУП.....</b>	<b>14</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ПЕРЕКЛАДІВ БІБЛІЇ</b>	<b>20</b>
1.1. Біблійний переклад як предмет богословської та наукової рефлексії.....	20
1.2. Джерельна база й методологія філософсько-релігійнознавчого дослідження національних традицій біблійних перекладів.....	37
1.3 Національна традиція біблійних перекладів як явище духовної культури християнських народів.....	64
Висновки розділу 1.....	80
<b>РОЗДІЛ 2. ФЕНОМЕН ПЕРЕКЛАДУ САКРАЛЬНИХ ТЕКСТІВ У ХРИСТІЯНСТВІ.....</b>	<b>83</b>
2.1 Переклад сакральних текстів у християнській богословській традиції та сучасному християнському дискурсі.....	83
2.2 Переклади Біблії європейськими мовами і формування національних перекладацьких традицій.....	107
Висновки розділу 2.....	128
<b>РОЗДІЛ 3. ТРАДИЦІЯ БІБЛІЙНИХ ПЕРЕКЛАДІВ В УКРАЇНІ</b>	<b>131</b>
3.1 Українські переклади Біблії церковнослов'янською мовою....	132
3.2 Специфіка перекладів Біблії українською мовою і перекладацька діяльність Українського Біблійного Товариства	156
Висновки розділу 3.....	179
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>183</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>189</b>

## АНОТАЦІЯ

*Мороз Ю. А.* Національна традиція біблійних перекладів: філософсько-релігієзнавчий аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Житомирський державний університет імені Івана Франка МОНУ, Житомир, 2017.

У дисертації здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз феномену національної традиції біблійних перекладів, зокрема української, як унікального явища розвитку національної духовної культури християнських країн, який сприяє підвищенню статусу національних мов, збереженню та розвитку духовної культури націй, суспільній консолідації навколо християнських моральних цінностей.

Аналіз теорій перекладу, розроблених провідними світовими перекладачами Біблії та перекладацькими інституціями, дозволив стверджувати, що найефективнішим є порівняльний аналіз національних традицій біблійного перекладу здійснений на основі скопос-теорії, яка уможливорює розгляд біблійних перекладів на широкому етнокультурному та конфесійному тлі, враховуючи «суспільний запит», який визначає змістовну й формальну специфіку перекладу, дослідження буття сакральних текстів у конкретних релігійних традиціях загалом і в сучасному християнському дискурсі, зокрема.

Обґрунтовано наукову доцільність введення у вітчизняне релігієзнавство поняття «національна традиція біблійних перекладів», що пояснює сукупність текстологічних та герменевтичних акцентів й лінгвістичної специфіки, стійко повторюваної у всіх здійснених на національних теренах або представниками цієї нації перекладах біблійних текстів, що виникла й передається на основі спадкоємності віроповчальних позицій, методологічних і герменевтичних програм, перекладацьких практик та теоретичних рефлексій процесу перекладу, творчого осмислення національного перекладацького досвіду та критичної

рецепції здобутків інших перекладацьких традицій Біблії. Виявлено роль біблійних перекладів у розвитку національних культур християнських країн, специфіку та функції національних традицій біблійного перекладу.

Охарактеризовано основні методологічні етапи релігієзнавчого аналізу конкретних біблійних перекладів у контексті національних традицій, а також розвиток перекладацьких стратегій (теорій перекладу) світових перекладачів Біблії та перекладацьких інституцій, які пропонується використати за основу методики релігієзнавчого аналізу біблійних перекладів національними мовами. Найпродуктивнішою в цьому контексті виявилася скопос-теорія біблійного перекладу, релігієзнавче застосування якої дозволило виявити національну специфіку перекладів та уможливило їх розгляд на широкому етнокультурному та конфесійному тлі.

Дослідницька парадигма лінгвістичного релігієзнавства дозволила експлікувати з історії перекладу Біблії національними мовами специфічні риси національних перекладацьких традицій, зумовлені конфесійними та лінгвістичними факторами, що визначаються етноконфесійним середовищем, в якому функціонує переклад, національними мовними реаліями та філологічною культурою перекладачів.

Розглянуто ключове питання перекладів сакральних текстів і пов'язану з ними проблему щодо їх меж із врахуванням наративних традицій конкретних релігій. Зазначено, що намагання зберегти святість і автентичність мовно-сміслового універсуму Одкровення та тотожність перекладу з оригіналом породжує «одвічну колізію» взаємин перекладачів з богословами: переклад з'являється лише тоді, коли він конче потрібен християнській спільноті, в іншому випадку він використовується й розповсюджується мовою оригіналу.

Аналіз процесу формування національних традицій біблійного перекладу в Європі дозволив стверджувати, що рушійною силою її розвитку внаслідок створення нових перекладів Біблії національними мовами є: об'єктивні процеси оновлення та розвитку мовного середовища; засадничі

суперечності між вірністю оригіналу та вірністю національній мовній конфесійній традиції; суперечності між «традиціоналізмом та «новаторством» як у християнській теології, так і в перекладацькому процесі, зокрема між буквальним та вільним, помірно буквальним та ідіоматичним варіантами перекладу, які обираються перекладачами Біблії у відповідності до прагматичних інтенцій замовників перекладу.

Показано, що переклад біблійного тексту завжди втрачає й спотворює сутність оригіналу, вносить у перекладений текст національні мовні та культурні конотації і конфесійні особливості. Змістовно-аксіологічною основою утворення національних традицій біблійного перекладу є поява множини мовно-релігійних смислових універсумів, які суперечать один одному і оригінальним давньоєврейським й грецьким текстам та їх герменевтичним традиціям. Національна традиція біблійного перекладу формується далеко не в кожній християнській країні, її наявність слугує показником духовної зрілості нації. Умовами її формування є розвинена писемність та національна літературна традиція; потужна національна конфесійна структура з наявністю богословських центрів; розвиненість перекладацької справи (традиції перекладу та перекладацьких шкіл).

Доведено, що для православних слов'янських народів час виникнення національної традиції біблійного перекладу та час формування національної мови не збігаються, як у більшості європейських країн, оскільки вони разом з прийняттям християнства отримали надетнічну богослужбову мову – церковнослов'янську, яка довгий час була мовою всіх релігійних текстів. Тому періодизація національних традицій біблійного перекладу таких країн, як Україна, Білорусь та Росія має враховувати цей період, коли закладався фундамент національних перекладацьких традицій. Для України він завершується формуванням потужних перекладацьких шкіл: Києво-Печерської, Острозької та Львівської.

Констатовано, що закономірність появи Біблії українською мовою є одним із важливих питань культурно-історичного розвитку сучасної

української нації. Саме біблійні рукописи дають значний матеріал для вивчення становлення перекладацької справи слов'ян та формування української традиції перекладу релігійних текстів.

Типологізацію та атрибуцію великого корпусу слов'янської перекладної літератури здійснено на основі хронологічного, регіонального і жанрово-тематичного принципів. Доведено, що у релігієзнавчому дослідженні необхідно додавати й конфесійний критерій, як такий, що дозволяє враховувати специфіку розвитку християнської писемності у відповідності до розвитку конкретних християнських Церков, потреби яких ця писемність обслуговувала.

Запропоновано авторський поділ національної традиції біблійного перекладу на два періоди: 1) IX – XVII ст. – українські переклади Біблії, виконані церковнослов'янською мовою. 2) XIX ст. – дотепер – переклади Біблії українською мовою. Відтак до джерельної бази дисертації долучено церковнослов'янські переклади Біблії, виконані вітчизняними перекладачами на українських теренах у перший період національної традиції біблійного перекладу. Зазначено, що конфесійні переклади Біблії суттєво різняться мовою та стилем викладення, змістовними акцентами, відображають ідеологію конфесії, для якої створюються. Наголошено, що попри численні переклади Біблії, актуальність перекладання Святого Письма українською мовою не зменшується, оскільки наявні переклади не повністю задовольняють духовні потреби сучасного українця.

Доведено, що українська національна традиція біблійного перекладу є однією з найдавніших у Європі, яка увібрала не лише православний досвід, а й надбання католицьких та протестантських шкіл біблійного перекладу. Представниками УБТ вироблено механізми богословського визнання та експертизи нових перекладів більшістю християнських конфесій України, здійснено їх поширення в українському суспільстві, що робить якісні біблійні переклади загальнодоступними. Стан біблійного перекладу в Україні дозволив спрогнозувати подальший розвиток перекладів сучасною українською мовою,

оскільки діяльність УБТ створила для цього необхідну базу: механізми богословського визнання та експертизи нових перекладів більшістю християнських конфесій України, можливості для широкого розповсюдження їх в українському суспільстві, що робить якісні біблійні переклади доступними кожному.

**Ключові слова:** Біблія, перекладацька традиція, нація, скопос-теорія, національна традиція біблійного перекладу, сакральне, УБТ.

## SUMMARY

Moroz Yu. A. National tradition of bible translations: philosophical and religious studies. – Qualification scientific work on the rights of manuscripts.

Dissertation for the degree of a candidate of philosophical sciences (doctor of philosophy) in specialty 09.00.11 – Religious studies – Zhytomyr State University named by Ivan Franko, Ministry of Education and Science of Ukraine, Zhytomyr, 2017.

The dissertation is devoted to the philosophical and religious analysis of the phenomenon of the national tradition of bible translations, in particular Ukrainian, as a unique phenomenon of development of the national spiritual culture of Christian countries, which promotes the enhancement of the status of national languages, preservation and development of the spiritual culture of nations, social consolidation around Christian moral values.

The analysis of the translation theories developed by the leading world translators of the Bible and the translation institutes allowed us to state that the comparative analysis of the national traditions of bible translation based on the scopes theory, which enables the consideration of bible translations in a broad ethnocultural and confessional background, is most effective, taking into account the "public request" which determines the meaningful and formal specifics of the translation, the study of the existence of sacred texts in specific religious traditions in general and in modern Christian discourse in particular.

The scientific expediency of introducing the concept of "national tradition of bible translations" into the national religion is substantiated, which explains the totality of textological and hermeneutical accents and linguistic specificity, which is consistently repeated in all translations of bible texts carried out on national territories or representatives of this nation, which arose and is transmitted on the basis of the continuity of believable positions, methodological and hermeneutical programs, translation practices and theoretical reflections of the translation process, creative essay. Translation spare national experience and critical reception of the achievements of other traditions of Bible translation. The role of bible translations in the development of national cultures of Christian countries, the specifics and functions of the national traditions of bible translation have been identified.

The main methodological stages of the religious analysis of specific bible translations in the context of national traditions are described, as well as the development of translation strategies (translation theories) of the world translators of the Bible and the translation institutes, which are proposed to be used as the basis of the methodology of religious analysis of bible translations in the national languages. The most productive in this context was the scopes theory of bible translation, whose religious applied application allowed to reveal the national specificity of translations and made possible their consideration on a wide ethnocultural and confessional background.

The research paradigm of linguistic religious studies allowed us to elucidate the specific features of national translation traditions due to the confessional and linguistic factors determined by the ethnoconfessional environment in which the translation works, the national language realities and the philological culture of translators, from the history of the translation of the Bible in the national languages.

The key issue of the translation of sacred texts and the related problem concerning their limits with consideration of narrative traditions of specific religions is considered. It is noted that the attempt to preserve the holiness and authenticity of the verbal-semantic universe. The revelation and the identity of the translation with the original generates an "eternal conflict" between the translators and theologians:



the translation appears only when it is strictly necessary for the Christian community, otherwise it is used and disseminated in the language of the original.

An analysis of the process of forming the national traditions of Bible translation in Europe has allowed to assert that the driving force behind its development as a result of the creation of new translations of the Bible in the national languages is: objective processes of updating and developing the linguistic environment; the fundamental contradictions between the faithfulness of the original and the faithfulness of the national linguistic and confessional tradition; the contradictions between "traditionalism and innovation" both in Christian theology and in the translation process, in particular between the literal and free, moderately literal and idiomatic versions of translation, chosen by translators of the Bible in accordance with the pragmatic intentions of the translation customers.

It is shown that the translation of the Bible text always loses and distorts the essence of the original, introduces into the translated text the national linguistic and cultural connotations and confessional features. The substantive and axiological basis of the formation of national traditions of bible translation is the emergence of a set of language-religious semantic universes that contradict each other and original Hebrew and Greek texts and their hermeneutic traditions. The national tradition of bible translation is not formed in every Christian country, its presence serves as an indicator of the spiritual maturity of the nation. The conditions for its formation are developed written language and national literary tradition; a powerful national confessional structure with the presence of theological centers; the development of the translation business (the tradition of translation and translational schools).

It is proved that for Orthodox Slavic peoples, the time of the emergence of the national tradition of bible translation and the time of the formation of the national language do not coincide, as in most European countries, as they, along with the adoption of Christianity, received the supernatural liturgical language - the Church Slavonic, which for a long time was the language of all religious texts. Therefore, the periodization of national traditions of Bible translation of such countries as

Ukraine, Belarus and Russia should take into account this period when laying the foundations of national translation traditions. For Ukraine, it ends with the formation of powerful translation schools: Kyiv-Pechersk, Ostroh and Lviv.

It is stated that the regularity of the appearance of the Bible in the Ukrainian language is one of the important issues of the cultural and historical development of the modern Ukrainian nation. It is Bible manuscripts that provide significant material for studying the formation of the Slavic translation matter and the formation of the Ukrainian tradition of the translation of religious texts.

Typologization and attribution of the great body of Slavic translated literature is carried out on the basis of chronological, regional and genre-thematic principles. It is proved that in the religious studies it is necessary to add a confessional criterion as allowing to take into account the specificity of the development of Christian writing in accordance with the development of specific Christian Churches, whose needs this writing served.

The author's division of the national tradition of bible translation into two periods is proposed: 1) IX - XVIII centuries. - Ukrainian translations of the Bible, executed in the Church Slavonic language. 2) since nineteenth century. - till now - translations of the Bible into Ukrainian. Consequently, the Church Slavonic translations of the Bible, performed by native translators on Ukrainian territory in the first period of the national tradition of bible translation, are added to the source base of the dissertation. It is noted that confessional translations of the Bible differ significantly in language and style of presentation, with meaningful accents reflecting the ideology of the denomination for which they are being created. It is stressed that, despite numerous translations of the Bible, the relevance of translating the Scriptures into Ukrainian does not diminish, since the available translations do not fully satisfy the spiritual needs of a modern Ukraine.

It is proved that the Ukrainian national tradition of bible translation is one of the oldest in Europe, which absorbed not only Orthodox experience, but also the property of Catholic and Protestant schools of bible translation. Representatives of UBP developed mechanisms for theological recognition and examination of new

translations by the majority of Christian denominations in Ukraine, their distribution in Ukrainian society, which makes high-quality bible translations publicly available. The status of Bible translation in Ukraine allowed to predict the further development of translations in modern Ukrainian, since the UBP activity created the necessary for this base: the mechanisms of theological recognition and examination of new translations by the majority of Christian denominations of Ukraine, is possible to hone their widespread in Ukrainian society that makes bible qualitative translations accessible to everyone.

Key words: Bible, translation tradition, nation, scopes theory, national tradition of bible translation, sacred, UBP.

## **СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

### **Статті у наукових фахових виданнях:**

1. Мороз Ю. А. Релігієзнавчий аналіз біблійних перекладів і конфесійна біблеїстика / Ю. А. Мороз. // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – № 1–2 (13–14). – С. 215–220.
2. Мороз Ю. А. Сучасні теорії біблійного перекладу як основа філософсько-релігієзнавчого аналізу національних традицій перекладу Біблії / Ю. А. Мороз // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка : Філософські науки. Вип. 6 (78). Редкол. сер. : П. Ю. Саух [та ін.]. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – С. 53–57.
3. Мороз Ю. А. Національна традиція біблійних перекладів : релігієзнавча дефініція поняття / Ю. А. Мороз // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. : [зб. наук. праць] / ред. рада : В. П. Андрущенко (голова). – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2014. – Вип. 34 (47). – С. 69–78.

4. Мороз Ю. А. Національна традиція біблійних перекладів в Україні / Ю. А. Мороз // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць. / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : Вид-во «Гілея». 2016. – Вип. 110 (7). – С. 256–259.

5. Мороз Ю. А. Українська традиція Біблійних перекладів як об'єкт філософсько-релігієзнавчого дослідження / Ю. А. Мороз // Innovative solutions in modern science. – № 6 (6), 2016. – Dubai, 2016. – С. 38–51.

#### **Публікації в інших виданнях:**

6. Мороз Ю. А. Социально-культурный фон англоязычных версий Библии / Ю. А. Мороз // Актуальні проблеми вивчення релігійних процесів у сучасному світі : міжнар. наук.-практ. конф., м. Севастополь, 10-11 травня 2009 р. – Севастополь, Вид-во Сев НТУ, 2009. – С. 26–27.

7. Мороз Ю. А. Методологічні аспекти релігієзнавчого дослідження української традиції біблійних перекладів / Ю. А. Мороз // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014», 15-16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. А. Є. Конверський [та ін.] – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – Ч. 7. – С. 167–169.

8. Мороз Ю. А. Методика релігієзнавчого аналізу національної традиції біблійних перекладів / Ю. А. Мороз // Актуальні питання філософсько-релігієзнавчих наук : реалії та тенденції в умовах міжкультурного діалогу : Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, Київ-Буча, березень 2014. – К. : Міленіум, 2014. – С. 54–58.

9. Мороз Ю. А. Значення перекладацької діяльності Кирила і Мефодія у формуванні української національної традиції біблійних перекладів / Ю. А. Мороз // «Авраамічні релігії в Україні : інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини». Матеріали II Міжнародної наукової конференції. Галич, 29 травня 2014. – Галич, Інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника «Старий Галич», 2014. – С. 278–280.

10. Мороз Ю. А. Методология анализа национальных традиций библейского перевода / Ю. А. Мороз // Человек в условиях модернизации

общества: проблемы духовно-нравственного и социально-экономического развития: сб. статей X научно-практической конференции / гл. ред. Петрищев А. А. – Заокский: «Источник жизни», 2014. – С. 65–71.

11. Мороз Ю. А. Теории библейского перевода как инструмент религиоведческого исследования Библии в национальных культурах / Ю. А. Мороз // Человек и общество в системе религиозного и социально-гуманитарного знания: Сб. науч. трудов / гл. ред. А. А. Петрищев. – Заокский: ЗХГЭИ, 2015. – С. 213–229.

12. Мороз Ю. А. Толерантність як умова перекладу Біблії / Ю. А. Мороз // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності : Міжнародна науково-теоретична конференція, 1-2 жовтня 2015 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.] – Житомир : Вид. Євенок О. О., 2015. – С. 108–110.

13. Мороз Ю. А. Функції національної традиції біблійного перекладу / Ю. А. Мороз // «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» : Всеукраїнська науково-теоретична конференція з міжнародною участю, 23 листопада 2015 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.]. – Житомир : Видавець О. О. Євенок, 2015. – С. 101–104.

14. Мороз Ю. А. Біблія та біблійний переклад в культурі Незалежної України / Ю. А. Мороз // Україна : поступ у майбутнє. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 25-річчю від дня Незалежності України [тези доповідей та виступів] / Відп. ред. Волобуєва С. В. – К. : НТУ, 2016. – С. 73–74.

## ВСТУП

**Актуальність теми** дисертації зумовлена тим, що для кожної християнської країни переклад Біблії національною мовою є етапом розвитку духовної культури. Багатовікова практика перекладів Біблії національними мовами у християнстві зумовила появу національних традицій та шкіл біблійного перекладу, вивчення яких дозволяє виявити не лише конфесійні, а й етнокультурні особливості інтерпретацій сакрального тексту християнства.

Переклади Біблії є об'єктом міждисциплінарного дослідницького інтересу новітніх утворень сучасної гуманітаристики, які виникають на перетині академічного релігієзнавства та класичної лінгвістики – лінгвістичного релігієзнавства. Проблема перекладів сакральних текстів, як світоглядно насичених постає принциповим теоретичним питанням не лише філософії мови чи герменевтики, а й богослов'я та філософії релігії. Незважаючи на значний теоретичний доробок суміжних гуманітарних дисциплін (джерелознавства та етнолінгвокультурології) й розроблену в останні роки теоретико-методологічну базу лінгвістичного релігієзнавства у вітчизняному релігієзнавчому дискурсі практично відсутні системні дослідження національної традиції біблійних перекладів.

Оскільки Біблія є однією з найбільш затребуваних книг у світі та Україні, то її переклад, що відновився з утворенням незалежної української держави, має особливу актуальність та значущість у контексті відродження національної духовно-культурної традиції й моральних основ суспільного життя. Українська традиція біблійних перекладів, незважаючи на перерви, завжди відновлювалася у часи підйому національної самосвідомості і продовжує розвиватися, демонструючи актуальність сакрального християнського тексту для українців, які шукають відповіді на екзистенційні виклики сьогодення. Переклади Біблії сучасною українською мовою, як і питання богослужбової мови християнства, є частиною так званого «мовного питання», що є одним з найзаполітизованіших в українському суспільстві.

Відтак, теоретичні й практичні аспекти біблійного перекладу, зокрема його світовий досвід, у контексті перекладацької діяльності Українського Біблійного Товариства (УБТ) потребують комплексного релігієзнавчого

аналізу. Попри існування окремих історичних та релігієзнавчих досліджень національних перекладів Біблії, аналіз їх філософсько-релігієзнавчих аспектів у запропонованому ракурсі ще не проводився. Наявність значного масиву перекладів Біблії національними мовами, конфесійних християнських джерел, а також наукових розвідок спорідненої тематики засвідчує можливість та актуальність проведення філософсько-релігієзнавчого дослідження національної традиції біблійних перекладів.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Дисертація виконана у межах наукової програми кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка «Випробування людського буття: класичний і посткласичний дискурс» (НДР № 0111U000154).

**Мета дослідження** полягає у комплексному дослідженні традиції біблійних перекладів та передбачає розв'язання таких дослідницьких завдань:

- з'ясувати стан розробки проблеми в науковій та богословській літературі, охарактеризувати джерельну базу дослідження;
- здійснити порівняльний аналіз національних перекладів Біблії;
- розробити методологію філософсько-релігієзнавчого аналізу української традиції біблійних перекладів;
- розкрити сутність розуміння перекладацької діяльності щодо сакральних текстів в іудео-християнській традиції;
- визначити роль і значення біблійних перекладів національними мовами в сучасному християнському дискурсі;
- проаналізувати роль, місце і специфіку вітчизняної традиції біблійних перекладів в контексті історії українського християнства;
- виявити тенденції розвитку вітчизняної традиції біблійних перекладів у перекладацькій діяльності під егідою УБТ.

**Об'єктом дисертаційного дослідження** є феномен біблійного перекладу.

**Предмет дослідження** – особливості національних традицій біблійного перекладу.

**Методи дослідження** зумовлені його міждисциплінарним характером, що вимагає застосування методології не лише філософії, релігієзнавства й лінгвістики, а й історії, етнології та культурології. Методологічною основою

служували базові принципи академічного релігієзнавства: об'єктивності, світоглядного плюралізму, толерантності, конфесійної неупередженості.

У дисертації використано методи лінгвістики та теорії перекладу (щодо з'ясування специфіки перекладацької діяльності біблійних текстів, у процесі аналізу сучасної методології перекладу Біблії), феноменології (при виявленні спільних рис перекладів Біблії національними мовами), дискурс-аналізу (під час визначення функцій біблійних текстів у релігійній практиці та суспільному житті нації). Вивчення конкретних перекладів Біблії здійснено засобами текстологічного аналізу, герменевтики з використанням етнолінгвокультурологічних методів.

У процесі порівняння національних традицій біблійного перекладу європейських країн застосовувалися методи компаративістики. Історичний метод уможливив простеження генези української традиції біблійних перекладів у діяхронній процесуальній перспективі; а також виявлення їхніх трансформацій та тенденцій подальшого розвитку в сучасних умовах.

**Теоретико-методологічними засадами дослідження** служували праці Т. Барщевського, І. Богачевської, К. Вергелеса, Т. Горбаченко, С. Головащенко, М. Жукалюка, П. Куліша, А. Колодного, І. Ломачинської, І. Огієнка, І. Остащука, П. Сауха, Д. Степовика та закордонних лінгвокультурологів Н. Мечковської та Г. Синило й перекладача Біблії А. Десницького.

**Наукова новизна дослідження** полягає у здійсненні комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу феномену національної традиції біблійних перекладів, зокрема української, як унікального явища розвитку національної духовної культури, що сприяє підвищенню статусу національних мов, збереженню та розвитку духовної культури націй, суспільній консолідації навколо християнських моральних цінностей.

У дисертації сформульовано низку положень, які містять елементи наукової новизни та виносяться на захист:

*Уперше:*

– доведено, що перманентне співіснування буквалістських та вільних перекладацьких стратегій у світовій історії перекладів Біблії зумовлене розумінням перекладацької діяльності щодо сакральних текстів в іудео-християнській традиції, що ґрунтується на біблійній концепції Слова Божого та Одкровення, даного людям у Біблії, а автентичність їх смислів має зберігатися у будь-якому лінгво-комунікативному дискурсі. Зазначено, що



результатом багатовікової практики перекладів Біблії є множина мовно-релігійних смислових універсумів, які виступають змістовно-аксіологічною основою утворення національних традицій біблійного перекладу й суперечать не лише один одному, а й оригінальним біблійним текстам;

– на підставі компаративного аналізу сучасних наукових та богословських теорій обґрунтовано релігієзнавчу доцільність скопос-теорії біблійного перекладу, що дозволяє враховувати специфіку конфесійної ситуації та екстралінгвістичні фактори, які зумовлюють «релігійне замовлення» нових біблійних перекладів та перекладацьку стратегію їх створення й дискурс функціонування. Створення ж «остаточного» або «нормативного» перекладу Біблії в межах національної або конфесійної традиції принципово неможливе як з теологічної, так і з лінгвістичної точок зору, оскільки і релігія, і національні мови є системами, що постійно удосконалюються, а розвиток сакральних текстів відбувається шляхом їхньої перекладацької інтерпретації відповідно до викликів часу;

– введено в методологію філософсько-релігієзнавчих досліджень Біблії поняття «українська національна традиція біблійного перекладу», евристичну цінність якого продемонстровано в межах авторської методології її аналізу та періодизації; доведено, що джерелом філософсько-релігієзнавчого вивчення української національної традиції біблійного перекладу мають поставати не лише україномовні біблійні переклади, а й масив перекладів, виконаних церковнослов'янською мовою на українських теренах, що суттєво розширює релігієзнавчо-культурологічний та історичний контекст аналізу біблійних перекладів українського походження;

*Уточнено:*

– етапи перекладів Біблії та обґрунтовано авторську періодизацію формування української національної традиції біблійного перекладу; аналіз першого етапу національної традиції біблійного перекладу (церковнослов'янською мовою) засвідчив тяглість національної традиції та наявність потужних перекладацьких шкіл (зокрема, Києво-Печерської, Острозької та Львівської); порівняльний аналіз перекладів Біблії українською мовою на другому етапі дозволив виявити специфічні стійкі та повторювані ритміко-стилістичні риси україномовних перекладів Біблії, зумовлені подібністю структур автентичних біблійних мов та української мови, що уможливорює адекватну передачу ритміко-стилістичних особливостей оригінальних текстів Біблії;

– сучасні тенденції розвитку української традиції біблійних перекладів під егідою УБТ, які відповідають загальносвітовому розвитку біблійних перекладів, зокрема: підвищення якості перекладів за рахунок розширення їх текстологічної бази та використання новітніх перекладацьких методик; «спеціалізація» біблійних перекладів і послідовне унормування й кодифікація української християнської богослужбової лексики та термінології.

*Отримали подальше обґрунтування:*

– джерела формування україномовного етапу національної традиції біблійного перекладу, серед яких виокремлено західноукраїнську (Галицьку) та східноукраїнську (Харківську) регіональні перекладацькі школи;

– положення про самобутність й консолідуючу роль української національної традиції біблійного перекладу у православній, а також про протестантські та католицькі впливи на її формування.

**Теоретичне значення дослідження** полягає у розширенні дослідницького поля релігієзнавчої науки шляхом поглиблення розуміння природи, сутності та змісту національних традицій біблійних перекладів у християнському дискурсі. Концептуальні положення дисертації можуть бути використані для подальших філософсько-релігієзнавчих, історичних та культурологічних досліджень християнства в Україні, а також в історико-філологічних студіях з української мови та літератури.

**Практичне значення дослідження.** Отримані узагальнення можуть бути врахованими задля консолідації суспільства на основі християнських духовних цінностей, у процесі розробки концепцій міжконфесійного діалогу, з'ясування новітніх трансформацій в релігійному житті України. Доцільним є використання матеріалів дослідження в навчальному процесі у процесі викладання вузівських курсів з релігієзнавства, історії української культури, культурології, історії релігій, а також спецкурсів для студентів філософських та філологічних спеціальностей.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійною науковою аналітичною роботою. Висновки і положення, що мають наукову новизну, отримані і сформульовані на основі власних досліджень автора.

**Апробація результатів дисертації** Основні положення й висновки дисертаційної роботи обговорювались на наукових семінарах та засіданнях кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка й пройшли апробацію на низці наукових конференцій, а саме: Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні проблеми

вивчення релігійних процесів у сучасному світі» (Севастополь, 2009); Міжнародному науковому форумі «Простір гуманітарної комунікації» (Київ, 2012); Міжнародній науково-теоретичній конференції «Духовні цінності християнства в українській культурі: віхи тисячоліть» (Київ, 2013); Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні питання філософсько-релігієзнавчих наук: реалії та тенденції в умовах міжкультурного діалогу» (Буча, 2014); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2014» (Київ, 2014); Міжнародній науково-практичній Інтернет-конференції «Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства» (Чернівці, 2014); Міжнародній науковій конференції «Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини» (Галич, травень 2014); Міжнародній науково-теоретичній конференції «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (Житомир, 2015); Всеукраїнській науково-теоретичній конференції з міжнародною участю «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (Житомир, 2015); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Україна: поступ у майбутнє» (Київ, 2016).

**Публікації.** Концептуальні положення та результати дисертаційного дослідження викладені у 14 публікаціях – 5 статтях (4 з яких надруковані у фахових виданнях України, 1 – у закордонному) та 9 тезах доповідей у збірниках наукових конференцій.

**Структура дисертації** визначається метою, завданнями, а також внутрішньою логікою дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел і літератури. Основний зміст дисертаційного дослідження викладений на 188 сторінках.

## **РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ПЕРЕКЛАДІВ БІБЛІЇ**

### **1.1. Біблійний переклад як предмет богословської та наукової рефлексії**

Теоретичні та практичні аспекти біблійного перекладу загалом і вітчизняної традиції біблійних перекладів вимагають системного філософсько-релігієзнавчого дослідження, яке має спиратися на спектр досягнень сучасних гуманітарних наук, предметом вивчення яких постають різні аспекти феномену Біблії.

Дослідження біблійних перекладів має давню й славетну історію в християнській теології, зокрема таких богословських дисциплін, як історія християнської церкви, конфесіологія, а також так званого «триумвірату філологічних дисциплін, що обслуговують Писання» – екзегетики, герменевтики та гомілетики. У християнському богослов'ї існує окрема фундаментальна дисципліна – біблеїстика, об'єктом якої є безпосередньо Біблія як Слово Боже і як феномен духовного життя людства. Інколи в богословській та світській літературі для позначення широкого кола досліджень виникнення й формування канону, перекладів та тлумачення Біблії використовують синонімічний термін «бібліологія». Щоб підкреслити місце біблійних перекладів в християнському дискурсі, деякі сучасні бібліологи стверджують, що богослов'я виникає з перекладу, а точніше – з усвідомлення неперекладності сакрального Слова і Письма на іншу мову [134].

Наголосимо, що проблема перекладаності та перекладів сакральних текстів є принциповим питанням не лише християнського богослов'я, але й філософії релігії.

Дати короткий опис історії та бодай основних досягнень християнської біблеїстики та бібліологічних досліджень в даному дисертаційному

дослідженні не виявляється можливим, тому що їх обсяг та різноманітність проблематики й методологічних підходів мають стати предметом окремих історичних та філософсько-релігієзнавчих дисертаційних досліджень.

Переклади Біблії як релігійний та культурний феномен є міждисциплінарним об'єктом дослідницького інтересу сучасної гуманітаристики, зокрема, новітніх дисциплінарних утворень на стику академічного релігієзнавства та класичної лінгвістики – лінгвістичного релігієзнавства та етнолінгвокультурології.

Найвагоміший внесок у наукове вивчення біблійних перекладів зробили філологічні науки, тому розпочнемо аналіз сучасного стану досліджень з філологічного доробку, хоча переклад як найскладніша інтелектуальна діяльність людства є об'єктом вивчення не лише лінгвістики, літературознавства й літературної критики, історії мови та літератури.

У контексті дисертаційної проблематики ми зверталися до загальної теорії перекладу як наукової дисципліни в рамках лінгвістики, що різними методами вивчає структуру й закономірності, властиві будь-якому перекладу незалежно від пари мов, що зіставляються, від форми перекладацької діяльності й умов її протікання, від змісту й прагматично-функціональної спрямованості перекладних текстів [44; 57]. Це звернення вмотивоване необхідністю виявлення загальних принципів перекладу світоглядно насичених (сакральних та філософських) текстів.

Переклади Біблії розглядаються у зазначеній науковій дисципліні в рамках спеціальної теорії перекладу, яка передбачає теоретичні дослідження особливостей перекладу творів різного змісту й різних жанрів (військовий, медичний, юридичний переклад). У цьому спектрі теорія біблійного перекладу є специфічною складовою загальної теорії перекладу. Окремі аспекти перекладацької діяльності вивчаються психологією, соціологією, кібернетикою, інформатикою й іншими науками.

У контексті дисертаційного дослідження найцікавішим розділом теорії перекладу для нас виявилася саме історія перекладу, зокрема періодизація етапів теоретичного досягнення перекладацької діяльності як

такої. Її аналіз знаходимо в працях П. Копанєва [80], Дж Стейнера [242], М. Баляра [188], Д. Гоцирідзе та Г. Хухуні [57], Н. Гарбовського [44] тощо. Оскільки переклад сакральних текстів завжди виконувався із застосуванням найсучасніших перекладацьких методів, історія перекладу в християнських країнах значною мірою складається з історії перекладів Біблії.

П. Копанєв вважає, що «у ході конкретно-історичного розгляду практики й теорії перекладу ... все з більшою виразністю проступають хронологічні етапи духовного розвитку людства ..., що збігаються в основному з етапами соціально-історичної хронології світу» [80, 107]. Він виділив в історії перекладу чотири періоди: перший, або прадавній, період (рабство й феодалізм); другий, або середній (від первісного накопичення капіталу до науково-технічної революції XVIII ст. включно; третій, або новий, період (кінець XVIII – кінець XIX ст.); четвертий, або новітній, період (кінець XIX – XX ст.) [80, 108]. Це була типова періодизація радянської доби, що ґрунтувалася на прийнятій історичною наукою суспільно-формаційній періодизації людської цивілізації.

Однак принципове зауваження про переривчастість історії перекладу як у часі, так і в просторі, дозволяє сумніватися в тому, що кожний із зазначених періодів залишив в історії перекладу особливий слід і істотно відрізнявся від інших. Для адекватного опису історії перекладу ця періодизація є недостатньо ефективною, оскільки має суто економічні, а не мовно-культурні підстави.

Запропонована Дж. Стейнером у книзі «Після Вавилону» періодизація історії перекладу будується на інших засадах [242] і є більш цікавою в контексті дисертаційної проблематики, оскільки періодизація Дж. Стейнера показує не тільки суто перекладацькі явища й процеси (що, хто, коли перекладав), але й еволюцію теоретичних поглядів на переклад. Дж. Стейнер також виокремлює чотири періоди в історії перекладу, межі між якими не є абсолютними. Перший період починається з міркувань Цицерона про переклад промов грецьких ораторів Есхіна й Демосфена, і роботи Горація «Поетичне мистецтво» і закінчується коментарями

Фрідріха Гельдерліна, німецького поета початку XIX ст., до власних перекладів Софокла (1804). Дж. Стейнер зазначає, що в цей досить великий історичний період (18 століть!) було вписано чимало яскравих сторінок в історію перекладу, однак незважаючи на це, увесь цей величезний період характеризується явним емпіризмом у рефлексії над процесом перекладу.

Другий період Дж. Стейнер називає етапом теорії й герменевтичних розвідок. Його початок Дж. Стейнер пов'язує з іменами Олександра Фрейзера Тайтлера, автора нарису про принципи перекладу (*Essay on the Principles of Translation* 1792 p.) [257, 264], і Фрідріха Шлейєрмахера, чия робота про переклад (*Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*) [238] з'явилася в 1813 р. У цей період питання про природу перекладу розглядається у ширшому контексті теорій про взаємодію свідомості й мови. То була епоха визначення сутності перекладу й побудови його філософсько-поетичної теорії. У цей час складається й історіографія перекладу. Даний період завершується книгою французького письменника й перекладача Валері Ларбо «Під заступництвом св. Ієроніма» [214], надрукованою в 1946 р.

Третій період, сучасний, починається в 40-і рр. XX ст. з появою перших статей про теорії машинного перекладу. Початок цього періоду Дж. Стейнер пов'язує з іменами російських і чеських учених, які, під впливом ідей формалізму, намагалися застосувати лінгвістичну теорію й статистичні методи до дослідження перекладу. У цей період робляться спроби встановити відповідність між формальною логікою й моделями мовних трансформацій. Період відзначений інтенсивними науковими розвідками та публікаціями в галузі перекладу. На думку Дж. Стейнера, цей період певною мірою триває й дотепер (потрібно мати на увазі, що книга Стейнера вийшла в 1975 р.).

Але з початку 60-х рр. акцент у розвідках в області теорії перекладу зміщується й починається четвертий період, який Дж. Стейнер пов'язує з «відкриттям» статті про переклад Вальтера Беньяміна (*Die Aufgabe des*

Übersetzers [265]), опублікованої ще в 1923 р., а також з популярністю екзистенціалістських ідей М. Гайдеггера й Х.-Г. Гадамера. Новий напрямок він визначає як герменевтичний період майже метафізичних розвідок в галузі писемного й усного перекладу, вгасання надій на можливості автоматичного перекладу, сутичок «універсалістів» з «релятивістами». Переклад виявляється полем бою лінгвістів. У цей час теорія перекладу виходить за межі лінгвістики й стає об'єктом міждисциплінарних наукових досліджень [242, 226].

Але й ця періодизація зазнала критики, зокрема, М. Балляра у книзі «Від Цицерона до Бен'яміна». «Ми маємо право очікувати розвитку або обґрунтування даної класифікації, – пише М. Балляр, – однак автор цього не робить» [188, 17–18]. М. Балляр віддає перевагу вивченню історії перекладу в такому ключі, щоб полегшити прив'язку в часі подій зі сфери перекладу, навіть якщо ця періодизація може прийматися із застереженнями [188, 19].

На нашу думку, погляд М. Балляра на історію перекладу близький до думки П. Копанєва: він також пропонує періодизацію відповідно до епох, що традиційно виокремлюються в історії людської цивілізації, проте, на відміну від радянського вченого, М. Балляр більшою мірою орієнтується на явища духовної культури. Історію перекладу як явища духовної культури можна вивчати у відповідності до етапів розвитку саме духовної сфери людської цивілізації. Тому періодизація історії перекладу М. Балляра, на наш погляд, більш відповідає характеру досліджуваного об'єкта. Однак і вона не позбавлена недомовок і суб'єктивності.

Критикуючи концепцію Дж. Стейнера (в аналізованій книзі George Steiner називається Г. Штейнером), грузинські дослідники Д. Гоцирідзе й Г. Хухуні стверджують, що його періодизація історії перекладу позбавлена дійсного історизму, тому що в ній «по суті ігноруються відмінності, що характеризували розвиток перекладу й перекладацької думки протягом двох тисяч років – від античних авторів до європейських романтиків» [58]. Вони, подібно М. Балляру, застосовують для аналізу



історії перекладу періодизацію, засновану на виділенні етапів духовного життя суспільства, в першу чергу – етапів розвитку літератури.

Ці дослідники, поділяючи історико-літературний підхід до дослідження історії перекладу спираються на думку, що висловлювалася багатьма перекладознавцями (А. Федоровим, Ю. Левіним, Г. Гочечіладзе) про нерозривний зв'язок перекладу з розвитком світової та національних літератур. Мі вважаємо подібний підхід правомірним щодо писемного перекладу, яким є біблійний переклад. Проте, принциповою щодо вивчення історії та теорії біблійного перекладу є необхідність врахування релігійного чинника. Аналіз як світового, так і національного процесу перекладу Біблії неможливий без врахування етапів розвитку християнства, зокрема його конфесійного розшарування.

Наголосимо, що періодизація історії перекладу й історії міркувань про переклад (перекладацької критики) не співпадають. Перекладацька критика як емпіричний підхід до аналізу перекладацьких дій перекладачів, оцінка їх правомірності існували самотійною, порівняльною галуззю літературної критики із часів Цицерона. Вона розвивається під впливом суміжних наук: лінгвістики, психології, етнографії, соціології тощо. Але в її основі – практичний досвід перекладачів, а головне її завдання – аналізувати, критикувати, порівнювати переклади конкретних творів. Тому ми активно використовуємо матеріали перекладацької критики в тих розділах дисертації, де аналізуються конкретні переклади Біблії українською мовою.

У цьому контексті продуктивним для дисертаційного дослідження виявився цикл статей сучасного російського біблеїста, перекладача Біблії, публіциста, доктора філологічних наук Андрія Десницького [66], який з 1999 р. працює в Інституті перекладу Біблії (Москва), де консультує перекладачів Святого Письма мовами народів колишнього СРСР. Серед сучасних російських конфесійних перекладачів Біблії, які рефлексують над перекладацькою діяльністю щодо сакральних текстів, виділяються постаті православного А. Десницького та адвентиста сьомого дня І. Лобанова [86]. Ці конфесійні перекладачі поєднують в своїй діяльності практику

перекладацької роботи з глибокою науковою рефлексією. У нашому дослідженні перекладів Біблії, виконаних на українських теренах, українцями й на українську мову, ми широко використовуємо науковий доробок А. Десницького [66], який вдало поєднав у своїх статтях кращі надбання лінгвістичних теорій перекладу й протестантських конфесійних досліджень з цього приводу. Ґрунтовне осмислення перекладацької праці в україномовному християнському дискурсі ми знаходимо в численних інтерв'ю о. Рафаїла Турконяка [168], Р. Гіжи та інших сучасних перекладачів Біблії українською мовою.

Досить парадоксальним є те, що в межах лінгвістики теорія перекладу – дуже молода дисципліна, яка почала системно розвиватися лише в другій половині ХХ ст. Резюмуючи аналіз наявних наукових джерел, можна виснувати, що сучасна лінгвістика звертається до перекладів Біблії з метою вирішення наступних дослідницьких проблем:

- вивчення історії біблійних перекладів у контексті історичного розвитку національних мов;
- аналізу біблійних перекладів як пам'яток літератури й культури конкретних народів;
- виявлення ролі перекладів Біблії національними мовами у створенні єдиного лінгвокультурного простору конкретних країн;
- створення методики аналізу відповідності перекладів та оригінальних текстів;
- вивчення способів адекватного перекладу біблійної термінології;
- виявлення впливу перекладів Біблії на мовну ситуацію в окремих країнах;
- дослідження перекладів Біблії в підвищенні престижу рідної мови;
- вирішення за допомогою Біблійного перекладу проблеми створення писемності й розповсюдження грамоти рідною мовою серед носіїв безписьменних мов;
- виявлення можливостей використання текстів біблійних перекладів в школі, зокрема й вищій, для викладання рідної мови та літератури;

- аналізу проблеми співвідношення літературної норми й діалектних явищ в перекладі Біблії;
- з'ясування ролі біблійних перекладів у розвитку граматичної структури й словникового запасу мов народів світу;
- дослідження співвідношення елементів «академічних» та загальнодоступних перекладів Біблії;
- у контексті вивчення перекладацької діяльності як різновиду наукового вивчення мови;
- вивчення можливостей використання текстів перекладів для наукових досліджень [135].

Оскільки Біблія є літературним текстом, вона є предметом не лише лінгвістичних, алей й історико-філологічних розвідок у контексті культурних дискурсів конкретних націй, етнокультурних утворень та цивілізаційних «світів». Такі розвідки актуальні для вивчення національних традицій біблійних перекладів. Світова традиція історико-філологічних студій давно виокремила відповідний єврейський, грецький, латинський матеріал як предмет наукових занять біблеїстики. Так само національні філології європейських народів у якості однієї із центральних історичних проблем незмінно розглядають історію появи й поширення національних версій Святого Письма.

Для православних слов'янських народів, зокрема й українського, з перекладом Святого Письма пов'язане становлення першої писемно-літературної мови, а для багатьох європейських народів переклади Святого Письма відкривають собою епоху формування національних літературних мов. Такими є Празька Біблія (1488) і Кралицькая Біблія (1572-1586) для чехів, Біблія Лютера (1522-1534) для німців, Біблія Юрія Далматина (1586) для словенців, Біблія короля Якова (1611) для англійців тощо. Закономірності появи Біблії національними мовами виявляються серед важливих питань культурно-історичного розвитку сучасних націй, тому дослідження з цієї проблематики є актуальними в контексті завдань дисертаційного дослідження.

Вивченням історії виникнення й використання текстів Святого Письма в середньовічних слов'ян займається слов'янська біблійна філологія. Хоча перекладні твори є помітним творчим фактором слов'янської літератури й культури, їх зміст відбиває інше культурне й історичне середовище, те, у межах якого вони виникли. Однак, у компетенції істориків слов'янської літератури перебуває лише переказ змісту перекладного тексту й аналіз його змін, що виникли в процесі його перекладу й застосування.

Аналіз наявної в Україні наукової літератури дозволяє констатувати, що перекладна писемність слов'ян загалом, і особливо українців, вивчена недостатньо, найчастіше до неї звертаються лінгвісти під час вирішення спеціальних історико-лінгвістичних питань без наміру вивчати її як окремий предмет дослідження.

Системні розвідки з слов'янської біблійної філології довгий час очолювалися російськими філологами. Їх було розпочато в 1903 році з визначення їх предметного поля на Попередньому з'їзді російських філологів у Санкт-Петербурзі, коли лектор Варшавського університету О. Михайлів (1859-1927) актуалізував пам'ятки «спільнослов'янського значення», а саме: історичні свідчення про діяльність Кирила й Мефодія й власні лінгвістичні праці Кирила й Мефодія. Указавши, що головне місце серед праць Кирила й Мефодія займають переклади біблійних текстів, О. Михайлів визначив наступні завдання й цілі вивчення цих перекладів:

1) вивчення історії біблійних текстів у слов'ян, що включає встановлення давньослов'янського архетипу й грецького оригіналу кожного тексту, визначення відношення до Вульгати, визначення авторства перекладів і їх якості, встановлення історії кожного тексту окремо;

2) збір матеріалів з історії й лексикології церковнослов'янської мови;

3) витяг біблійних цитат з пам'ятників писемності, на підставі яких можна визначити історію тих текстів, до складу яких включені ці цитати.

У 1915 р. з ініціативи професора Санкт-петербурзької духовної академії І. Євсєєва була створена Комісія з наукового видання слов'янської Біблії, у яку увійшов увесь цвіт історико-філологічної науки того часу. За

60 років Комісія мала намір видати повний текст слов'янської Біблії в критичному висвітленні. Але після приходу до влади радянської влади з її атеїстичною ідеологією, відомі всім історичні події унеможливили здійснення цього плану. Історія слов'янських біблійних текстів, починаючи з Генадієвської Біблії 1499 р., описана в «Нарисах з історії слов'янського перекладу Біблії» І. Євсєєва [69]. Ґрунтовне дослідження російських перекладів Біблії дореволюційного періоду зроблено в розвідці І. Чистовича, яка була перевидана лише в 1997 р. [178] Історія російських біблійних перекладів також висвітлюється у працях Б. Тихомирова [163].

Ідеологічні обставини надовго загальмували розвиток слов'янської біблійної філології. Слов'янський науковий світ, що перебував у трохи кращому становищі, ніж «радянські» колеги, не міг розв'язати всіх її завдань, адже переважна більшість підлягаючих вивченню рукописів знаходиться в сховищах Росії. Західні філологи не обминали цю проблематику: два прекрасні огляди, присвячені питанням слов'янської біблійної філології, зробили професор університету у Вюрцбурзі Християн Ханік [205], і професор університету в Бордоіль Жаклін де Пруайяр [227]. Оскільки світова біблійна філологія зробила в ХХ ст. великі успіхи, сьогодні відставання славістики не може бути переборене цілком і швидко. Потрібна довга й систематична праця.

Українська філологія та літературознавство вважають творцем і корифеєм української біблійної філології професора І. Огієнка (митрополита Іларіона), славетного автора найуспішнішого перекладу Біблії українською мовою, у працях якого закладено наукові підвалини вивчення сакральної лексики. До І. Огієнка представники Кирило-Мефодіївського братства торкалися суміжної проблематики, але їхня діяльність в цьому напрямку була швидко припинена царською владою з ідеологічних міркувань. Його ґрунтовні наукові розвідки [125; 127] й сьогодні не втратили свого методологічного значення. Проте, внаслідок відомих історичних обставин, наукова школа українських дослідників слов'янської філології так і не сформувалася в радянський період.

Лише в другій половині XX століття працями М. Мещерського й Л. Жуковської в СРСР було відновлено філологічне вивчення історії Святого Письма, яке на той час було суворо обмежене і знаходилося під прискіпливою увагою ідеологічних структур. Розвиток славістики з 50-х років XX ст., а також наявність у Росії багатой колекції рукописних джерел створили відносно сприятливі умови для текстологічних досліджень слов'янської Біблії. Плодом цих праць стало фундаментальне видання професора О. Алексєєва «Текстологія слов'янської Біблії» [4], яке на сьогодні є найактуальнішим з російських досліджень цієї проблематики. У тому ж предметному полі працюють А. Камчатнов [76] та Р. Цуркан [175].

У радянській і пізніше у російській академічній історичній науці дослідження із суміжних з біблеїстикою дисциплін проводилося також в рамках сходознавчої школи Н. Пігулевською, Д. Щедровицьким, І. Амосіним, А. Немировським, І. Шифманом, І. Вейнбергом тощо. Дослідженню історико-культурного середовища існування першохристиянської громади й формуванню новозавітної літератури присвячені праці І. Свенцицької, Є. Мещерської, А. Козаржевського, І. Левінської тощо, проте в контексті нашої розвідки вони мають суто інформативний характер щодо культурно-історичного дискурсу раннього християнства. Основні етапи розвитку сучасної російської біблеїстики окреслені у статтях альманаху «Світ Біблії» («Мир Библии» з 1993 р.) та журналу «Сторінки» («Страницы» з 1996 р.), який видає ББІ.

Аналіз національних традицій біблійного перекладу ускладнюється тим, що, як ми вже зазначали, історія перекладу розвивається на тлі історії мови й літератури під суттєвим впливом пануючої в суспільстві ідеології. Вона виявляється переривчастою в часі й у просторі тому, що національні мови й літератури розвиваються по-різному. Цікаві явища в історії перекладацької думки, що виникали в ті або інші періоди, у тих або інших країнах пов'язані, як правило, з окремими особистостями, чия перекладацька діяльність вплинула на розвиток світової культури. Українська національна традиція біблійних перекладів не є виключенням з цієї світової тенденції.

Тому специфіка літературної та джерельної бази дисертаційного дослідження визначається великою мірою наявними прогалинами, спричиненими ідеологічними орієнтаціями, що панували в Україні спочатку за часів Російської імперії, коли державна православна церква диктувала власну політику й створила жорсткі конфесійно-ідеологічні рамки перекладу біблійних текстів, пізніше – зумовлених радянською атеїстичною ідеологією. Тому дослідження української традиції біблійних перекладів в більш-менш системному вигляді з зазначених об'єктивних історичних причин починаються з часу отримання Українською державою незалежності. Причому сучасні дослідження також не позбавлені ідеологічних нашарувань, особливо коли йдеться про «слов'янські переклади» Біблії після Кирила й Мефодія, які в російськомовних джерелах вважаються цілком російськими, незважаючи на те, що вони виконані в Вільні, Острозі чи у Львові [4].

За роки Незалежності велика робота з вивчення функціонування біблійних текстів в українській культурі зроблена українськими філологами та літературознавцями. Сьогодні «особливо активно вивчається сакральна лексика в структурно-семантичному аспекті на основі теорії лексико-семантичного поля й опозицій» [93]. Українська церковна термінологія досліджена в дисертації С. Бібли [16], українські назви релігійних свят ґрунтовно досліджено в дисертації І. Бочарової [30], формуванню української церковно-обрядової термінології присвячено дисертаційне дослідження Н. Пуряєвої [140], українські назви релігійних споруд дослідила в своїй дисертації Н. Піддубна [136].

Українські літературознавці активно досліджують впливи конфесійного стилю на формування української мови в історико-культурному контексті (роботи В. Німчука [121], Т. Коць [81], Н. Дзюбишиної-Мельник [67]). Вплив Біблії на збагачення української лексики та фразеології досліджується Г. Бурдіною [32] та А. Ковалем [77]. Втім безпосередньо вивченням українських перекладів Біблії філологи не займаються, поодинокі праці, дотичні цієї проблематики мають, здебільшого, інформативний характер.

Прикладом вдалого поєднання зусиль науковців та конфесійних богословів є створений у 1996 році на базі Українського Католицького університету (УКУ) Інститут богословської термінології та перекладів. Видання інституту, зокрема бюлетень «Єдиними устами», а також Термінологічно-правописний поради́ник для богословів та редакторів богословських текстів стали в нагоді автору дисертації в процесі аналізу сучасного стану перекладацької діяльності щодо біблійних текстів в Україні. У цьому контексті актуальними виявилися міркування про українську перекладацьку біблійну традицію її сучасного носія – католицького перекладача Старого Завіту Р. Турконяка[168]. Католицьку візію проблем біблійного перекладу знаходимо в монографії Т. Барщевського [30].

Одним з найбільш наближених до тематики дослідження періодичних видань є міжконфесійний Бюлетень Українського Біблійного товариства. Так, в ньому надруковано ґрунтовну розвідку О. Горбача [53], в якій охарактеризовано повні та часткові переклади Біблії українською мовою, а також низку робіт Д. Степовика [71] в сфері проблем перекладу й поширення Божого Слова в Україні.

Українське академічне релігієзнавство, яке також виникло в пострадянський період, також не обминає біблійну проблематику. У ньому, зокрема, з'явилося декілька ґрунтовних біблієзнавчих досліджень. Найвідомішим з них у контексті порушеної нами проблематики є біблієзнавчий доробок С. Головаценка [48]. У його вступному курсі з біблієзнавства «висвітлюється низка засадничих питань біблієзнавства, серед яких історія формування біблійного канону; біблійні переклади та видання від найперших до сучасних; особливості і форми функціонування Біблії як священної книги в іудаїзмі та християнстві; Біблія як об'єкт критики та інтерпретації; історія біблієзнавчих досліджень; вплив біблійних сюжетів, образів, мотивів та символіки на світову та вітчизняну духовну культуру» [50]. Праці С. Головаценка містять широку бібліографію сучасних іноземних видань, довідкові таблиці, вперше у цьому релігієзнавчому виданні подаються біблієзнавчі ресурси мережі Internet.



В останній час посилився науковий інтерес до проблеми неперекладності сакральних текстів, яку деякі філософи й релігієзнавці схильні вважати принциповою ознакою релігійної традиції як такої. Вітчизняні релігієзнавці також активно розробляють цю проблематику. Як зазначає в своєму дисертаційному дослідженні В. Зінякова, «у філософському дискурсі упродовж останніх десятиліть дедалі активніше обговорюються питання, пов'язані зі сприйняттям і розумінням категорій однієї культури носіями ціннісно-сміслового універсуму іншої культури (А. Гуревич, С. Кримський). Системний аналіз мовного чинника цього сприйняття і розуміння призвів до постановки сучасними європейськими філософами (Ж. Дерріда, Б. Кассен) проблеми принципової «неперекладності» світоглядно навантажених ... текстів» [72, 3].

Дослідження цієї «неперекладності», які намагаються поєднати методи історичного мовознавства та історії філософії, сформувалися в один з найбільш перспективних напрямків сучасних філософських студій, основною метою якого є виявлення унікальності національних мовно-філософських традицій, можливості яких, на думку прибічників цього напрямку, докорінно зумовлюються мовою тієї чи іншої традиції, її внутрішніми ресурсами та впливами на неї з боку інших філософських мов. В Україні очолює такі дослідження професор О. Панич.

Згадана дисертація В. Зінякової «Мовно-смісловий універсум релігійної традиції та його зв'язок з неперекладністю сакральних текстів» [73] є однією із перших й дуже неоднозначних спроб проаналізувати в рамках концепції «неперекладності» тексти Танаху в його перекладах, зокрема й українською мовою. На жаль, дещо абсолютизуючи саме «неперекладність» сакральних текстів, В. Зінякова не зважає в своєму дослідженні на той факт, що проблема неперекладності сакральних текстів має два виміри: лінгво-філософський та теологічний. Останній, на жаль, випав з міркувань дисертантки і не постав стрижнем філософсько-релігієзнавчого дослідження перекладів Танаху. Якщо, згідно справедливому твердженню авторки, неперекладними є найбільш сакральні частини

релігійних текстів, очевидним є висновок, повністю підтверджуваний історією функціонування біблійних перекладів в християнстві, про те, що неперекладність має долатися шляхом сакралізації або перекладу, або мови, якою він був зроблений (як це було з церковнослов'янською мовою), але В. Зінякова його не робить.

Навпаки, вона стверджує: «Історія виникнення нових перекладів Біблії може характеризуватися як процес переходу від першого, найбільш богонатхненного перекладу до поступової десакралізації наступних перекладів» [73,156], з чим не можна погодитися. На нашу думку, продуктивно було б в цьому контексті відповісти на питання, чому тенденція сакралізації нових перекладів Біблії починає згасати з часів появи масових перекладів Біблії національними мовами.

Суто релігієзнавчою методологічною вадю розвідки В. Зінякової ми вважаємо нехтування фактом, що те, що збоку іудейської традиції є принципово неперекладним, в християнстві було перетлумачено й перекладено в християнський спосіб. Якщо не зважати на це, відбувається порівняння принципово несумірних з точки зору різних релігійних традицій феноменів, категорій та концептів, як це трапляється в тексті цієї дисертації.

Переклади Біблії є предметом дослідження джерелознавства та книгознавства. У вітчизняному релігієзнавстві цей напрямок досліджень християнства розвиває Т. Горбаченко [55], в працях якої багато уваги приділяється документальним пам'яткам християнської писемної культури на теренах Русі-України XI – XVII ст., «книжній справі» в монастирях, які довгий час були осередком перекладацької справи на українських теренах.

Стосовно української традиції біблійних перекладів, не викликає сумнівів, що переклади Біблії українською мовою мають свою, часом дуже драматичну, історію, яка віддзеркалює не лише драматичність національного суспільного та релігійного буття, а й не менш складну долю української мови. «Для усіх без винятку християнських народів інтеграція біблійного слова – і як сакрального тексту, що увиразнює та опредметнює практику взаємодії із священним світом, і як артефакту, що є

ретранслятором тисячолітнього духовного та суспільного досвіду людства – ставала смислоформуючим стрижнем поступу тієї чи іншої національної культури, духовності, суспільної та особистої моральності, врешті-решт – навіть розвитку форм соціального побуту, оскільки останні завжди були визначеними біблійними моральними і суспільними ідеалами та цінностями» [49].

Як слушно зазначає С. Головащенко, «навіть реконструкцію історії біблійних перекладів годі вважати завершеною. Трохи більше, але все ж не досить, зроблено на ниві літературознавчого аналізу біблійних мотивів в українській літературі» [49]. Відомий український дослідник біблеїстики констатує, що нині активно виконуються розвідки, присвячені ролі Києво-Могилянської та київської духовно академічної традиції у процесі становлення біблеїстики на теренах України; питання історії біблійних перекладів українською. Щодо питання до становлення української традиції перекладання Святого Письма, дослідницьку увагу привертає перший повний український переклад, останнім часом висвітлювалася насамперед творчість П. Куліша та І. Пулюя [137;62]. Наявні спроби представити узагальнений огляд історії та специфіки біблійних перекладів українською мовою [52; 26; 146], не позбавлені тенденцій ідеалізації та міфологізування [71].

Втім, (і цю думку поділяють майже всі сучасні українські релігієзнавці) комплексна реконструкція традиції перекладання Біблії українською мовою, історії спроб введення біблійного слова до українського мовного простору, залучення української мовної культури до освоєння смислового простору біблійної думки вимагає уважного вивчення кожної такої спроби, від найперших до останніх. Особливого значення цим дослідженням надає той факт, що українська традиція біблійних перекладів повною мірою відображує ідеологічні перипетії боротьби українців «за волю і долю».

Вивчення стану дослідження проблеми українських перекладів Біблії у вітчизняній науковій літературі показало, що певні її аспекти знайшли належне висвітлення у доробку сучасних авторів. Загально-інформативний огляд перекладів Біблії українською мовою, виходячи з конфесійних

настанов, подають в своїх працях Т. Барщевський [13], О. Горбач [53;54], Ю. Решетніков [142], Р. Турконяк [168]. Ґрунтовні розвідки з досліджуваної теми належать Д. Степовику, який багато років є активним членом УБТ. Найближчою до теми нашого дослідження є книга М. Жукалюка та Д. Степовика «Коротка історія перекладів Біблії українською мовою» [71], де автори стисло й в доступній формі викладають історію всіх чотирьох повних перекладів Біблії українською мовою. Однак, як видно із назви цього дослідження, воно має історичний характер і не виходить за межі історичної ретроспекції та історіографічної методології дослідження україномовної традиції біблійних перекладів.

Деякі окремі аспекти історії перекладів Біблії українською мовою поставали предметом спеціальних наукових розвідок. Так, дослідження історії неповних та незавершених перекладів Біблії українською мовою проводили В. Любащенко [87], Д. Степовик [156]. Біблійно-перекладацьку працю П. Куліша висвітлив в своїй статті О. Кузьміч [84]. Національній культурно-освітнійській та перекладацькій праці І. Огієнка присвячено багато цікавих досліджень, зокрема розвідки О. Блощука [22; 23], Д. Степовика [155; 157] тощо. Переклад І. Хоменка описали К. Ґудзик [63] та І. Хома [173]. Праці Р. Турконяка присвячено дописи В. Меркулової [95], Л. Носаревої [122], перекладу Ф. Денисенка – стаття Д. Рудюка [147].

Однак, більшість названих досліджень фактично оперують спільною текстологічною і історико-культурною джерельною базою, і мають описовий характер. Вони можуть бути «введенням в проблему» національної традиції біблійного перекладу, яка, поза сумнівом, потребує глибшого методологічного рівня релігієзнавчого дослідження.

Методологічним підґрунтям цього дисертаційного дослідження ми вважаємо лінгвістичне релігієзнавство – міждисциплінарний напрямок у вітчизняному релігієзнавстві, започаткований наприкінці 90-х років минулого століття І. Богачевською. Запропонована нею методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження сакральних мов у християнстві, зокрема церковнослов'янської мови як сакральної мови православного

слов'янства [24] та християнської наративної традиції [25], на нашу думку, найбільш придатною для побудови концепції філософсько-релігієзнавчого аналізу національних традицій перекладу Біблії у православних слов'ян. Докладно ми проаналізуємо основні положення цієї методології в підрозділі 1.3. дисертаційного дослідження.

Оскільки вивчення перекладів Біблії українською мовою не можливо без врахування широкого соціально-культурного контексту, продуктивним, на нашу думку, є здійснення на основі методології лінгвістичного релігієзнавства компаративного аналізу спільних і відмінних рис в процесах і традиціях перекладу Біблії українською, російською та білоруською мовою, особливо в діяхронному (історичному) аспекті. Отже, аналіз стану вивчення вітчизняної традиції біблійних перекладів дає можливість констатувати актуальність її системного філософсько-релігієзнавчого дослідження у контексті лінгво-релігієзнавчої парадигми з урахуванням богословського та релігієзнавчого дискурсів. На нашу думку, воно розширить дослідницьке поле релігієзнавчої науки шляхом поглиблення розуміння її природи, сутності та змісту в християнському контексті. Отримані узагальнення можуть бути врахованими задля консолідації суспільства на основі християнських духовних цінностей, у процесі розробки концепцій міжконфесійного діалогу, з'ясування новітніх трансформацій в релігійному житті України.

## **1.2. Джерельна база й методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження національних традицій біблійних перекладів**

В цьому підрозділі дисертації ми маємо відповісти на принципове питання: «Чи є підстави вважати українські переклади Біблії такими, що формують національну традицію біблійного перекладу?» Для цього проаналізуємо джерельну базу дисертації. Також ми маємо окреслити методологічні критерії і методику філософсько-релігієзнавчого вивчення

національної традиції біблійного перекладу на основі аналізу наявних в сучасній біблеїстиці та теорії перекладу теорій і методів здійснення і вивчення біблійного перекладу.

Питання про початок української традиції біблійного перекладу є досить дискусійним. Історично, отримавши християнство з Візантії, Русь-Україна приєдналася до східно-християнського релігійно-культурного ареалу, домінуючою сакральною мовою в якому була грецька. Але прийняття християнства Київською Руссю співпало в часі з перекладацькою діяльністю святих рівноапостольних Кирила і Мефодія – творців церковнослов'янської мови. Отже, Київська Русь отримала «для релігійних потреб» не лише грецьку, але й церковнослов'янську мову, яка була без перекладу зрозумілою широким верствам населення від Білого моря до Адріатики. Тому Біблійні і богослужбові тексти на українських теренах з IX по XVI ст. перекладалися не українською, а церковнослов'янською мовою. Вони виконувалися українськими монахами-книжниками, здебільшого в монастирях на українських землях і містили певні лексичні і граматичні особливості, які дозволяють казати про українську традицію «книжної справи», яка сформувалася в цей період. Ці та інші аргументи, які ми докладно проаналізували в III Розділі дисертаційного дослідження, дозволяють нам запропонувати поділ національної традиції біблійного перекладу на два періоди:

- 1) з IX по XVII ст. – період українських перекладів Біблії, виконаних церковнослов'янською мовою;
- 2) з XIX ст. по сьогодні – період перекладів Біблії, виконаних українською мовою.

Саме тому до джерельної бази дисертації ми долучаємо церковнослов'янські переклади Біблії, виконані українськими перекладачами в перший період національної традиції біблійного перекладу.

Оскільки предметом дослідження є українська традиція біблійних перекладів, саме переклади Біблії українською мовою склали основу джерельної бази дисертації. Сьогодні більшість довідкових видань наводить

шість повних (які включають як Старий Заповіт так і Новий Заповіт) перекладів Біблії українською мовою. Це:

- переклад Пантелеймона Куліша, Івана Пулюя, Івана Нечуй-Левицького, вперше надрукований у 1903 р.;
- переклад Івана Огієнка, вперше надрукований у 1962 р.;
- переклад Івана Хоменка, вперше надрукований у 1963 р.;
- переклад Філарета, вперше надрукований у 2004 р.;
- переклад Олександра Гижі, єдиний повний переклад Біблії українською мовою, надрукований 2013 р.;
- переклад Рафаїла Турконяка, вперше надрукований у 2011 р. [13,165].

Саме на ці переклади, як найбільш відомі як серед віруючих українців, так і серед наукової та викладацької спільноти, ми спираємось під час аналізу специфіки української біблійної перекладацької традиції.

Менш відомими, але такими, що не втрачають значення в культурологічному, лінгвістичному літературному, науковому й богословському контекстах, є переклади як всієї Біблії, так і окремих її книг, здійснені в різні часи, починаючи з 1899 р. по наш час авторами, які належать до різних християнських конфесій і Церков, мають різний рівень богословської або світської освіти, а також світськими (і навіть атеїстичними) вченими тощо. На них ми також посилаємося в дисертаційному дослідженні. Це переклади П. Морачевського, професора М. Кобрини, О. Бачинського, Т. Галущинського, Л. Герасимчука, Г. Деркача, В. Дзьоби, професора Є. Дулумана, М. Кравчука, Я. Левицького та М. Москаленка, переклади за редакцією Л. М'ясникової, О. Слюсарчука, І. Франка. Наявні переклади, здійснені видавництвами Києво-Галицької Митрополії, Українського Католицького Університету, «Свічадо», «Wachtturm-Gesellschaft, Selters / Taunus» (переклад Свідків Єгови); а також Віршований переспів Біблії В. Завалки.

Окремою сторінкою історії українських перекладів Біблії, яку не можна оминати в дисертаційній розвідці, є численні авторизовані переклади Старого

Завіту, здійснені Т. Шевченком. Переспіви псалмів знаходимо у М. Максимовича, С. Руданського, І. Франка, П. Куліша, Лесі Українки, П. Гулака-Артемовського, Ліни Костенко та інших українських літераторів. Перший віршований переспів 42 псалмів українською мовою зберігся ще від 1642 р. в книзі Житомирського міського суду, де він записаний латинськими літерами. 1680 р. видав свою «Римотворну Псалтирю» Симеон Полоцький, праця якого посіла особливе місце в історії української духовності.

Окрему увагу в дисертації приділено конфесійним особливостям української традиції біблійних перекладів, оскільки практично кожна християнська конфесія має на сьогодні повний або частковий переклад Біблії, який намагається найбільш чітко донести до українського християнина специфіку конфесійного прочитання Слова Божого. Православні перекладачі Біблії – П. Куліш, І. Пулюй, І. Нечуй-Левицький, П. Морачевський, О. Слюсарчук, О. Бачинський, І. Огієнко, митрополит Філарет тощо; католицькі та греко-католицькі – І. Хоменко, Т. Галущинський, Р. Турконяк тощо; протестантські – Г. Деркач, О. Гижа, В. Громов тощо; позаконфесійні – Л. Герасимчук, Є. Дулуман та М. Москаленко тощо.

Незважаючи на канонічний зміст, переклади Біблії, здійснені представниками різних конфесій, досить суттєво відрізняються мовою та стилем викладення, змістовною акцентуацією тощо. Мета перекладу, яку щодо Біблії традиційно називають скопосом, визначається особливостями тієї релігійної спільноти, усередині якої й для якої він створюється. Конкретна релігійна спільнота визначає, які тексти повинні бути переведені, які аспекти оригіналу потрібно акцентувати (оскільки жоден переклад не здатний передати всі особливості оригіналу). Кожен переклад Біблії певною мірою відображає ідеологію тієї конфесії, у якій і для якої він створюється. Конфесійні уявлення про Біблію та функції, які вона може виконувати в громаді, визначають переклад.

Попре наявність потужної національної традиції біблійних перекладів і багатьох їх версій, актуальність перекладання Святого Письма українською мовою не зменшується, оскільки наявні переклади не повністю задовольняють



духовні потреби сучасного українця. Росіяни за 20 років створили майже 20 перекладів Біблії або окремих її книг сучасною мовою. Українські досягнення є набагато скромнішими. Дослідники, які вивчають українські переклади Біблії, вважають, що в Україні досі немає адекватного перекладу Біблії українською мовою, не зважаючи на значні зусилля УБТ. Дехто вбачає в цьому факті свідомі конфесійні маніпуляції та протидії певних суспільних груп. Ми поділяємо в цьому питанні думку знаного культуролога й перекладача Леся Герасимчука, який пояснює це загальним ставленням до національної культури, яке потрібно змінювати. Він наголошує, що українській культурі потрібен хоча б один достеменний переклад Біблії, прокоментованої на основі комплексу сучасних наук [91].

Розглянемо докладніше методологічні принципи перекладацької діяльності та критики перекладів, якими мають керуватися релігієзнавці в процесі аналізу конкретних традицій біблійного перекладу.

Ще Ієронім Стридонський визначив два підходи до перекладу відповідно як *verbum e verbo* (слово за словом) і *sensum de senso* (зміст від змісту) [192]. Перший підхід підходив для перекладу текстів, в яких *et verborum ordo mysterium est* (самий порядок слів є таїнством), тобто текстів священних і юридичних, що вимагали дослівної точності щоб уникнути перекручувань. У той же час для літературних текстів кращим визнавався другий підхід (вільний, ідіоматичний), він свідчив насамперед про майстерність самого перекладача й про його глибоке проникнення в зміст оригіналу [66]. Протягом перших XVIII ст. досліджень перекладацької діяльності панував емпіричний підхід. У цей довгий період відбувалося накопичення емпіричного досвіду з опорою на методологічні міркування Святого Ієроніма. Цей підхід і сьогодні не втратив актуальності.

Продуктивним джерелом дисертаційного дослідження є теоретичні ідеї та узагальнення перекладачів Біблії. Таких творів небагато в історії давніх біблійних перекладів, їх кількість збільшується лише з часів Реформації, але вони є важливими джерелами вивчення перекладацької традиції в християнстві. Це – здебільшого, передмови перекладачів, в яких вони

описують власну технологію перекладу Біблії, вибір текстів для перекладу, описують його складності тощо. Ми докладно аналізуємо їх в Розділі 2 дисертаційного дослідження.

Я. Пелікан відзначає роль літературної та історико-філологічної зацікавленості Відродження, що породило ідеали звернення до оригінальних текстів і давніх мов, критичного ставлення до традицій і стереотипів [134, 222–228]. Він слушно зазначає, що тоді вперше з апостольських часів постала ідея, що інтерпретатор має читати Біблію в оригіналах, звертатися до грецьких і єврейських прототипів, а відтак долати межі власної традиції. Реформація призвела до появи потужної протестантської біблеїстики та відповідної конфесійної перекладацької традиції, яка домінувала в світовій біблеїстиці з кінця XVII ст., і в надрах якою сформувалися практично всі теорії перекладу, які ми розглянемо нижче.

У роботах Р.-А. Броуєра, У. Ерроусміта, А. Федорова 40-х і 50-х рр. XX ст. розвинені наступні методи перекладу та аналізу перекладних творів, які успішно застосовуються й в наш час:

- логічний підхід, побудований на опозиціях;
- контрастивний підхід;
- літературознавчий метод;
- семантичний метод;
- порівняльний метод.

На початку 60-х рр. XX ст. акцент у розвідках в галузі теорії перекладу зміщується вбік герменевтики, що пов'язують зі статтею про переклад Вальтера Беньяміна (*Die Aufgabe des Übersetzers*), а також ідеями М. Гайдеггера й Х.-Г. Гадамера. З'являються майже метафізичні розвідки в галузі письмового й усного перекладу, вгасають надії на можливості автоматичного перекладу, відбуваються методологічні сутички «універсалістів» з «релятивістами». Теорія перекладу виходить за межі лінгвістики й стає об'єктом міждисциплінарних гуманітарних досліджень на стику антропології, психології, соціології, а також етнолінгвістики й соціолінгвістики. Класична філологія, порівняльне літературознавство,

лексична статистика, етнографія, соціологія рівнів мови, формальна риторика, поетика, граматичний аналіз замикаються щоб, за твердженням Дж. Стейнера, прояснити суть акту перекладу й механізми «міжмовного життя» [242, 226].

У наш час в рамках лінгвістики співіснують два основних підходи до проблем перекладу: структурно-трансформаційний та герменевтичний. Комбінація цих підходів відображує двоєдину сутність перекладу як досліджуваного об'єкта: розуміння змісту тексту (герменевтичний аспект) і міжмове перетворення вихідного тексту в текст іншою мовою. Лінгвісти констатують посилення дослідницького інтересу до герменевтики перекладу. Проблема «діалогу культур» стала сьогодні однією із центральних у гуманітарних дослідженнях. І знову привілейованим полем досліджень, наукових і ненаукових дискусій стає біблійний переклад, який дає дійсно невичерпний матеріал для порівняльних культурологічних розвідок.

Теоретична база нашого дослідження вітчизняної традиції біблійних перекладів ґрунтується на методологічних принципах, сформованих у вітчизняному академічному релігієзнавстві, зокрема, у лінгвістичному релігієзнавстві. Принципи релігієзнавчих досліджень християнських текстів, яких ми дотримуємось у дисертаційному дослідженні, розроблені в працях І. Богачевської, зокрема, у монографії «Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого аналізу» [25], в якій проаналізовано специфіку національних виявів християнської писемної традиції, її склад, структуру, мовні особливості тощо [25]. Вітчизняна дослідниця вдало поєднує в розробленій методології лінгвістичного релігієзнавства парадигмальні принципи академічного релігієзнавства з конкретними дослідницькими методами сучасної філології та широкого кола гуманітарних дисциплін.

Розглянемо докладніше методологічні критерії, які буде застосовано в дослідженні для аналізу біблійних перекладів українською мовою.

Кожне дослідження, яке вивчає переклад, конституюючим критерієм вважає адекватність. Проблема адекватності є принциповою для лінгвістики

й літературознавства, як і для філософського релігієзнавства та культурології. Для богослов'я цей критерій є найважливішим, оскільки йдеться про збереження сакрального статусу тексту й трансляцію Божественного Одкровення без жодних спотворень. Так, дослідник феномену сакральності релігійної мови Джон Соєр стверджує, що одним з найважливіших чинників сакралізації мови є повага до першоджерела, оригіналу, автентичності первинних слів Бога, духовних лідерів і пророків [236, 25]. Отже, принциповою проблемою, яка постає перед релігієзнавцем, який досліджує переклад сакрального тексту в рамках певної релігійної традиції, є визначення ступеня адекватності перекладу сакральному першоджерелу. Вона має вирішуватися у контексті чіткого розмежування наукового та богословського дискурсів. Це розмежування важко провести на рівні методики аналізу текстів окремих перекладів Біблії, оскільки філософи та релігієзнавці використовують філологічні методи досліджень тією ж мірою, як це роблять теологи всіх християнських конфесій.

Згідно вислову Х.-Г. Гадамера, «перекладені книги є звичайно справжніми чудовиськами, це набір літер, з яких вийняли дух» [43]. Разом з тим, Поль Рікер вказує, що немає критерію, який можна застосувати для визначення відповідності перекладу джерелу, тому «хороший переклад може й повинен прагнути лише відносної рівноцінності джерелу, бо через відсутність свого чіткого «еквівалента» ця рівноцінність ніяк не може бути повністю знайдена й обґрунтована. Її можна лише шукати, наближатися до неї наполегливою працею, вірити, що мета майже досягнута» [143, 298]. Отже, за П. Рікером, перекладність та неперекладність – це відносні поняття, бо міра перекладності є суб'єктивною.

На думку Крістер Асберг, перекладачі не повинні перекладати неперекладне [194, 2]. Навпаки, неперекладні місця треба залишати без перекладу як знак пошани до Біблії. Місце їх розташування в тексті слід залишати порожнім з додаванням пояснювальної записки.

У контексті завдань дисертаційного дослідження необхідно враховувати впливи конфесійного богослов'я та релігійних переконань

перекладачів на формування сенсів в перекладах Біблії. В цьому аспекті проблему перекладів Біблії аналізує норвезький лінгвіст Рольф Й. Фурулі. У 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» [172, 10]. Р. Фурулі аналізує не богослов'я та релігійний світогляд перекладачів, а зв'язок цих факторів з устроєм мови, лінгвістикою, теоріями перекладу та історією церкви. «Оскільки у нас з вами інший набір передумов, ніж у стародавніх греків і євреїв, ми завжди будемо відчувати закономірні труднощі при спробі зрозуміти слова й 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, як носії грецької та єврейської мов в першому столітті, причому в їхньому випадку розуміння було миттєвим» [172, 23–24].

З останніх досліджень, що враховують конфесійні особливості біблійних перекладів з сучасних методологічних позицій вирізняється ґрунтовна монографія знаного патролога та історика християнства Я. Пелікана «Кому належить Біблія?» [134], присвячена проблемі привласнення Біблії різними традиціями, конфесіями і релігіями. У контексті дисертаційного дослідження актуальними постають роздуми Я. Пелікана про проблеми перекладу Танаху грецькою. Він наголошує, що саме переклад грецькою утвердив Біблію у статусі видатних творів світової культури, відкривши Біблію для всієї «ойкумени», зробив іудаїзм світовою релігією, виділивши його із статусу «чудернацької екзотичної релігії дивного східного народця», підготувавши як екзегетично-догматичне, так і соціальне підґрунтя для головної юдейської інвазії – християнства [134, 121]. Як слушно зазначає автор, *ressentiment* до «жидівської Біблії» постає постійно, особливо в православ'ї (переклади в Російській імперії, спалення прямих перекладів з

івриту Павлова, еллінізація і слов'янізація Синодального перекладу). «Читаючи одних і тих же Пророків, співаючи ті ж самі Псалми, цитуючи Письмо – вони цитують все це різними мовами» [134, 158]. Проте, історію перекладів Біблії народними мовами автор показує конспективно. Викликає здивування відсутність аналізу православної історії Біблії, оскільки автор на час видання книги був православним.

Сучасний перекладач має ті знання й джерела перекладу, яких не мали його попередники, тому його можливості зростають. Відповідним чином має зростати й якість біблійних перекладів. Переклад тексту Біблії сучасною мовою зазвичай здійснюється із застосуванням щонайновіших наукових методик роботи із давніми текстами, з урахуванням контекстуальних вимог часу й культурного середовища, узгоджено із традиційною конфесійною інтерпретацією та задля збереження розумного балансу у тексті Біблії Слова Божого та людського його вислову. Саме ці аспекти сучасних перекладів Біблії ми намагаємося дослідити. Не можна не погодитися з твердженням, що «вироблення щонайадекватнішої методології перекладу Біблії українською мовою потребувало б значних зусиль науковців (релігієзнавців, істориків, культурологів, літературознавців, мовознавців, філологів та ін.) та богословів усіх зацікавлених конфесій, їх тривалої співпраці в процесі якої лише й виробляються спільні підходи до здійснення такого перекладу та спільне погодження прийнятного змісту» [56].

Розглянемо основні методологічні етапи здійснення біблійного перекладу, які виділяються сучасними теоретиками-біблеїстами, оскільки вони, на нашу думку, співпадають з етапами релігієзнавчого аналізу конкретних біблійних перекладів в контексті певних національних традицій.

Як наголошує знаний біблеїст Де Врієс, переклад починається з вибору із цілого ряду варіантів: «...усякий, хто береться за шляхетну справу перекладу Біблії, стикається з тим, що переклад завжди містить у собі процес, який починається з «множинності», а в закінченні виходить єдиний переклад» [224]. Перше питання, з якого починається переклад (і його аналіз): які тексти перекладати? Канон Біблії є різним у різних громадах, і

саме останні визначають те, що має, а що – не має ввійти в новий переклад Біблії. Друге питання: який варіант з різноманіття існуючих текстів перекладати? Як правило, переклад здійснюється або із критичного тексту, «який еклектично створює єдину основу з безлічі текстуальних свідчень, або на підставі традицій християнських і іудейських релігійних громад, які прийняли певні форми тексту як Боже Слово в процесі своєї довгої історії» [224]. Релігієзнавче дослідження обов'язково має враховувати вибір текстів для перекладу, визначати та аналізувати причини такого вибору. І останнє питання: який варіант перекладу обрати? Наприкінці своєї роботи перекладач зіштовхується із герменевтичною проблемою інтерпретативної множинності: різні уривки Біблія можуть бути по-різному витлумачені (і, відповідно, перекладені) як різними вченими, так і різними громадами. Перекладач, як правило, зустрічається з необхідністю вибирати з декількох семантично рівноправних, з точки зору лінгвістики, варіантів. Яке з можливих прочитань буде обрано визначають конфесійні ідеологічні установки. Саме вони мають бути проаналізовані релігієзнавцями.

Оскільки «вибір вихідного тексту та його наступне використання визначається інтересами, цілями й вимогами соціальних агентів» [237, 23], можна стверджувати, що майже кожне рішення у перекладі, свідомо або несвідомо, визначається ідеологічними критеріями. Ми поділяємо думку Ч. Норда, що «в галузі перекладу ідеологія в цьому сенсі завжди була ефективна: уявлення про те, що робить переклад «гарним» або «коректним», не може бути об'єктивно доведене або фальсифіковане. Скоріше, оцінка завжди залежить від існуючих у певний час культурних норм» [224].

Одним з принципових питань методології філософсько-релігієзнавчого аналізу біблійних перекладів, є питання про межі та можливості використання суто філологічних підходів до аналізу біблійних перекладів. Як слушно зазначає М. Самков: «Традиційні лінгвістичні підходи до аналізу перекладу можуть лише відповістити на запитання, як і чому, приміром, буквальний переклад А відрізняється від буквального перекладу Б. Тобто, здебільшого лінгвістичні підходи є описовими. Але

вони не здатні дати задовільного пояснення, чому переклад А відрізняється від перекладу Б. Відповідь на це питання можна знайти, спробувавши визначити ті ідеологічні установки, які визначають скопос перекладу Біблії в тій або іншій громаді» [148].

Серед перекладачів дискусійним є питання про співвідношення запозичень, калькування й значеннєвого перекладу на різних етапах перекладу у зв'язку із прагненням добитися його максимальної адекватності. На наш погляд, вирішення цієї проблеми ілюструє роль перекладів у процесі розвитку мови, оскільки сприяє активізації внутрішніх ресурсів мови, насамперед у зв'язку з відображенням іншокультурних реалій [5, 17].

Сучасний підхід до перекладів Біблії значною мірою визначила теорія динамічної еквівалентності Ю. Найди та Тейбєра, які зазначають, що «найкращий переклад не звучить як переклад» [220, 12]. Розробляючи концепцію перекладу, Ю. Найда намагався вирішити в перекладі проблему мовно-культурної розбіжності бачення та пізнання світу різномовними культурами, яку порушували Сепір і Уорф, а у вітчизняній філологічній традиції – О. Потебня [24]. Ми вважаємо, що застосування в даному дослідженні української традиції біблійних перекладів теорії динамічної еквівалентності є методологічно виправданою, проте таке застосування має бути чітко обґрунтоване і відповідати завданням дослідника.

У релігієзнавчому дослідженні дуже важливо під час дослідження національної перекладацької традиції Біблії враховувати не лише екзегетику й граматичний аналіз текстів, але й культурно-етнічний контекст, до якого необхідно пристосувати відповідні культурні реалії, асоціації та образи текстів оригіналу. В. Комісаров так пояснює сутність цієї адаптації: «Так, оскільки мешканці тропіків ніколи не бачили снігу, вираз «білий як сніг» пропонується перекладати їхньою мовою – «білий як перо чаплі». Якщо Христос говорить про себе як про «хліб життя», то при перекладі мовою мексиканських індіанців, для яких головною їжею служить не хліб, а кукурудзяний корж – тортілля, – він буде порівнювати себе не з хлібом, а з коржем» [79, 55]. Українська релігійна традиція також є національною, отже



простеження національної специфіки перекладу біблійних текстів в цьому контексті є дослідницьким завданням для розвідок вітчизняних науковців.

Концепція Найди та Тейбера передбачає можливість створення множини адекватних перекладів, бо критерії еквівалентності залежатимуть від задач перекладу і від аудиторії, якій призначається переклад. Ю. Найда надає пріоритет сенсу повідомлення автора оригінального тексту над культурними сенсами, що супроводжують це повідомлення. Ю. Найда [221], враховуючи досягнення гуманітарних наук середини ХХ ст., виділяв два типи перекладу: *формальний* (formal) і *динамічний* (dynamic) [221, 159], надаючи перевагу останньому. Ключовим поняттям динамічного перекладу він вважав *трансформацію* (transformation) або *перенос* (transfer), тобто багаторівневе переструктурування тексту відповідно до потреб мови перекладу. Чим більше змінилося у тексті перекладу в порівнянні з буквальним дослівником, тим глибше трансформація й, якщо вона сприяла вірній передачі змісту, тим кращим є переклад. Процес перекладу розуміється Ю. Найдою як адекватна передача *значення* (meaning) засобами іншої мови. Воно не зводиться до певного обсягу фактичної інформації, оскільки текст може мати й емоційне значення, яке теж повинне бути передане при адекватному перекладі.

У роботі «Теорія й практика перекладу» (1969 р.) визначено основні принципи їх підходу до перекладу:

- «У кожної мови є свій геній». Йдеться про характерні риси на всіх рівнях будь-якої мови, які відрізняють її від усіх інших, навіть споріднених.
- «Для успішного спілкування треба поважати геній кожної мови». Йдеться про те, що при перекладі недостатньо калькувати конструкції мови оригіналу.

- «Усе сказане однією мовою, може бути сказане й іншою мовою, крім випадків, коли форма є суттєвим елементом тексту». У якості конкретного прикладу такої ситуації наводяться метафори: їх значення в різних мовах не збігається, і часом передача змісту означає принципову відмову від передачі форми.

- «Щоб зберегти зміст тексту, його форма повинна бути змінена». Ця теорія базується на послідовному поділі форми й змісту, причому зміст має безумовний пріоритет.

- «Біблійні мови піддані тим же обмеженням, що й будь-які інші природні мови». Це означає відмову від ідеї священної мови, що має сутнісну перевагу над усіма мовами перекладу (порівн. «тримовну єресь» часів Кирила й Мефодія).

- «Автори біблійних книг прагнули бути зрозумілими». Тут заперечується такий підхід до священного тексту, коли важливо лише прочитувати слова, не вникаючи в їх зміст.

- «Перекладач повинен намагатися відтворити значення уривка, як його розумів автор». Мається на увазі, що біблійний автор у кожному випадку надавав уривку якесь конкретне значення, це значення є єдино існуючим і сучасний перекладач цілком може його встановити [221, 3–8].

Автори визнають, що в перекладі неможливо добитися ідентичності й тому використовують поняття *еквівалентності* – найкращим буде такий переклад, який передає точний зміст оригіналу мовою перекладу природно, так, що він взагалі не буде звучати як переклад [221, 12-13]. Саме така еквівалентність буде вважатися *динамічною*, тоді як дотримання літери оригіналу називається в них *формальною*.

Дослідники розробили систему пріоритетів, від яких залежить адекватність біблійного перекладу:

- пріоритет контекстуальної послідовності над відповідністю між окремими словами;
- пріоритет динамічної еквівалентності над формальною еквівалентністю;
- пріоритет звучання перекладу над його письмовою формою, бо особливість біблійних текстів полягає в тому, що їх прочитують та цитують у 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 [221, 14–32].

Якісним перекладом з точки зору теорії динамічного еквівалента є той, у якому «форма переструктурована (змінені синтаксис і лексика), щоб передати точне значення» [221, 173].

Підхід Найди й Тейбера з 60-х років був основним у практиці Біблійних товариств. Він працює й сьогодні, незважаючи на те, що в чистому вигляді майже не застосовується. Їхня книга вперше запропонувала розгорнуту та обґрунтовану теорію біблійного і методичку перекладу, саме по ній наступні покоління західних перекладачів вчилися перекладати Біблію. Разом з тим недоліки й обмеженість «динамічного еквівалента» відзначені в множині критичних робіт. Найпринциповіше заперечення підходу Найди й Тейбера щодо «епістемології перекладу» висловив французький учений і перекладач Анрі Мешоннік [218; 222, 93]. На його переконання, ця теорія є повністю *перскриптивною* (пропонує певну модель поведінки) і відкидає варіанти перекладу, які в неї не вкладаються. Читач у цій теорії постає пасивним й некваліфікованим споживачем. Такий підхід впливає з євангелічно-протестантського місіонерства й може цілком йому відповідати, але принципово не враховує інші християнські традиції, не говорячи вже про світських перекладачів.

Історію сприйняття, розвитку, уточнення й критики цієї теорії аж до початку XXI ст. у біблійних суспільствах і партнерських організаціях, що її використовували, знаходимо також у ґрунтовній статті Стефена Петтімора [226]. Книгу Ю. Найди і Я. де Варда «From one Language to Another» (1986 р.) (у російському перекладі – «На новых языках заговорят») [64] можна вважати підсумком її біблійного перекладу. Визначаючи роль цієї праці в роботі UBS, С. Петтімор порівнює колишню працю Найди й Тейбера з Біблією, а цю книгу – з авторизованим коментарем до неї, який має розтлумачити незрозумілі місця і показати, як діяти на практиці [226, 224].

Її автори відмовляються від поняття *динамічний еквівалент* на користь *функціонального еквівалента*. Якщо динамічний еквівалент має на увазі «відгук на звістку», то функціональний зосереджується на передачі тексту в його комунікативній ситуації. В основу такого підходу покладена теорія мовних актів Р. Якобсона [209; 184]. Усяке висловлення має, окрім передачі інформації, інші функції, наприклад, встановлення контакту або естетичну. Адекватний переклад повинен виконувати для цільової аудиторії ті ж функції, які оригінал виконував для довічної аудиторії. Тепер приділяється увага й специфіці конкретного перекладацького проекту: яка ситуація з даною мовою, яка цільова аудиторія, як організовано перекладацький проект. Це обумовлює прийняття перекладацьких рішень. При такому підході в поле зору теоретиків потрапляють явища, які не враховував динамічний підхід, насамперед, художня тканина тексту, не тільки синтаксис і лексика, але й дискурсний, і риторичний аналіз.

Автори відзначають відмінність між *первинною* і *вторинною релігійними мовами*. Первинна – це мова Біблії, з її багатими й не завжди зрозумілими образами, а вторинна – мова сучасного богослов'я, що тяжіє до термінологічної точності й конфесійності (про останню, втім, у книзі не говориться). Змішання одного з іншим приводить до того, що в Біблії вбачають збірник догматично бездоганних формулювань, і відповідно її перекладають, втрачаючи її глибину й багатозначність. «Було б помилкою усунути всю її піднесену незрозумілість і переписати первинну релігійну мову в дусі підручника з біблійного богослов'я», – відзначають автори [64,12–20].

Територія СРСР була надвеликою «білою плямою» на карті біблійного перекладу: тут проживали найчисленніші у світі народи, що не мали повної Біблії, а часом і окремих біблійних книг своїми мовами. На початку 1990-х років саме ці країни опинилися в центрі уваги біблійних агентств (організацій, що займаються перекладом і поширенням Біблії різними мовами), і в їхній роботі використовувалася основна на той момент методика, пов'язана з теорією Ю. Найди. Принципи запропонованої Найдою й Тейбером моделі перекладу викладено в перекладених російською мовою

книгах, які широко використовуються при підготовці перекладачів на національні мови на пострадянських теренах [11; 15; 85]. Проте, теорія Ю. Найди не була домінуючою в практиці перекладу Біблії на пострадянських теренах. На конференції Інституту перекладу Біблії (ІПБ) 1994 р., у теоретичній доповіді Саймона Криспа стверджувалося, що модель функціонального еквівалента – не єдино можлива (згодом С. Крисп розів'є цю думку в інших статтях[83]), а перекладач Євангелія А. Володін доповів про принципи своєї роботи, які суперечили багатьом рекомендаціями Ю. Найди [42].

Матеріали цієї конференції, а також практика роботи перекладацьких груп засвідчують, що підхід Найди не був єдиним і головним у роботі перекладачів із країн колишнього СРСР. Радянська школа перекладу була націлена (за винятком ідеологічної складової) на переклад літературних текстів, і розглядалися вони з погляду художніх особливостей. Звертаючись до біблійного тексту, перекладачі, які пройшли цю школу, застосовують свої навички й до Біблії.

Андрій Грейдан [59] пропонує оцінювати якість перекладу за критерієм «лексичної чистоти»: чим менше іншомовних запозичень у перекладі, тем вище його якість. Такий підхід є характерним для мов, що зазнають сильного тиску із боку російської, їхні носії в побуті постійно вставляють у рідну мову російські слова, хоча й не схвалюють подібного змішування в теорії. Якщо для теорії Найди важливо, наскільки вірно й повно розуміється текст оригіналу, то для А. Грейдана є дещо важливіше за розуміння – це національна ідентичність перекладу й підтримка престижу рідної мови, які виступають на перший план і диктують стратегію перекладу.

На практиці виявлялося, що біблійні агентства, що звикли діяти на Заході в протестантському середовищі, і християни пострадянських країн (насамперед православних) мають різне бачення перекладу. Західні перекладачі в якості самого надійного оригінального тексту обрали для Нового Завіту критичне видання Нестле-Аланда, а для Старого – видання *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, тобто фактично Ленінградський кодекс, один з

варіантів Масоретського тексту. В 1993 р. Біблійні товариства (UBS) погодилися використовувати в якості базових і інші тексти, у тих випадках, коли православні громади не готові були прийняти «стандартні» базові тексти. Але таке рішення не задовольняло тих православних, для яких головним текстом Старого Завіту залишається Септуагінта. Тут, як справедливо відзначає Ф. Стайн [242, 132-133], необхідна не корекція окремих параметрів західного, в основному протестантського, підходу до перекладу Писання, а вироблення нових рішень, прийнятних для всіх творців і читачів перекладу. Втім, в 1990-ті й 2000-ні роки на пострадянському просторі створено цілком успішні переклади, що наслідують моделі Найди, – насамперед це російська «Радісна звістка». На пострадянському просторі перекладачі Біблії користувалися й іншими моделями, але скоріше інтуїтивно, без будь якої розробленої теорії біблійного перекладу.

Британський лінгвіст Ернст-Август Гут [203; 204] увів у біблійний переклад теорію *релевантності*, яка запропонувала принципово іншу, ніж теорія Ю. Найди, модель аналізу перекладів. Вона починалася з пошуку відповіді на запитання: яку *імпліцитну* інформацію слід в перекладі робити *експліцитною*? Що з того, що мав на увазі автор і в більшості випадків розумів його споконвічний читач, слід явно пояснювати читачеві сучасному?

Е. Гутт запропонував: не треба говорити зайвого й не треба замовчувати суттєве. Це була не нова теорія, а скоріше розробка й застосування до біблійного матеріалу ідеї релевантності, висловленої вперше Д. Спербером і Д. Уїлсоном [241]. Е. Гутт зазначав: «Теорія перекладу, заснована на релевантності, порівнює насамперед інтерпретації, а не відтворення окремих слів, лінгвістичних конструкцій або текстуальних особливостей» [204, 33].

Переклад, виконаний за рекомендаціями Ю. Найди, інші дослідники називають «прихованим перекладом» (*covert translation*), таким, що прагне не виглядати перекладом. Інший вид перекладів, які не «прикидаються» оригінальними текстами, він назвав «відкритим» (*overt*) [204, 47]. Е. Гутт вводить таке поняття, як *прямий переклад* (*direct translation*) – це такий

переклад, який «прагне інтерпретативно повністю відтворити оригінал в тому контексті, який передбачався для оригіналу» [203, 171].

У статті К. Джобс наведено аргументи, за якими теорія релевантності пасує євангелічним протестантам [211, 782]: її розуміння природи комунікації сумісне з основами християнської віри, вона звертає належну увагу й на наміри автора, і на контекст, і дозволяє перекладати текст різними мовами. Критику теорії Гута прихильниками функціонального підходу знаходимо в статті Е. Вендленда [267, 126–137]. Поняття релевантності представляється йому занадто суб'єктивним. У поділі перекладів на прямі й непрямі бачиться прагнення виправдати буквалізм у перекладі. Навіть добре знайомий з мовами оригіналу читач навряд чи зможе відновити контекст і зрозуміти, що хотів сказати автор, у результаті перекладач ризикує створити текст, який не буде адекватно сприйнятий. На його думку, теорія Е. Гутта застосовна тільки до писемних перекладів, тоді як у наш час більше значення надається звучанню усного тексту, вона не дає ясних рекомендацій для перекладачів, отже не має практичної цінності.

Теорія релевантності запропонувала принципово іншу модель для аналізу перекладацького процесу, ніж теорія еквівалентності. Але паралельно з функціональними підходами й теорією релевантності розвивався принципово інший підхід до перекладу – «теорія скопосу», яка стала основою практично всіх робіт про біблійний переклад, надрукованих у ХХІ ст.

Цей підхід був запропонований у середині 1980-х років німецькими теоретиками перекладу (без зв'язку з біблійним перекладом), насамперед Катариною Райс і Хансом Фермеєром у книзі «Підстави загальної теорії перекладу». Вони писали: «У якості основного правила теорії перекладу ми пропонуємо «правило скопосу»: дія визначається її метою (є функцією мети)» [230, 101]. Слово «скопос» запозичене із грецької й означає «мета». Цей напрямок отримав назву «теорія скопосу»: Skopostheorie, skopos theory. Цю теорію називають ще *функціоналістською*, але ми будемо уникати цієї назви, щоб не змішувати її з теорією функціонального еквівалента.

Ця теорія ґрунтується на уявленні про читача як про замовника, що буде певним чином використовувати переклад. Скопос-теорія певний час розвивалася паралельно дослідженням в галузі біблійного перекладу, тим більше що вона просувалася майже винятково в німецькомовних виданнях, а мовою спілкування біблійних перекладачів є англійська. Ситуація змінилася після публікації в 1997 р. англійської версії книги німецької дослідниці Кристіан Норд «Переклад як цілеспрямована дія» [225], яка вважається основним джерелом з теорії скопосу. К. Норд ґрунтовно проробила статті й книги не лише прихильників, але й супротивників цієї теорії, розвила деякі її положення й відповіла на основні критичні зауваження.

Якщо теорія еквівалентності припускає, що переклад повинен бути еквівалентним тексту, то теорія скопосу говорить про адекватність перекладу, причому він повинен бути адекватним не оригіналу, а меті, з якою створюється переклад [230, 35-37]. Тому перше, що має зробити перекладач, – це визначитися з *перекладацьким завданням* (нім.: Übersetzungsauftrag, англ.: brief) [225, 9]. Перед початком роботи перекладач або перекладацька група мають чітко розуміти, що має бути зроблено і як цей текст буде використовуватися. Таке завдання, за К. Норд, повинне в першу чергу визначати: передбачувану функцію тексту; передбачувану аудиторію; час і місце, у яких текст буде сприйнятий; засіб передачі тексту; причину, з якої текст створюється [225, 60]. На нашу думку, на ці питання має відповісти і релігієзнавець під час аналізу біблійного перекладу.

Отже, вигляд перекладу визначається його скопосом. При виборі стратегії найважливішу роль відіграє *ініціатор* або *замовник*, тобто людина або організація, які побажали отримати переклад даного тексту даною мовою для досягнення певної мети. Функціональний переклад при цьому підході – окремий випадок, який Райс і Фермеєр назвали «імітуючим перекладом» [230, 89]. Вони відзначають, що тексти не існують ізольовано, вони належать до певних соціокультурних світів, і перенос тексту в іншу культуру неминуче змінює й сам текст. Перекладач створює текст, що буде значущим для читачів, впишеться в інші існуючі тексти цією мовою й співвідноситиметься



із ситуацією, у якій перебуває читач: він повинен мати «інтертекстуальну когерентність» [225, 104–113].

Релігієзнавчий аналіз має враховувати те, що взаємини між *світом тексту*, як називає це К. Норд [225, 86–88], й оточуючим нас світом можуть бути складними. Крім культурного середовища оригіналу й культурного середовища мови перекладу виникає особливе культурне середовище тексту, пов'язане й з тією, і з іншою реальністю, але таке, що не копіює її.

Відмінності між ними, за К. Норд [225, 88-93], можна представити в таблиці:

	<i>теорія еквівалентності</i>	<i>теорія скопосу</i>
інтерпретація	Перекладач повинен розуміти текст так само, як і автор.	Розуміння перекладача повинне бути сумісне з наміром автора й із ситуацією, у якій перебуває читач.
функція тексту	Переклад має функціонувати у своїй культурі так само, як оригінал у своїй.	Функція перекладу повинна бути сумісною з наміром автора.
культурна дистанція	Світ тексту читач перекладу повинен розуміти так само, як розумів його читач оригіналу.	Світ тексту конструюється відповідно до його функції в читацькій аудиторії.
ефект	Ефект, справлений перекладом на читача, повинен збігатися з ефектом, справленим оригіналом на споконвічного читача.	Перекладач повинен прагнути ефекту, який відповідав би функції перекладу в читацькій аудиторії.

Ми не можемо точно реконструювати, який ефект справляла Біблія тисячоріччя назад на перших читачів, та й вони напевно не всі сприймали її однаково. Ми не можемо відтворити цей ефект в іншому середовищі. Але можна постаратися, щоб сьогоденне прочитання тексту не суперечило авторському задуму й було доречним для нинішнього читача.

К. Норд виділяє кілька основних типів перекладу [225, 48–51], які мають, на нашу думку, враховуватися при проведенні релігієзнавчого аналізу біблійних перекладів: *документальні* – це *дослівник, буквальный, філологічний* і *«відчужуючий»* переклад (що зберігає дистанцію між оригінальним текстом й читачем, що існують в різних світах, до цього типу звичайно належать художні переклади), які покликані передати властивості оригіналу, та *інструментальні* – це *еквіфункціональний, гетерофункціональний* і *гомологічний* переклади, залежно від того, чи збігається функція перекладного тексту в його середовищі з функцією оригінального тексту, чи ні. Вони виконують певну функцію в культурному середовищі мови перекладу. Наприклад, коли біблійна книга перекладається як частина Святого Письма – це та ж сама функція, а коли як пам'ятка світової літератури – зовсім інша. У цілому цей поділ збігається з відкритими й прихованими перекладами в теорії релевантності.

Х. Фермеєр визначив переклад як «пропозицію інформації» (Informationsangebot) [264]. Вибір залишається за читачем: прийняти цю інформацію про оригінальний текст або відмовитися від неї. Критики [228] з тих пір говорили, що теорія скопосу приводить до певного сервілізму перед клієнтом: що він замовить, то й зробить йому перекладач. У зв'язку із цим К. Норд ввела поняття *вірності* або *лояльності* перекладача. Свій підхід вона визначає як «функціональність і вірність» (нім.: *Funktions gerechtigkeit und Loyalität*, англ.: *Function plus loyalty*) [223]. Переклад повинен бути насамперед *вірним* – це розуміється всіма інтуїтивно. Вірність повинна бути взаємною: і збоку автора, і збоку читача, що передбачає *сумісність перекладу з авторськими намірами*.

К. Норд, як було зазначено вище, наводить основні заперечення проти теорії скопосу й сама відповідає на них. Не завжди переклад має чітку мету; ціль перекладу може лежати за межами перекладацької роботи (наприклад, переклад Біблії в місіонерському контексті). Переклад використовується різними людьми різними цілями, особливо біблійний переклад. Це дійсно так, але принцип цілепокладання в кожному разі допомагає визначити, який

варіант з кількох можливих обрати, оскільки це питання є основною проблемою для перекладача. Цей підхід не виявляє належної поваги до оригіналу й робить із перекладача найманця. На дану погрозу певною мірою відповідає згадане вище поняття вірності. Він годиться для перекладу технічних інструкцій або для створення перифразів, але не підходить для літературного перекладу, де оригінал винятково цінний і слід уникати будь-яких викривлень, навіть якщо їх побажає читацька аудиторія. К. Норд аргументовано показує, що й буквальний переклад вписується в теорію скопосу, він лише передбачає особливе цілепокладання. Ця теорія не передбачає жорсткого протиставлення різних видів перекладу. Він будується на культурному релятивізмі – але в цьому К. Норд не бачить поганого. Напроти, акцент, який робить ця теорія на різниці культур, служить противагою універсалістським підходам, які цю різницю не враховували [223, 109-122].

Вражає те, що К. Норд, яка не сказала у своїй теоретичній книзі ні єдиного слова про Біблію, виявилася єдиним теоретиком перекладознавства, який підготував і видав оригінальну версію НЗ своєю рідною мовою (у співавторстві із чоловіком, Клаусом Бергером) [199]. Мета цієї праці – надати читачеві не канонічний корпус текстів, а збірку ранньохристиянських творів (включаючи апокрифічні) у хронологічному порядку, не книгу Церкви, а історичну антологію.

Теорія скопосу, на нашу думку, дає тверді підстави для теоретичного аналізу всього спектра перекладів, свідомо не вважаючи лише одні з них правильними, і уможлиблює свідомий вибір між моделями, а також оцінку кожного перекладу за відповідаючими йому критеріями.

До кінця 1980-х років серед теоретиків біблійного перекладу все частіше звучали побажання звертати належну увагу й на форму біблійного тексту. В 1990 р. Б. Хатім й А. Мейсон у своїй книзі, що суттєво вплинула на сучасну теорію біблійного перекладу, відзначали, що чим складніше літературна й риторична тканина тексту, тим більше він змінюється в перекладі [207, 187]. Літературність біблійних текстів розумілася аж до

недавнього часу як щось само собою зрозуміле, гідне згадування, але не теоретичного аналізу в силу очевидності й у той же час суб'єктивності: провести граматичний аналіз тексту набагато легше, чим літературно-поетичний.

У книзі Ернста Вендленда «Літературний переклад Біблії пропонується модель *літературно-функціонального еквіваленту* [267, 97]. За Вендлендом, оскільки споконвічно біблійні тексти були розраховані скоріше на усне виголошення, ніж на читання (порівн. Єзек 33: 30, Дії 8: 30, Кол 4: 16 та ін.), потрібно прагнути, щоб текст перекладу сприймався на слух так само, як і в друкованому вигляді. У книзі за редакцією Т. Уїлта й Є. Вендленда, що викладає сучасні підходи до біблійного перекладу, літературний аналіз зайняв істотне місце [267, 265-340]. У 2006 р. Е. Вендленд видав практичний посібник для підготовки перекладачів [268]. Він пропонує доповнити функціонально-еквівалентний підхід наступними принципами:

- орієнтація на передачу дискурсних рис біблійних текстів у їхньому жанровому різноманітті: перекладаються не окремі висловлення, але саме складно організовані тексти;
- ціль визначається як передача прагматичної функції тексту, тобто відтворення комунікативної ситуації оригіналу для нової аудиторії;
- при визначенні значення тексту враховується імпліцитна інформація й уявлення аудиторії, тобто текст сприймається в широкому контексті, який включає в себе й різноманітні культурні явища, не обов'язково виражені в явному виді в деяких текстах;
- особлива увага приділяється передачі риторичних і художніх рис із урахуванням того, як звучить текст перекладу при його прочитанні вголос;
- окремі книги Біблії й сама Біблія як збірка текстів сприймаються в їхній цілісності й повноті в синхронній перспективі (прочитуються як тексти, що належать одному моменту в часі), що не виключає принципової можливості й діяхронного аналізу (дослідження того, як змінювалися самі тексти і їх розуміння із часом) [267, 105].

У будь-якому випадку філософсько-релігійознавчий аналіз біблійного перекладу має враховувати те, якою мірою переклад передає літературну специфіку оригіналу.

На початку ХХІ ст. група євангелічних протестантів США стала публікувати книги й статті по теорії біблійного перекладу виключно англійською мовою. Їхнє основне завдання – теоретичне обґрунтування консервативних перекладів (конкретніше, English Standard Version), протиставлених «динамічним перекладам» у дусі раннього Найді (насамперед Good News). Розуміючи, що повністю буквальний переклад виглядає неприродно, вони називають його *сутнісно буквальним* (essentially literal), що відповідає т. зв. «прямому перекладу».

Ключову роль у цих публікаціях відіграла богословська позиція авторів. У програмній статті Уейн Градем відзначає, що саме буквальність найкраще відповідає уявленню про богонатхненність Писання, згідно з яким кожне слово Біблії було продиктовано безпосередньо Богом [202]. Таке розуміння характерне для консервативних євангелістів, хоча багато інших християн з ними не погоджуються. Леланд Райкен, мабуть, найбільш активний прихильник свідомої дослівності у своїй статті розвінчує п'ять міфів про такий перекладацький підхід:

- прихильників свідомо дослівного перекладу звинувачують у поклонінні словам замість Бога – але насправді їх повага до слів заснована на глибокому шануванні Бога, від Якого вони до нас прийшли;

- цей підхід вважають наївним, оскільки він не заснований на серйозних лінгвістичних побудовах, але насправді їх відсутність дозволяє уникнути невиправданої складності. «Наївність» перекладача полягає в правомірній відмові вносити в текст власні коментарі. Наївною може вважатися спроба відокремити зміст тексту від форми, характерна для динамічного підходу;

- свідомо дослівний переклад нібито є не більш ніж дослівником. Але дослівник копіює структуру оригіналу, а переклад додержується норм мови, якою перекладається текст;

– прихильники цього підходу нібито не розуміють, що будь-який переклад передбачає інтерпретацію. Вони це визнають, але прагнуть обмежитися лише лінгвістичною інтерпретацією, не даючи перекладачеві ставати екзегетом;

– подібні переклади вважають незрозумілими, але це не так, якщо не вважати читача нездатним сприймати все різноманіття й неоднозначність поетичної й богословської мови Писання [232].

Л. Райкен нагадує, що Біблія – складно влаштована книга з давніх часів і іншої культури, у ній міститься багато таємничого. Ці її риси не повинні пропадати в перекладі, який не може будуватися за принципом «як би ми це сказали сьогодні», тому що це сказали не ми й не сьогодні. Неможливо перекласти лише зміст, не звертаючи уваги на форму, і недозволено думати, що цей зміст визначає сучасний читач, а не прадавній автор.

Л. Райкен і його однодумці [233] гаряче сперечаються з ранньою теорією динамічного еквівалента, яка давно вийшла з ужитку. Ними не беруться до уваги більш пізні теорії, які можуть розмити кристальну чорно-білу правоту їхніх позицій. Свідому дослівність не можна ігнорувати. Цей підхід характерний для консервативної аудиторії будь-яких переконань: традиційні релігійні тексти повинні перекладатися якомога дослівніше, щоб тлумачення перекладача не підмінювали нехай навіть не цілком прозорий текст оригіналу. Як вже було відзначено вище, теорія скопосу й теорія релевантності цілком припускають і такий підхід. Свідома дослівність – не готова теорія, а завдання на майбутнє. Книги про свідомо дослівний переклад свідчать, що в цій галузі немає серйозних теоретичних і методологічних напрацювань. Враховуючи це, ми вважали за доцільне обмежити використання філологічних методів аналізу біблійних перекладів у дисертаційному дослідженні лише рамками порівняння семантичних та стилістичних особливостей наявних перекладів Біблії українською мовою.

На наше переконання, межа між філософсько-релігієзнавчим аналізом перекладів Біблії та конфесійно-богословською біблеїстикою полягає в ідеологічній площині. Наукове релігієзнавство, методологічно основою якого

є конфесійна неупередженість і толерантність, дозволяє аналізувати ідеологічні критерії та умови виконання того чи іншого біблійного перекладу, виявляти ті змістовні акценти і месиджі, що ці переклади несуть віруючим конкретної конфесії. Тому скопос кожного перекладу Біблії, так само, як і аналіз національних перекладацьких біблійних традицій загалом, постає цілком науково обґрунтованим предметом філософсько-релігієзнавчих досліджень. Згідно Ч. Норда, ідеологічні аспекти перекладу можна аналізувати, виходячи з наступних основних питань:

- «Хто перекладає?» (Це питання передбачає з'ясування конфесійної приналежності, рівня філологічної культури, ступеня обдарованості та досвіду перекладача);
- «Що перекладає?» (Це питання передбачає виявлення текстових джерел перекладу, їх походження, автентичності та авторитету тощо);
- «З якою метою?» (Це питання передбачає виявлення скопосу перекладу, його призначення (філологічного, толкового, художнього, літургійного тощо));
- «Для кого?» (Це питання передбачає аналіз цільової аудиторії, яка має користуватися даним перекладом Біблії (клірики, миряни, діти тощо));
- «Як?» (Це питання передбачає аналіз філологічних прийомів та методів перекладу, що їх застосовує перекладач в процесі перекладу) [224].

Відповіді на ці питання покладені в основу здійсненого в дисертації філософсько-релігієзнавчого аналізу тих перекладів Біблії, які формують національну традицію біблійного перекладу. Ми поділяємо думку, що, який переклад Біблії є найкращим і найближчим до оригінального тексту, залежить від того, з якою метою і хто буде нею користуватися [212]: людина, що вперше приступила до вивчення Біблії, або професійний учений, будуть її читати для релігійного натхнення або просто з ознайомчими цілями, будуть використовувати Біблію для особистого вивчення або з метою проповіді й наставляння віруючих.

### **1.3. Національна традиція біблійних перекладів як явище духовної культури християнських народів**

Кожний дослідник перекладних текстів, зважаючи на величезний обсяг наявних богословських та світських досліджень, має розробити власну дослідницьку методику, що вимагає від нього ґрунтовної дефініції об'єкта і предмета дослідження. Оскільки об'єктом дисертаційного дослідження є християнська традиція перекладу Біблії, а його предметом – українська традиція біблійних перекладів, в цьому підрозділі дисертації ми проаналізуємо базові поняття, якими оперуватимемо в процесі здійснення цієї наукової роботи. Ті з них, які є загальноновживаними («переклад», «біблійний переклад», «традиція» і суміжні поняття), потребують аналізу через те, що є багатозначними їх розуміння в різних наукових контекстах суттєво варіюється. Ті ж терміни, які вводимо як нові, мають бути дефініційовані з визначенням їхнього змісту, обсягу та місця в понятійно-категоріальному апараті вітчизняного академічного релігієзнавства.

Почнемо з розгляду базового для дисертації поняття «переклад», оскільки поняття перекладу, яке є принциповим в контексті дисертаційної методології, потребує ретельного аналізу. Французький перекладач і теоретик перекладу Є. Карі пояснює перипетії у визначеннях перекладу в такий спосіб: «Поняття перекладу, насправді, дуже складне, і не тільки тому, що в наш час воно набуло дивовижного різноманіття, але також тому, що воно безупинно змінювалося протягом сторіч. Можливо, саме це утрудняло роздуми багатьох авторів, які, погоджуючись із думками попередників або заперечуючи їх, не помічали, що не завжди говорили про одне й те саме» [198, 81].

Спираючись на дефініцію Н. Гарбовського [44, 9], можемо узагальнити основні підходи щодо визначення поняття перекладу, існуючі в сучасній лінгвістиці. Отже, переклад – це:

– мовний твір у його співвідношенні з оригіналом (А. Федоров [169, 10], Я. Рецкер [141, 7]);



- вираження того, що було вже виражене засобами іншої мови, перевираження (М. Ледерер [215, 31]);
- процес міжмовної та міжкультурної комунікації (А. Швейцер [180, 75]);
- комунікація з використанням двох мов, контакт мов, явище білінгвізму (Р. Міньяр-Белоручев [99, 25], Ж. Мунен [219, 4]);
- вид мовної діяльності, у якому подвоюються компоненти комунікації (Р. Міньяр-Белоручев [99, 29]);
- двофазний процес, тому що він розпадається на дві частини, на два моменти (А. Федоров [169, 10], А. Швейцер [180, 75]);
- міжмовна трансформація (Л. Бархударов [12, 6]);
- вид словесного мистецтва; мистецтво, засноване на науці (Ж. Мунен [219, 6], В. Виноградов [38, 8]).

Що ж таке біблійний переклад? Як не дивно, в безлічі біблеїстичних публікацій дуже важко віднайти його ґрунтовне визначення. Найпоширенішими є визначення, схожі з тим, яке наводить О. Мень у Бібліологічному словнику: «Переклади біблійні – це переклади Святого Письма з оригінальних мов (єврейська, грецька і арамейська) мовами народів світу» [94]. А дали численні енциклопедій і довідники наводять основні події історії біблійного перекладу. Виходячи з цього визначення, яким ми користуватимемося в якості робочого, основною мовно-смісловою колізією перекладу Біблії як сакрального тексту є пошук адекватного еквівалента словам сакральної мови в мовах профанних, спроба віднайти еквівалент Слову Божому в мові людської.

Виходячи з логіки загальноприйнятих визначень поняття біблійного перекладу, спробуємо зробити дефініцію понять «традиція біблійного перекладу» й «національна традиція біблійного перекладу». Для цього проаналізуємо термін «традиція».

Як зазначає Академічний тлумачний словник української мови, «традиція – досвід, звичаї, погляди, смаки, норми поведінки і т. ін., що склалися історично і передаються з покоління в покоління; звичайна,

прийнята норма, манера поведінки, усталені погляди, переконання когось; узвичаєння, узвичаєність, неписаний закон» [166]. «Традиція є складником культури, який постає в далекому чи близькому минулому, але оцінюється в сьогоденні у своїй функціональній чи ритуальній площині» [167].

Представляється історіософські вдалим визначення знаного польського філософа Є. Шацького: «Традиція не тотожна історичній свідомості, але являє собою особливий її різновид, пов'язаний з перетворенням неоднозначних фактів минулого в однозначні цінності сучасності» [179, 358]. Традиція характеризує зв'язок сьогодення й минулого, виступаючи свого роду посередником між сучасністю й минулим, механізмом збереження й передачі зразків, прийомів і навичок діяльності.

«Традиція – це зразки відчуттів, мислення та поведінки, які з огляду на дійсною чи уявної приналежність до громадському спадщини групи оцінюються її членами позитивно чи негативно» [179, 359]. Під «групами» тут у першу чергу розуміються етноси чи нації. Поняття традиція і традиційність ми використовуємо, коли хочемо пояснити збереження і повторення певних структур поведінки, зразків мислення кількома поколіннями (чи ще більшому часовому проміжку) у межах даного середовища та у певних групах чи регіонах» [269, 131].

«Поняття національна традиція... покликане виявити сутність, що відрізняє і характеризує кожен народ як деяку міжпоколінну спільність і включає у собі усвідомлення її місії у культурі» [185, 17]. Основою будь-якої національної культури є система звичаїв, традицій, ритуалів, які виступають у ролі етнічних стереотипів, що пронизують усі сфери життя народу.

Традиція (від лат. *Traditio* – передача) – це елементи культури, що склалися історично та передаються від покоління до покоління, зберігаються протягом тривалого часу. Традицію можуть утілювати певні суспільні інституції, норми поведінки, цінності, ідеї, звичаї, обряди і т.д. Поняття стилю і традиції іноді вживаються щодо формально (зовнішньо) схожих феноменів. Саме в цьому сенсі ми можемо говорити про наявність певного національного, зокрема, українського, стилю перекладів Біблії, який

фіксується навіть в перекладах, виконаних на українських теренах церковнослов'янською мовою.

С. Арутюнов підкреслював, що поняття традиції слід обмежити «лише тією частиною культури, яка більш-менш постійно відтворюється в суспільній свідомості й суспільній поведінці й передається через останню, і не включати сюди ту частину культури, яка екстеріоризована й з'являється звідти лише «у міру потреби» [7,97]. Це зауваження актуальне саме для традиції перекладу Біблії, яка існує, постійно відтворюючись в християнстві при зміні поколінь і народів, що до неї звертаються.

Принципово важливим для нас є висловлення Г. Гегеля про те, що «традиція не є нерухливою статуєю, вона живаючи й росте подібно могутньому потоку», при цьому успадковане «є душею кожного наступного покоління, його духовною субстанцією, що стала чимось звичним, його засадами, забобонами й багатством» [45]. Це висловлювання є вичерпною характеристикою специфіки буття Біблії в національній культурі християнського народу і не тільки християнського, оскільки переклад Біблії будь-якою національною мовою, за свідченням історії, є, поза сумнівом, визначним явищем в культурі цієї нації.

Загальновизнано, що традиція – це соціально-культурний феномен, явище духовного життя суспільства, важливіший елемент суспільної й національної свідомості. Враховуючи множинність визначень традиції, не зовсім ідентичне тлумачення як змісту, так і обсягу цього поняття, ми бачимо своє основне завдання при аналізі цього поняття не в тому, щоб дати ще одну його дефініцію, а у виявленні можливих підходів до інтерпретації її сутності, обґрунтуванні адекватного методу пізнання цього феномена в контексті дослідницьких завдань даного дослідження.

В понятті «культурна традиція» термін «культура» позначає власне феномен, а «традиція» – механізм її формування, трансмісії, функціонування. Традиція – це мережа (система) зв'язків сьогодення з минулим, причому за допомогою цієї мережі відбувається певний відбір, стереотипізація досвіду й передача стереотипів, які потім знову відтворюються. Ототожнення понять

«культурна традиція» та «спадщина» вимиває з культури її творчий аспект. Національна традиція біблійного перекладу, що є інтегративним фактором, містить у собі всі без винятку прийняті в етносі стереотипи, що виражають соціальний досвід, який акумулюється, відтворюється в різних групах віруючих і невіруючих. Отже, поняття «культура» ширше, ніж поняття «культурна традиція», тому що культура містить у собі також сферу індивідуальної культури, стереотипи й інновації, які лише потенційно здатні трансформуватися в традицію.

Якщо духовна культура – специфічний спосіб людської діяльності, то національна традиція біблійного перекладу виражає один з істотних механізмів, за допомогою яких здійснюється ця діяльність. Для того, щоб цей механізм міг функціонувати, накопичений досвід повинен бути актуалізований і матеріалізований в процесі створення нових перекладів Біблії. І лише в цій перетвореній новій якості національні традиції біблійних перекладів з'являються у вигляді реально функціонуючих способів діяльності. Саме тому національна традиція біблійного перекладу присутня й діє на всіх історичних стадіях розвитку національної духовної культури й у всіх сферах духовного життя суспільства.

Якщо національну традицію біблійного перекладу як етнокультурний феномен розглядати максимально узагальнено, то її правомірно співвідносити з таким поняттям як «культурна пам'ять». У загальнонауковому розумінні соціальну пам'ять можна визначити як накопичену в ході соціально-історичного розвитку інформацію, зафіксовану в результатах практичної й пізнавальної діяльності, передану з покоління в покоління за допомогою соціально-культурних засобів, що і є основою індивідуального й суспільного пізнання на кожному конкретному етапі історичного розвитку. Засоби передачі й збереження культурної пам'яті є одночасно й засобами накопичення позагенетичної інформації, тобто інформації, яка не передається шляхом спадкоємних механізмів, а зберігається в соціально-культурному середовищі.

У якості матеріальної основи культурної пам'яті виступають елементи духовної культури, а механізми культурної пам'яті, відповідно, можна розглядати як процеси формування окремих фрагментів духовної культури і їх функціонування. Духовна культура, при такому підході, виявляється сховищем різних духовних цінностей і настанов, виробничих рецептів і навичок, соціальних норм і різних даних про її (духовної культури) явища.

Однак поняття «культурна пам'ять» не охоплює національну традицію біблійних перекладів як явище духовної культури цілком, оскільки не береться до уваги відтворення, а висувається на перший план збереження, утримання. Але без відтворення немає національної традиції біблійного перекладу. Звичай використовувати в якості сакральної певну мову – це елемент духовної культури нації, що склався в рамках певної релігійної ситуації й виступає елементом соціальної регуляції. Коли ж цей звичай передається наступним поколінням, набуває статусу в рамках нової релігійної ситуації, він стає традиційним явищем. Тобто, на відміну від звичаю, переданого від покоління до покоління в рамках окремої релігійно-чи соціокультурної ситуації, національна традиція біблійного перекладу завжди пов'язана із трансляцією від епохи до епохи, від одного типу цивілізації до іншого.

Переклад Біблії національною мовою є, як правило, окремим видом релігійної діяльності, отже, як будь-якому виду релігійної діяльності процесу перекладу сакральних текстів притаманна певна ритуальна складова. Ритуал можна визначити як складну, історично мінливу, поліфункціональну систему соціально санкціонованих форм символічної поведінки, підпорядкованих певним завданням суспільства, збагнення яких можливо лише за допомогою здійснення самого ритуалу. На нашу думку, релігійний ритуал – ще більш формалізована поведінка або дія, що має насамперед символічне значення, що сприяє зміцненню зв'язків або між постійними членами релігійної громади, або у взаємодії між релігійними громадами, тому якщо національна традиція біблійного перекладу означає одну з функцій людської (і релігійної) діяльності – функцію наступності досвіду поколінь, то звичай означає спосіб

реалізації цієї функції національною традицією біблійного перекладу, а ритуальні дії, якими процес перекладу може супроводжуватися – це, по суті, частина звичаю, як би його «одяг». Таким ритуалом, наприклад, постає обов'язкове отримання перекладачем офіційного благословення церковної ієрархії на здійснення перекладу Біблії і наступне благословення тексту перекладу перед його масовим розповсюдженням.

Загальновідоме визначення категорії «наступність» майже зливається з поняттям «традиція» і ці поняття чітко не відокремлені одне від одного. На практиці вони то взаємозамінюються, то протиставляються, але без якогось чіткого обґрунтування. Наступність, на нашу думку, є основною характеристикою національної традиції біблійного перекладу. Очевидно, розмежування цих категорій необхідно, і ось з якої причини. Якщо вживати терміни зі суворою точністю, то «наступність» має своїм предметом тільки системи й механізми передачі історико-культурного досвіду безвідносно до його змісту. «Традиція» – більш широке поняття яке, поряд з формами й характером динаміки культури, має на увазі й конкретний зміст її проявів, якісь ідеї, напрямки, школи, імена і т.д. Отже, ми можемо говорити про наступність в українських перекладах Біблії, але використання терміну «національна традиція біблійного перекладу», на наше переконання, є більш коректним.

До числа найактуальніших проблем теорії й історії національної духовної культури відноситься питання про національну культурну спадщину, її функціонування в умовах сучасного суспільства. Оскільки пам'ятки національної традиції біблійного перекладу є найяскравішою частиною української культурної спадщини, розглянемо її в цьому контексті.

Під національною «культурною спадщиною» у широкому сенсі часто розуміється сукупність зв'язків, відносин і результатів матеріального й духовного виробництва нації в минулі історичні епохи. В контексті дисертаційного дослідження у вузькому сенсі – сукупність релігійних цінностей, що дісталися українству від минулих епох, які критично засвоюються, розбудовуються й використовуються у контексті конкретно-

історичних завдань сучасності, відповідно до об'єктивних критеріїв суспільного прогресу нації. Освоюючи спадщину національної традиції біблійного перекладу, ми повинні ґрунтуватися на чіткому розумінні діалектики культурно-історичного процесу, тобто розуміти той факт, що освоєння спадщини не означає її мертве зберігання, тому що «зберігати спадщину – не значить обмежуватися спадщиною».

Зберігання й спадкування національної традиції біблійного перекладу не рівносильне її збереженню як абсолютного, самоцінного й самодостатнього надбання минулого. Закономірний висновок про те, що національна традиція біблійного перекладу на відміну від релігійно-літературної текстової спадщини українських біблійних перекладів – це діючий процес освоєння, варіювання й розвитку цієї спадщини. Цей процес може бути відносно коротким або дуже довгим, дискретним або безперервним, але він завжди мінливий, динамічний і розгорнутий у часі.

«Характеризуючи соціальну сутність новаторської діяльності, традиція забезпечує її включення в історичний процес суспільного розвитку, набуваючи завдяки зв'язку з новаторством динамічної стійкості. Коли інноваційний фонд традиції вичерпаний, необхідним і закономірним є перехід до нової нормативної системи. Причому співвідношення традиційного й новаторського типу діяльності змінюється за рахунок зростання ролі останньої» національна традиція біблійного перекладу [14].

Наблизитися до визначення національної традиції біблійного перекладу допомагає виявлення сутнісних характеристик цього багатопланового релігійно-культурного явища. У числі основних властивостей національної традиції біблійного перекладу найбільш очевидними, на наш погляд, є повторюваність і стійкість. Повторюваність національних традицій біблійного перекладу, їх постійне відтворення й оновлення в перекладацькій діяльності людей сприяє збереженню й стабілізації прихованої в них духовно-культурної спадщини. Завдяки повторюваності національних традицій біблійного перекладу, нові покоління отримують можливість краще засвоїти їхній зміст, долучитися до моральних і духовних цінностей християнства.

Повторюваність властива багатьом матеріальним і духовним явищам. У національній традиції біблійного перекладу вона виявляється специфічно – як прагнення до збереження й відтворення незмінного сакрального тексту Божественного Одкровення. Навіть релігійні забобони, пов'язані з Біблією, міцно тримаються, переходять від покоління до покоління, впливаючи на спосіб життя віруючих.

Стійкість національної традиції біблійного перекладу багато в чому залежить від її давнини, як і від давнини існування соціальних та релігійних фактів, на яких вона заснована. «Люди інтуїтивно довіряють давнині. Якщо якісь форми життя, норми поведінки або суспільні інститути мають тривалу історію, то для багатьох людей одного цього факту вистачає, щоб ставитися до них повагою. Значення давнини пояснюється не стільки часовим фактором тривалості існування, скільки тим, що всяка давнина має свої соціальні підвалини» [14]. Давнина передбачає, що збережене явище духовної культури пододало з часів свого виникнення безліч труднощів, пройшло випробування на життєздатність. Давнина перекладу Біблії – це запас людського досвіду знань, накопичених і збережених протягом тривалого часу.

Будь-яка форма діяльності людей і їх суспільних відносин, щоб набути силу традиції, повинна отримати досить широке розповсюдження серед відповідних соціальних груп, класів, нації й цілих народів, користуватися їхньою підтримкою. Інакше кажучи, вона повинна стати масовою. Масовість – також один з істотних ознак національної традиції біблійного перекладу. Широта розповсюдження богословських ідей, конфесійних поглядів, релігійних почуттів, навичок біблійного перекладу залежить від їхньої суспільної значимості, від глибини вираження ними національних духовних інтересів. Жодні з цих ознак сама по собі не визначає автоматично сучасного значення національної традиції біблійного перекладу, але їх сукупність здатна адекватно визначити їхню сутність.

Можна виокремити принципи, на основі яких діють національні традиції біблійного перекладу: принцип збереження, який є фундаментальним для світу природи, і для духовного життя суспільства, включаючи в тому



числі й таку характеристику, як наступність у розвитку суспільства. Ми поділяємо точку зору Є. Маркаряна, який характеризує традицію з позиції статичності або динаміки, висуваючи на перший план критерій часу (тривалість дії традиції), але, спираючись на «коефіцієнт актуалізації» усього попереднього досвіду [90].

Використовуючи в дисертації категорії «національна традиція біблійного перекладу» і «національна культурна традиція», ми маємо на увазі, що в найбільш загальному змісті традиція – свого роду особлива характеристика культури, а поняття «традиція» і «культурна традиція» досить синонімічні, тому що поза культурним полем традиція існувати не може. Тому, говорячи про функції національної традиції біблійного перекладу, ми насамперед маємо на увазі її культурні функції в національному контексті.

Розглянемо в узагальненому вигляді функції національної традиції біблійного перекладу, які вона виконує в житті українських християн і української культури загалом.

У самому загальному розумінні функція – це коло діяльності. За визначенням Гете, «функція – це існування, мислимо нами в дії» [46] Термін «функція» стосовно релігійних і культурних явищ вимагає уточнення. «Слово «функція» використовується іноді для позначення суми наслідків – корисних й шкідливих, явних й прихованих, передбачуваних й непередбачуваних, які має діяльність даного суб'єкта для системи. Точніше, на наш погляд, вважати функцією культурного явища його здатність робити певного роду роботу, необхідну для підтримки цілісності системи, досягнення нею цілей виживання й розвитку» [14].

Урахування нюансів поняття «функція» необхідне через його важливе методологічне значення. Величезне значення національної традиції біблійного перекладу в процесі виникнення й збереження національної духовної культури, її здатність відтворювати закріплені в ній зразки минулого, цінності й змісти всієї сукупної життєдіяльності в мінливих умовах соціально-релігійного буття нації, можливість відродження за допомогою традиції забутого, але настільки необхідного для легітимації нового

суспільства християнського світогляду, – усе це виявляє поліфункціональний характер національної традиції біблійного перекладу.

Грунтуючись на сучасній методології дослідження культури й традиції, як її складової [14], ми виділили наступні функції національної традиції біблійного перекладу: інформаційно-комунікативну; регулятивно-нормативну; аксіологічну; функцію соціалізації особистості (людинотворчу); емоційно-психологічну; інноваційну; інтегруючу; пізнавальну; виховну.

Визнаючи культурну адаптацію одним з найважливіших факторів культурогенезу в цілому, історичної мінливості національних культур, породження інновацій і інших процесів соціокультурної трансформації суспільства, а також зміни рис свідомості й поведінки окремих особистостей, ми вважаємо, що саме національна традиція біблійного перекладу виступає одним з найважливіших механізмів пристосування релігійних співтовариств, конфесійних груп і окремих віруючих до мінливих умов сучасного життя як за допомогою нового прочитання довічних християнських норм і цінностей, так і за допомогою утримання значущих морально-релігійних характеристик соціального життя. Підставою виділення цих функцій є, по-перше, те, що вони виявляються практично у всіх формах суспільного життя сучасних українських християн, по-друге, дані функції національної традиції біблійного перекладу відрізняються масштабом впливу на життя віруючих і значенням для суспільної духовної культури і моральності загалом.

Найважливішою функцією національної традиції біблійного перекладу є інформаційно-комунікативна. Національна традиція біблійного перекладу служать свого роду додатковим інструментом, за допомогою якого національна культура «кодує» світ духовних явищ і допомагає передавати сакральну релігійну інформацію через час й простір. Вона створює умови для її зберігання, нагромадження, систематизації. Кожна конфесійна спільнота в рамках християнства як світової релігії формує свій комплекс релігійних традицій і норм, зашифрованих у певній предметно-знаковій формі, що забезпечує їхнє розуміння віруючими, організує необхідну для єдності спільноти соціальну поведінку, створює пануючий тип християнського

світовідчуття, і в той же час зводить перешкоди в системі комунікативних відносин з іншими конфесіями та релігіями. Подібне розуміння національної традиції біблійного перекладу як соціокультурного коду потребує розгорнутої теоретичної аргументації.

Найкращим способом обґрунтування саме такого підходу до національної традиції біблійного перекладу, на нашу думку, є дослідження її системно-функціонального буття, її особливої ролі в національній культурі як матриці духовного смислопокладання.

Регулятивно-нормативна функція національної традиції біблійного перекладу в різних сферах релігійного буття й християнської діяльності виявляється специфічно, відрізняється своєрідними рисами. Це залежить як від характеру тієї або іншої життєвої сфери, до якої віруючий намагається «прикласти» змісти біблійного тексту, так і від того, якою мірою традиційне виступає монопольним регулятором у різноманітних формах і типах суспільних відносин у релігійній сфері. В області суспільних відносин загалом взаємодіють і співіснують, певним чином диференціюючи сфери впливу, як нормативно-правові, так і традиційно-моральні регулятиви. В історії більшості християнських країн прослідковується зростання значимості регулятивної функції національної традиції біблійного перекладу від епохи до епохи внаслідок ускладнення зв'язків і відносин індивідуального й суспільного, особистісного й колективного в християнстві, поглиблення глобальної тенденції до збільшення різноманіття всіх форм релігійного життя суспільства.

Скоріше за все, ця тенденція при всіх можливих перипетіях, непередбачених поворотах релігійного життя християнського світу збережеться в найближчому майбутньому, оскільки в міру зростання ролі суб'єктивного фактору, підвищення рівня духовної культури, розвитку творчого потенціалу людства буде зменшуватися вплив примусово-адміністративних, обов'язково-правових каналів соціальної регуляції, а релігійні духовні й моральні традиції будуть залишатися одними з головних інструментів соціальної регламентації християнського світу, навіть якщо вони не будуть явно артикульовані, а залишаться в імпліцитному стані. Впливаючи

на різноманітні процеси й відносини пов'язані з життям суспільства через текст Біблії як найчитанішої в світі книги, національні традиції біблійного перекладу фіксують порядок і правила соціальної поведінки, оскільки біблійні тексти служать моделлю, яка орієнтує людей на те як будувати відносини на міжособистісному рівні, як поводитися стосовно суспільства, тієї або іншої соціальної групи, аж до контактів на міжнародному рівні. У цьому плані ми акцентуємо увагу на загальноцивілізаційній і гуманістичній ролі біблійної традиції, надаємо їй пріоритетного значення.

Сутність аксіологічної функції полягає в тому, що національні традиції біблійного перекладу можуть розглядатися і як джерело особливого роду цінностей, прийнятих й підтримуваних національною соціальною системою. У цьому випадку біблійні тексти використовуються як коди, щоб утримати націю на певній лінії розвитку, яка обрана історією. Релігійні системи цінностей завжди протистоять дестабілізуючим ефектам, породженим самою соціальною системою. Під цінністю ми, як правило, розуміємо те, що об'єктивно корисно людям, сприяє задоволенню їх потреб щодо реалізації їхніх інтересів. Такими є матеріальні, соціально-політичні, правові, моральні, естетичні й релігійні цінності. Однак релігійні цінності не зводяться до об'єктивної сторони. У них виражається суб'єктивне ставлення людей до світу, їх уявлення про те, що необхідно й корисно як для їхнього існування в суспільстві, так і спасіння їхньої душі. Ці уявлення, об'єктивні за змістом й суб'єктивні за формою, виступають як вияв внутрішнього релігійно-морального світу людини. Важливо усвідомлювати, що цінності можуть бути як справжніми, так і уявними (примарними). Біблійні цінності більшість людства беззаперечно відносить до справжніх цінностей. Ці цінності відповідають інтересам більшості, сприяють стабільності суспільства, створенню умов для існування кожної людини. Тому вони набувають значення справжніх фундаментальних соціально-моральних цінностей.

Національна традиція біблійного перекладу акумулює в своїх текстах соціально-значимі регулятиви індивідуальної діяльності тобто виконує людинотворчу функцію, сприяє соціалізації особистості. Фокусуючи творчі

зусилля особистості в єдиному значеннєвому центрі, що спирається на досвід духовно-практичної діяльності християн, так, що ці зусилля набувають загальнозначущого характеру, національна духовна традиція виступає у певному сенсі становим хребтом усякої творчості народу, оскільки вона незамінна у функції соціокультурного посередника між індивідом і суспільством, між різними суспільними групами, між поколіннями: вона вибудовує світ культури даного народу й даної епохи як специфічне, неповторне, ментально цілісне духовно-значеннєве утворення.

Таким чином, будучи одним з найголовніших способів наступності культури й одночасно будучи засобом соціалізації особистості, національна традиція біблійного перекладу сприяє реалізації діалогічного задуму, суть якого передбачає таке існування в культурі, коли спілкування з іншою людиною є в той же час спілкуванням із самим собою як «людиною культури», тобто традиція у двох відносинах – у якості умови формування культури особистості й у якості передумови комунікації культур (й індивідів) у світі культури – гарантує безперервність існування культури в єдиному, «сьогоднішньому» часовому просторі у формі діалогу багатьох культур (у тому числі минулої й майбутньої культури), у ході якого кожна культура реалізує себе подібно окремої, самобутньої й невичерпної особистості.

Важливу роль у розвитку культури відіграє інноваційна функція національної традиції біблійного перекладу. Діалектика розвитку культури в історичному часі передбачає два процеси, тісно пов'язаних між собою. Це постійна актуалізація традиції й регулятивне введення новацій. Іншими словами, мова йде про стабілізуючу й інноваційну функції національної традиції біблійного перекладу, що є механізмом не тільки успадкування, але й розвитку культури. Перша націлює суспільство на збереження й укорінення відомих установлень культури, легітимуючи їх зміст посиленням на факт їхнього існування в минулому; а друга – забезпечує вирішення творчих завдань за допомогою змістовного перетлумачення успадкованих стереотипів дії в межах твердих і незмінних формальних схем. Ця функція національної традиції біблійного перекладу найяскравіше проявляється в розвитку

національної мови, фіксації її високих зразків і кращих виявів в перекладах Біблії, де в рамках усталеного змісту яскраво проявляється синтез мовних новацій та усталених національних літературних норм.

При розгляді основних функцій національних традицій біблійного перекладу в розвитку культури й суспільства слід підкреслити роль інтегруючої функції. Ця функція полягає в тому, що національна традиція біблійного перекладу поєднує людей у їхньому світобаченні, допомагає дотримуватися єдиного, духовно легітимізованого погляду на події і явища. Ефективність цієї функції залежить від рівня розвитку суспільства, структури суспільних зв'язків і відносин, культурного стану. Критична роль біблійних перекладів зводиться до того, що вони постають певною «точкою відліку» в аналізі й оцінці процесів індивідуального й суспільного життя, дозволяє виявляти відносно неї дійсні плюси й мінуси, знаходити ті аспекти, які мають громадський інтерес, орієнтувати на усунення негативних боків, підкреслювати соціальне значення усього позитивного з метою його повторення, тиражування.

Функції національної традиції біблійного перекладу знаходяться між собою у відносинах взаємодоповнення – кожна функція, виявлена в тому або іншому моменті дії традиції, передбачає присутність інших функцій. Функції національної традиції біблійного перекладу пов'язані, в першу чергу, з такими конкретними сферами людської життєдіяльності, як релігія, мистецтво й наука, а також з особливостями соціокультурного розвитку (місце й роль національної традиції біблійного перекладу в конкретних культурах, ставлення суспільства до світу християнської релігійної традиції). «Культурна традиція виникає як природний історичний механізм відтворення й регуляції системи соціальної життєдіяльності людей у їхньому генезисі, а її функціонування забезпечує стабілізацію утворених форм громадського життя. Традиції підтримують зв'язок часів, з'являються як переклик епох і поколінь, як культурні парадигми» [14, 5].

Ще однією місією національної традиції біблійного перекладу є оцінка дійсної значимості духовних явищ, виявлення їх місця в житті суспільства.

Аксіологічний статус національної традиції біблійного перекладу дозволяє визначити справжню гідність, соціальну якість і спрямованість тих або інших текстів культури, їх суспільний резонанс, вплив на освітній рівень, виховний потенціал, становлення громадянської позиції, установити, якою мірою вони слугують задоволенню різноманітних культурних потреб і інтересів.

На жаль, у сучасному українському суспільстві відбувається розрив наступності між минулим і сьогоденням, люди зневірюються, нехтують авторитетом традиційних релігійних норм і будують своє життя, керуючись негайними потребами. Наслідком цього є свого роду соціальна амнезія, яка в сучасних умовах виступає, найчастіше, в таких формах:

а) применшення значення історичних і національних цінностей, їх негативна оцінка, приниження ролі власного народу в розвитку світової цивілізації (комплекс національної «меншовартості»);

б) неповага до ідеалів і справ старших поколінь, байдуже й негативне ставлення до їхнього життєвого досвіду, моральних норм і звичаїв;

в) відсутність традиції наступності в родині, роді, між поколіннями, у соціальній і політичній практиці; звичка кожний новий етап починати «з білого аркуша», на «порожньому» місці, а не як якісне поліпшення минулого в умовах, що змінилися;

г) відсутність стійкого й загального теоретичного й практичного інтересу до історії свого народу й держави, до дослідження відбудови, збереження й поширення досягнень вітчизняної культури; незнання традицій і звичаїв народу, географії країни, національної філософії, соціально-економічної й політичної думки;

д) неадекватна геополітична спрямованість, пошук майбутньої держави й суспільства в чужих зразках і прикладах, а не в удосконалюванні власних традиційних форм [14, 7].

Таким чином, національні традиції біблійного перекладу як сукупний досвід духовної діяльності попередніх поколінь в країнах християнського світу можуть давати суспільству основи духовного оновлення, вектори його конструктивного функціонування й розвитку. Національна традиція біблійного перекладу – надійний орієнтир у непростому поверненні нації до себе.

## Висновки до розділу 1

Стан розробки проблеми в науковій та богословській літературі й виокремлення джерельної бази дослідження, проаналізовані у підрозділі 1.1, засвідчили можливості філософсько-релігієзнавчого розгляду національних традицій біблійного перекладу в міждисциплінарному контексті сучасної гуманітаристики, зокрема, поєднуючи методологічні принципи лінгвістичного релігієзнавства та етнолінгвокультурології, які стали теоретичною базою авторської методології філософсько-релігієзнавчого дослідження національних, зокрема й української, традицій біблійних перекладів. Аналіз вітчизняної та закордонної наукової літератури свідчить про наявність поодиноких історичних та релігієзнавчих досліджень українських перекладів Біблії, їх філософсько-релігієзнавчий аналіз у запропонованому нами ракурсі ще не проводився, хоча аналіз великого корпусу богословських джерел різних християнських конфесій, а також наукових розвідок спорідненої тематики в контексті лінгвістичного релігієзнавства засвідчує методологічну можливість проведення комплексного філософсько-релігієзнавчого дослідження української традиції біблійних перекладів.

Дослідницька парадигма лінгвістичного релігієзнавства дозволила експлікувати з історії перекладу Біблії національними мовами специфічні риси національних перекладацьких традицій, зумовлені конфесійними та лінгвістичними факторами, що визначаються етноконфесійним середовищем, в якому функціонує переклад, національними мовними реаліями та філологічною культурою перекладачів.

Аналіз теорій перекладу, розроблених провідними світовими перекладачами Біблії та перекладацькими інституціями, здійснений у підрозділі 1.2, дозволив стверджувати, що найефективнішим є порівняльний аналіз національних традицій біблійного перекладу на основі скопос-теорії, яка уможлиблює розгляд біблійних перекладів на широкому етнокультурному та конфесійному тлі, враховуючи «суспільний запит», який визначає змістовну й формальну специфіку перекладу, дослідження буття



сакральних текстів у конкретних релігійних традиціях загалом і в сучасному християнському дискурсі, зокрема.

У підрозділі 1.3. запропоновано й обґрунтовано наукову доцільність введення у вітчизняне релігієзнавство поняття «національна традиція біблійних перекладів», що тлумачиться автором як сукупність текстологічних та герменевтичних акцентів і лінгвістичної специфіки, притаманної та стійко повторюваної у всіх здійснених на національних теренах або представниками даної нації перекладах біблійних текстів, яка виникла й передається на основі спадкоємності віроповчальних позицій, методологічних і герменевтичних програм національних перекладачів Біблії, перекладацьких практик та теоретичних рефлексій процесу біблійного перекладу, творчого осмислення національного перекладацького досвіду та критичної рецепції здобутків інших перекладацьких традицій.

Національна традиція біблійного перекладу передбачає відтворення, діє у всі історичні періоди розвитку національної духовної культури. Використання мови як сакральної є елементом духовної культури нації, яка склалася в межах певної релігійної ситуації й постає елементом соціальної регуляції, що передається від покоління до покоління і стає традицією. Національні традиції біблійного перекладу як сукупний досвід духовної діяльності попередніх поколінь в країнах християнського світу надають суспільству сакрально освячені вектори його розвитку.

Національні традиції біблійного перекладу виконують у християнських країнах наступні функції: інформаційно-комунікативну, регулятивно-нормативну, аксіологічну, людинотворчу (функцію соціалізації особистості), емоційно-психологічну, інноваційну, інтегруючу, пізнавальну та виховну. Поліфункціональність національних традицій біблійного перекладу виявляється у збереженні національної духовної культури; здатності відтворювати закріплені в ній зразки, цінності й змісти сукупної життєдіяльності в мінливих умовах соціально-релігійного буття нації; можливості відродження за допомогою традиції необхідного для легітимації суспільних трансформацій християнського світогляду.

Використання зазначеного поняття уможливило визначення ролі, місця й специфіки української традиції біблійних перекладів у контексті історії

українського християнства, порівняльний аналіз перекладів Біблії українською мовою, виявлення тенденції розвитку української традиції біблійних перекладів в перекладацькій діяльності незалежних перекладачів та під егідою УБТ.

Висновки даного розділу відображено в наступних публікаціях автора:

15. Мороз Ю. А. Національна традиція біблійних перекладів : релігієзнавча дефініція поняття / Ю. А. Мороз // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. : [зб. наук. праць] / ред. рада : В. П. Андрущенко (голова). – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2014. – Вип. 34 (47). – С. 69–78.

16. Мороз Ю. А. Методика релігієзнавчого аналізу національної традиції біблійних перекладів / Ю. А. Мороз // Актуальні питання філософсько-релігієзнавчих наук : реалії та тенденції в умовах міжкультурного діалогу : Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, Київ-Буча, березень 2014. – К. : Міленіум, 2014. – С. 54–58.

17. Мороз Ю. А. Функції національної традиції біблійного перекладу / Ю. А. Мороз // «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» : Всеукраїнська науково-теоретична конференція з міжнародною участю, 23 листопада 2015 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.]. – Житомир : Видавець О. О. Євенок, 2015. – С. 101–104.

## РОЗДІЛ 2. ФЕНОМЕН ПЕРЕКЛАДУ САКРАЛЬНИХ ТЕКСТІВ У ХРИСТІЯНСТВІ

### 2.1. Переклад сакральних текстів у християнській богословській традиції та сучасному релігієзнавчому дискурсі

Біблія – це, в першу чергу, сакральний релігійний текст. Отже, поза сумнівом, «в Біблії є місця, де богослов'я є єдиним визначальним фактором під час перекладу» [172, 79]. Біблійний текст не може перекладатися чи тлумачитися у відриві від богословської традиції, в лоні якої він з'явився, адже новозавітні тексти стали писемною фіксацією віри і богослов'я першохристиянських громад, тобто релігійний досвід передуює формальному тексту і породжує його. Якщо зникає або втрачається цей безпосередній досвід віри, сприйняття тексту автоматично стає суб'єктивним. Аналіз перекладу біблійного тексту будь-якою мовою має завжди ґрунтуватися не лише на глибокому знанні культурологічних і лінгвостилістичних аспектів виникнення й існування цього тексту, одночасно потрібно вважати на те, що Біблія «має двоїсту природу: вона є літературним твором і одночасно – богословськи значущий текст» [159, 85]. Богослови вважають, що потрібно «відмовитися від думки про самодостатність перекладів. Переклад робить (чи має робити) біблійну Звістку зрозумілою, але здійснює при цьому й дещо більше: він робить цю Звістку сприйнятливою. В ідеальному випадку переклад має не замикати текст на ньому самому, а відкривати його для інтерпретації і проповіді» [159, 86].

Отже, філософсько-релігієзнавчий аналіз біблійних перекладів є неможливим без врахування розуміння сутності біблійного перекладу в християнській теологічній традиції і в сучасному християнському дискурсі. В цьому підрозділі дисертаційного дослідження буде розглянута специфіка християнського розуміння перекладу Біблії як феномену; його біблійне та

богословське обґрунтування; процес формування конфесійних особливостей біблійних перекладів в історії християнства. Ми повністю поділяємо думку про те, що «відмінність підходів до перекладу Біблії католиками, православними, протестантами та (стосовно Старого Завіту) іудеями має доктринальний характер та чітко визначене культурно-історичне контекстуальне походження» [56]. Отже, проаналізуємо докладно культурно-історичні контексти, в яких створювалися найкращі світові зразки біблійних перекладів.

Розпочнемо наш аналіз з біблійної оповіді, оскільки вона є основою мовно-смислового універсуму християнства. У Біблії знаходимо й міфологічну версію походження мови, і версію її розділення. У Біблії описаний процес створення світу шляхом присвоєння імен речам. Інакше кажучи, говоріння, точніше іменування, лежить в основі створення світу Богом. Початком Творіння було Слово, яке «в Бога було, і Бог було Слово» (Ів.,1:1). Цікаво, що Бог дав назви лише найбільш істотним об'єктам, він назвав світло днем, а пітьму – ніччю, твердь – небом, а сушу – землею, води – морем. Що ж стосується всіх живих істот на землі, то наречення їх іменами було доручено Богом першій людині Адаму.

Таким чином, слово, тобто мова, виявляється першоосновою світобудови або, точніше, основою усвідомлення першою людиною навколишнього світу. Інакше кажучи, виникнення свідомості відбувається одночасно з виникненням мови. Виняткова роль мови в «створенні світу» людиною, тобто в пізнанні світу й у здатності ідентифікувати предмети через їхні імена, абстрактні знаки, визнавалася далеко не всіма.

Біблійний текст містить ще й підтвердження наукової теорії моногенезу й наступного розділення мов. Подія, що цікавить нас, описана в Біблії так: Після потопу нащадки Ноя почали розселятися по землі. «І була вся земля – одна мова та слова одні» (Бут.:11:1). Але люди вирішили збудувати башту з опаленої цегли до небес, щоб вчинити для себе ймення, щоб не розпорошуватися по поверхні всієї землі. Але промовив Господь: «Один це народ, і мова одна для всіх них, а це ось початок їх праці. Не буде

тепер нічого для них неможливого, що вони замишляли чинити. Тож зійдемо, і змішаймо там їхні мови, щоб не розуміли вони мови один одного». І розпорошив їх звідти Господь по поверхні всієї землі, – і вони перестали будувати те місто. І тому-то названо ймення йому: Вавилон (помішання), бо там помішав Господь мову всієї землі. І розпорошив їх звідти Господь по поверхні всієї землі» (Бут.: 11: 6-9). Вавилон став асоціюватися із багатомовністю, що не могло не відбитися на наступній діяльності перекладачів. Для сучасних перекладачів Вавилон – символ їх професії. Журнал Міжнародної федерації перекладачів називається BABEL – так давньоєврейською мовою позначався Вавилон. Зображення Вавилонської вежі прикрашають обкладинки книг з перекладу.

Легенда про Вавилон цікава й з лінгвістичної точки зору, тому що етимологія самого імені Вавилон, що міфологічно інтерпретована в Біблії, не має швидше за все нічого спільного з легендою про змішання мов. Наведемо етимологічний аналіз цієї назви за М. Гарбовським [44, 30–33].

У давньоєврейській мові було слово, співзвучне слову BABEL, – дієслівна форма [bil'bel'], що означала «плутав». Ця подібність і лягла в основу біблійної інтерпретації назви міста. Однак є деякі підстави вважати, що біблійний міф про Вавилон ґрунтується на реальному факті зведення гігантської вежі – зіккурату, «стовпа», тобто «вавилонське стовпотворіння». Священний стовп мав особливу космогонічну функцію: він забезпечував зв'язок з небом, символізуючи «врата» у вищий світ. Космічний стовп, що підтримує небо й відкриває богам шлях у світ, – один з найпоширеніших космогонічних образів. Функціонально найбільш близький стовпу образ Космічної гори. Гора – найближче до неба місце, центр світу, священне місце, адже не дарма вершина Гори не була затоплена Всесвітнім потопом. Храми відтворюють космічну гору і є сполучною ланкою між небом і землею. Вежі й вівтарі в столиці Вавілонії символізували Космічну гору й називалися «Гора Дому», «Дім Гори всіх Земель», «Міст між Небом і Землею» [183, 33]. Піднімаючись на вершину семиповерхового зіккурату, що символізували сім планетарних небес, священнослужитель ніби досягав

вершини Всесвіту. Вежа слугувала сполучною ланкою між Небом і Землею. В аккадській мові (ассиро-вавилонській) було слово *Bâb-Ilu*, що означало «Врата Божі». Це слово могло бути основою назви міста Вавилон. Як відзначав М. Еліаде, «Вавилон мав безліч найменувань, серед яких «Будинок у початку Неба й Землі», «Міст між Небом і Землею». Але саме у Вавилоні завжди здійснювався зв'язок між Землею й пеклом, тому що місто було побудовано на *Bâb-Arsû*. *Arsû* позначало води хаосу до створення світу» [182]. Зв'язок між *Bâb-Ilu* і *Bâb-Arsû* очевидна. Вавилон замикав води хаосу й відкривав шлях у Небо.

Можна припустити, що євреї, перебуваючи у вавилонському полоні 586-539 рр. до н.е., побачили в будівництві вежі уособлення гордині поневолювачів. Місто ж Вавилон було містом багатонаціональним і багатомовним. Таким чином, гординя завойовників, багатомовність й подібність фонетичної форми слів давньоєврейської й аккадської мов (*bil'bel'* = *Bâb-Ilu*) і могли бути покладені в основу біблійного міфу про змішання мов у Вавилоні. Оскільки тексти Старого Завіту датуються XII-II ст. до н. е., можливо припустити, що цей міф міг бути написаний саме в період вавилонського полону. Існують і інші версії. Деякі дослідники схильні вважати, що назва міста походить від вавилонського кореня *bl* – плутати, що зміцнює біблійну версію [195,26].

Отже, за Біблією, людство з Вавилонських часів є розділеним мовно, ментально й історично для того, щоб поєднатися у пізнанні Бога, а Слово Боже закликає людей до комунікації між собою та з іншими, хоча б для того, щоб змістовно утвердитися у світі. «Повертаючись до ідеї покарання зухвалого людства Богом різномовністю й розпорошеністю, згадаймо, що це було потрібно Богові також і для утвердження образу і подоби Божої в кожній окремій людині з її особистісною свідомістю та індивідуальними характеристиками. Обожнення людини в кожному окремому контексті (незважаючи на контекстуальні умовності та й завдяки їм) стає засобом спасіння людини» [56]. Як слушно зазначає О. Горкуша, «глибинне богословське походження еклезіологічної тематики, її вкорінення в

християнському уявленні про Бога-Слово, що олюднився, про проголошення єдиного Слова Божого безліччю людських мов (через багатоманіття інтерпретацій у різноманітних контекстах, починаючи від Різдва Христового в конкретних суспільно-історичних умовах, до здійснення його глобальної місії – або ж вбачання такої – в окремому людському житті). На подібні думки у еклезіологічних міркуваннях щодо співвідношення єдиного і множини його вияву (смыслу та змісту його виразу, сутності та її проявлених форм) спираються богослови різних конфесій» [56]. На дві небезпеки «натякає нам біблійна оповідь про Вавилонську вежу: 1) людство може залишитися розпорошеним і знищеним завдяки різномовності й неможливості порозумітися; 2) людство може стати одномовним (світоглядно монологічним), тобто зазіхнути на божественний статус й підійти до кінцевого стану самовизначення (забутися у самоті незатребуваності Іншим)» [56].

Апофеозом біблійного розуміння Слова є концепт Христа-Логоса. Концепт Логосу – це одвічна проблема християнської теології, проблема, що стоїть «по той бік» від мінливостей життя, над конфесійними розбіжностями і богословськими суперечками. Концепт Логос – один із наріжних каменів християнської теології, на якому побудована загальнопарадигмальна аксіоматика, методологічні програми й інтерпретаційні норми християнського віровчення, основа європейської християнської культури: Логос, Слово Боже, Божа іпостась, занурена в душу кожного, яка дає християнам можливість вербального спілкування зі світом, людьми і Богом.

Так, концепція «сем'яного Логосу» є оригінальним стрижнем вчення про Логос ранньохристиянського апологета II ст. н.е. Юстина Філософа. У своїх апологіях він підкреслює зв'язок Ісуса Христа як одвічного Логосу зі світом у його просторово-часовому історичному становленні і з кожною людиною, включеною в це світове становлення: «Ми навчені, що Христос є Першорідний Бог, і що Він є Слово, до якого причетний весь рід людський. Ті, які жили згідно з Словом, християни, хоча і вважалися за безбожників:

такі між еллінами – Сократ і Геракліт і їм подібні, а з варварів – Авраам, Ананія, Азарія, Мисаїл, Ілля та багато інших...» (1 Апологія, 45).

Юстин вбачає принципові відмінності щодо причетності Логосу язичників і християн. Він виділяє два типи причетності людини Логосу: життя згідно з частиною насінневого Логосу, яка відповідає природно-розумній сфері буття людини, і життя у повному Логосі-Христі, відповідно всецілому Логосу, який є Христос (2 Апологія, 8). Це розходження Юстин також формулює і як різницю онтологічну: інше – насіння Логосу, яке він називає «подобою, даною в міру сил», що є долею язичників, і інше – «участь в Логосі по благодаті і становлення Його подобою, яке мають християни» (2 Апологія, 13).

У своєму вченні про «Логос сперматикос» (насіння Логосу) Юстин Філософ постулює загальний зв'язок всього сущого з Логосом, Який у дохристиянські часи відкривався як загальний Закон, що знаходився у теофаніях, містився у тексті Писання, а потім втілювався в сутності Ісуса Христа. «Він був і є Слово, Яке перебуває у всьому і сповіщало про майбутнє то через пророків, то і Саме через Себе, коли стало поблажливим до нас і вчило, цьому повірили не тільки філософи й вчені, але й ремісники й зовсім неосвічені, зневажаючи і славу, і страх і смерть, тому що все це справляє сила невимовного Отця, а не засобу людського розуму»; «прийшовший заради нас Христос по всьому був Словом, тобто і по тілу, і по Слову, і по душі» [139, 66].

Після того, як Слово втілювалося в Христа, розп'ятого і воскреслого, відбулося «новозавітне філологічне чудо» – П'ятидесятниця – зходження Святого Духа, який дарував апостолам змогу долати мовні бар'єри за рахунок божественного дару розуміння мови тих народів, серед яких вони мали проповідувати Слово Боже, нести до яких Благу Звістку були обрані Богом. Отже, хресна спокута Ісуса Христа гріхів людства уможливила для віруючих не лише спокуту перворідного гріха, але й подолання кари Божої за зухвалість будівництва Вавилонської вежі. За Н. Мечковською, «Спочатку єдина й досконала (тому що від Бога) мова Адама; потім змішання і



розсіяння мов в покарання за людське марнословство під час «творіння» стовпа» у Вавилоні; нарешті, «спокута мов» – чудове «говоріння мовами», на Трійцю дароване Святим Духом різномовним апостолам (Дії: 2), – такі головні віхи біблійної історії мов» [96, 276].

Біблія акцентує увагу на трьох «словоцентричних» аспектах людського буття, які лежать в основі розуміння досліджуваних нами проблем в контексті конфесійної теології:

- слові як основі, джерелі та рушійній силі творіння;
- слові як основі взаєморозуміння людства і запоруки безмежності можливостей єдиного людства;
- слові як іпостасі Божої, основі християнської еклезіології та сотеріології.

Наступним ключовим питанням, на яке відповідає кожна релігійна традиція, що має сакральні тексти, і яке має враховувати кожне філософсько-релігієзнавче дослідження наративних традицій конкретних релігій, є питання перекладності цих текстів і пов'язане з ним питання щодо меж цієї перекладності.

Кожна світова релігія намагається у свій спосіб вирішити цю проблему. Іудео-християнська традиція вважає можливим переклад священних текстів, хоча іудаїзм наполягає на принциповій неперекладності деяких місць Тори [73], вважаючи, що «сакральність першоджерела» зберігається в тексті перекладу. Ісламська ж традиція наполягає на принциповій неперекладності тексту Корану, вважаючи, що Аллах чує лише мову Корану, а переклади Книги іншими мовами повністю втрачають сакральність і їх не можна використовувати в богослужінні. В процесі перекладу Нового Завіту християнські перекладачі не тільки перекладали текст з грецької мови, але й внесли в нього низку доповнень, що відсутні в першоджерелі [138].

Разом з тим, намагання зберегти святість і автентичність мовно-сміслового універсуму Одкровення, забезпечити якомога більшу тотожність перекладу оригіналу, породжує «одвічну колізію» взаємин перекладачів з богословами: переклад з'являється лише тоді, коли його поява є конче

потрібною християнській спільноті, в разі існування хоча б малої можливості не перекладати сакральний текст, він використовується й розповсюджується мовою оригіналу.

Специфічним в наративних традиціях світових релігій, в тому числі й християнства, є також ставлення до мов, якими були вперше перекладені священні тексти. Це питання є також принциповим для лінгвістичного релігієзнавства.

Мови, котрими вперше викладено чи записано, а згодом і канонізовано віровчення називають пророчими (профетичними) або апостольськими (мовами посланців). До них належать, зокрема:

- мова «Вед»;
- санскрит, мова Махабхарати і Рамаїни;
- авестійська мова (мова зороастризму);
- веньянь – давньокитайська мова Конфуція;
- мова палі – мова буддистського канону;
- класична арабська мова Корану;
- давньоєврейська і арамейська мова іудейського канону «Танаху»;
- давньогрецька (мова Септуагінти і Нового Завіту) і латинська мова (мова Вульгати) як мови, якими створювався релігійний канон християнства;
- старослов'янська (церковнослов'янська ) мова, яка з IX ст. стала мовою Східного християнства у слов'ян і влахомолдаван [96, 259–260].

Як зазначає Н. Мечковська, «пророчі й апостольські мови були першими культовими (ритуальними) мовами, тобто мовами, що використовувалися в богослужінні. В силу не конвенційного сприйняття знаку такі мови нерідко сакралізувалися, (почиталися як священні). З цим пов'язаний виключний авторитет пророчих мов у власних культурно-релігійних світах» [96, 260].

Релігійні громади, намагаючись зберегти записані профетичними мовами духовні скарби, намагалися будь що зберегти і тексти і мови у їхньому первинному вигляді. Ці мови надзвичайно стійкі і мають,

здебільшого, великий спектр комунікативних функцій: вони є не лише мовами конфесійної сфери, але й мовами світської культури, освіти, науки, літератури, права тощо.

Профетичним мовам з давнини і до кінця Середньовіччя протистояли народні мови, які були спочатку малопrestiжними. Для їх позначення соціолінгвісти, зокрема Н. Мечковська, використовують латинський термін *vernaculae* (від *vernaculus* – тубільний, місцевий, вітчизняний) [96, 261].

У процесі секуляризації суспільного життя виключність профетичних мов відходила на задній план, що уможливило переклади Святого Письма і богослужіння народними мовами. Новітні мови перебрали на себе основні конфесійні функції профетичних мов – бути мовами Писання та культу (ритуалу). Проте, навіть виконуючи функції культових мов, нові (народні) конфесійні мови не вважаються священними, отже, їхня сакралізація не відбувається. Розглянемо процес сакралізації давньогрецької мов і латині в якості мов християнської Біблії.

Історія біблійного перекладу почалася задовго до виникнення християнства. Характер аргументів, які наводяться в Талмуді щодо небажаності перекладів Писання, указує, що вони обумовлені ревностями про Істину, яку ранить прокрустове ложе чужої мови, з її власними, не співзвучними оригіналу семантичними особливостями, що не можливо пристосувати до нього. Однак спроби перекладу Писання були викликані об'єктивною необхідністю – ще до появи християнства, для якого єврейська Біблія стала одним із джерел віровчення. Перші досвіди перекладу традиція пов'язує з ім'ям Ездри, книгаря й священика, що очолив євреїв на певному етапі повернення з Вавилонського полону (464-424 рр. до н. е.). Його книга належить до найпізніших творів, включених у корпус Танаху. В ній з 7 глави розповідається про діяльність самого Ездри. Далі оповідь продовжується в книзі Неемії, де (Неем, 7-8) повідомляє про одне з головних діянь Ездри.

По завершенню зведення ієрусалимської стіни він зібрав у Водних воріт усю громаду, що повернулася з Вавилону, і в день Рош Ха-Шана 445 р. до н. е. улаштував урочисте читання Тори, призвавши народ до покаяння. «І

читали вони книгу Тори Божої виразно й із тлумаченням прочитаного» (Неемія 8: 8). У Вавилонському Талмуді під час обговорення цього вірша говориться від імені Рава: «Виразно – це переклад» (трактат «Мегіла», 3 а тощо).

Новизна й чужість подібного діяння споконвічної єврейської традиції відбивається в тому, що для самого поняття «переклад» використовується слово «таргум», запозичене через арамейську мову з аккадського (targumannu). У ранніх біблійних текстах перекладача називали віддієслівним іменником «меліц» з певним артиклем, але в слово «таргум» вкладався, цілком ймовірно, додатковий зміст: «метургеман» – не стільки перекладач, скільки толмач і роз'яснювач. Аналіз перших єврейських «таргумів» засвідчує, що навіть найбільш точні з них (такі, як широко розповсюджений понині «Онкелос») не ставлять на меті дослівне відтворення біблійного тексту іншою мовою, надаючи перевагу інтерпретуючому викладу. Втім, письмові переклади Танаху з'явилися значно пізніше; на ранньому етапі «метургеман» розтлумачував текст паралельно з його читанням на івриті. Виходячи зі Старого Завіту, давні іудеї не розрізняли священну і мирську мову. Бог не має особливої мови. А спілкується з людьми їхньою мовою. «Це відрізняє біблійне розуміння Бога від оракульських традицій інших народів» [27, 478]. Однак на географічній і духовній периферії єврейського світу ставлення до ідеї писемного перекладу Танаху було більш терпимим, і не випадково такий переклад у найповнішому вигляді з'явився спочатку в Єгипті, де єврейська громада зазнавала найсильнішого впливу грецької. Йдеться про знамениту Септуагінту або про Переклад сімдесяти толковників (LXX).

З перекладом сімдесяти пов'язаний міф про диво, ієрофанію, яка дозволила створити цей славетний текст. Цей міф показує нам як відбувалася сакралізація LXX. Питання про грецький переклад біблійного тексту повстало в III ст. до н.е. серед олександрійських євреїв, тому, що знання ними давньоєврейської мови до цього часу було рідкістю. Міркування релігійної пропаганди в цьому вирішальній ролі, імовірно, не відігравали,

адже місіонерська спрямованість не притаманна іудаїзму. Разом з тим, легенда про цей переклад свідчить про прагнення вивести значення створення грецького перекладу Біблії за межі суто внутрішньо іудейських справ, приписавши ініціативу його появу самому цареві елліністичного Єгипту Птолемею II Філадельфу (правив в 285-246 ст. до н.е.), який нібито, довідавшись про існування мудрої книги іудейських законів, звернувся до іудейського первосвященика Єлеазара з проханням перекласти цю книгу для Олександрійської бібліотеки. Легенда оповідає, що з кожного з 12 «колін Ізраїлевих» було відібрано по шість учених перекладачів, що прибули в Єгипет. Розміщені на острові Фарос, 72 єврейських старців-вчених не мали змоги спілкуватися один з одним протягом 72 днів до закінчення роботи. При звірці перекладів виявилось, що вони збіглися слово в слово.

Християни вважають це прикладом ієрофанії, доказом того, що цей переклад був благословен Богом, а кожен з перекладачів під час роботи перебував у контакті з Творцем, отже вихідний Священний текст не може бути підданий найменшому викривленню. Вже в той період переклад сприймався як індивідуальна творчість, а раз індивідуальне, то й неповторне, не відтворимо повністю у всіх деталях. Тому повний збіг текстів перекладів, виконаних різними людьми, розцінювався як Божя воля, безпосередній духовний зв'язок кожного перекладача із Всевишнім.

У «Посланні Арістея», яскравому прикладі іудейської апологетики, і в деяких інших джерелах говориться лише про переклад Тори (П'ятикнижжя), але в християнській традиції, починаючи з Епіфанія, склалася думка про те, що Септуагінта містила грецький переклад усього біблійного корпусу, виконаний здебільшого до кінця II ст. до н.е. У згаданому «Посланні» іудейський Закон вперше названо «Книгою» – Біблією. «Послання Арістея» і свідчення Епіфанія сповнені міфологічними подробицями, але в цілому вважається більш-менш достовірним, що Тора була вперше перекладена грецькою в III ст. до н. е. Не зрозуміло, чи був цей переклад у дійсності виконаний настільки численною групою мудреців. В агадичній збірці «Авот

де-раббі Натан», що примикає до Талмуду, повідомляється, що перекладачів було лише п'ятеро.

С. Аверинцев вважав Септуагінту перекладацькою роботою унікального розмаху, яка стала кульмінацією в русі іудаїзму до наднаціональної, загальнолюдської релігії, констатував «віру іудеїв у світову значущість Писання»: «За народженням Септуагінти стоять серйозні зрушення в самому дусі іудаїзму: в епоху еллінізму і в перші десятиліття нової ери цей дух був таким універсалістським та широким, як ніколи до цього і ніколи після». «Між перекладом «сімдесяти толковників» і виникненням християнства як універсальної релігії, яка звільнила остаточно біблійний тип релігійності від політичної проблематики іудейського народу, існує глибокий зв'язок, як між питанням і відповіддю, між передумовою і здійсненням» [1].

Цікавим є те, що на відміну від християнства, яке намагалось міфологізувати створення LXX, іудеї, які спочатку святкували 8-й день зимового місяця тевета як день закінчення перекладу Танаху грецькою, згодом, коли іудаїзм відмовився вважати LXX еквівалентним першоджерелу, рабини порівняли переклад з Золотим тільцем, і цей день став днем посту.

Текст Септуагінти дійшов до нас у численних й сильно розбіжних версіях. Ієронім Стридонський, автор повного латиномовного перекладу Біблії, відзначає, що вже в його час (IV століття н.е.) текст Септуагінти існував у трьох основних варіантах. Учені діляться на дві групи у своєму ставленні до питання про те, чи відображають усі відомі версії єдиний первинний текст (Urtext) або ж вони виникли незалежним один від одного (теорії П. Де-Лагарда й П. Калє).

На сьогоднішній день під Септуагінтою мається на увазі цілий комплекс ранніх перекладів Писання грецькою мовою, яка лише почасти сягає своїм коріннями III ст. до н. е.; при цьому в нього, поряд з усіма книгами єврейського канону, входять апокрифічні твори, не включені мудрецами в корпус Танаху: книги Премудрості Соломонової, Бен-Сири, Юдифі, Тув'ї, Баруха, Макавейські й деякі інші. Єврейський характер згаданих творів і деяких інших апокрифів очевидний, але, не будучи

включеними в корпус Танаху, вони збереглися, здебільшого, грецькою мовою, а деякі їхні фрагменти – лише в ефіопському, коптському і навіть слов'янському перекладах.

Усі ці книги розглядаються християнською традицією як частина «Старого Завіту», але протестанти виходять у цьому питанні з єврейського канону, відмовляючи апокрифам у релігійному визнанні. Порядок розташування канонічних книг і більшість їх назв в LXX відрізняється від прийнятого у єврейській Біблії. Найважливішим, однак, є те, що Септуагінта перекладалася із дещо іншого варіанта єврейського тексту ніж Масоретський.

З відкриттям сувоїв Мертвого моря (1947–1956), що датуються приблизно періодом 250 р. до н.е. – 68 р. н.е., учені отримали текстуальні свідчення того, що Сімдесят перекладачів перекладали єврейський текст, відмінний від загальноприйнятого Масоретського тексту (на який орієнтувався Ієронім). З іншого боку, було доведено, що стабільний Масоретський текст є не оригіналом, а лише редакцією одного з варіантів первісного тексту. Так, Є. Тов, один із провідних сучасних текстологів, у передмові до фундаментальної роботи «Текстологія Старого Завіту» пише: «...Масоретський текст і біблійний текст – не ідентичні поняття. Масоретський текст – лише одне із джерел, що відображають біблійний текст» [165, 161]. Такої ж думки дотримується і Ю. Алріч, визнаний фахівець з кумранських знахідок: «Тепер учені усвідомлюють, що Масоретський текст не є «вихідним текстом» єврейської Біблії й навіть не є «текстом». Це збірка текстів, різних щодо кожної із книг, кожна з яких виявляла собою відтворення одного з варіантів книги, що існували в іудейських колах наприкінці періоду Другого Храму» [6].

У цьому випадку не йдеться про відомі христологічні викривлення, покликані підтвердити зв'язок Нового Завіту з єврейською Біблією. Розбіжності Септуагінти з масоретським текстом часто обумовлені тим, що до остаточної канонізації Танаху в олександрійській громаді використовувалася власна версія багатьох біблійних книг, відмінна від прийнятої в євреїв Ерец-Ізраель, що стала згодом основою масоретського тексту. Не вдаючись у зайві

подробиці, можна сказати, що в цілому якість прийнятої в іудаїзмі масоретської версії понині визнається дослідниками найвищою.

Говорячи про Септуагінту, корпус якої формувався протягом п'яти сторіч, аж до III ст. н.е., ми свідомо не розглянули не менш важливу традицію перекладів Писання арамейською мовою (зокрема переклад, відомий за назвою «Онкелос», так звані Іерусалимські таргуми, Неофітський таргум тощо), оскільки вона не мала значного впливу на становлення європейської культури і більшою мірою пов'язана з домінантним напрямком розвитку іудаїзму. Але існують і християнські переклади Біблії східно-арамейською (сірійською) мовою. Один з них, що зберігся цілком і добре, відомий дослідникам як Пешита, з'явився, ймовірно, в III ст. н. е. і протягом наступних сторіч використовувався як канонічний текст у близькосхідних церквах (якобітській, несторіанській, маронітській).

Розглянемо докладніше шлях сакралізації латинської мови як профетичної. Починаючи з II ст. н. е. з'являються уривчасті переклади біблійних книг латинською мовою. Сукупність цих фрагментів становить так званий корпус *Vetus Latina*, хоча вони й не сходяться до одного джерела. Більшу частину цього корпусу становили християнські переклади, зроблені, здебільшого, із грецького тексту Септуагінти. У такому вигляді латинська Біблія явно не задовольняла потреби Західної церкви, особливо коли в IV ст. християнство стало державною релігією Римської імперії.

Як припускають, перший варіант латиномовного Святого Письма був створений в II ст. християнами Північної Африки й став відомим під назвою Італа. Однак, незважаючи на визнання з боку таких великих християнських мислителів, як Тертуліан, Кіпріян і Августин, текст цієї версії інколи розходився з оригіналом, а в різних рукописах містилися істотні різночитання – обставина, не тільки вкрай небажана, але й прямо небезпечна для єдності віри.

Отже, папа Дамасій I доручив справу уніфікації канонічного тексту своєму секретареві Євсевію Софронію Ієроніму (340?-420?), якому потрібно було переглянути і виправити те, що, за його словами, було «погано



перекладено дурними перекладачами, ще гірше виправлено самовпевненими невігласами й додано або змінено переписувачами, які дрімали» [21, 180].

Підхід Ієроніма до передачі книг Старого й Нового Завітів суттєво різнився. Якщо, працюючи над версією Нового Завіту, він бачив своє завдання насамперед у звірці існуючих варіантів, відборі відповідаючих грецькому оригіналу, і виправленні явних розбіжностей з ним, то більшість творів, що входять до складу Старого Завіту, Ієронім переклав заново з давньоєврейської мови.

П. Джей відзначає, що в Ієроніма було глибоке відчуття того, що саме в єврейському тексті корениться істина Писання. Про це свідчили всі його попередні пошуки й розробки [240]. Схильність Ієроніма до *Hebraica veritas* підкреслюється тим, що більшість його коментарів присвячена Старому Завіту [210,1102]. У цьому зв'язку відзначається і його дещо зневажливе ставлення до традиційної латинської версії (*Vetus Latina*), яку він майже не згадує або критикує [210,1103-1104]. Не закінчивши ревізію латинського тексту на основі Гекзапл, Ієронім приступає до безпосереднього перекладу з єврейської мови, вважаючи, що так він забезпечує автентичність Писання. Ця «...смілива ініціатива», відзначає П.Джей, «похитнула авторитет традиційної версії» [210,1097], що згодом закріпилося в західній традиції біблійних перекладів.

Спочатку Ієронім вважав, що зможе обмежитися редагуванням *Vetus Latina*, але згодом узявся за повний переклад усього біблійного тексту з івриту. Ієронім звертався до єврейських учителів, яких часто згадує у своїх посланнях. Він наполягав на праві давати при перекладі Старого Завіту іншу інтерпретацію (незважаючи на визнання LXX християнською церквою), так мотивуючи свій підхід: творці грецького тексту перекладали ще до появи Христа й часто не могли зрозуміти справжній зміст пророцтв; ми ж зараз, знаючи, про що йде мова, маємо справу не стільки із пророцтвами, скільки з історією; і тому що краще розуміємо зміст тексту, здатні і перекласти його краще попередників. Тому Ієронім часто не додержувався старих перекладів, а спирався на оригінальні джерела.

Саме тому в перекладі Ієроніма відчуваються й сліди єврейської інтерпретаторської традиції і христологічні викривлення старозавітних текстів. Так, у книзі пророка Ісаї він перекладає «алма» (молода жінка) як *virgo*, тобто «діва»; слово «йеша» (спасіння) часте передається в нього надуманою транслітерацією *Iesu* – як вказівка на Ісуса. І все-таки Ієронім був значно стриманіше в христологічній обробці біблійного тексту, ніж його попередники.

Зрозуміло, текст перекладу, зробленого Ієронімом, також не позбавлений недоліків і надавав чимало можливостей для критичних зауважень. Він виклав власну перекладацьку концепцію в 111 передмовах, незліченних листах і прологах до перекладів богослужбових книг LXX [21] для виправдання своїх дій перед сучасниками. Переклад Ієроніма дозволяє побачити, наскільки перекладацькі викривлення серйозно вплинули на католицьке богослов'я загалом й церковну практику в середньовічний період аж до Реформації, яка актуалізувала ідею необхідності нових, більш точних перекладів Біблії. Про одну з таких вад говорять особливо часто. Це – переклад Ієронімом давньоєврейського слова [*teshuvah*], що означає «повернутися, звернутися в протилежну сторону». Зміст його у зверненні до іншої віри. У грецьких версіях слово перекладене як *metanoia*, що означає зміну свідомості, відносини до чого-небудь. Ієронім у якості еквівалента вибрав словосполучення *poenitentiam agere*, яке означає загладжувати вину справами, нести покаєння, тобто справами викупати гріх. Саме те, що Ієронім змістив акцент на можливість покаєння через справи, і було, на думку богословів, покладене в основу практики індульгенцій як способу спокути гріхів [21,180].

Проблеми перекладу біблійного тексту торкався у своєму теологічному трактаті «Про християнську науку» і Аврелій Августин, який відзначав необхідність глибокого знання мов Старого й Нового Завітів, уміння прояснити «темні» (складні для розуміння) місця оригіналу «світлими». Однак Августин перекладацькою діяльністю не займався, а його теоретичні міркування стосувалися скоріше екзегези біблійних текстів, ніж перекладу як

такого. У контексті аналізу становлення християнського розуміння біблійного перекладу продуктивним є порівняння позицій Августина та Ієроніма, висловлених в їх листуванні [200]. Підхід блаженного Августина, орієнтований на пріоритет Септуагінти при одночасному врахуванні тексту єврейською мовою, цікавить нас, перш за все, тим, що став загальноприйнятим в перекладацькій традиції Східних Церков і РПЦ, на традицію ж перекладі Ієроніма орієнтується Католицька Церква.

Августин Аврелій наголошував: «... оскільки ми бачимо в них такий ясний знак богонатхненості, то як би будь-який перекладач Писань з єврейської мови на будь-яку іншу не був вірним, згоден він з LXX, чи виявиться незгодним, за LXX ми повинні признати пророче главенство. Бо той же самий Дух, який був у пророках, коли вони висловили Писання, той самий дух був і в Сімдесяти, коли вони його перекладали (Ciu.18, 43) [235; 20]. У цьому висловлюванні містяться найважливіші постулати, які Августин фактично заповів, і від яких західна церква згодом відступила.

Незважаючи на те, що Августин цінує вченість блаженного Ієроніма, він не може порівняти його зі святими пророками. Для Августина ученість не дорівнює святості. Отже, переклад Ієроніма, на його думку, може мати лише службове значення. Стосовно єврейського тексту Августин зазначає, що єврейські кодекси, як і грецькі, також божественні, і за прикладом апостолів, він користується і тими і іншими (Ciu.18,44).

Якщо порівняти цю позицію з позицією Ієроніма, висловленою ним в листі 57 до Памахія («Про найкращій спосіб перекладу»), написаному під час роботи над перекладом Старого Завіту з єврейської, ми побачимо, що навіть критикуючи переклад LXX за невідповідність «істинним книгам» (єврейській Біблії), він зазначає, що «переклад LXX по праву прийнятий в Церквах – або як і перший переклад, зроблений ще до пришествя Христа, або тому, що ним користалися Апостоли (хоча вони не ухиляються від єврейського тексту)» [21, 184]. Але найавторитетнішим Ієронім визнає єврейський текст Біблії.

Російська дослідниця А. Сідоренко вважає позицію блаженного Августина щодо легітимного оригіналу для перекладів більш зваженою в

порівнянні з такою блаженного Ієроніма і висловлює припущення, що «якби вона була реалізована в Західній духовній традиції, то це, поза сумнівом, дозволило б уникнути надалі опозиції Септуагінти й Вульгати (з одночасним повноцінним урахуванням єврейського тексту) і, можливо, відходу Західної цивілізації від Східно-православної» [151].

Переклад Ієроніма не відразу був позитивно сприйнятий. Але згодом його авторитет посилювався. Він швидко витиснув з ужитку тексти *Vetus Latina*, і став основним канонічним текстом Західної церкви. Назва *Vulgata* (розповсюджена), що закріпилася за перекладом Ієроніма, була запропонована англійським ченцем Роджером Беконом.

На Тридентському соборі (1545–1563) вона була канонізована в якості нормативного тексту, що має однакову гідність із оригіналом. У пом'якшеній формі ця позиція зберігається католицькою церквою й по цей час. Як пише сучасний дослідник, «Ієронімова Вульгата в католицькій екзегезі зберігає своє значення як переклад, досить близький до масоретського тексту, як авторитетний переклад для використання в Церкві з урахуванням сучасних знань і як приклад патристичної екзегези... У той же час необхідною екзегетичною основою визнаються біблійні тексти оригінальними мовами, а також давні переклади, які розглядаються як свідчення віри інших християнських традицій» [144].

Протягом сторіч саме з Вульгати перекладалися біблійні тексти найпоширенішими європейськими мовами, отже переклад Ієроніма суттєво вплинув на процес формування національних літератур, які йшли на зміну єдиній латиномовній культурі Середньовіччя. А святий Ієронім по праву вважається заступником перекладачів. Ми бачимо, що ранньохристиянські місіонери активно перекладали Новий Завіт, навіть мовами тих народів, що не мали писемності. З II по VII ст. його перекладали сирійською, коптською, ефіопською, нубійською, готською, вірменською, грузинською мовами.

Але після завершення доби Патристики, в християнстві посилюються консервативно-охоронні тенденції й нетерпимість, що призводить до перестороги щодо перекладів Писання. «Ці побоювання мали підґрунтя:

переклад релігійного канону новими мовами нерідко призводив не лише до поширення вчення, але і до його розвитку, видозміни; сама потреба в нових перекладах і нові тлумачення Писання зазвичай були проявом і фактором різних єретичних та дисидентських рухів. Церква ще добре пам'ятала малоазійські та північно-африканські єресі ранньохристиянської доби – єресі, що виникали саме в тих землях, де Писання перекладалося» [96,233].

У низці прадавніх перекладів Біблії арамейські, грецькі й латинські мають особливе значення. Але, саме вони стали підставою для формування наступної принципової колізії в становленні християнської традиції біблійного перекладу, яка надовго загальмувала процес перекладу Біблії європейськими мовами – так званої «теорії трьох мов».

Католицька церква починає виступати проти того, щоб Слово Боже звучало на «вульгарних діалектах», тобто живих мовах народів, що входили в межі її впливу. Ідеологічним обґрунтуванням подібної заборони повинна була стати так звана теорія «трьох мов», розвинена в VII ст. єпископом Ісидором Севільським.

Згідно з нею, священними можуть бути визнані три мови: єврейська, грецька і латинська, оскільки саме ними, за наказом Понтія Пілата, зроблений напис на хресті Ісуса Христа. Хоча утвердився такий погляд не відразу (зокрема, до нього негативно ставився імператор Карл Великий), однак він був закріплений папськими едиктами (в XI ст. – Григорієм VII, в XIII ст. – Інокентієм III). Більше того, рішенням одного із церковних синодів, що відбувся в XIII ст., усякий, хто, маючи у себе переклад Біблії, не представить його єпископові для спалення, оголошувався єретиком з усіма наслідками, що випливають звідси. «Воду слід брати із джерела, а не з болота», – заявив в XII ст. англійський церковний діяч Уолтер Меп, коли йому був представлений переклад декількох книг Святого Письма. Його колега, домініканець Томас Палмер стверджував, що Слово Боже англійською мовою звучало б як рохання свиней або ричання левів. У Німеччині архієпископ Бертольд Майнцький особливим едиктом заборонив в 1485 році переклад не тільки церковних, але й світських творів німецькою

мовою, мотивуючи це нездатністю останнього досить ясно передати зміст латинських оригіналів. А вже в XVI ст. представник римської курії кардинал Гозій резюмував позицію католицької церкви в наступних словах: «Дозволити народу читати Біблію значить давати святиню псам і метати бісер перед свинями» Така установка, яка діяла практично до Реформації, перетворила питання про переклад Біблії в одну з найважливіших релігійно-політичних проблем, що далеко виходила за вузько філологічні рамки. Саме вона багато в чому створила передумови тієї кризи католицизму, вирішенням якої став рух Реформації.

Як ми вже відзначали, теоретично для Середньовіччя було характерне висунування на передній план трьох «священних» мов (давньоєврейської, давньогрецької й латинської), протиставлюваних «вульгарним», тобто живим новоєвропейським мовам. Реальне життя, однак, істотно скоригувало зазначену схему. Давньоєврейська мова споконвічно була далека переважній більшості християнського світу, і її знання в розглянутий період (як, втім, і пізніше) завжди було долею обраних. Число тих, хто володіє грецькою мовою в країнах Західної Європи також залишалося протягом середніх віків (на відміну від античної епохи) незначним, чому значною мірою сприяла відчуженість між католицькою й православною церквами, що завершилося в 1054 р. відкритим розривом. Відображенням подібного стану речей стала відома приказка: «Graecum est, non legitur» («Це грецькою, не читається»). Таким чином, безумовна першість в ієрархії мов безроздільно належало латині. Саме поняття грамотності означало насамперед знання цієї останньої, а соціально значущим визнавався розподіл людей на *litterati* (освічених, тобто тих, хто володіє латиною) і *idiotae* – неписьменних, що знають лише «грубу» народну мову. Причому інтернаціональний статус латини спричиняв одну суттєво важливу особливість: у тих випадках, коли вона виступала в якості мови, що перекладає (особливо якщо мова йде про релігійно-богословську й філософську літературу), відносити переклад до тієї або іншої національної традиції можна лише суто умовно, маючи на увазі хіба що національність перекладача або його географічне місцезнаходження.

Цікавим є той факт, що перекладачі свої переклади призначали тим, кого в середні століття йменували терміном «*idiotae*», а адресатами передмов до перекладів Біблії були в першу чергу вчені «*litterati*», тобто ті самі церковні кола, які, ґрунтуючись на теорії «тримовності», взагалі виступали проти перекладів Біблії місцевими мовами.

Н. Мечковська виділяє дві основні моделі християнізації Європи, розглянутої в аспекті мови (тобто як процес поширення священних книг і богослужіння тією чи іншою мовою): 1) прийняття нової релігії мовою, яка має постійно перекладатися для масової свідомості віруючих (як латинь у романських і особливо в німецьких народів); 2) християнізація рідною (або близькою, яка не потребує перекладу) мовою: вірменська мова з початку вірменської церкви в 301 р.; церковнослов'янська мова, завдяки місії Кирила і Мефодія 863 р. у слов'янському богослужінні.

Отже, історія біблійних перекладів мовами європейських народів відрізнялася драматизмом, а часом приймала трагічні форми, адже не зважаючи на всі заборони з'являлися нові версії Святого Письма, насамперед – новозавітної літератури. Лише Реформація повністю зняла цю проблему в західній Європі, проте для православних слов'янських країн, зокрема України, її остаточно не подолано й в наш час.

Витоки тих явищ, що гальмують переклади Біблії національними мовами і використання їх в богослужінні пов'язані зі специфікою мовно-сміслових універсумів різних конфесій християнства, які історично сформувалися на різних територіях. Розглянемо їх детальніше.

Протягом століть, фактично до Реформації, профетичні та народні мови співіснували паралельно. Народи приймали нову віру, новий культ разом з мовою віросповідання і культу. Мова сприймалася як атрибут віри, а сакральне не перекладалося. Народи поєднувалися в рамках великих культурно-релігійних світів, які розділяли кордони розповсюдження святих книг і мов, якими вони були написані. У Середньовіччі всередині цих світів панувала функціональна двомовність: в церкві, освіті, книжно-писемній культурі панувала спільна для даного культурно-релігійного універсуму

надетнічна мова, а в повсякденному спілкуванні – численні місцеві народні мови та діалекти. Така двомовність, «тобто співіснування, протиставлення та взаємодія культової та народної мов, є головним конфесійно обумовленим фактором в історії народних літературних мов» [96, 262].

Так, найглибші відмінності між писемно-літературними традиціями слов'ян залежать від того, яка мова – церковнослов'янська чи латинська – використовувалася в якості першої конфесійної мови даного культурного ареалу. Народи в ареалі *Slavia Latina* (поляки, чехи, словаки, хорвати, словенці) входили в сферу західно-християнського (католицького) впливу і латинської мови. Народи *Slavia Orthodoxa* (південні слов'яни – болгари, серби, чорногорці – і східні слов'яни – українці, білоруси і росіяни) сповідували православ'я в його візантійській версії. В їхньої церковно-книжній культурі у великій пошані була грецька мова, а мовою богослужіння та Писання – церковнослов'янська мова, яку називали словенською.

Отже, *sacra lingua* (священна мова) для східних і південних слов'ян є церковнослов'янська, а для західних слов'ян (поляків, чехів тощо) – латинська мова. За рахунок того, що латинська мова була віддалена від народних мов, в католицьких країнах сформувалася так звана дволітературність (термін М. Толстого), коли паралельно існувала літературна традиція народною мовою і латинською, а їхнє змішування було лінгвістично неможливим. У православних слов'ян навпаки, церковнослов'янська мова була зрозумілою народним масам без перекладу, тому розвивалася єдина літературна традиція, в рамках якої церковнослов'янська мова також поєднувала функції сакральної мови й мови культури (наука, освіта, право), але вона сприймалася як «високий стиль» єдиного мовного процесу, в якому народна мова вважалася її «низьким», побутовим стилем.

У пізнішій полеміці православної церкви з католицькою склалася думка, що в той час, як Константинополь надавав підтримку «національних» мов, у тому числі і слов'янських, Рим забороняв використовувати будь-яку мову, крім латини. В дійсності, і Римська і Візантійська церква допускали



використання місцевої мови для апостольських цілей, тобто для роз'яснення догматів християнського вчення неписьменним людям і, в більш загальному випадку, тим, хто не володів латиною, грецькою чи іншою мовою, з числа тих, що вже утвердилися у церковній традиції (наприклад, сирійською або вірменською). У Римо-католицькій церкві цей принцип був офіційно підтверджений із посиланням на романські та германські діалекти на Єпископальному Церковному соборі в Турі у 813 році. Римо-католицькі єпископи повинні були проповідувати розмовною мовою місцевого народу, щоб кожний міг розуміти християнського проповідника. Але використання місцевого діалекту в літургії не допускалося [24, 120–121].

Одним з найважливіших завдань, які поставили перед собою представники Реформації, став переклад Біблії «народними» мовами, що означав кінець монополії католицької церкви на читання й тлумачення Біблії (французький теоретик перекладу Є. Карі навіть назвав Реформацію в остаточному підсумку битвою між перекладачами).

Представники західноєвропейського Відродження не вважали необхідним перекладати Біблію народними мовами, хоча активно намагалися удосконалити, наприклад, текст Вульгати (Еразм Роттердамський, Томас Мор). Якщо право на перегляд латинського перекладу Біблії (так само як і філологічної критики її оригіналів) сумнівів у переважної більшості гуманістів не викликало, то їх ставлення до допустимості передачі Святого Письма «народними» мовами було більш складним. Адже саме подібні спроби, з одного боку, протягом багатьох сторіч викликали різко негативну реакцію з боку католицької ортодоксії (аж до найжорстокіших репресій), а з іншого – часто ставали прапором «єретичних» рухів ще із часів Середньовіччя. Але важливу роль тут вже відігравали міркування не стільки філологічного, скільки ідейно-політичного характеру.

Цікаво, що Еразм Роттердамський, для якого латинь була універсальним засобом спілкування, також не поділяв горезвісної середньовічної теорії «тримовності». У. Тіндейл, обґрунтовуючи право створення англійської Біблії, посилався на його висловлення, зроблене

незадовго до початку Реформації: «Я б бажав, щоб усі жінки могли читати Євангеліє й послання Павла; і я молю Господа, щоб вони були перекладені на мови всіх людей – так, щоб їх у змозі були б читати й знати не тільки ірландці й шотландці, але також турки й сарацини. Я молю Господа, щоб орач, ідучи за своїм плугом, співав би текст Писання. І щоб ткач згадував би його за своїм човником, відганяючи нудьгу. І щоб подорожуючий у такий спосіб позбавлявся втоми. Коротше кажучи, я бажав би, щоб усе сказане в Писанні, було виражено у спосіб, властивий нашому щоденному спілкуванню» [Цит. за: 57, 143]. Це стало можливим завдяки перекладацькій роботі, що розпочалася з початком Реформації в країнах досі єдиної католицької Європи. Якщо для людей ренесансної традиції на передньому плані при перекладі й тлумаченні біблійного тексту був, умовно кажучи, філологічний аспект, то для прихильників Реформації головною метою стала боротьба з римською курією, знаряддям якої був священний текст, доступний і не володіючим латиною (не кажучи вже про давньогрецьку і давньоєврейську мови) «профанам».

Отже, загальномовний процес, який тривав у християнській Європі після прийняття християнства європейськими народами, частиною якого є історія перекладів Біблії національними мовами цих народів, є процесом взаємодії профетичних та етнічних мов. І. Богачевська описує його як послідовне проникнення в сакральну мову від периферії семантичної системи до її ядра елементів національних мов, яке могло йти в двох напрямках. З одного боку, якщо прийняття християнської релігії відбулося мовою, чужою масовій свідомості віруючих, яка вимагала постійного перекладу (наприклад, латинська мова в західноєвропейських країнах), то сфера застосування сакральної мови в культовій практиці звужувалася за рахунок заміни сакральної мови народними спочатку в проповіді, а потім і в літургійних діях. З іншого боку, якщо християнізація сталася зрозумілою, то це не вимагає перекладу, як це було в Київській Русі й всьому православному слов'янському світі: відбувається процес взаємопроникнення сакральної і народних мов, що поступово приводить до утворення в сакральній мові

«місцевих» варіантів, що містять велику кількість національних форм вираження загального конфесійного змісту [24, 114–115].

Окресливши формування й головні колізії богословського дискурсу, в якому відбувається перекладацька діяльність щодо Біблії та інших сакральних християнських текстів у мовних ареалах основних конфесій християнського світу, маємо розглянути сучасні теорії біблійного перекладу, які дозволяють зрозуміти не лише творчу лабораторію перекладача Біблії, але й зробити узагальнення, які стануть основою релігієзнавчої методології аналізу біблійних перекладів у контексті національних культур.

## **2.2. Переклади Біблії європейськими мовами і формування національних перекладацьких традицій**

Біблія завжди утримувала перше місце за кількістю перекладів, і до кінця минулого століття Святе Письмо було перекладено майже на 2000 мов [89, 548]. Загальний тираж Біблії, враховуючи всі видання, сягає близько мільярда примірників [89, 546]. Для того, щоб зрозуміти місце і роль національних перекладацьких традицій в загальносвітовому процесі перекладу Біблії, нам необхідно розглянути етапи цього складного і тривалого процесу. Отже, в історії біблійних перекладів, яка нараховує дві з половиною тисячі років, виділяють п'ять періодів:

1. *Період до християнської ери.* Найперші з відомих нам перекладів Біблії (Старого Завіту) – Таргуми й Септуагінта (LXX) створювалися, щоб зберегти старозавітне вчення, світогляд і культуру євреїв, що забули рідну мову під час вавилонського полону, а засвоїли арамейську мову, а пізніше, у діаспорі Середземномор'я, прийняли грецьку мову.

2. *Період християнської ери до винаходу друкарства (I–XV ст.).* Із приходом християнської ери переклади Біблії виконували місіонерську функцію. Переклади мовами перших християнських народів, зроблені або безпосередньо з мов оригіналу, або із грецької Септуагінти або латинської

Вульгати були потрібні для зміцнення нової віри і проведення літургії. Так з'явилися:

- давньоосирійський переклад – Пешита («вірний, простий»), зроблений з оригіналу, який вважається найдавнішим перекладом після Таргумів і LXX;
- італа – латинський переклад, зроблений у північній Африці з LXX приблизно у II ст.;
- самаритянський переклад П'ятикнижжя, зроблений до III ст.;
- переклади діалектами єгипетської мови (коптський або мемфіський, саїдський і басмурський) кінець III – початок IV ст.;
- готський переклад єпископа Ульфїли, IV ст.;
- вульгата – латинський переклад Ієроніма з оригіналу (386-405 рр.);
- гєез (Gheez) – ефіопський переклад невідомого перекладача (імовірно IV-V ст.);
- вірменський переклад творця вірменського алфавіту Месропом і його учнів на початку V ст.;
- грузинський переклад V – VI ст.;
- нові сирійські переклади: несторіанського патріарха Мар-Аббаса (VI ст.), Павла, єпископа Тельського (поч. VII ст.), єпископа Якова Едеського (поч. VIII ст.);
- церковнослов'янський переклад Кирила й Мефодія IX ст.;
- англосаксонський переклад (з Вульгати) окремих частин Старого Завіту (X т.);
- арабський переклад Саадія Гаона X ст.; тощо.

До появи друкарства Біблія цілком або повністю була перекладена 33 мовами.

3. *Період від винаходу друкарства до появи першого Біблійного Товариства (1804).* У цей період надрукована більшість класичних біблійних перекладів і під впливом Реформації зроблено нові. З 1456 по 1800 рр. надруковано вручну Біблію або її частини 66 мовами, в основному європейськими, а також перші 14 повних Біблій, з них латинською (1456 р.), німецькою (1466 р.), італійською (1471 р.), нижньонімецькою (1478 р.),

каталанською (1478 р.), чеською (1488 р.), давньогрецькою (1518 р.), французькою (1530 р.), голландською (1522 р.), англійською (1535 р.), шведською (1541 р.), датською (1550 р.), іспанською (1553 р.) і церковнослов'янська повна Біблія, надрукована в Острозі (1581 р.). Що стосується слов'янських мов, Біблія або її частини в цей період були надруковані в основному мовами католицьких слов'янських народів, хоча деякі з перекладів були підготовлені протестантами: чеською мовою (НЗ – 1475 р., Біблія – 1488 р.), білоруською (1517 р. – переклад Франциска Скорини), польською (НЗ – 1563 р., Біблія – 1561 р.), хорватською (НЗ – 1563 р., Біблія – 1831 р.), словенською (НЗ – 1577 р., Біблія – 1584 р.), верхньолужицькою (НЗ – 1706 р., Біблія – 1738 р.), нижньолужицькою (НЗ – 1709 р.) і прекмурським діалектом словенської мови (НЗ – 1771 р.).

4. *Період діяльності Біблійних Товариств XIX і XX ст.*, характеризується появою біблійних товариств і інтенсивною протестантською місіонерською діяльністю в Азії й Африці. Перше Біблійне Товариство – Британське й Іноземне Біблійне Товариство з'явилися в 1804 р. Біблія або її окремі частини були перекладені та надруковані дешевими, великими тиражами у XIX ст., згідно існуючих статистичних даних, 451 мовою.

У цьому столітті надруковані, за винятком перекладу Франциска Скорини (XVI ст.), і перші переклади мовами православних слов'янських народів: російською (перший Новий Завіт – 1821 р.; перша повна Біблія – 1876 р.), українською (відповідно – 1880, 1903 рр.), болгарською (1840, 1864 рр.), сербською (1824, 1868 рр.), білоруською (1931, 1973 рр.), македонською (1967, 1970 рр.).

5. *Сучасність* характеризується глобальною інтенсифікацією перекладу Біблії новими мовами, в основному мовами нечисленних народів Латинської Америки, Азії й Африки. Якщо за перших XIX ст. нової ери Біблія або її окремі частини були перекладені й надруковані 517 мовами, то лише у XX ст. до цього числа додалося ще 1545 мов. За деяким даними, до 1993 р. Біблія була перекладена повністю 337 мовами, тільки Новий Завіт 799 мовами і

окремі частини Біблії 926 мовами. Усього – 2062 мовами, якими розмовляє близько 95 % населення земної кулі. Останні 10 років у середньому кожні 15 днів у світ виходить перший переклад Біблії певною мовою, а в останні два-три роки навіть частіше<sup>1</sup>. Сьогодні у світі Біблія, або вперше, або повторно, перекладається не менш, ніж 1500 мовами.

У цьому підрозділі дисертаційного дослідження з метою визначення історично-культурного та конфесійного контексту формування національних традицій біблійного перекладу ми розглянемо головні переклади Біблії мовами європейських народів, виконані в контексті реформаційних процесів, оскільки масовий переклад Біблії національними мовами безпосередньо з ними пов'язаний.

Реформацію, на думку Я. Пелікана, надихнули біблієзнавчі дослідження й переклади. Реформація, в свою чергу, реалізувала себе в них і значною мірою сприяла новим дослідженням і перекладам. Автор наголошує на особливій ролі відкриття друкарства. «Історія Біблії – це передусім історія друкованих Біблій», а також – історія друкарства, місії і проповіді [134, 217], становлення націй, виникнення боротьби за вплив на свідомість мас і феномену інформаційної війни. Популяризація Біблії зробила її «зброєю масового враження» і фактором світової політики, а той чи інший переклад Біблії («канонічний» чи то Вульгати, чи то в XIX ст. Синодальний) – ставав зброєю у боротьбі за контроль над свідомістю мас. «Доступність друкованих Біблій мовою простолюду призвело до того, що називають «коперніканською революцією» в історії духовності» [134, 252].

Як слушно зазначає С. Головащенко, «для усіх без винятку християнських народів інтеграція біблійного слова – і як сакрального тексту, що увиразнює та опредметнює практику взаємодії із священним світом, і як артефакту, що є ретранслятором тисячолітнього духовного та суспільного досвіду людства – ставала смислоформуючим стрижнем поступу тієї чи іншої національної культури, духовності, суспільної та особистої моральності, врешті-решт – навіть розвитку форм соціального побуту,

<sup>1</sup> Інформація постійно оновлюється на сайті Bible statistics (<http://www.statisticbrain.com/bibles-printed/>)

оскільки останні завжди були визначеними біблійними моральними і суспільними ідеалами та цінностями» [51].

Розпочнемо релігієзнавчий аналіз виникнення національних традицій біблійного перекладу з Німеччини, оскільки вона є батьківщиною Реформації, яка стала на довгі століття джерелом потужного перекладацького руху, що й нині справляє визначальний вплив на розвиток науки про біблійний переклад.

Фрагмент найдавнішого рукопису перекладу Біблії мовою германців датується 738 р. Всього налічується близько 200 німецьких біблійних манускриптів, що з'явилися до Гутенберга. До виходу Біблії Лютера існувало 18 друкованих верхньонімецьких і нижньонімецьких перекладів Біблії, зроблених після того, як у Страсбурзі була опублікована повна німецька Біблія Іоганна Менделя (1466 р.) – перший переклад тогочасною живою німецькою мовою.

Розглянемо докладно переклад Біблії німецькою мовою 1522 р., який є апофеозом філологічної діяльності батька Реформації Мартіна Лютера. Цей переклад Біблії, його обґрунтування і захист в працях М. Лютера є цікавими для нас як в контексті формування перекладацьких поглядів Реформації, так і в світлі формування донаукових теоретичних підвалин пізнішої практики протестантських перекладів Біблії. Робота над перекладом Нового Завіту зайняла лише три місяці, проте наступний переклад Старого Завіту тривав багато років, а повний переклад Біблії з'явився лише в 1534 р. М. Лютер працював над перекладом не один, йому допомагали Меланхтон і інші ерудити, фахівці з грецької, давньоєврейської й латинської мов, знані інтерпретатори біблійних текстів. Переклад здійснювався на основі оригінальних текстів, отже, канонічна католицька Вульгата зазнала критичного аналізу та виправлень.

М. Лютер змушений був постійно протиставляти свій переклад офіційній латинській версії католицької церкви. Основним опонентом Лютера-перекладача був Ієронім, так само як основним опонентом Лютера-реформатора була католицька церква та єдиний авторитетний для неї текст

Вульгати. Проте Лютер, тонкий і уважний філолог, не міг не визнати, що Вульгата є шедевром біблійного перекладу. У своїй роботі М. Лютер бачить багато спільного з тим, що довелося пройти Ієроніму: «Так було й зі святим Ієронімом: коли він перекладав Біблію, хазяїном йому був весь світ, лише він один нічого не розумів у своїй справі, а судили про працю доброго чоловіка (des guten Mannes) ті, хто недостойний був навіть чистити його туфлі (ihm nicht genug gewesen wären, daß sie ihm die Schuhe hätten sollen wischen)» [216]. Об'єктом критики М. Лютера були неточності й викривлення, виявлені їм у тексті Вульгати, згадаємо про горезвісну «спокуту гріха справами». Отже, незадоволеність М. Лютера латинською версією Біблії полягала скоріше в її неточності, ніж у стилі перекладу.

У перекладі Біблії відображується концепція Лютера-реформатора. Одним з головних положень його духовної концепції було те, що єдиним джерелом віри є Святе Письмо, а кожен віруючий повинен мати можливість вільно його інтерпретувати. М. Лютер приходить до цього з Талмуду: «У Тори 600 000 облич», тобто стільки ж, скільки в неї читачів. На цій концепції й будувалася стратегія перекладу: зробити текст перекладу змістовно точним, таким, що максимально відповідає тексту оригіналу, а разом з тим зрозумілим, доступним кожній людині.

Феномен М. Лютера був не в перекладі Біблії народними мовами, які існували і до того, а у масовості його перекладу й у систематичності його поширення, через що його Біблія затьмарила інші переклади [134, 252].

П. Копанєв наводить цікавий приклад лексичних шукань М. Лютера. Для того щоб вибрати в німецькій мові найбільш доречні форми вираження при перекладі фрагмента про приношення левітами в жертву барана, М. Лютер попросив м'ясника зарізати барана, оббілювати його, коментуючи при цьому німецькою весь процес [80, 150]. Таке безпосереднє звернення перекладача до реальної дійсності, сучасною теорією перекладу може бути співвіднесене з так званою «денотативною моделлю».

Найповніше висвітлення поглядів М. Лютера знаходимо в його богословсько-публіцистичному «Посланні про переклад і про заступництво



святих», яке вийшло 2-ма виданнями в Нюрберзі й Віттенберзі у 1530 р. У зазначеному творі М. Лютер у полемічній манері захищає як текстуальні формулювання перекладів різних частин Святого Письма, так і ті концепції, якими він користувався в своїй перекладацькій практиці в цілому і, зокрема, при прийнятті конкретних перекладацьких рішень, приклади яких наведені в даному творі. Навколо цих питань розгортався один з основних напрямків ідейно-богословської полеміки протестантів з католиками. Саме цей ракурс перекладацької діяльності М. Лютера є актуальним і для нас в контексті теми дисертаційного дослідження, тому розглянемо його детальніше.

Якщо переформулювати окреслені М. Лютером ідеї мовою сучасної теорії перекладу, то їх можна звести до трьох основних проблем: інваріанту перекладу; засобів забезпечення еквівалентності перекладу; критеріїв достовірності перекладацького рішення.

Стосовно першої проблеми М. Лютер вважав, що перекладати належить не совесну оболонку оригіналу, а його «сенс» (Sinn, Meinung). Показними щодо богословсько-перекладацьких інтенцій М. Лютера є його відомі міркування про слово *allein/sola* (тільки), додане їм у переклад послання апостола Павла до римлян (Рим. 3:28). Захист цієї «трансформації перекладу» має для М. Лютера принципове значення, оскільки дане формулювання допомагає йому обґрунтувати одне з провідних положень протестантського вчення – тезу про спасіння душі однією лише вірою, а не мирськими справами. Захищаючи своє право на включення в текст «Послання апостола Павла до Римлян» (Рим. 3:28) слова *allein* перед словом *Glaube*, незважаючи на відсутність у латинському тексті займенника *sola* перед іменником *fide*, М. Лютер стверджує: «Цих чотирьох букв *sola*, на які осли дивляться, як корова на нові ворота, в тексті немає. Але вони не бачать, що зміст тексту все ж передбачає їх. І якщо ми хочемо його ясно і виразно перекласти німецькою мовою, то без нього не обійтися» [216, 17].

Сенс перекладуваного оригіналу осягався М. Лютером шляхом поглибленого «науково-ідеологічного» (богословсько-критичного) аналізу, з опорою на методичку, розроблену традиційною герменевтикою [153, 110–111].

Однак, на противагу пануючим у класичному богослов'ї формалістичним прийомам, які допускали суб'єктивне тлумачення тексту, М. Лютер підкреслює свою прихильність до словесно об'єктивованого змісту, хоча разом з тим відкидає всяке схиляння перед буквальним сприйняттям оригіналу і тим більше його дослівною передачею [216, 19]. На практиці М. Лютер неминуче стикався з субстанціональною антиномією перекладу, діалектичним протиріччям, що лежить в його основі – необхідністю передавати не слова, а зміст тексту, але і не допускати свавілля в ході пошуків сенсу, спираючись на словесну репрезентацію цього сенсу в тексті.

Однак пафос цієї антибуквалістської полеміки не в нехтуванні словесною формою вихідного тексту, а в обґрунтуванні права перекладача на творчу інтерпретацію оригіналу шляхом вибору неформального, прагматично необхідного еквівалента: «Я не нехтував занадто вільно літерами, але докладав багато старань до того разом зі своїми помічниками, щоб там, де слово могло мати істотне значення, зберегти його в буквальному вигляді і не відступав від нього зовсім вільно» [216, 29].

Семантико-прагматичний підхід до інваріанту, який має бути переданим, обґрунтовується М. Лютером і теологічно: «... я покладався не тільки на спосіб вираження мови і слідував йому, коли в третій главі послання до римлян додав *Solum* (*allein*). Цього настійно вимагають текст і думка Св. Павла, бо він викладає тут основу християнського вчення, а саме те, що ми досягаємо праведності вірою в Христа без всяких заснованих на законі справ... Тільки віра, а не справи роблять нас праведними – цього вимагає сам предмет разом зі способом вираження мови» [216, 25]. Отже, ми бачимо, що прагматичний підхід М. Лютера при здійсненні перекладу ґрунтувався, насамперед, на теологічних поглядах батька Реформації, а вже потім доводився філологічно-перекладацькими аргументами.

Іншою стороною перекладацької системи М. Лютера, також зумовленою принциповою позицією протестантизму, згідно з якою Біблія є єдиним джерелом віри, отже вона має бути загальнодоступною, є його підхід до підбору засобів забезпечення дієвості (прагматичної еквівалентності)

перекладу. «Не слід запитувати букви латинської мови, як потрібно говорити німецькою, як роблять ці осли, але слід запитувати про це матір сімейства у оселі, дітей на вулиці, просту людину на ринку, дивитися на їхні уста, як вони кажуть, і за цим зразком перекладати, і тоді вони це зрозуміють і помітять, що з ними розмовляють німецькою» [216, 17].

Тут також послідовно проводиться принцип нормативності перекладу, але і його прагматичної повноцінності, оптимальної відповідності очікуванням користувача, безперешкодного сприйняття у відповідності з визнаними ним нормами вербальної (і реальної) поведінки. М. Лютер рішуче порвав з католицькою традицією перекладу сакральних текстів, орієнтованою на словесну недоторканність оригіналу, на допоміжну «підстрочну» функцію перекладу народними мовами щодо священного джерела.

Підсумовуючи розглянуті компоненти перекладацької системи М. Лютера, можна без перебільшення стверджувати, що в них імпліцитно міститься весь пізніший шлях розвитку західноєвропейської (здебільшого протестантської) науки про переклад – вчення про смисловий інваріант, про прагматичну спрямованість перекладу, про нормативність перекладних еквівалентів тощо. М. Лютер – наскільки це було можливо в його час – передбачив сучасний погляд на сутність перекладу та способи його здійснення.

Переклад Біблії під керівництвом М. Лютера став одним зі світових шедеврів біблійного перекладу, літературною пам'яткою першорядного значення. Внесок М. Лютера у формування норм німецької національної мови визнавали вже сучасники, його значущість підтверджувалася століттями, як би не розходилися світоглядні, політичні, наукові позиції інтерпретаторів [252]. Після виходу у світ лютерівської Біблії німецька мова стала упевнено відвойовувати позиції в латини як мова наукового спілкування й літератури. Усі наступні переклади Біблії німецькою мовою спираються на версію М. Лютера, виправляючи й доповнюючи його текст відповідно до сучасного стану німецької мови, і сучасних наукових знань, причому ця праця розпочалася ще за життя М. Лютера.

Якщо аналіз формування німецької національної традиції біблійного перекладу є показовим як головне джерело формування протестантського біблійного перекладу і протестантської біблеїстики загалом, то аналіз формування французької традиції, яка в силу певних причин не справила значного впливу на біблійний переклад в цілому, дозволяє побачити інші колізії формування біблійного перекладу національними мовами. Розглянемо їх детальніше.

Є свідчення, що в XII ст. ліонській купець Петро Вальдо найняв двох католицьких священиків для перекладу Нового Завіту та Псалтиря простою мовою – місцевим франко-провансальським діалектом. Це був перший французький переклад Біблії. П. Вальдо вивчив напам'ять весь Новий Завіт і Псалми і при зустрічі з людьми цитував цілі уривки. Діяльність Вальдо викликала невдоволення з боку католицької церкви. Архієпископ міста Ліона заборонив йому проповідувати. Купець звернувся зі скаргою до римського Папи, вважаючи, що останній дасть повну свободу для проповіді Слова Божого народу. Але Папа наказав П. Вальдо повернутися у своє місто і коритися парафіяльному священикові. Це стало причиною розколу і виникнення передреформаційного християнського руху вальденсів, що поширився на півночі Італії, в Швейцарії, Південній частині Німеччини, Іспанії, Чехії. Папа Інокентій III проголосив хрестовий похід на вальденсів, обіцяючи хрестоносцям таке ж відпущення гріхів, як тим, хто вирушив у Святу Землю. Отже, лицарі з півночі Франції нещадно розорили південь країни, винищивши «єретичний рух». Вальденси неодноразово засуджувалися католицькою церквою (1179 – 1215), а Біблію, яку вони поширювали, засуджували до спалення.

Гоніння на Біблію вальденсів є прикладом того явища, якого боялися діячі Відродження, які не схвалювали перекладів Біблії народними мовами, бо вважали такі переклади загрозою виникнення єретичних рухів, які б дестабілізували суспільне життя тогочасної Європи. Якщо право на перегляд латинського перекладу Біблії (так само як і філологічної критики її оригіналів) сумнівів у переважної більшості гуманістів не викликало, то

їхнє ставлення до припустимості передачі Святого Письма «народними» мовами було більш складним. Саме подібні спроби, з одного боку, протягом багатьох сторіч викликали різко негативну реакцію з боку католицької ортодоксії (аж до найжорстокіших репресій), а з іншого – часто ставали прапором «єретичних» рухів ще із часів Середньовіччя. І тут вже немаловажну роль відіграли міркування не стільки філологічного, скільки ідейно-політичного характеру.

Так, Томас Мор досить вороже поставився до У. Тіндейла та його перекладу Біблії англійською мовою, тому що вважав його єретиком й ворогом католицької церкви. Однак разом з тим він вважав, що англійці повинні мати можливість читати Святе Письмо рідною мовою, тобто не поділяв повністю позиції англійської католицької церкви. Припускаючи, принципову можливість створення нової англійської версії Святого Письма, Т. Мор стверджував, що ця справа під силу лише авторитетному колективу компетентних учених, спокушених у богословських тонкощах, які володіють солідними філологічними пізнаннями. Та й приступати до названої праці, на думку англійського гуманіста, слід з великою обачністю й поступовістю щоб уникнути всякого роду небажаних наслідків для суспільної моралі.

Еразм Роттердамський, для якого латинь була універсальним засобом спілкування, також не поділяв теорії «трьох мов» і висловлював мрію про доступність Біблії незадовго до початку Реформації: «Я б бажав, щоб усі жінки могли читати Євангеліє й послання Павла; і я молю Господа, щоб вони були б перекладені мовами всіх людей – так, щоб їх у змозі були б читати й знать не тільки ірландці й шотландці, але також турки й сарацини. Я молю Господа, щоб орач, ідучи за своїм плугом, співав би текст Писання. І щоб ткач згадував би його за своїм верстатом, відганяючи нудьгу. І щоб подорожанин у такий спосіб звільнявся від втоми. Коротше кажучи, я бажав би, щоб усе, сказане в Писанні, було виражено в тій спосіб, який властивий нашому щоденному спілкуванню» [216, 32]. Однак, у своїх практичних діях європейські гуманісти були набагато обережнішими, ніж діячі Реформації.

Однак, повернемося до французької традиції біблійного перекладу. Можливо, внаслідок гонінь на Біблію вальденсів, процес перекладу Біблії французькою мовою проходив здебільшого в контексті тих процесів, що відбувалися в Англії та Німеччині. Французька мова перемогла латинську лише наприкінці XVI ст. Велике значення для створення французької національної традиції біблійного перекладу мала діяльність Рауля де Преля, з ім'ям якого пов'язане створення французької версії Святого Письма безпосередньо для короля, який бажав самостійно розібратися в змісті Біблії. Тому у присвяті до перекладу Біблії (сам текст останнього до нас не дійшов) де Прель відзначає, що йому доводилося забирати й скорочувати деякі довготи й повтори й вводити в свій переклад роз'яснення важкодоступних місць.

У XIII ст. група вчених Паризького університету видала першу повну Біблію у французькому перекладі, а канонік Гюйар Мулен зробив парафраз з біблійної історії. Вона витримала з 1487 по 1545 рр. 12 видань, неодноразово доповнювалася і в завершеному вигляді отримала назву «Велика Біблія». У 1523 р. в Парижі вийшов анонімний переклад НЗ, автором якого вважається відомий діяч Відродження Жак Лефевр. Повністю цей переклад був виданий в Антверпені в 1530 р. У 1535 р. в Швейцарії вийшов протестантський переклад Оліветана, двоюрідного брата Ж. Кальвіна. Ця праця неодноразово перевидавалася (під ред. Бєзи та ін). Остання редакція 1744 р. на довгий час стала загальноновизнаною у французьких протестантів.

У XVII ст. у Франції було зроблено кілька католицьких перекладів Біблії: Ш. Девіля (1613), Ж. Корбена (1643), абата М. де Мароля (1649), Д. Амело (1670), «Пор-Рояльська Біблія» (НЗ, 1667) та ін. У XVIII ст. вийшли переклади Р. Симона (1702), Кальме (1724), та ін. В XIX ст. у Франції було видано багато католицьких і протестантських перекладів Біблії: переклад каноніків Ж. Бурасе та П. Жанв'є (1866), Ройса (1881), Л. Сегона (1880) тощо.

Всі французькі переклади Біблії в XX ст. зроблені з оригіналів з урахуванням сучасної літературної мови та новітніх досягнень критики і філології. Найбільш відомі з них: Єрусалимська Біблія, Екуменічний

переклад Біблії, «Біблія Плеяди», під ред. Дорма, Біблія в перекладі каноніка Ості (1973), Біблія, видана «Біблійним товариством» (1978) тощо.

Англомовна традиція біблійного перекладу є найпотужнішою в світі як за кількістю перекладів, так і за накладками біблійних видань. Ця традиція є однією з найдавніших в Європі. Говорячи про початок національної перекладацької (і літературної) діяльності в Англії, звичайно згадують ім'я ченця Кедмона (VII ст.), який переклав у віршованій формі давньоанглійською мовою деякі сюжети Святого Письма. Пізніше найбільший автор тієї епохи Беда Високоповажний (672 (673) – 735), який спробував перекласти Євангеліє від Іоанна, але через смерть не встигнув довести його до кінця (сам переклад не зберігся). У VIII ст. були створені віршовані перекази окремих біблійних книг. Але справжній розквіт давньоанглійського перекладу припадає на кінець IX ст. й пов'язаний з діяльністю короля Альфреда Великого (849 – початок 900-х рр.).

Після смерті короля Альфреда перекладацька діяльність в Англії тривала з меншою інтенсивністю. Зокрема, було перекладене Євангеліє від Матвія й зроблені глоси (приписування відповідних англійських еквівалентів над кожним словом латинського тексту) інших трьох Євангелій. Найвеличнішою фігурою цього періоду вважався чернець Ельфрік (955 – 1020(25)). Саме з нього починають історію створення англійської Біблії, оскільки версія Альфреда (якщо вона дійсно існувала) до нас не дійшла. У середині XIV ст. сторіччя з'являється Псалтир, творцем якої був Річард Ролл із Хемполла (графство Йоркшир). Різними діалектами були зроблені глоси й переклади окремих частин Святого Письма.

Повний переклад Біблії англійською мовою розпочався перекладами теолога Джона Уїкліфа. У 1380 р. він береться за переклад Нового Завіту й, можливо, частини Старого. Більша частина Старого Завіту переведена соратниками Уїкліфа – Ніколасом Херефордом і Джоном Пурвеєм. Існує два варіанти Біблії Уїкліфа: перший – майже у всьому наступний латинському тексту Вульгати, другий – більш вільний [187, 15]. Перша версія перекладу була зроблена Херефордом, а друга, переглянута – Пурвеєм.

Ідейним натхненником цього колективного перекладу вважається Джон Уікліф. Переклад Біблії під керівництвом Д. Уікліфа, незважаючи на всю свою недосконалість, знаменує певну віху в історії перекладу: він був першим повним англійським перекладом Святого Письма народною мовою. Цей переклад заклав основи англійської біблійної мови, сприяв розвитку англійської літератури.

У 1523 р. активний діяч Реформації Вільям Тіндейл розпочав в Лондоні новий переклад Біблії англійською мовою (Новий Завіт), намагаючись зруйнувати оману, що народна мова не здатна належним чином передати біблійні істини. Щоб уникнути ускладнень з католицькою церквою, В. Тіндейл перебрався у Гамбург, зустрічався у Віттенберзі з Лютером і почав друкувати свої переклади у Німеччині.

Його переклади, характеризуючи автора як тонкого ерудита, небайдужого до гармонії слів, були повністю самостійними. Спираючись не тільки на Вульгату, В. Тіндейл звірявся з німецькою версією Лютера й із греко-латинським коментованим виданням Еразма. Його вставні статті й примітки почасти буквально перекладені з лютерівської версії. В. Тіндейл значно просунувся в перекладі Старого Завіту. В наш час він вважається засновником принципів англомовного біблійного перекладу [244, 40], однак сучасники різко критикували його переклади. Томас Мор написав сім томів викривальних статей проти В. Тіндейла. У них відзначався спірний характер його коментарів на полях, критикувалися деякі лексичні заміни, зокрема деяких усталених церковних термінів, наприклад, church (церква) на congregation (релігійне братерство), priest (священик) на senior (старший), charity (милосердя) на love (любов до близького).

Католицька ієрархія, що сповідувала принцип «*Lingua anglorum non est lingua angelorum*» («Мова англів – це не мова ангелів»), зустріла появу Біблії «вульгарною говіркою» різко вороже. У 1536 р. В. Тіндейла повісили й спалили як єретика. Більшість примірників його перекладів була знищена. Однак праця Д. Уікліфа і його сподвижників стала значним явищем духовного життя Англії й дуже вплинула на його подальший розвиток. За



іронією долі, робота Тіндейла з перекладу Біблії, завершена в 1535 р. ченцем-августинцем Майлесом Ковердейлом, фактично була офіційно прийнята в Англії після того, як Генріх VIII розірвав відносини з папством і ввів Реформацію в Англії. Перше видання Біблії Ковердейла вийшло в Цюріху. «Переклад Тіндейла все ще береться за основу при побудові речень, в лексиці, ритмі й навіть в музикальності. Біблія короля Якова на 9/10 являє собою Біблію Тіндейла» [187, 44]. На тлі протестантських Біблій вже пізніше, в 1582 р., з'явилася перша католицька Біблія англійською мовою.

У 1611 р. з'явилася славетна «Авторизована версія», відома також як «Біблія Короля Якова». Поняття «авторизована версія» означає, що даний переклад Біблії дозволений (is authorized) для використання парафіянами Церкви, оскільки вищі чини цієї Церкви дали згоду на вживання даного тексту віруючими [189]. Її створення, на думку деяких дослідників, було випадковим. Ван Оф, зокрема, пише [263, 143], що в 1603 р. король Яков (1566–1625) зібрав раду для вивчення претензій найбільш фанатичних пуритан, яка засвідчила нагальну потребу створення єдиного перекладу Біблії, схваленого й затвердженого монархом. Король створив комісію з підготовки виправленого тексту перекладу. Сім років, з 1604 по 1611 рр., сорок сім учених під керівництвом єпископа Вінчестерського Ланселота Ендрю створювали нову версію перекладу. Сам єпископ зробив новий переклад П'ятикнижжя. Відштовхуючись від біблійної англійської мови Уїкліфа і Тіндейла, перекладачі усунули з колишніх текстів архаїзми. У результаті був створений художній текст, що не мав ні розміру, ні рими, ні просодії, але володів простотою й життєвою силою. За довгі роки з моменту свого створення Біблія короля Якова – «видатний літературний твір» [250] – зробила мову і мислення носіїв англійської мови значно багатшими [123,15]. «Більше трьох століть Біблія короля Якова продовжує справляти величезний вплив на розвиток англійської мови і словесність» [88,20]. Саме її багата й виразна (vigorous) мова справила величезний, ні з чим не порівнянний вплив (unique) на стиль англійської прози [245, 676], причому жоден з наступних перекладів не може зрівнятися з Біблією короля Якова.

Авторизована версія вдало поєднує і мовну традицію, що сходить до епохи Ренесансу, і протестантське розуміння, відчуття (feeling) Біблії, і вищу точку розвитку (peak moment) англійської мови. Все це зробило канонічний переклад найбільшою пам'яткою англійської літератури [193, 49], яка збагатила, зробила шляхетною (to sober) англійську літературу і зупинила деградацію (degeneration) повсякденного мовлення [201]. Більш того, хоча для сучасної людини мова Біблії короля Якова є не завжди зрозумілою, навряд чи будь-хто й сьогодні піддасть сумніву красу її стилю [188, 42].

Сьогодні найрозповсюдженішими в світі є дев'ять сучасних англomовних перекладів Біблії – The Revised English Bible (REB), The New English Bible (NEB), The Jerusalem Bible (JB), The Good News Bible (GNB), The Living Bible (LB), The New American Standard Bible (NASB), The New International Version (NIV), The New Revised Standard Version (NRSV), The New Living Translation (NLT). Поширений також переклад під назвою Блага Звістка (Good News Bible). Однак найбільш авторитетною серед них була і залишається Біблія короля Якова (The Authorized Version or King James Bible (KJV)), значущість якої в англomовній культурі засвідчують і дослідження з історії культури та літератури, і енциклопедії, і словники цитат та ідіом.

У 1946 р. з'явилося видання Виправленого Нормативного Перекладу (RSV), Нового Завіту, а в 1952 р. була опублікована та ж версія Старого Завіту. Дане видання є не новим перекладом, а переглянутим й виправленим виданням Перекладу короля Якова (KJV). Незважаючи на певну критику, в перші десять років його публікації було продано понад 12 мільйонів примірників [251]. Широко використовуване в церквах під час загальних богослужінь, воно стає в нагоді й для наукових досліджень.

У цей час з'явилися й два католицькі переклади англійською мовою, зроблені з мов оригіналу. В 1966 р. була надрукована Ієрусалимська Біблія (The Jerusalem Bible (JB)), яка «набагато вільніше в передачі тексту, чим переклад RSV», і в якій «особливо переклад Нового Завіту видається набагато вільнішим, ніж це необхідно» [249]. У цілому можна сказати, що даний переклад неоднорідний – якість передачі текстів Старого й Нового

Завітів відрізняється. Найновіший повний англомовний католицький переклад – «Нова Американська Біблія» (NAB) надрукований в 1970 р. і є результатом тридцятирічної роботи шістдесяти біблеїстів. Його можна вважати примітним досягненням в галузі біблеїстики, однак слід зазначити, що переклад окремих біблійних книг нерівнозначний по якості й грішить неузгодженістю перекладу тих самих слів у тому самому контексті [246].

У 1971 р. у Сполучених Штатах була опублікована Нова Американська Нормативна Біблія (New American Standard Bible (NASB)). Цей переклад дотримувався принципів формальної передачі й прагнув «дослівної точності»[247]. У випадках, коли такий точний і буквальний варіант був неприйнятний для сучасного читача, «були внесені зміни в напрямку сучасних фігур мовлення. Однак там, де це було зроблено, на полях книги наведений також і буквальний переклад»[247]. У цілому дане видання є значним досягненням тридцяти двох перекладачів, які намагалися здійснити консервативний й буквальний переклад Біблії. «Дослівна точність» робить це видання видатним зразком перекладу Біблії, призначеного для тих, хто серйозно займається вивченням Писання.

Наприкінці XX ст. критерій «зрозумілості» став головним аргументом на користь створення нових англомовних перекладів Біблії. І тут важливе значення мала християнська місіонерська діяльність, центром якої в останні десятиліття стали США. Мова йде не тільки про переклад Біблії младописемними мовами нехристиянських країн. Так, творці низки англійських перекладів визнають, що їхня робота також призначена насамперед для неносіїв англійської мови, для людей, яким в першу чергу важливо зрозуміти сенс написаного, отже, краса і піднесеність тексту відходять на другий план. Таким чином, Біблія залишається у певному роді книгою політичної, і ця її роль не зменшується, а, може бути, навіть зростає в даний час [171]. Підсумком зусиль в цьому напрямку стала публікація в 1973 р. Нового Завіту у Новому Міжнародному Перекладі (NIV), а в жовтні 1978 р. у цьому ж перекладі з'явився й Старий Завіт. Перше видання всього Нового Міжнародного Перекладу, надруковане в кількості півтора мільйонів

екземплярів, було повністю розпродане за чотири місяці після публікації. Це зовсім новий переклад, зроблений групою з більш ніж ста вчених з різних англомовних регіонів планети, що працювали над єврейськими, арамейськими й грецькими текстами. Робота над цим виданням з 1965 р. тривала приблизно тринадцять років. Перекладачі прагнули «точності перекладу» і «не лише дослівного перекладу», а також і «вірної передачі думок біблійних письменників». Однієї із цілей створення перекладу NIV було домогтися, щоб дане видання «було точним перекладом, що має ясність й художню цінність, отже, є придатним для особистого й публічного читання, для наставляння, проповіді, запам'ятовування й використання під час богослужінь» [248]. У порівнянні з Новою Американською Нормативною Біблією Новий Міжнародний Переклад за стилем не є пишномовним і не містить непритаманних англійській мові оборотів мовлення. У цілому цей переклад можна назвати ясним і достовірним, живим і сучасним, але щодо наукових цілей він не настільки буквальний, як, наприклад, Нова Американська Біблія (NASB) або ж Виправлений Нормативний Переклад (RSV). У ньому кращі досягнення функціонального перекладу сполучаються з високим ступенем точності передачі слів і думок богонатхненних авторів Писання. Науковим цілям більш відповідає Нова Американська Нормативна Біблія, однак з погляду читабельності й художньої цінності Новий Міжнародний Переклад перевершує і її, і Нову Англійську Біблію (NEB) або Сучасний Англійський Переклад (TEV).

Аналіз розвитку англомовної традиції біблійних перекладів дозволяє зробити деякі узагальнення, що, на нашу думку, фіксують тенденції розвитку національних традицій біблійного перекладу в країнах. Де християнство є традиційною релігією. Ці тенденції простежуються і в розвитку національних традицій біблійного перекладу в слов'янських народів, зокрема українського, які ми детально вивчимо у наступному розділі дисертаційного дослідження. Отже, розглянемо загальні тенденції розвитку національної традиції біблійного перекладу на прикладі англомовної традиції.

За декілька століть перекладацької діяльності в англomовній культурі склалося чітке уявлення про стилістику біблійних текстів, причому воно має інваріантний характер і не особливо враховує стилістичну неоднорідність Святого Письма. Дане уявлення будується виходячи зі стилістики Біблії короля Якова, яка справила визначальний і формуючий вплив на англomовну традицію біблійного перекладу.

Риси, спільні для кожного типу біблійного оповідання в рамках певного перекладу Біблії, російська дослідниця А. Форостенко називає конституючими параметрами. Конституючі параметри відіграють основну роль у передачі особливого біблійного стилю оповіді: якщо ці параметри зберігаються, то навіть при порушенні багатьох інших особливостей канонічного тексту, переклад як і раніше сприймається як сакральний текст, тобто зберігає тотожність самому собі і вписується у сформовану традицію біблійного перекладу, оскільки саме ці характеристики Біблії відклалися в мовній свідомості носіїв англійської мови як риси особливого біблійного стилю. Інші лінгвостилістичні особливості біблійних текстів, які також сприяють створенню піднесеного стилю оповіді, виявляються на тлі конституючих параметрів другорядними і їх порушення не тягне за собою зміни стилю. Так, можлива заміна біблеїзмів сучасними синонімами, якщо тільки це не створює комічного ефекту, наприклад, з-за явних анахронізмів або зіткнення різностильових одиниць.

Завдяки впливу Біблії короля Якова на англomовну культуру, автори сучасних перекладів вже не можуть працювати безпосередньо з давньоєврейськими і давньогрецькими текстами без орієнтації передусім на цей канонічний варіант і потреба вписуватися в існуючу мовну традицію замість того, щоб демонстративно поривати з нею, як це спробували перекладачі деяких нових версій Біблії. За довгу історію існування Біблії англійською мовою склалася цілком усталена традиція сприйняття цього тексту як філологічної пам'ятки, яку сучасні перекладачі навряд чи можуть дозволити собі ігнорувати.

Стиль Біблії короля Якова відрізняє особлива, відразу впізнавана ритміка тексту, отже, ритм можна вважати головним стилеформуючим параметром англomовного біблійного оповідання. Конститууючими англomовний біблійний стиль параметрами, відтворення яких необхідно і достатньо для констатації приналежності тексту до англomовної біблійної традиції, є: повтори на різних рівнях мови (особливо повторюється союз «and») рамкові конструкції, інверсії, передача давньоєврейської паралелізму, біблійні ідіоми, до складу яких входять семантично місткі, поліфонічні слова-концепти, і морфологічні архаїзми. Збереження конститууючих параметрів забезпечує сприйняття сучасного перекладу як канонічного тексту з його особливою ритмікою і піднесеним стилем, незважаючи на можливі (інколи й численні) зміни інших стилістичних характеристик тексту.

Відмінною спільною рисою всіх без винятку сучасних перекладів Біблії на англійську мову є відмова від морфологічних архаїзмів. Природний розвиток живої мови все більше виключає їх з сучасних текстів, поступово відсуваючи цей конститууючий параметр на другий план. Вимога збереження морфологічних архаїзмів в сучасних перекладах є малореалістичною. Різноманітні ж повтори – від анафор і епіфор до віршотворного паралелізму в своїй сукупності створюють особливий легко впізнаваний ритм біблійного оповідання, який, зрештою, і є глобальною стилістичною домінантою тексту.

Сучасні переклади, авторам яких вдалося зберегти специфічну ритміку біблійного тексту, тим самим стають частиною багатовікової філологічної традиції [171, 14]. За наявності / відсутності інших конститууючих біблійний стиль параметрів сучасні англomовні переклади Біблії можна розділити на три групи:

- «лояльні» переклади (NASB і NRSV), автори яких найчастіше зберігають конститууючі параметри, позбавляючись при цьому від інших особливостей канонічного тексту, які не грають стилеутворюючої ролі;

- «екстремальні» переклади (LB, NLT, GNB), що повністю нехтують конститууючими біблійний стиль оповіді параметрами, де явно

проглядається прагнення перекладачів переписати канонічний текст сучасними розмовними засобами;

– «перехідні» тексти (NEB, REB, JB і NIV), що досить непослідовно поєднують перший і другий підходи [171, 15].

Більшість сучасних перекладів біблійних текстів, що є складовою англomовної культури, цілком відомих носіям мови і регулярно цитованих ними, продовжують мовну традицію, що йде від Біблії короля Якова. Ці тексти відрізняє значно дбайливіше дотримання конституюючих біблійний стиль параметрів, незалежно від загальної стратегії перекладачів і типу перекладу.

Підсумовуючи специфічні риси формування національних перекладацьких традицій Біблії в християнській Європі, ми бачимо, що в період Реформації за допомогою Біблії формувалася нова християнська ідентичність. Роль Біблії змінилася. Якщо у випадках взаємин іудаїзму та християнства, християнства та ісламу Біблія слугувала знаряддям самолегітимації, утвердженням власної тяглості традиції й інтеграції власної історії до філософії історії (наприклад, самолегітимації християнства як спадкоємця іудаїзму), тобто апеляції до Писання були засобом прилучення себе до шуканої традиції, то під час Реформації Біблія «емансипується», вже аргументує не причетність до конфесійної традиції, а навпаки – розрив із католицькою традицією, що сама себе дискредитувала. Біблія стає самодостатньою доктриною, отримує верховний авторитет, який легітимує будь-який розрив із (католицькою) традицією [134,247]. Віднайдення «самої лише Біблії», чистого *textus receptus*, ставить читача над традиціями і поза історичними генеалогіями, наділяє нову християнську ідентичність самоцінністю лише через причетність її до Біблії.

Нова християнська ідентичність фіксувалася різними мовами. «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» [73, 166]. У цьому разі переклад спрямовує розвиток вже існуючого мовно-сміслового універсуму релігійної традиції таким чином, що його мовна специфіка розуміється як сакральна 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.

Легітимізація нового перекладу (принаймні в перші два періоди історії біблійного перекладу) призводила до сакралізації мови перекладу в межах відповідного «мовно-релігійного універсуму» (зокрема, «тримовники» сакралізували не лише давньоєврейську, а й грецьку і латинську). Отже, самий факт перекладу сакрального тексту неминуче тягне за собою проблему «переносу сакральності» з мови на мову. Мова, якою була перекладена Біблія в християнській Європі після розколу християнства (1054 р.), вже не сакралізується, як це було з першими біблійними перекладами. З часів Реформації набуває сакрального статусу мова кращого (найпопулярнішого) перекладу Біблії, формуючи канонічну мову Біблії в межах певної національної мови, створюється комплекс мовностилістичних компонентів (конститууючих параметрів) національної традиції біблійного перекладу, які дозволяють сприймати текст як сакральний.

## Висновки до Розділу 2

Аналіз процесу формування національних традицій біблійного перекладу в Європі дозволив стверджувати, що рушійною силою його розвитку внаслідок створення нових перекладів Біблії національними мовами є:

- об'єктивні процеси оновлення та розвитку мовного середовища; засадничі суперечності між вірністю оригіналу та вірністю національній мовній і конфесійній традиції;
- суперечності між «традиціоналізмом та «новаторством» як у християнській теології, так і в перекладацькому процесі, зокрема між



буквальним та вільним, помірно буквальним та ідіоматичним варіантами перекладу, які обираються перекладачами Біблії у відповідності до прагматичних інтенцій замовників перекладу.

Попри всі намагання зберегти єдність і «повернутися до оригіналу», переклад біблійного тексту завжди втрачає й спотворює сутність оригіналу, вносить у перекладений текст національні мовні та культурні конотації і конфесійні особливості. Змістовно-аксіологічною основою утворення національних традицій біблійного перекладу є поява множини мовно-релігійних смислових універсумів, які суперечать один одному і оригінальним давньоєврейським й грецьким текстам та їх герменевтичним традиціям.

За кожним перекладом народною мовою неодмінно тягнеться «шлейф» подальших багаторазових «повторних звернень» до оригіналу з метою уточнення існуючого перекладу та/або створення альтернативного перекладу в рамках однієї мовної традиції. У деяких випадках сформована перекладацька традиція в межах певного «мовно-релігійного універсуму» може, навпаки, ставати на заваді подальшим уточнюючим зверненням до оригіналу, якщо результати такого уточнення суперечать вже канонізованим способам перекладу і тлумачення відповідних фрагментів оригіналу в рамках національної традиції біблійного перекладу.

Національна традиція біблійного перекладу формується далеко не в кожній християнській країні, її наявність слугує показником духовної зрілості нації. Умовами її формування є розвинена писемність та національна літературна традиція; потужна національна конфесійна структура з наявністю богословських центрів; розвиненість перекладацької справи (традиції перекладу та перекладацьких шкіл).

Переклади Біблії стають пам'ятками національної культури, як, наприклад, переклад Лютера в німецькій культурі, Біблія короля Якова в англomовних країнах, Синодальний переклад для російської культури тощо. Відповідно, будь-який переклад сакрального тексту в рамках національної перекладацької традиції трансформує мовно-смисловий універсум християнської релігійної традиції, що сприяє оновленню та поглибленню його

розуміння, відповідно до завдань конкретних Церков у певний історичний період. Тому створення єдиного «нормативного», або «остаточного» перекладу Біблії в межах національної чи конфесійної традиції біблійного перекладу принципово не можливе ані з богословської точки зору теологів всіх християнських конфесій, ані виходячи з принципів лінгвістичної науки.

Разом з тим, переклад Біблії національними мовами традиційно призводить якщо не до сакралізації мови перекладу (як це було в перші століття біблійного перекладу), то до значного підвищення її престижу та культурного статусу.

1. Висновки даного розділу відображено в наступних публікаціях автора:

2. Мороз Ю. А. Методология анализа национальных традиций библейского перевода / Ю. А. Мороз // Человек в условиях модернизации общества : проблемы духовно-нравственного и социально-экономического развития : сб. статей X научно-практической конференции / гл. ред. Петрищев А. А. – Заокский : «Источник жизни», 2014. – С. 65–71.

3. Мороз Ю. А. Теории библейского перевода как инструмент религиозоведческого исследования Библии в национальных культурах / Ю. А. Мороз // Человек и общество в системе религиозного и социально-гуманитарного знания : Сб. науч. трудов / гл. ред. А. А. Петрищев. – Заокский : ЗХГЭИ, 2015. – С. 213–229.

4. Мороз Ю. А. Толерантність як умова перекладу Біблії / Ю. А. Мороз // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності : Міжнародна науково-теоретична конференція, 1-2 жовтня 2015 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.] – Житомир : Вид. Євєнок О. О., 2015. – С. 108–110.

5. Мороз Ю. А. Социально-культурный фон англоязычных версий Библии / Ю. А. Мороз // Актуальні проблеми вивчення релігійних процесів у сучасному світі : міжнар. наук.-практ. конф., м. Севастополь, 10-11 травня 2009 р. – Севастополь, Вид-во Сев НТУ, 2009. – С. 26–27.

### РОЗДІЛ 3. ТРАДИЦІЯ БІБЛІЙНИХ ПЕРЕКЛАДІВ В УКРАЇНІ

У світовому співтоваристві існують загальновизнані критерії зарахування народу до числа культурних чи цивілізованих націй. Перший – це наявність у народу видатних діячів на культурно-духовній ниві – тих геніїв, хто творить світового рівня шедеври у сферах літератури, музики, живопису, скульптури. Другий – це існування перекладів національною мовою найвидатніших творів світової писемної культури. Для християнських народів таким твором є Біблія – невичерпне джерело мудрості, пізнання людини й Бога. Існує визнана у світі думка, що народ, який має переклад Біблії своєю рідною мовою – це народ, який має право на існування на планеті. Той факт, що ми маємо чотири повні переклади українською мовою, свідчить про те, що наш народ – це культурна, високо розвинута нація. Безумовно, цим можна пишатися.

У попередніх розділах дисертації обґрунтовано існування зворотного зв'язку між Біблією і мовами, якими вона перекладається. Філологами багатьох країн світу доведено благотворний вплив мови Біблії на кожную з національних мов: вони збагачуються новими морально-етичними поняттями, засвоюють досі невідомі їм граматичні конструкції, біблійні переклади на століття кодифікують нормативні зразки національних мов. Мові, якою перекладено Біблію, гарантоване майбутнє, вона ніколи не загине.

Шлях Божого Слова до українського народу був тернистим. Через причини переважно політичного характеру наш народ, маючи свою багату, мелодійну і добре розвинену мову, довгий час змушений був пізнавати Божі істини за допомогою мертвої, а тому малозрозумілої, церковнослов'янської мови, а згодом мовами сусідніх народів... Жителі Закарпаття читали Біблію угорською мовою, Буковини – румунською, галичани змушені були ознайомлюватися з нею на польській мові, жителі Придніпров'я і Слобожанщини були привчені до російського перекладу Біблії.

«Перебуваючи в імперській колоніальній залежності від Москви,

український народ волею окупанта був позбавлений права слухати вчення Ісуса Христа рідною мовою. Московські церковні імперіалісти робили й роблять все для того, щоб позбавити нас і тепер права молитись своєю мовою, читати нею заповіді Божі» [145].

Історія формування української національної традиції біблійного перекладу є величною та трагічною водночас. Багато видатних українців усвідомлювали не лише незвичність, а й трагічність такої ситуації, її небезпеку для майбутнього свого народу. Кращі науковці, письменники й поети, громадські діячі долучилися до створення українських біблійних перекладів.

На наше переконання, національна традиція біблійного перекладу має два взаємопов'язаних періоди – церковнослов'янський період, який в свою чергу поділяється на рукописний та друкарський, та власне україномовний період. Саме у відповідності до цієї періодизації в третьому розділі дисертаційного дослідження ми й розглядатимемо специфіку української національної традиції біблійного перекладу.

### **3.1. Українські переклади Біблії церковнослов'янською мовою**

Християнські літописні джерела свідчать, що предки українців знали про Біблію і читали Слово Боже задовго до офіційного введення християнства як державної релігії. Сусідство Київської Русі з країнами Середземномор'я та Європи зумовило знайомство племен України з Біблією і вченням Христа ще в епоху раннього середньовіччя, хоча в умовах панування язичництва про широке розповсюдження Біблії мови бути не могло. Як свідчить життєпис князів Аскольда і Діра, у IX ст. з євангельською звісткою були знайомі не лише окремі християнські громади Київської Русі, але й вища знать.

Легенду про те, що біблійні тексти були поширені на українських землях ще до Кирила й Мефодія містить «Житіє святого Кирила». Згідно цієї церковної пам'ятки, Костянтин Філософ (у чернецтві Кирило) відвідав орієнтовно у 860 р. IX ст. Кримський півострів і побачив там Євангеліє написане «руськими письменами». Це відбулося ще до впровадження нового

алфавіту. Однозначного ставлення до цієї легенди сучасна наука не має. І. Огієнко навів у своїй книзі «Костянтин і Мефодій, їх життя та діяльність» декілька версій [128, 90]. М. Грушевський спочатку скептично сприйняв це питання, але згодом писав: «Саме уявлення про зустріч Костянтина з руською писемністю і богослужбовими книгами в Криму, в Херсонесі, залишає-таки про що поміркувати...» [61, 12 – 56].

Церковнослов'янський переклад Святого Письма входить до української культури як важливий складник кирило-мефодіївської спадщини, а водночас домінантний текст у системі середньовічної книжності. Він був здійснений частково ще до початку моравської місії (863 р.), а завершений, напевне, вже учнями апостолів слов'ян. Через посередництво відносно добре зрозумілої українцям X-XII ст. церковнослов'янської мови визначається присутність їхньої культури в просторі візантійської цивілізації. Адже церковнослов'янська мова, створена як синтез різноетнічних говорів на основі грецької граматики, синтаксису й графіки, стала водночас і формою захисту тотожності негрецьких народів центрально-східної Європи від небезпеки еллінізації, і засобом включення слов'янських племен до універсальної і багатомовної елліністичної культури Східного Середземномор'я.

У багатьох європейських народів Святе Письмо виявилось першим писемним текстом, з появою якого пов'язане створення алфавіту, принципів письма, перших перекладацьких практик, а також соціальних інститутів, що опікувалися поширенням грамотності, створенням необхідних книжкових фондів. Саме так трапилося в історії Давньої Русі – колиски української духовної культури.

Для православних слов'янських народів в цілому з перекладом Біблії пов'язане становлення першої писемно-літературної мови, а для багатьох слов'янських народів переклади Святого Письма відкривають епоху формування національних літературних мов. Такими є Празька Біблія (1488) і Кралицька Біблія (1572 – 1586) для чехів, Біблія Юрія Далматина (1586) для словенців тощо.

Прийняття християнства співпало для більшості слов'янських племен

із процесом формування власної писемності й азбуки, з началом формування власної державності, і, разом з тим, припало на час, коли спільна етнокультурна спорідненість слов'янських племен ще не була зруйнована ані національно-державними, ані релігійними перегородками. Мовна ситуація в слов'янському світі на момент прийняття ним християнства мала унікальні особливості, що дозволили солунським братам створити сакральну церковнослов'янську мову, яка відрізнялася від етнічної мови кожного зі слов'янських народів, але була зрозумілою без перекладу широким верствам населення на велетенських теренах слов'янства.

Це визначило специфіку мови православного слов'янства як наднаціональної мовної системи, яка зберегла, на противагу властивій культовій мові замкненості, відкритість практично до повного становлення національних слов'янських держав. Київська Русь-Україна в складі етнокультурного світу *Slavia Orthodoxa* мала можливість вести службу Божу спеціально створеною для цього наднаціональною мовою – церковнослов'янською.

Для усіх православних слов'янських народів місіонерська і, в першу чергу, перекладацька діяльність Святих рівноапостольних Кирила і Мефодія багато в чому визначила подальший розвиток їх національних мов і духовної культури. Роль мови Кирила й Мефодія в розвитку української духовної культури визначається й тим, що при створенні церковнослов'янської мови на українських землях склалися умови співпадіння сакральної мови й мови культури в процесі створення нації. Це певним чином детермінувало національний менталітет українців та інших православних слов'янських народів [24, 166]. Як слушно зазначав І. Огієнко [128], ті народи, що не змогли домогтися права використовувати слов'янську мову в якості сакральної, здебільшого потрапили в залежність від Заходу і, не отримавши державності, асимілювалися в складі більш могутніх національно-державних утворень. Церковнослов'янська мова і незалежна церква виявилися тими факторами, що стабілізували молоду державу і підвищували її авторитет. Це дозволяло Русі-Україні в IX – XII ст. вести незалежну державну і церковну політику, яка дозволяла вдало протистояти

небажаним впливам як Західної (Римської), так і Східної (Візантійської) духовної і політичної експансії [24, 110–135]. Закономірності появи Біблії українською мовою є одним з важливих питань культурно-історичного розвитку сучасної української нації.

Історію появи й поширення національних версій Святого Письма традиційно вивчають національні філології європейських народів. Світова історико-філологічна наука традиційно розглядає національний мовний матеріал біблійних перекладів як предмет вирішення дослідницьких завдань біблеїстики. Ми ж розглядаємо цей корпус текстів у межах релігієзнавчого поняття «національна традиція біблійного перекладу». Дослідницький метод біблеїстики – філологічний, що спирається на науково розроблену історію християнства, особливості його літургійної практики, і використовує богословську інтерпретацію змісту досліджуваних текстів.

Переклади Біблії церковнослов'янською мовою посідають важливе місце серед найавторитетніших у світі біблійних перекладів. Неодноразове звернення до слов'янських джерел перекладачами Біблії для інших народів засвідчує їхню важливість для сучасних перекладів Біблії, виконаних фахівцями з усього світу. Так, ще для видання Септуагінти Холмсом і Парсонзом (1798 – 1827) деякі дані були отримані ними з Острозької Біблії [70, 3]. Видання грецького Нового Завіту, здійснене Об'єднаними Біблійними товариствами в 1993 році (GNT), враховує тексти 12 слов'янських рукописів Євангелія, використаних у виданнях І. Вайса [262;261;260;259], а також Крестинопольського й Шишатовачького апостолів; їхній вибір і колації здійснені Х. Ханіком. Сукупність слов'янських новозавітних рукописів є важливим свідком грецького тексту візантійської епохи, оскільки перевершують за чисельністю всі інші версії, включаючи й саму грецьку рукописну традицію. Можна стверджувати, що візантійський новозавітний текст має дві форми – грецьку й слов'янську.

Щодо Старого Завіту, значення його перекладної слов'янської версії більше, тому що рукописна традиція LXX у першому тисячолітті християнської ери порівняно бідна. Із зареєстрованих А. Ральфсом 2048 рукописів лише 127 належать III – IX ст., це переважно фрагменти, і

102 датуються X ст.; з 154 профітологіїв старіше XI ст. усього два, разом з ними значиться також близько двох десятків фрагментів [229]. Саме біблійні рукописи дають вагомий матеріал для вивчення становлення перекладацької справи в слов'ян та формування української традиції перекладу релігійних текстів.

Численність джерел при високому ступені однорідності тексту окремих біблійних книг дає змогу релігієзнавцям застосовувати особливі методи дослідження при вивченні слов'янських перекладів Біблії. Перекладна ж писемність слов'ян вивчена недостатньо, найчастіше до неї звертаються лінгвісти під час вирішення спеціальних історико-лінгвістичних питань без наміру вивчати її як таку. Разом з тим, оскільки основний зміст більшості писемних джерел давньослов'янської літератури є релігійним, наукове дослідження цих джерел вимагає від релігієзнавця, на відміну від історико-філологічних досліджень, застосування (чи, принаймні, врахування) методів біблеїстики, патристики, гомілетики, літургіки тощо.

Доведено, що Новий Завіт прийшов на українські землі у X ст. Це були Євангелія: найстарший текст з 1092 р. зберігається в Рум'янцівському музеї в Москві, далі – Бучацьке з XIV ст., зберігалось в монастирі оо. Василіан у Львові, та окремі твори Старого Заповіту (зокрема Псалтир).

Типологізацію великого корпусу слов'янської перекладної літератури здійснюють на основі хронологічного, регіонального і жанрово-тематичного принципів. У релігієзнавчому дослідженні до цих історико-філологічних принципів, на нашу думку, необхідно додати конфесійний критерій, як такий, що дозволяє враховувати специфіку розвитку християнської писемності у відповідності до розвитку конкретних християнських Церков, потреби яких ця писемність обслуговувала. Кожний з наведених принципів атрибуції слов'янських релігійних текстів має свої переваги. Якщо локалізація перекладних текстів у просторі й часі є досить складним завданням, то жанрово-тематичний та конфесійний критерії, як зовнішні до текстового матеріалу, застосовуються незрівнянно легше. Ми поділяємо церковнослов'янський період формування української національної традиції біблійного перекладу на два періоди – рукописний та друкарський.



У дисертаційному дослідженні ми поєднуємо всі ці критерії задля отримання системного уявлення про перший період формування національної української традиції біблійного перекладу, коли українці в своїх біблійних перекладах використовували, здебільшого, слов'янську мову.

На відміну від більшості пам'яток світової літератури, біблійні переклади робляться з віроповчальними цілями, що обумовлює своєрідність їх літературної долі. Біблія як ціле є складним твором, що поділяється на два головні розділи: Старий і Новий Завіти, а усередині кожного – на окремі книги, які в тій або іншій комбінації також утворюють певні комплекси: П'ятикнижжя, Царства, Премудрості, Пророки, Євангелія, Послання. Біблія може в перекладі з'явитися як єдиний твір, або ж частинами протягом певного історичного періоду. Переклад Біблії частинами зустрічається найчастіше, що пов'язане з її складною структурою й функціональними відмінностями історичних, законодавчих, морально-повчальних та філософсько-релігійних компонентів.

З X ст. до 70-х років XVI ст. біблійні тексти в Україні поширювалися в рукописах. Гарно виписані, вони зберігалися в церквах, у олтарях, де були прикуті ланцюгами, щоби не взяв хтось непокликаний і щоби унеможливити читання Святого Письма недостойними. Кожен примірник був коштовністю, отже Біблія не була доступною для пересічного християнина.

На першому, слов'янському етапі формування української національної традиції біблійного перекладу повного тексту Біблії, звичного нам сьогодні, фактично не існувало. Але існували біблійні кодекси (збірки окремих біблійних книг) трьох типів, відповідно до функцій, які ці тексти виконували в кожній християнській Церкві:

- ✓ службовий, що використовується в літургійній та місіонерській практиці;
- ✓ тлумачний (учительний), призначений для навчання християн основам віри;
- ✓ т. зв. «четій», тобто призначений для приватного (келійного) або домашнього читання.

Із багатьох рукописних Біблійних кодексів Київської Русі XI ст.

збереглося лише 13 пам'яток, найвідоміші з яких: «Остромирове Євангеліє» – 1056 р., «Ізборник Святослава» – 1073, 1076 рр., «Трирський псалтир» – 1078 – 1087 рр., Рейнське, Архангельське, Чудовське та інші Євангелія. З XII ст. збереглося 28 рукописів, з XIII ст. – 18 великих рукописів і 32 фрагменти, з XIV ст. – 16 кодексів і 35 фрагментів, з XV ст. вже понад 100 великих текстів. Всі вказані типи біблійних текстів відрізняються за походженням, складом і вимогами до перекладу, його історичними долями.

При створенні кожного окремого кодексу біблійних книг принципове значення мало те, який тип біблійного тексту слід перекладати – службовий, четій або тлумачний. У першому випадку була необхідна гранична точність перекладу, в останньому випадку важливо було не ввійти в суперечність із тлумаченнями. Розглянемо склад, специфіку та історію функціонування кожного з цих типів біблійного перекладу в його українській традиції.

Службовий тип біблійних кодексів під час слов'янського етапу формування української традиції біблійного перекладу не містить усього Святого Письма, однак, він містить всі необхідні для богослужіння тексти. У цьому сенсі він був єдино повним функціональним типом тексту Біблії в слов'ян протягом середньовіччя, чого бракувало іншим функціональним типам. Завдяки зв'язку з богослужінням службовий тип сформувався в початковий період слов'янської писемності, саме з нього почалася історія біблійних перекладів і писемності в слов'ян. Службовий тип слов'янського тексту Святого Письма викладений у наступних книгах: у новозавітних апракосах, у Псалтирі, Паремійнику, а також у повних Євангеліях і Апостолах зі спеціальною службовою розміткою, нарешті, у Тріодях і службових Мінеях, що містять старозавітні паремії. За винятком Апокаліпсиса, службовий тип містить практично весь Новий Завіт, а Старий Завіт входить у нього дуже незначними частинами, лише Псалтир подана в повному обсязі.

Християнські переклади місіонерського й літургійного призначення були значною мірою буквальними. В епоху становлення літературних мов буквалістські тенденції перекладачів виявляються одним з факторів розвитку семантики й синтаксису, історично це неминучий і необхідний етап

входження в систему літературних мов даного культурного ареалу [98]. Важливою при цьому виявляється лінгвістична близькість мов. Близькість грецької й слов'янської лінгвістичних систем у сфері граматики імені, дієслівного виду дозволяла й дозволяє слов'янам робити буквальноші переклади Нового Завіту, ніж можуть дозволити собі перекладачі романськими мовами. Слов'янські переклади з єврейської при установці на буквальність фактично не є настільки буквальноними, як переклади із грецької, і причина цього у віддаленості лінгвістичних систем даних мов.

Літургійна практика була для парафіян основним і практично єдиним способом знайомства з текстом Біблії. Домашнє читання не було поширеним й не могло конкурувати з богослужінням. Для православних мирян службовий тип був основним репрезентантом Святого Письма. Буквалізм при перекладі літургійного типу біблійних текстів обумовлений тим, що цей тип завдяки умовам свого функціонування й сприймався як Святе Письмо *par excellence*. Рукописи службового типу, особливо напрестольні Євангелія, були серед головних храмових святинь. Всі без винятку збережені біблійні рукописи, написані на замовлення мирян, містять службовий тип тексту. Це повні апракоси Мілятине, Мстиславове, Мирославове, Симонівське Євангелія, короткий апракос Остромирове Євангеліє, службова Симонівська Псалтир з монастирським каноном тощо, які призначалися для дарування (внеску) у монастирі й церкви. Навіть багаті миряни в той час не замовляли й не набували біблійних книг для домашнього читання.

Учительні Євангелія, створені у Візантії протягом IX – XII ст., у слов'янському перекладі XIV ст. стимулювали появу подібних збірок і в Україні. В «тлумачних» Бібліях тексти Писання давалися у вигляді цитат, супроводжуваних слов'янськими перекладами святоотцівських богословських коментарів – Тлумачні Псалтирі та Пророки, Тлумачні або Учительні Євангелія, «Бесіди» та «Гомілії» на окремі біблійні книги. Були популярними та поширювалися коментарі Афанасія Великого, Василя Великого, Івана Златоуста, Григорія Ниського, Григорія Великого, Кирила Олександрійського, Ієроніма Стридонського, Ісихія Єрусалимського, Іполита Римського, Єфрема Сирина, Феодорита Кирського, Феофілакта

Болгарського [2, 74–77].

У тлумачному типі Святе Письмо могло бути змінене й підпорядковане тлумаченням, що його супроводжували, а ступінь свободи при їх перекладі була майже безмежною. Навпаки, такі біблійні переклади, як «четій» переклад Мефодія або тлумачні переклади симеонівської епохи, можуть вважатися цілком задовільними, за якими б суворими критеріями їх не оцінювали.

У другій половині XVI та у XVII ст. вони стали писемним джерелом масового вжитку, що формувало релігійні уявлення широких православних верств, відбиваючи прагнення ортодоксії пристосуватися до потреб часу й модернізувати православ'я в умовах боротьби Реформації та Контрреформації. Подекуди відрізняючись від канонічних візантійських текстів, запозичуючи й адаптуючи іновірні концепції, українські Учительні Євангелія засвідчували відгук православних на пропаганду протестантів і відбивали породжені Реформацією зрушення у свідомості та традиційному типі релігійності [3, 230–236].

Четії переклади Біблії найбільш схожі з сучасними виданнями Біблії. На відміну від Апракосів та Паремійників, де біблійний текст розташований у відповідності до церковних читань, в четіях Бібліях розташування текстів відповідає його послідовності у єврейських та грецьких оригіналах, проте, як правило, не є повним текстом Біблії. Вважається, що Мефодій міг зробити перший четій переклад Біблії слов'янською мовою. Проте, доведено, що Біблія для читання вдома починає поширюватися лише в добу Реформації й поступово займає головну позицію по кількості видань біблійних книг. Першу збірку старозавітних книг слов'янською мовою четійного типу, відому сучасним дослідникам, було складено у Болгарії у 50-70 х рр. XIV ст.

Національна традиція перекладу біблійних текстів співвідноситься з національною літературою, специфічним чином впливає на неї. Біблійні тексти з'являються завдяки перекладу, тому Біблія не входить у систему жанрів тієї або іншої національної або етнорегіональної літератури. У результаті перекладу відбувається рецепція національними літературами різних жанрів християнської літератури, які дають поштовх розвитку

оригінальної національної релігійної літератури (житій, гомілій, канонів), проте на Святе Письмо національні літератури не впливають. Біблія утворює потужний літературний шар, де немає місця оригінальній творчості, який відіграє винятково важливу роль у суспільному і літературному житті суспільства. Перебуваючи за межами літературних жанрів, Біблія є джерелом сюжетів, алюзій, цитат, фразеології й лексичної семантики, впливаючи на будову сюжетів й стилістичну своєрідність кожної національної літератури. Тому, можемо стверджувати, що українські переклади Біблії як церковнослов'янською, так, згодом і живою українською мовою, значно вплинули на розвиток української літературної мови й самобутньої національної літературної творчості.

Принципова завершеність Святого Письма закріплена канonom – переліком текстів, що до нього входять. Єврейські та грецькі священні тексти, що не увійшли до канону, називають другоканонічними, апокрифами або таємними, рівень їх сакральності та літературний статус є нижчим, ніж у канонічних біблійних книг. Специфікою середньовічної слов'янських біблійних кодексів є те, що межі канону були розмитими, тому в збірники біблійних книг включалися й твори практичної мудрості, наприклад, Менандр і Бджола. Це посилювало роль біблійних текстів як джерела мудрості, моральних норм та зразків поведінки. Поєднання біблійних книг в українських збірках та їх назви показують, що в слов'ян питання про канон не ставилося православною церквою, а вирішувалося відповідно до наявних текстів і засвоєних з Візантії церковно-канонічних уявлень. Наприклад, раннє проникнення книги Премудрості Ісуса сина Сірахова в слов'янську писемність зробило її законним членом слов'янського біблійного канону, на відміну від книг Юдифі, Ездри, Неємії, яких слов'яни не знали до Геннадієвої Біблії 1499 р. При складанні індексу канонічних книг у відомому друкованому збірнику 1644 р. «Кириловій книзі» був використаний зміст Острозької Біблії 1580–1581 р. [60].

У контексті вивчення національної традиції біблійних перекладів роль перекладів Біблії Святих Кирила і Мефодія полягає в тому, що їх переклади на століття стали нормативним зразком для всіх слов'янських перекладачів

християнської літератури. За відсутності граматик і словників, що забезпечують можливості прямої кодифікації писемного мовлення, роль стабілізатора мовної норми відіграли нормативні зразки – здійснені «апостолами слов'янства» тексти Святого Письма. Саме мову цих перекладів намагалися зберегти в чистоті шляхом її кодифікації численні автори мовних трактатів, зокрема, легендарний чорнорізець Храбр, чи Костянтин Костенечський, чи, згодом, Мелетій Смотрицький. Завдяки цьому літературна мова середньовіччя зберігала принципову тотожність та обслуговувала літературні й церковні потреби православних слов'ян від Адріатики до Білого моря з IX по XVIII ст.

Специфічними були й способи копіювання й поширення Святого Письма. Оскільки необхідність установаження коректного тексту диктувалася догматичними й літургійними міркуваннями, застосовувалися спеціальні засоби нагляду за стабільністю тексту. До стабілізації тексту вело й масове виробництво літургійних книг для потреб церковних приходів, ця діяльність проводилася в монастирських і єпископських скрипторіях. Поширення цих принципів копіювання за межі Святого Письма мало випадковий характер.

Разом з тим, наявні в перекладних текстах відхилення від цієї норми, дозволяють за допомогою лінгвістичного аналізу проводити географічну та етнолінгвістичну атрибуцію цих текстів. Традиція функціонування біблійних текстів у слов'ян дозволяє не лише виявляти час і місце їх створення та етнолінгвістичну приналежність їх перекладачів, але й досліджувати культурні й писемні контакти між різними регіонами слов'янського світу.

В царині біблійного перекладу у слов'ян до XVII ст. не існувало національних або етнічних протиріч та розвивалася культурна взаємодія. Навіть конфесійні розбіжності не були для цього перешкодою, як це показує історія чеської Біблії, або ж перекладацька діяльність Франциска Скорини, яка вплинула на перекладацьку справу в Україні, Польщі й Білорусії напередодні й на початку друкування Святого Письма. Втілюючи, з одного боку тип спільнослов'янського літературного твору, а з іншого – закарбовуючи лінгвістичні особливості регіону перекладу, біблійні тексти дають багатий матеріал для вивчення міжслов'янських культурних зв'язків

українських перекладачів Біблії.

Біблія є твором такого роду, що його перший переклад певною мовою з необхідністю породжує всі нові спроби перекладу тих же самих текстів. Посилення буквальності наступних перекладів можна розглядати як універсальну тенденцію, відому багатьом давнім літературам [213]. Такий стан речей є зрозумілим: перший переклад виконує місіонерські завдання, передає дух і суть Святого Письма. Йому властиві експресивність, дохідливість, а разом із цим порівняно вільне поводження з оригіналом. Завдання наступних перекладів завжди є більш спеціальними – догматика, екзегетика, апологетика. А це припускає особливий характер викладу: не стільки переконливість, скільки бездоганність, не стільки експресивність, скільки невразливість для критики, не стільки дохідливість, скільки строгість тощо. Для перекладного тексту все це забезпечується близькістю до оригіналу. Крім адекватної передачі змісту оригіналу зближення перекладу з ним може йти по формально-граматичній лінії, так щоб імена передавалися іменами, дієслова дієсловами тощо [217, 279]. Оригінал не підлягає критиці, він втілює живий ідеал. Вільний переклад – це інтерпретація оригіналу, буквальний переклад – відмова від неї [191].

Отже, біблійні тексти перекладалися в церковнослов'янській традиції, як правило, неодноразово. Майже у всіх випадках ретельне вивчення двох перекладів одного твору приводить до висновку про зв'язок перекладів між собою. Пізній перекладач у тому або іншому ступені використовував наявний слов'янський переклад відомої книги. При цьому стосовно нього він почувався цілком вільним і не був скований авторитетом слов'янської традиції, віддаючи перевагу грецькому оригіналу. Сьогодні також набагато більшим авторитетом користуються оригінальні тексти Біблії, ніж їх переклади. У результаті такого стану речей втрата деяких давніх текстів була неминучою.

У контексті нашого дослідження питання про те, що є новим перекладом, а що редакцію старого перекладу, має як теоретичний, так і практичний інтерес. Можна було б вважати, що редактор обмежує своє завдання приведенням наявного слов'янського перекладного тексту в згоду

з новим оригіналом, оскільки в різних копіях одного оригіналу з необхідністю присутні текстові відмінності, тоді як перекладач вносить зміни й у ті частини тексту, для яких у різних копіях оригіналу варіантність не відзначена. Однак у дійсності суто механічне приведення наявного перекладу в згоду з новим оригіналом проявляється рідкими несистематичними виправленнями. А стилістичне редагування перекладного тексту, якщо воно проведене з використанням іншомовного оригіналу, набуває рис нового перекладу.

Втім, реальна історія слов'янських перекладів Святого Письма не є рухом по прямій від вільних перекладів до перекладів буквальних. Особливості кожного окремого перекладу визначалися багатьма обставинами, які не можливо повністю врахувати. Перше місце серед них займають професійні навички перекладача. При нетвердому знанні мови оригіналу й слабкої начитаності перекладач легко ставав заручником оригіналу, а разом з тим не завжди міг уловити тонкий зміст і повинен був задовольнятися його переказом. Так виникала характерна комбінація зайвого буквалізму з надмірною свободою, яскравим прикладом такого роду є переклад тлумачень Григорія Нісського на Пісню [2, 171–174].

Усі слов'янські біблійні тексти мають відхилення від оригіналу і свої особливості, проаналізуємо найтипівіші їх причини. Певна частина змістовних відхилень перекладу від оригіналу обумовлена помилками. Аналіз перекладацьких помилок також дає матеріал для того, що дозволяє ідентифікувати окремі біблійні переклади як такі, що належать українській традиції біблійного перекладу. Природа цих помилок може бути різною. Число двомовних осіб могло бути досить великим в південнослов'янських країнах, особливо в Болгарії, у слов'янських монастирях на Афоні, і незначною в україномовному східнослов'янському середовищі. Очевидно, що лише двомовні особи могли братися за переклад в епоху, коли не було ані граматик, ані словників. Тому випадки неправильного розуміння оригіналу порівняно рідкі. Однак, це не означає, що всі біблійні переклади були однакової якості. Лінгвістична й літературна обдарованість перекладачів була далеко не однаковою, а принципи перекладу й вимоги до



перекладного тексту дуже різнилися. Гарне знання мови й предмету перекладу ведуть до буквалізмів або зайвої свободи так же, як і слабе володіння мовними засобами й темою. В одному випадку потрібно казати про новаторство й експеримент [98, 88], в іншому – про професійну безпорадність [183]. У текстах, створених тисячу років тому, сьогодні відрізнити одне від іншого не просто.

Перекладач міг користуватися іншим оригіналом, ніж відомі нам тепер, викривлення могло виникнути підчас переписування, можливо було інше осмислення тексту оригіналу в умовах забутої сьогодні літературної традиції, а наші знання давньої мови є ще неповними тощо. Як приклад перекладу, що справляє враження помилки, можна привести відповідність *στέλεχος* – «воня», прийняте перекладачем тлумачного перекладу Пісні замість звичайного й очікуваного «пагон, стебло» [2, 175].

Найпоширенішою причиною появи помилок перекладу в церковнослов'янських текстах є змішування омографів або слів, що мають в оригіналі схоже написання. Так через зовнішню подібність болгарські перекладачі на початку Х ст. ототожили *θαρσίς* «хризоліт, топаз» (непереведений гебраїзм в LXX) з іншим грецьким словом *θάρος* «зухвалість», тому вийшло тїло йому дръзостію прѣпоясано (ІІ М. 10: 6) [68]. У перекладах з латині в західних православних землях систематично змішувалися прийменник *gratia* «для, заради» і іменник *gratia* «благодать» [154, 50]. У грецькій мові візантійської епохи внаслідок так званого ітацизму (як «і» звучали *ι, η, ει, οι*) відбувалося нерозрізнення у вимові й на письмі слів із цими голосними. Нестійкість орфографії призвела до появи численних омофонів і омографів, що відбивалося й на перекладах. Так, замість *ὄρη* «гори» перекладач читав *ὄροι* «межі» і т. п. [253, 251-280]. Помічено також, що в окремих випадках помилки слов'янського перекладу засновані на поганому сприйнятті грецького слова на слух, доводиться допускати, що текст оригіналу перекладач не бачив, але чув [2, 172]. На подібні випадки помилок сприйняття на слух з інших регіонів слов'янського світу вказують Е. Хансак [206] та Ф. Томсон [255; 116–117]. Нарешті, звичним явищем виявляється сприйняття власних імен як загальних, і навпаки.

Слов'янські біблійні перекладачі доби Середньовіччя на українських теренах поводитися зі своїм оригіналом так, як сьогодні поводяться з оригіналом перекладачі науково-технічних текстів: виявляли коло термінологічної лексики й домагалися повної тотожності в передачі термінів. При такому перекладі певною мірою можуть ігноруватися контекстуальні зв'язки слова-терміна або відтінки й філіації значень. Як правило, коло слів у священному тексті, сприйманих у якості термінів, ширше того, яке повинно бути виділене при строгому підході. До його розширення веде, по-перше, природна в цьому випадку відповідальність перекладача за те, щоб не упустити змістовно значущих елементів тексту, і по-друге, те фідеїстичне ставлення до Святого Письма, яке схильне бачити таємницю й алегорію в найпростіших речах, навіть таких, що виконують у тексті суто допоміжну роль. За слушним зауваженням М. Мак-Роберт [217, 278], використання в перекладі стандартних еквівалентів дозволяло виготовляти порівняно точні переклади в короткий строк, хоча такий шлях міг вести до втрати семантичних відтінків. Цим підходом до перекладного тексту викликана й більшість помилок і невдач церковнослов'янського перекладу біблійних книг.

Науковці намагаються визначити принципи слов'янського середньовічного перекладу для того, щоб на цій основі оцінювати вдачі або невдачі кожного окремого перекладу в зіставленні із установленими принципами [36; 37; 92; 254]. В основному постулюється наявність «послівного» принципу й буквального перекладу. «Пословність» при цьому розуміється, звичайно, тільки в кількісному змісті, а саме, що одному слову оригіналу відповідає одне слово перекладу. Однак правило кількісної рівності слів на практиці витримати неможливо, тому що воно залежить від лінгвістичної природи двох мов, так що відступи від цього правила звичайно мають лінгвістичне мотивування.

Чим більше лінгвістична й культурна спільність мов, тем легше дотриматися послівності. Тільки так можна розуміти спостережувану за сторіччя слов'янської середньовічної писемності еволюцію слов'янських перекладів. Та дивна точність, що досягається без видимого насильства над

граматикою, якої добилися перекладачі епохи царя Івана-Олександра в Болгарії, Костянтин Костенечський у Сербії або Максим Грек у Москві, була неможлива без століть взаємодії культур і мов у християнському дискурсі. Такі переклади не могли бути зроблені в перші десятиліття й навіть сторіччя церковнослов'янської писемності. Проте, й на порозі Нового Часу справщики-елінофіли з Київської Духовної Академії Єпифаній Славинецький і Євфимій Чудовський не боялися граничного буквалізму у своїх роботах з виправлення Біблії.

Найактуальнішим для дисертаційного дослідження є питання про місце й час появи конкретних слов'янських перекладів Біблії. Розв'язання цього питання допомагає визначити місце окремого перекладу в національній біблійній перекладацькій традиції. Єдиним критерієм у цьому випадку є лінгвістичний критерій. Незважаючи на принципову єдність спільнослов'янської письмової мови, називаної старослов'янською, церковнослов'янською, іноді давньоболгарською або навіть давньоруською і давньосербською, протягом декількох століть рукописного існування біблійних текстів, незважаючи на те, що ця єдність забезпечувалася корпусом зразкових у значенні мовної норми текстів, у нього проникали місцеві мовні риси. При вмілому використанні історичної діалектології, граматики й лексикології по цих рисах можна встановити час й місце походження перекладного тексту.

Уже перший слов'янський філолог і історик слов'янської Біблії Йосип Добровський саме по цих рисах виділив у складі ГБ тексти ранні й пізні, кирило-мефодіївські, болгарські й руські за походженням (мається на увазі Київська Русь – Україна). Огляд поглядів Добровського подають О. Михайлів [101], Дж. Вайс [258], Б. Ріба [231]. Набагато обережнішими були висновки лінгвістичного характеру, зроблені А. Горянським і К. Невоструєвим, хоча їх судження про споконвічні й вторинні мовні елементи в складі біблійних текстів досить компетентні.

У 1893 р. у доповіді на археологічному з'їзді А. Соболевський застосував лексичний критерій для виявлення перекладів «російського домонгольського походження (тобто Києво-руського – Ю.М.)» [154]. З майже

40 названих тоді Соболевським перекладів за минулі десятиліття було обстежено більш третини, у всіх випадках первісна оцінка отримала підтвердження. Однак це не означає, що використаний Соболевським критерій може впевнено застосовуватися до всього підлягаючого вивченню матеріалу. Соболевський указав тільки принцип і продемонстрував власне глибоке проникнення в складний матеріал. Критику положень Соболевського дає Ф. Томсон [253], захищає їх О. Алексєєв [3].

Ознакою українського походження текстів можуть бути, згідно із Соболевським, наступні слова: (1) спільнослов'янські за походженням, але з місцевою семантикою; (2) запозичення зі східних і скандинавських мов, невідомі іншим слов'янам; (3) ономастика [102]. При подальшій розробці цього критерію А. Молдован запропонував складний спосіб лінгво-географічної розробки лексики в історичному аспекті, коли поширення того або іншого слова фіксується у всіх доступних пам'ятках писемності й у сучасних діалектних словниках [102].

Іноді лексичний критерій може дати переконливий результат і при мінімальному обсязі розглянутого матеріалу. Так, М. Моміна [103] виявила київську редакцію богослужбових книг XI ст., причому її історико-літературні й історико-текстологічні міркування підкріплені лише одним лінгвістичним аргументом: грецьк. βασιλεύς перекладене в цій редакції слов'янським князь замість звичайного цѣсарь, цар, як перекладали в Болгарії, де слов'янське князь виступало відповідністю грецькому ἄρχων. Ця лінгвістична особливість редакції може бути пояснена тільки зі східнослов'янської політичної ситуації, де особа, що стояла на чолі держави, мала титул князя.

Користуватися цим критерієм можна лише коли відповідні слова зустрічаються в текстах, що нас цікавлять. Існує також проблема виправлення, при якому у текст південнослов'янського походження можуть попадати східнослов'янські слова. Наприклад, в Ізборник 1076 р. (Російська національна бібліотека (Санкт-Петербург), Ермітаж 20) східнослов'янизми ларь і медь міг додати київський редактор. Нарешті, на лексичний критерій накладає обмеження спільнослов'янський характер давньої писемності. У

мовну норму українських за походженням текстів входив не тільки великий шар кирило-мефодіївської християнської термінології, але ще більш значна кількість слів, що прийшли разом з болгарськими текстами й склали свого роду альтернативу першому, найдавнішому шару.

Церковнослов'янські богослужбові й біблійні тексти переписувалися і редагувалися, зважаючи на місцеві мовні особливості. Це було властиво вже таким рукописам XII ст., як Галицьке та Добрилове Євангелія. Вживання народної мови в біблійних перекладах, створюваних в українських землях, тривало й далі (наприклад, Бучацьке Євангеліє XII–XIII ст., Луцьке Євангеліє XIV ст.).

Незважаючи на панівне становище церковнослов'янської мови, у біблійних перекладах в Україні вже до XV ст. формуються дві основні тенденції в процесі формування національної традиції перекладу православної богослужбової та богословської літератури: тенденція перекладу зрозумілою для всіх громадян мовою та переклад з чітким дотриманням церковнослов'янських мовних норм. Першу тенденцію ілюструє рукописне Пересопницьке Євангеліє (1551 – 1561 pp.) – шедевр каліграфії і мініатюрного живопису, яке вважається в українському мовознавстві цілком українізованим біблійним текстом з мінімальною репрезентацією церковнослов'янської мови, а також Крехівський Апостол (1569 – 1572 pp.), Учительне Євангеліє (1568 p.) та Львівський Апостол (1574 p.). Другу тенденцію репрезентує т. зв. Генадіївська Біблія, всі канонічні книги якої (Старий та Новий Завіт) церковнослов'янською мовою переклав наприкінці XV ст. новгородський архієпископ Генадій, вихованець Київської братської школи та знавець давньоєврейської та давньогрецької мов. Більша частина церковнослов'янських біблійних перекладів зроблена із грецьких оригіналів. Для Генадіївської Біблії з Вульгати було перекладено цілком 12 біблійних книг і зроблені доповнення до тексту декількох інших книг. З єврейського оригіналу Масоретського тексту у східних слов'ян протягом декількох сторіч були перекладені книга Есфирь, Пісня пісень, а також великі зібрання біблійних книг, що збереглося у Віленському збірнику ЦБ АН Литви, ф. 19[39]. Реформація й

Контрреформація породили в західноукраїнських землях численні біблійні переклади із чеської, польської й латині.

Питання про латинський вплив на найдавніші слов'янські біблійні переклади на українських теренах має значення для з'ясування історії християнізації слов'ян. Не має впевненості, що всяке літературне співробітництво між слов'янами-католиками й православними припинилося у 925 р. Сьогодні ми маємо деякі докази того, що в дійсності воно тривало й довше. В одному західноукраїнському списку початку XVI ст. збереглися уривки книги Притчей, перекладеної, як вважають лінгвісти, з латині в давній період слов'янської писемності [186].

Ренесанс із реформаційними рухами в Церкві, культом автентичного слова, керованого гаслом «ad fontes» – «до джерел», а також безпрецедентним зростанням особистісного чинника в цивілізації, зі зростанням індивідуалізму й персоналістичної зорієнтованості тексту виводить Біблію з жорсткого кола суворо лімітованого читання. Знімаються заборони на приватне читання Святого Письма, послаблюється посередницька роль обряду, низка протестантських деномінацій відкидає визначальну присутність Церкви в засвоєнні Біблії та заохочує індивідуальну інтерпретацію. Саме тими часами датуються перші спроби позбутися обмежень, накладених на рецепцію Біблії церковнослов'янським текстом [8].

У XVI ст. реформаційні впливи з Заходу підсилили в українському народі прагнення читати Святе Письмо живою зрозумілою мовою. Глибока потреба у перекладах Біблії живою народною мовою виходила з мотивів релігійно-національного самовизначення – саме у загальноєвропейському контексті. Велику популярність в українських і білоруських землях Речі Посполитої у XVI ст. мали переклади «чеських братів» кінця XV – початку XVI ст., польська реформатська Радзивілова (Берестейська) Біблія 1563 р., польські ж переклади антитринітаріїв Симона Будного 1570 – 1572 рр., Мартіна Чеховича 1577 р. З польської, чеської, сербської, латинської мов перекладалися апокрифи. Набувала поширення місцева практика перекладання цілої Біблії та її окремих книг [2, 18–39].

Влітку 1517 р. у Празі був виданий Псалтир – «руськими словами, а

словенским языком». У 1517 – 1519 рр. там само вийшов слов'янський переклад Біблії – «Біблія Руска». Автором і видавцем цих книг був білорус Франциск Скорина – вчений-гуманіст, який отримав вищу освіту в Краківському і став доктором у Падуанському університеті. Ставши католиком заради навчання, зберіг приязне ставлення до батьківської віри та культури, був прихильником єдності християнських народів. В основі «Біблії Рускої» був переклад 23-х книг Старого Завіту на слов'янську мову із сильним старобілоруським впливом. Ф. Скорина застосував гуситські чеські переклади та, можливо, Вульгату, чим і пояснювалися відповідні вкраплення і впливи. Наступне видання Скорининої Біблії вийшло у Вільні 1525 р. й містило також Новий Завіт. Передмови та післямови до біблійних книг, ілюстрації-гравюри виконав сам видавець. У Вільні Скорина також видав 1523 р. т. зв. «Малую подорожню книжицу» для приватного читання віруючих, із Псалтирем та молитвами, а у 1525 р. – Апостол. Біблійні видання Ф. Скорини зрозумілою для народу мовою були прикладом піклування про духовну просвіту співвітчизників. Популярність цих книг в українських землях була величезною. Вони переписувалися і навіть перекладалися – вже місцевими діалектами. Наприклад, 1575 р. Біблія Франциска Скорини була перекладена місцевою говіркою у Вецинському монастирі в Галичині. «Біблія Руска» Скорини сприяла загальноєвропейському синтезу західних і східних напрямів у розвитку вітчизняної духовної культури [2, 59–61].

Польські протестантські переклади поширювалися Україною, і були прикладом поваги народу до власної мови. Тоді й появились перші переклади Євангелії на живу народну мову, оригіналами для яких часто ставали польські протестантські переклади. Відомим рукописним біблійним перекладом, на якому відбився вплив народної староукраїнської мови, був Крехівський Апостол (1560 – 1570 рр.), створений під впливом кальвінізму: основним джерелом перекладу була Радзівілова Біблія 1563 р.; використовувався, можливо, і грецький новозавітний текст.

При написанні пояснень і коментарів також використовувалася європейська спадщина: автор перекладу звертався до польських

протестантських видань, до перекладу Ф. Скорини, до церковнослов'янських джерел, до богословських праць італійського походження. Вплив народної мови проявився і в перекладах Василя Тяпинського 1570 р. та Валентина Негалевського 1581 р. В. Тяпинський подав свої переклади Євангелій як «білінгву» – паралельно церковнослов'янською та «простою» мовами. Він, як вважається, користувався перекладом социніанина С. Будного. В. Негалевський перекладав Новий Завіт із польського тексту М. Чеховица під патронатом социніанської громади у Хорошеві на Волині. Попри це, книга увійшла до української православної культури: нею володіли священики, козаки, вона зберігалася в київському Свято-Михайлівському монастирі [2, 55–57].

На початку XVI ст. над приведенням церковнослов'янської Біблії у тіснішу відповідність до грецького тексту, виправленням вад перекладу, розбіжностей і викривлень, що громадилися століттями через використання різних рукописних версій та помилок переписувачів, у Москві працював грецький монах Максим Грек. Він скористався однією з перших у Європі друкованих грецьких Біблій – Альдинською, а також копіями кількох стародавніх грецьких біблійних перекладів (ймовірно, Аквілі, Симмаха, Феодотіона). У 1519 – 1522 рр. на базі кількох версій тексту книжник створив коментований переклад Псалтирі та Євангелій із грецької на церковнослов'янську [2, 98]. Праця грецького перекладача не завершилася через загострення церковно-політичної боротьби, але вплинула на пізніші видання Святого Письма. На підставі Геннадіївського списку, перекладів та коментарів Максима Грека склалася традиція, що стала підґрунтям появи вже в Україні славетної Острозької Біблії.

Проникнення народної мови до біблійної книжності особливо відчувалося у XVI – XVII ст. в українських і білоруських землях Речі Посполитої, звідки у ті часи по всьому православному світу поширювалася біблійна й богослужбова література. Найвідомішим і шанованим біблійним перекладом стало рукописне Пересопницьке Євангеліє. Мовою, близькою до літературної староукраїнської («из языка болгарского на мову рускую»), його виконали у 1556 – 1561 рр. під патронатом княгині Анастасії Гольшанської



(уродж. Заславської) архімандрит Пересопницького монастиря на Волині ієромонах Григорій та чернець-переписувач Михайло Васильович. В основі лежав церковнослов'янський текст Святого Письма; були використані польський і, можливо, чеський переклади. Євангеліє призначалося як для використання у церковному храмовому богослужінні, так і для релігійного навчання: «для читання церквей Божих, а для науки люду християнского» [цит. за: 743, 59]. Цьому сприяли зміст і побудова рукопису: крім канонічних Євангелій, тут були передмова й післямова переписувача, а також вказівки щодо богослужбових читань, зокрема і за місяцями року. Текст був розбитий і по-православному, на службові «зачала», і за західним зразком, на розділи. Додавалися пояснення слів і виразів, стислі виклади змісту розділів. Це мало допомогти православним у полеміці з католиками й протестантами.

Рукопис був якісно виконаний і вишукано оздоблений за звичаями того часу та на знак доброї волі багатой патронеси. Оздоблення, орнаменти, малюнки успадковували як традиції італійського Ренесансу, так і місцеві художні мотиви. Пересопницький переклад вплинув і на інші рукописні видання кінця XVI ст., зокрема на Волинське та Литківське Євангелія. Наприкінці XVII ст. Пересопницьке Євангеліє потрапило до бібліотеки гетьмана Івана Мазепи. У 1701 р. він подарував книгу Переяславському кафедральному собору. Далі воно протягом тривалого часу зберігалось в Переяславській духовній семінарії та церковних установах Полтави. Нині зберігається у Києві, є національною святинєю, на якій приносить присягу Президент України.

У другій половині XVI ст. настає друкарський період розповсюдження Біблії на українських теренах. Те, що Україна на той час мала одну з найкращих перекладацьких шкіл, свідчить і той факт, що спроби Івана Федорова видати Біблію в Москві ледь не коштували йому життя. Переслідуваний невігласами, він переїхав у Галичину, де в друкарнях Львова, Острога й Вільни надрукував окремі біблійні книги., а в 1581 р. під патронатом князя Костянтина Острозького – усе Писання в старослов'янському перекладі, «Острозьку» Біблію.

Разом з тим, міжконфесійна полеміка як між православними та

католиками та уніатами, так і між православними і протестантами, з одного боку, призводить до появи потужної полемічної літератури та проповідницької традиції на живій українській мові, але, з іншого боку, православні слов'яни відчують нагальну потребу мати повний переклад Біблії церковнослов'янською мовою, виконаний з авторитетних джерел, оскільки полеміка з протестантами й католиками має підтверджуватися посиленнями на Святе Письмо.

У силу церковних та політичних обставин того часу, з таким масштабним викликом для православного слов'янства в даних історичних обставинах змогли впоратись саме українські перекладачі, богослови, книжники та друкарі. Під патронатом волинського князя Костянтина Острозького перше в Україні повне видання Біблії церковнослов'янською мовою з'явилося у серпні 1581 р. у Острозі. Це видання могло бути зроблено живою українською мовою, проте князь Костянтин свідомо обрав слов'янський переклад, чітко розуміючи його консолідуючу роль в житті православних церков слов'янських народів, про що й зазначив у Передмові до видання Біблії.

Вихідним текстом для друку російська наука вважає одну з копій рукописної Геннадієвої Біблії 1499 р. (ГБ), яку привіз в Україну писар Великого князівства Литовського Михайло Гарабурда як дарунок від московського царя Івана Грозного. Цей список вважали саме тим текстом Писання, яке було привезено на Русь «еще за Великого Владимира, крестившаго землю Рускую». Оскільки текст Геннадієвої Біблії виявився неповним, деякі книги Старого Завіту група українських перекладачів перекладала безпосередньо з оригінальних джерел [24, 144–147] значне використання «південнослов'янських списків, що відобразилося у правопису та мові перекладу», зазначають, що «деякі книги Біблії перекладено з грецької, а книгу Ездри, якої не було в грецькому тексті, переклали з Вульгати» [24, 146] Були використані також Септуагінта, слов'янські списки, переклади Максима Грека, списки чеських перекладів, старобілоруський переклад Франциска Скорини, а також текст Вульгати. Біблійні списки і друковані видання добувалися в Римі, Константинополі, в

монастирях Греції, Сербії, Болгарії. Передмова свідчила: «Сего ради посланьми и писаньми своими, много стран далеких вселенныя проходя, яко римския пределы, тако и кандийския острова, паче же много монастырей грецких, сербских и болгарских, даже и до самого... Иеремия архиеп. Константина града, новаго Рима... доидох, требуя с тщанием и молением прилежным: тако людей, наказаных в писаниях святых, еллинский и словенских, якоже и зводов добре исправленных... И сицевым всесильный Бог... сподобитимися благоизволи: книг бо и книгочий настоящему делу пресвятому по достоянию изобретох» [24, 146].

Костянтин Острозький особисто очолив роботу з видання першої повної слов'янської Біблії, «зібрав штат кращих перекладачів та коректорів свого часу, запросив найкращого майстра друкарської справи – Івана Федорова» [24, 143]. Видання готували члени багатонаціонального богословсько-філологічного «Острозького гуртка» – русини Герасим Смотрицький, Памва Беринда, сам Іван Федоров, грецькі книжники Дионісій Палеолог-Раллі, Євстафій Нафанаїл – «мужи у божественном писании искусны, в греческом языке и латиньском, паче же и в руском» [76, 65]. Церковнослов'янський текст Писання, що знаходився у розпорядженні видавців, був зіставлений і звірений із цими джерелами, ґрунтовно відредагований та виправлений. Метою видання, як свідчить передмова до нього, була допомога в духовному зростанні читачів та зміцнення православної віри. Тут йдеться про передмову, написану від імені князя Костянтина Острозького; у її складанні, припускають, брав участь Іван Федоров. Ще одну передмову, богословського й екзегетичного характеру, написав член Острозького гуртка Герасим Смотрицький.

Отже, зазначене видання виконувалося на дуже високому на той час художньому і поліграфічному рівні. Поява Острозької Біблії підняла престиж слов'янської християнської культури та зміцнила ґрунт для біблійної екзегези й богословської праці в православному середовищі [2, 62–66]. Як зазначає І. Богачевська, величезна текстологічна робота зі звірки та корекції церковнослов'янських, польських, чеських та болгарських рукописних перекладів біблійних книг «визначила наукову та культурну цінність їхньої

багаторічної праці» [24, 146]. І. Огієнко зазначав, що на 170 років Острозька Біблія у всьому слов'янському світі стала найшанованішою книгою, всюди користувалася великою повагою і ніде не мала конкурентів. Значення цього перекладу вийшло за межі духовних досягнень українського народу, вона стала душею не лише православного, але й уніатського слов'янства [124, 140-141]. Авторитетність її тексту, виконаного за останнім словом богословської науки того часу, визнавали і католики і протестанти.

Отже, виданням Острозької Біблії, фактично, завершується перший етап формування української національної традиції біблійного перекладу, коли мовою перекладу була церковнослов'янська. В цю добу закладаються традиції і до XVI ст. формуються школи українських біблійних перекладачів церковнослов'янською мовою, розташування котрих визначається духовно-культурними осередками православ'я на українських теренах і суміжних землях (Київ, Львів, Острог, Вільно). Вершиною цього періоду в історії українського біблійного перекладу став переклад славетної Острозької Біблії. На кінець цього етапу українські перекладачі мали всі можливості перекладати Біблії живою народною мовою на рівні кращих тогочасних європейських зразків з урахуванням всіх вимог православного богослов'я.

### **3.2. Специфіка перекладів Біблії українською мовою і перекладацька діяльність Українського Біблійного Товариства**

Період створення біблійних текстів на основі протестантських джерел із домінуванням живої народної мови (XV – XVI ст.), пов'язаний з посиленням ренесансних та реформаційних тенденцій до перекладу Біблії живою народною мовою, який ми розглянули у попередньому підрозділі дисертаційного дослідження, фактично є перехідним від першого, церковнослов'янського етапу формування національної традиції біблійного перекладу на українських теренах до його другого етапу, протягом якого йшов тривалий та складний процес появи повного тексту Біблії живою мовою українського народу. Цей етап мав періоди проривів та періоди стагнації. Так з кінця XVII ст. в природній процес переходу в перекладі Біблії

на живу народну мову, становлення літературного канону якої активно відбувалося у цей період, втручається позалінгвістичний та позарелігійний фактор: українська Православна Церква примусово підпорядковується Московській патріархії (1685 р.) а українські землі втрачають свою незалежність і виявляються розділеними між сусідніми державами.

У добу Контрреформації, в XVII ст., спроби перекладу Біблії народною мовою поступово згасають і відновлюються вже в XIX ст. У XVII ст. процес адаптації перекладних текстів Святого Письма до народної мови також деякою мірою був загальмований в Україні внаслідок панування в освітній системі латинської схоластики. Однак, в катехізисі митрополита Петра Могили тексти Святого Письма наводяться українською мовою. У XVII ст. найбільший український православний монастир, Києво-Печерська Лавра, ініціював повторний друк повної Біблії. Проект розробив видатний український християнський просвітитель, митрополит Київський і Галицький Петро (Могила). Це видання планувалося швидше як адаптоване, наближене до української літературної мови, ніж наново перекладене. Раптова смерть святителя не дала можливості реалізувати цей благородний задум.

Російський уряд почав вбачати в ужитку української мови в церковних книгах вияв українського сепаратизму, і тому заборонено друк церковних книжок, що відрізнялися б будь-чим від московських. А в XVII ст. за Катерини II запроваджено у школах і церквах України московську вимову церковнослов'янських текстів. У цих умовах більш ніж 100 років після біблійного проекту Петра (Могили) в 1758 р. у Києво-Печерській Лаврі була надрукована повна Біблія церковнослов'янською мовою, як і Острозька, оскільки українська мова вже була під негласною заборонаю московських царів. Але процеси національного та мовного розвитку українців штучно загальмувати виявилось неможливим. З кінця XVIII до середини XIX ст. остаточно сформувалася літературна українська мова і в українському суспільстві визріла нагальна потреба перекладу Святого Письма народною мовою. «Українські письменники XIX ст. щодалі активніше зверталися до Біблії, використовуючи її сюжети та образи в своїх творах, беручи з неї поетичне натхнення, нарешті, намагаючись перекладати її сучасною

українською мовою» [8]. У XIX ст. Григорій Квітка в Харкові, Маркіян Шашкевич на Галичині, майже одночасно, починають перекладати витяги з Святого Письма Нового Заповіту українською мовою.

Найсприятливіші умови для розвитку української культури й мови з геополітичних причин склалися в цей час у західноукраїнських землях, що перебували у складі Австро-Угорщини, влада якої давала можливість розвитку мовам народів, що входили у імперію. Тому в першій половині XIX ст. перші спроби перекладу Біблії тогочасною українською літературною мовою робилися у Галичині.

Молоді обдаровані священики з ґрунтовною богословською і гуманітарною освітою Антон Кобилянський, Олександр Бачинський, Ярослав Левицький, кожен окремо, перекладали Святе Письмо, зокрема, Новий Завіт і книгу Псалмів. Переклади окремих книг Святого Письма без перешкод друкувалися в місцевих періодичних виданнях, розрахованих на широкі кола громадськості, та широко розповсюджувалися. У 1842 р. Галицький письменник М. Шашкевич, один із провідників національного відродження в західноукраїнських землях першої половини XIX ст., почав переклад Нового Завіту з церковнослов'янського тексту, але до своєї кончини в 1843 р. закінчив тільки Євангеліє від Іоанна і 5 глав Євангелія від Матвія. Цей переклад був опублікований в 1884 р. у Львові. Відомі спроби перекладу Святого Письма також українського письменника й фольклориста Володимира Александрова.

Дослідники цього історичного періоду зазначають, що безпосереднє читання Слова Божого рідною мовою помітно підвищило рівень моралі в містах і селах, населення ревніше ставилося до віри в Бога, регулярно відвідувало богослужіння, допомагало церкві всіма доступними способами. Виник своєрідний феномен «галицької релігійності», який знаходить певні відгуки серед тих українців, які перебували під гнітом Московщини [100].

У «підросійській» Україні теж здійснювалися переклади біблійних текстів. Так, уривки з Нового Завіту переклав Григорій Квітка у Харкові, а М. Максимович, ректор Київського університету, переклав українською мовою Псалтир і видав його в 1859 р. під назвою «Псальми, переложені на

малорусское наречіє». Але на українських землях, що перебували у складі Російської імперії, переклади Біблії робилося з острахом, особливо після виходу офіційного документу: циркуляру міністра внутрішніх справ П. Валуєва від 1863 р. про призупинення видання релігійної та навчальної літератури українською мовою. В умовах переслідування української мови українська національна еліта не полишала спроби популяризації Слова Божого серед народу й шукала обхідні шляхи.

Своєрідною віхою в процесі перекладу Біблії українською мовою стала праця Пилипа Морачевського – інспектора Ніжинської гімназії вищих наук князя В. Безбородька, який у 1860 р. зробив переклад Євангелій, а в 1863 р. – усього Нового Завіту. За мовою і стилем цей переклад виявився вдалішим, ніж переклади галицьких релігійних діячів. Восени 1860 р. він відіслав свій переклад Євангелій від Матвія і від Іоанна Петербурзькому митрополиту Ісидору з проханням посприяти виданню праці. Проте після наради з членами Святішого Синоду митрополит сповістив П. Морачевського, що переклад Євангелій не допущено до друку. Але письменник продовжив роботу й 1862 р. відправив свій переклад Євангелій у Санкт-Петербурзьку Академію Наук з проханням рецензувати текст і в разі схвалення посприяти його виданню. Переклад був високо оцінений петербурзькими ученими [119, 475–476], проте влада заборонила його друкувати.

«Доклад Комиссии по вопросу объ отмѣнѣ стесненій малорусскаго печатнаго слова» (1905) підтверджує висновок (цитуюмо мовою оригіналу): «... враги духовной самостоятельности мало-русскаго племени, и чужие, и свои, добились того, что на малорусскую письменность обрушился тяжкій ударъ. Любопытно, что непосредственной причиной его было не какое-либо неблагонадежное сочиненіе на малорусскомъ языкѣ, а упомянутый выше перевод Евангелія, тщательно, благоговѣйно и умѣло исполненный инспекторомъ Нѣжинскаго Лицея Филиппомъ Семеновичемъ Морачевским, смотрѣвший на свой трудъ какъ на богоугодный подвигъ. Когда этот переводъ, горячо одобренный и рекомендованный Академіей Наук, поступилъ на благословеніе Св. Синода, оттуда онъ былъ посланъ для оцѣнки и заключенія епископу Калужскому Іакову Миткевичу, шефу жандармовъ князю

Долгорукому и Кіевскому генерал-губернатору Анненкову. Изъ них первый сначала склонялся къ одобренію труда Морачевскаго, но потом, уступивъ постороннимъ вліяніямъ, объявилъ его излишнимъ при великорусскомъ переводѣ, понятномъ будто бы всякому Малорусу, второй отозвался умѣренно и неопредѣленно, третій призналъ его «опаснымъ и вреднымъ» потому, что существованіе особою малорусскою літературы, дозволеніе которой вытекаетъ изъ дозволенія Св. Писанія на малорусскомъ языкѣ, повлечетъ за собою отторженіе Малороссіи отъ Россійской державы» [74].

Цей факт наводиться в тексті доповіді комісії з питання «Объ отмѣнѣ стѣсненій малорусскаго печатного слова», під керівництвом славетних російських філологів – академіків Ф. Корша, В. Заленського, А. Лаппо-Данилевського, С. Ольденбурга, А. Фамінцина, Ф. Фортунатова та О. Шахматова. В Записці Імператорської Академії Наук, зверненій до Комітету Міністрів Російської імперії, підкреслювалося: «Только горячая любовь къ родной Украинѣ помогла малорусскому образованному обществу перенести тяжкій і совершенно имъ незаслуженный ударъ» [74].

Заборона видати україномовний переклад Нового Завіту П. Морачевського пояснюється не тільки дією антиукраїнських цензурних актів, а й тим фактом, що на той час ще не було російського перекладу Святого Письма. Перший переклад Біблії російською мовою було здійснено в Москві лише в 1876 р.

Переклад П. Морачевського був надрукований як наслідок революції 1905 р. і тривалих поневірянь по кабінетах цензорів Синоду Російської Православної Церкви. Євангелії в перекладі П. Морачевського з паралельним церковнослов'янським текстом вдалося видати в Москві лише через 46 років, вже після смерті перекладача: Євангелії від Матвія – в 1906 р., від Марка – в 1907 р., від Луки – в 1908 р., від Іоанна – в 1911 р. Священний Синод РПЦ 1911 р. благословив цей переклад до друку. Текст перекладу редагував єпископ Подільський Парфеній. Всі 4 Євангелія, без паралельного церковнослов'янського тексту, були надруковані у Львові в 1921 р. Але ініціатори видання невдало відредагували мову перекладу, що знизило літературну цінність праці.



Згодом він перевидавався протягом визвольних змагань 1917 – 1921 рр. й почав використовуватися на богослужіннях в Українській Автокефальній Православній Церкві та в Польській Автокефальній Православній Церкві. У 1936 р. Святий Синод Православної Церкви Польщі видав Євангеліє, в тій же редакції, як велике Напрестольне. З благословення митрополита Діонісія дещо відредагований переклад П. Морачевського було видано у Варшаві 1939 р. кириличними літерами. Патріарх Мстислав, перебуваючи в Канаді, організував фототипічний передрук цього видання 1948 р., а потім здійснив ще один передрук у С. Бавнд Бруку, США, 1966 р. Ці передруки були основними версіями напрестольного Євангелія, використовуваними в парафіях для богослужінь українською мовою у повоєнний період.

До речі, в Польщі, крім Напрестольної Євангелії, надруковано українською мовою увесь Новий Заповіт і Псалтир, що їх переклав проф. Михайло Кобрін.

На зламі XVIII – XIX ст. знову актуалізувалося питання україномовного перекладу Святого Письма. На той час українська мова вже остаточно сформувалася як мова літератури й науки. Цьому сприяла низка факторів:

- національне пробудження українців;
- творчість видатних поетів, прозаїків, драматургів;
- створення Кирило-Мефодіївського братства та праці учених-гуманітаріїв.

Деякі дослідники припускають, що Тарас Шевченко планував сам або разом зі своїм приятелем, письменником і вченим, Пантелеймоном Кулішем перекласти Біблію. Разом з тим, існує думка, що Тарас Шевченко через брак богословської освіти та незнання давніх мов не брався перекладати всі біблійні тексти. Великий поет і пророк нашого народу Тарас Шевченко залишив нам у спадок цикл поетичних і прозових творів на біблійну тематику. Але він залишив у своїй поетичній спадщині дуже вдалий вільний переклад десятиох псалмів із Псалтиря, що свідчить про глибоке знання Т. Шевченком Біблії і його непорушну віру в Бога. Відповідно, ми маємо всі підстави стверджувати, що щира релігійність Т. Шевченка вплинула на його

молодшого колегу і приятеля Пантелеймона Куліша. Можливим видається їхній спільний план щодо повного перекладу Біблії українською мовою. Через заслання й ранню смерть Т. Шевченко не зміг реалізувати свій задум. Ставлення української творчої еліти до Біблійних текстів можна підсумувати словами Г. Сковороди: «сія Книга вічная, Книга Божія, Книга небесная».

Мрію українців про повний україномовний переклад і видання Біблії втілював Пантелеймон Куліш – видатний письменник, публіцист, поет, перекладач, релігійний та громадський діяч. Задум перекладу Святого Письма в П. Куліша визрів під час державної служби у Варшаві (1864 – 1867). Після смерті Т. Шевченка П. Куліш приступає до перекладу Біблії. Щоб мати можливість спокійно працювати, П. Куліш переїжджає у 1868 р. до Венеції і негайно починає переклад Нового Завіту українською мовою. Книгу Йова й Псалтир Куліш анонімно публікує у літературному журналі «Правда». У 1869 р., як додаток до цього журналу, виходить «Святе Письмо, або вся Біблія Старого і Нового Завіту русько-українською мовою переложена. Частина I. П'ять книг Мусієвих».

Єдиною можливістю обійти заборону на переклад та видання Біблії українською мовою була координація цієї праці з Лондонським Біблійним Товариством, яке вже тоді координувало національні переклади. Перші переклади Євангелія П. Куліш зробив з церковнослов'янських та інших неоригінальних текстів [71, 42] без попереднього узгодження з Британським і Закордонним Біблійним Товариством (БІБТ), яке було куратором перекладів Біблії на національні мови всього світу. Воно ж давало офіційний дозвіл на друкування перекладу Біблії, якщо переконувалося, що переклад зроблено правильно і з оригінальних текстів, а не з текстів інших мов. Тому рукопис перекладу отримав негативну рецензію.

П. Куліш приступив до вивчення давньоєврейської і давньогрецької мов. Через брак у Венеції необхідної йому літератури, він переїжджає у 1871 р. до Відня й розпочинає нову роботу над перекладом. Знайомство у Відні з 24-річним галичанином Іваном Пулюєм, випускником богословського факультету Віденського університету, видатним фізиком, філософом, богословом, перекладачем, прискорило перекладацьку працю. І. Пулюй, який

багато в чому поділяв погляди Куліша, на той час уже переклав молитовник для Української Греко-Католицької Церкви. Знаючи давні мови – латинь, грецьку, єврейську, він допомагає Кулішеві і в його опануванні давніх мов, і в перекладі текстів. У 1871 р. у Львові вийшов друком Псалтир. З 1869 по 1872 рр. П. Куліш та І. Пулюй переклали з давньогрецької мови Новий Завіт. У 1879 р. цей переклад був завершений і виданий в 1880 році у Львові.

Досягнута попередня домовленість з БІБТ уможливила офіційне видання повного тексту Біблії для українців як Галичини, так і Росії. А приєднання до справи І. Пулюя дало змогу Кулішеві більше часу приділяти редагуванню перекладу й звірці його з церковнослов'янським, російським, польським, сербським і латинським текстами. Підготовлені до друку чотири Євангелія були передані представнику Біблійного товариства у Відні Мілярду в 1871 р. Відповідь була негативною. Головний рецензент перекладу, відомий віденський славіст Франц Міклошевич, зазначив, що переклад досить віддалений від грецького оригіналу й не може бути прийнятий до друку під патронатом цієї організації.

Незважаючи на такий вердикт, на скрутний матеріальний стан, П. Куліш не припиняє роботу над перекладом. За сприяння брата дружини Василя Білозерського у 1886 р. у друкарні Наукового товариства імені Т. Шевченка у Львові Куліш друкує «Святе Письмо Нового Завіту. Мовою русько-українською переклали П. А. Куліш і д-р І. Пулюй». Видання, що складалося з 464 сторінок, зустріли не дуже прихильно. Проти книги виступили греко-католицькі священники та москвофіли, але його критикували й українці.

У співпраці з І. Пулюєм П. Куліш досить швидко опановує давні мови і на початку 70-х рр. приступає до перекладу Старого Завіту. Переклавши та власноруч переписавши Старий Завіт, П. Куліш переїжджає жити на хутір Мотронівка в Чернігівській губернії. Після чотирнадцяти років листування з БІБТ, численних переробок і доповнень, останнє у 1885 р. нарешті погоджується купити переклад Нового Завіту. Його надрукували у Відні 1887 р., а через п'ять років перевидали.

П. Куліш сподівався видати повну Біблію в Росії за підтримки М. Драгоманова, який у Петербурзі угодив з М. Костомаровим фінансування цього проекту. Але цього не сталося внаслідок умисного підпалу хутору Мотронівка у 1885 р., коли в пожежі загинуло все майно П. Куліша, в тому числі й єдиний примірник рукопису Старого Завіту. Не зважаючи на бойкот його перекладацької праці недругами, на пожежу, на заборону поширювати це видання на території Російської імперії, П. Куліш знову береться за роботу і до смерті повторно перекладає Старий Завіт українською мовою (1897 р). Він не встигає заново перекласти тільки Псалтир і декілька книг пророчого циклу.

Дружина письменника Ганна Барвінок передала незавершену працю чоловіка на зберігання поміщику Тарновському, який перед смертю встиг домовитися з письменником І. Нечуєм-Левицьким про закінчення перекладу, заплативши йому наперед за роботу. За три роки (1889 – 1901) І. Нечуй-Левицький, який був вихованцем Київської духовної академії і знав біблійні мови, переклав І і II книги Хронік, книги Ездри, Неємії, Естер і Даниїла, а І. Пулюй, на цей час вже знаний професор, декан електротехнічного факультету Німецького Політехнічного інституту в Празі, – Псалтир.

З 1901 р. йшла підготовка до друку всієї Біблії українською мовою. Після тривалих переговорів з І. Пулюєм БІБТ купило право видання цього перекладу і наприкінці 1903рр. перший повний переклад Біблії українською мовою виходить у Відні в друкарні Адольфа Гольцгаузена під заголовком: «Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Переклад П. О. Куліша, І. С. Левицького і І. Пулюя. Відень, 1903».

В умовах дії Ємського антиукраїнського цензурного циркуляру фактично аж до революції 1905 р. жоден примірник цієї книги не міг бути офіційно ввезений до Росії. «На території християнської держави Росії переклад Біблії йшов 40-а мовами і наріччями, однак україномовна книжка була приречена – її не дозволялося навіть ввозити з-за кордону» [28]. Але попри все, «це був надзвичайно величний і важливий момент в історії української духовної культури – за весь час життя українського народу в нього вперше з'явилася повна друкована Біблія живою народною мовою», – так високо оцінив вихід у світ першої повної Біблії українською мовою

І. Огієнко, наступник справи перекладу Біблії українською мовою [162, 278]. Він також зазначав, що «Куліш, Пулюй... дали нам дуже гарні переклади Святого Письма на щиро-народну українську мову» [162].

Праця над першим повним перекладом Біблії українською мовою тривала сорок років – з 1861 по 1901 р. Тому, коли у 1903 р. переклад Кулішп у повному обсязі було видано, мова його вже застаріла та не відповідала лексикології та фразеології тогочасної живої мови. Стосовно лінгвістичних особливостей цього перекладу (що дістав назву Біблія Куліша), його мова рясніла штучними словами й полонізмами. Очевидно, що П. Куліш, І. Нечуй-Левицький та І. Пулюй дотримувалися різних правописних норм. Редагував рукопис І. Пулюй, який додав до тексту галицизмів. Це завадило Кулішевому перекладу «стати на початку ХХ ст. тим взірцем української літературної мови, якими вважалися перекладені національними мовами Біблійні тексти в англійців, французів, німців чи чехів» [162, 279].

Переклади Святого Письма інших перекладачів початку ХХ ст. мали такі ж, або подібні недоліки: архаїчний стиль, іншомовні домішки, логічні неузгодженості, вільний переклад окремих міст Святого Письма тощо.

Переклад Куліша, Пулюя і Нечуя-Левицького відобразив ранній етап формування української богословської термінології. У ньому трапляються просторіччя, практикується українізація біблійних імен. Там, де бракує стилістично забарвленої лексики, зустрічаються церковнослов'янізми: *рече*, *глаголючи*, *грядущий*, *убозі*.

За цей час світове біблієзнавство зробило значний крок вперед. Найголовнішим недоліком перекладу було те, що П. Куліш перекладав деякі місця Старого і Нового Завіту досить вільно. Це спричинило значні відхилення від оригіналу, що для канонічного тексту є неприпустимим.

Проте Біблія П. Куліша є першим досвідом повного перекладу тексту Біблії на сучасну українську мову (без неканонічних книг) і попри всі недоліки цей переклад залишається «пам'яткою не тільки біблієстики, але й пам'яткою української літератури, української мови, такої мови, якою вона була в ХІХ столітті», – зазначає Д. Степовик [71, 48].

Біблія в перекладі Куліша, Пулюя та Нечуя-Левицького перевидавалася 1912 р. у Відні, у 1921 і 1930 рр. у Берліні, 1947 р. в Нью-Йорку та Лондоні. В Києві цей переклад вперше був виданий лише у 2000 р.

У 2003 р. на рівні держави наша країна вперше святкувала 100-річчя першої Біблії українською мовою – Біблії Куліша, Пулюя, Нечуя-Левицького. Ця знаменна подія стала приводом для рішення Українського Біблійного Товариства і представників різних християнських конфесій та релігійних громад звернутися до Президента України, Прем'єр-міністра України, Голови та депутатів Верховної Ради з пропозицією запровадити в нашій державі щорічне святкування Дня Біблії. У січні 2004 р. Верховна Рада України ухвалила Постанову щодо сприяння в організації та проведенні заходів, присвячених Дню Біблії в Україні.

Українські патріоти намагалися видати україномовну Біблію в Російській імперії під патронатом Св. Синоду РПЦ. Приблизно в той же час, як і П. Куліш, власний переклад Євангелій на українську мову здійснив М. Лобадовський і надіслав його до Синоду. Імператорська Академія Наук направила працю Лобадовського на рецензію українському філологу П. Житецькому, який піддав переклад критиці, заявивши, що Лобадовський занадто залежить від тексту російського Синодального перекладу (з якого він і перекладав) і що його переклад повний зайвих неологізмів. Кращим українським перекладом Євангелій Житецький вважав працю П. Морачевського.

Греко-католики також не стояли осторонь перекладу Біблії українською мовою. У 1903 р. у Львові вийшов переклад Нового Завіту і Псалтир О. Бачинського, надрукований паралельно з церковнослов'янським текстом. Це було перше греко-католицьке видання Святого Письма; його переклад був зроблений з церковнослов'янської. Біблія Бачинського не отримала широкого поширення. Видавалася як «Новий Завіт» і «Псалтирь» (Львів, 1903 р.), а також як «Святе Письмо Старого і Нового Завіта» (1900-1908 рр.) церковнослов'янським текстом із поясненням Іоанна Бартошевського. Внаслідок великого формату видання переклад Бачинського

не знайшов поширення серед народних кіл, а залишився радше настільною книгою кліру.

У 1921 р. в Жовкві Базиліанський орден (Василіянський орден св. Василя Великого (ЧСВВ)) видав П'ятикнижжя і Новий Завіт в перекладі Я. Левицького. Його переклад Псалтиря вийшов в 1925 р. Приблизно в той же час М. Кравчук здійснив переклад Четвероєвангелія з грецької мови і забезпечив його примітками (Львів, 1937). Після Другої світової війни український емігрант василіянин Т. Галущинський знову переклав Четвероєвангеліє (Рим, 1946) з грецької.

У 1937 р. Український науковий інститут у Варшаві опублікував на престольне Євангеліє українською мовою в дещо відредагованому перекладі Морачевського, яке пізніше двічі перевидавалося (Вінніпег, 1948; Баунд-Брук, 1966).

Історичні події початку ХХ ст. створили реальні передумови нового піднесення національно-визвольного руху в Україні, який надав українцям можливість вільно спілкуватися й творити рідною мовою. Вже за 15 років після виходу в світ першого перекладу Біблії в 1917 р. професор Іван Огієнко (митрополит Іларіон), міністр освіти і віросповідань молодої Української Народної Республіки, приступив до другого перекладу Біблії. На це було кілька причин.

На початку ХХ ст. біблієзнавство зазнало значних змін, збагатившись новими відкриттями. Відбулися істотні зміни в українському мовознавстві. Збагатилася лексика і семантика, відбулися нормативні зміни правопису. Мова Біблії, на думку І. Огієнка, не повинна була відставати від новітньої філологічної науки. Як професор провідних університетів (Київського, Кам'янець-Подільського і Варшавського), як визнаний вчений (доктор філологічних і філософських наук), він вважав своїм обов'язком брати активну участь у формуванні літературної мови ХХ ст.

Учений вірив у духовну силу україномовного Святого Письма, у те, що, увійшовши до храму, народ освятиться рідною мовою. «І сьогодні багато з висловів І. Огієнка з «Науки про рідно-мовні обов'язки» та інших джерел сприймаються як афористичні:

Церква – це душа народу, а мова Церкви – це ключ до цієї душі.

Рідна мова – це святощі, скарб, цементуюча сила, що з'єднує етнографічну масу у свідому націю.

Від рідної мови душа небесніє.

Біблія – найкращий підручник вивчення літературної мови.

Народ, позбавлений радості рідномовних богослужб, нагадує в'язня, що любить світ Божим через в'язничі ґрати» [28].

Важливо й те, що в цей період, все більше людей пробувало свої сили в перекладі Біблії на українську мову, однак робилося це, не враховуючи законів і специфіки такого перекладу. Інколи складні вислови тлумачилися відповідно до конфесійної приналежності, а не на основі мови оригіналу. Тому після досконалого освоєння оригінальних мов Біблії та інших класичних мов, І. Огієнко опублікував об'ємне дослідження під назвою «Методологія перекладу Святого Письма та інших богослужбових книг на українську мову». Чимало ідей цієї праці актуальні і для сучасних перекладачів Біблії.

Перекладу Святого Письма передувала величезна підготовча робота. На початку 20-х років професор Іван Огієнко переклав на рідну мову багато праць, зокрема «Шкільні молитви» (Тернів, 1921), «Український православний молитовник» (Тернів, 1921), «Свята Великодня відправа» (Тернів, 1922), «Свята відправа, вечірня і рання» (Жовква, 1923) тощо.

І. Огієнко ретельно вивчає історію українського Біблійного перекладу. Окремо він дослідив Пересопницьке Євангеліє та Житомирське Євангеліє [176], переклав «Святу літургію» Івана Золотоуста, «Святу відправу на Зелені Свята», богослужбові книги, укладав тексти благальних прохань, молитов, синодиків, пам'яток. Ця робота збагачувала відчуття духовної сили і краси народного слова, також – чуття ритмізованого світу біблійної мови, а саму рідну мову відчував як духовну сув'язь землі і неба (З. Тіменик). З. Тіменик наводить важливе зізнання перекладача: «На українському ґрунті я перший запроваджую цей «молитовний ритм», він тісніше єднає нашу душу з Небом, власне він окрилює нашого духа» [164, 95].



Величезною підготовчою школою перекладу стала багаторічна праця над «Стилістичним словником», «Словником слів, у літературній мові не уживаних», «Етимолого-семантичним словником» та іншими, що сформувало системний підхід до слова, в історичному контексті, семантичному розгалуженні, що забезпечило перспективний підхід до мови як явища живого, рухомого, духовного. [29].

Безпосередня робота над перекладом тривала з 1917 по 1940 рр. І. Огієнко був надзвичайно працьовитим і результативним ученим, але громадські і державні обов'язки, архіпастирська праця, післяреволюційні лихоліття і громадянська війна були вагомими перешкодами в цій справі. 1 квітня 1936 р. професор І. Огієнко підписав у Варшаві з БІБТ договір на право видання його українського перекладу Біблії з мов оригіналу. У 1937 р. у Львові в друкарні Наукового Товариства імені Т. Шевченка був виданий накладом 25 тис. примірників його переклад 4 Євангелій, а в 1939 р. у Варшаві – Нового Завіту з Псалтирем.

У час окупації Польщі нацистами 1942 р., коли професор Іван Огієнко був вже на кафедрі Холмсько-Підляшській архієпископом Іларіоном, у Стокгольмі це попереднє видання Нового Заповіту з Псалтирем вийшло накладом у 50 тис. примірників.

Цей переклад 1949 р. зусиллями Івана Грабовця було перевидано циклографічним способом кишенькового формату у Гумербасі (Західна Німеччина) накладом 5 тис. примірників, і нарешті, цей переклад того ж року видрукувано в Лондоні кількістю 25 тис. примірників [120]. І. Огієнко ще до своєї єпископської хіротонії закінчив переклад усієї Біблії, але події II Світової війни перешкодили як перекладу, так і виданню Біблії. Архів і бібліотеку Митрополита Іларіона у Варшаві й Холмі знищили, у василіанській друкарні згоріла праця «Біблійний стиль», згоріли й джерела до перекладу Біблії. Гітлерівці заборонили розповсюджувати переклад Нового Заповіту. Але оригінал перекладу Біблії чудом зберігся, «промандрувавши на плечах через усі шляхи евакуаційних небезпек» [164, 63]. Тому свою працю над перекладом великий Митрополит відновив вже на американській землі 1950 р.

У 1950 р. БІБТ зібрало Ревізійну комісію з українського перекладу Біблії, яка разом з перекладачем переглянула текст Огієнка, виправила його і 14 березня 1955 р. передала в друк. Надрукований він був наприкінці 1958 р. У 1962 р. в Лондоні БІБТ видало повну Біблію (без неканонічних книг) в перекладі Огієнка – «Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської та грецької заново перекладена». У якій вперше використовувалася реформована граматика української мови.

«Відтоді саме цей переклад Огієнка, – зазначає М. Тимошик, – став взірцем до декількох пізніших перевидань, зокрема, і в Москві 1988 р., коли Московський патріарх прийняв рішення про видання Біблії українською мовою на відзнаку 1000-ліття Хрещення Русі» [161, 259].

З нагоди 1000-ліття Хрещення Русі у 1988 – 1989 рр. переклад масово поширювався в Україні на гроші західних протестантських церков і біблійних товариств. Цей переклад багаторазово перевидавався в Канаді, США, країнах Західної Європи. Ним користуються всі християнські конфесії України. В Незалежній Україні Біблія в перекладі Івана Огієнка вперше була видана багатотисячним накладом Українським Біблійним Товариством у 1995 р., вона завоювала прихильність більшості християн України і є найпоширенішим українським перекладом Святого Письма, оскільки УБТ видає й розповсюджує переважно Біблії перекладу І. Огієнка.

Переклад Святого Письма професором Іваном Огієнком (Митрополитом Іларіоном) високо оцінений як один з найкращих дотепер наявних перекладів. К. Костів у своїй статті в журналі «Віра й культура» писав: «Українська Біблія в перекладі доктора Івана Огієнка – класична й найкраща з усіх досі існуючих перекладів чи не між усіма слов'янами. Мистецтво кожного перекладу полягає в тому, щоб як найточніше зберегти характер оригінальної мови, без порушення фразеології та взагалі законів перекладеної мови. Перекладач в однаковій мірі мусить добре знати та вільно володіти як оригінальною, так і перекладною мовою. У цьому сенсі Митрополит Іларіон показав себе справжнім майстром. Наш перекладач не тільки правильно відтворив старосєврейський і грецький текст Біблії, пильно перевіrivши кожне слово й кожне речення за оригіналом і за кращими

модерними перекладами, а й подбав про чарівну одіж для Божого слова» [161, 260]. За справді класичний переклад Біблії Митрополита Іларіона королева Єлизавета II нагородила медаллю в пам'ять про її коронацію [145].

Сучасні дослідники перекладеного Огієнком тексту Біблії (Н. Рибак, З. Бичко, Д. Снага та ін.) підкреслюють живу, пісенну мову перекладу, відзначають вільне уживання старослов'янizmів, відсутність слів вульгарних, надто буденних, також – постійний пошук правдивого значення слова чи словосполучки («наш народ» замість «Ізраїль», «Змилуйся, Господи!» замість «Господи, помилуй!» та ін.). Цікавим є висновок М. Феллера про виразний зв'язок стилю тексту з національним українським мисленням [170, 191]. І. Огієнко вважає питомою ознакою національного способу мислення простоту думання (це стиль «простий, ясний»). «Паратакса у давньоєврейській мові, за дослідженням перекладача, є рідним граматичним явищем і в слов'янських мовах, як і давальний етичний («І пішла вона, і сіла собі навпроти»). Але ці явища геть зруйновані грецьким текстом у старослов'янських варіантах» [29]. Надзвичайно рясно задіяна й українська фраземіка, що теж впливає на національне сприймання [65, 70].

Переклад супроводжується ретельним авторським тлумаченням маловідомих чи невідомих слів, словосполучень, є воістину енциклопедичним, науковим і разом з цим – привабливим, доступним. Енергетичне поле перекладного тексту – потужне, мова – класична українська літературна мова, засобами якої збережено пісенний ритм оригіналу. І. Огієнко мріяв, щоб мова перекладу була зразковою, була «найкращим підручником» вивчення літературної мови, – і це йому вдалося. Він не тільки явив читачеві пречудову слов'янську українську, віками поневолену мову, але й засвідчив безмежну перспективу усієї системи її лексичного багатства, виражальних засобів.

Третій повний переклад Біблії українською мовою – «Римський» – зроблено невдовзі після перекладу І. Огієнка Іваном Хоменком – видатним українським філологом, священиком, біблеїстом, знавцем класичних і сучасних мов, доктором філософії і богословських наук, який працював переважно в Римі та на острові Капрі. У складі цього перекладу вперше було

перекладено з грецького тексту Біблії (Септуагінти) т. зв. «неканонічні» книги Старого Завіту – Товита, Юдити, Маккавеїв, Премудрості Соломонової, Премудрості Ісуса, сина Сирахового, послання Єремії.

Організація перекладу, підготовка тексту і видання здійснювалися під егідою і безпосереднім контролем духовного керівництва Української Греко-Католицької Церкви, яке перебувало в той час на еміграції в Італії. Спочатку йому допомагав греко-католицький митрополит Іван Бучко, фінансуючи працю та допомагаючи літературою. З 1956 р. о. Іван Хоменко уклав угоду з орденом василіян, який зобов'язався підготувати рукопис до друку й видати його власним коштом. Переклад передавався у власність ордену. Письменники І. Костецький і В. Барка зробили літературно-лінгвістичне редагування тексту, який відрізняється красивою літературною мовою. У 1963 р. «Святе Письмо» в перекладі о. Івана Хоменка було надруковане. Але пізніше перекладач неодноразово заявляв про незгоду з редагуванням.

У новій редакції «Римський переклад» виданий УБТ у 1992 р., після чого неодноразово перевидався. Переклад орієнтується на академічний правопис 1920 р.; текст забезпечений примітками. Українська греко-католицька Церква вживає Римську Біблію за богослужінням.

Можливість публікації хоча б уривків зі Святого Письма з'явилася в СРСР лише в роки т. зв. «перебудови». На початку 90-х рр. XX ст. на хвилі «гласності» надруковано уривки з Біблії, які йменувалися «найяскравішими зразками поезії та прози» близькосхідних народів. Прикладом такого видання є збірка «На ріках вавилонських» [118]. Поряд із новими українськими версіями (Ігор Дьяконов, Михайло Москаленко) в ньому вперше в радянській Україні було надруковано також переклади, що їх здійснили, Пантелеймон Куліш, Іван Пулюй, Іван Нечуй-Левицький, Іван Франко та Леся Українка. У 1988 р. до 1000-річчя Хрещення Русі Український екзархат РПЦ видав «Новий Заповіт Господа нашого Ісуса Христа» (К., 1988), який здійснила на початку 1970-их років богословська комісія під керівництвом тоді ще митрополита Філарета. Ім'я перекладача в книзі не вказане, текстом, мабуть, є знову відредагований переклад Морачевского.

З публікацій 90-х рр. XX ст. відзначимо переклад Євангелія, зроблений Л. Герасимчуком (Вітчизна. 1990. № 3, 5, 7, 9), «Новий Завіт: новий переклад» (Мінськ, 1994) і «Новий Заповіт сучасною мовою» (К., 1996), зроблені, мабуть, протестантами, а також видання «Біблія з коментарями для повного життя: Новий Завіт з симфонією» (Мінськ, 1998). Дві різні редакції «Апокаліпсиса» у перекладі Л. Герасимчука у надруковано в «Україні» та в «Українських проблемах». У «Березолі» друкувалися «Звершення апостолів». У «Всесвіті» друкувалася «Гексапсальма». «Псальма розіп'яття» виходила окремим виданням у Дитячому фонді. У цей час видано також два позаконфесійних перекази Біблії.

Через об'єктивні обставини перші три повні україномовні переклади Біблії виконувалися, здебільшого, поза межами України, хоч їхні перекладачі мали постійний живий зв'язок з Україною. Ці переклади (а також багато часткових) засвідчили, що українська мова повністю передає все багатство й богонатхненність Святого Письма.

Після утворення незалежної Української Держави та розпаду СРСР всі ідеологічні заборони було скасовано і розпочався найсприятливіший період розвитку національної традиції біблійного перекладу.

На тлі потужного релігійного відродження та прагнення більшості віруючих молитися та правити службу Богу національною мовою, всі християнські конфесії України гостро відчули потребу у богослужбових виданнях українською мовою, відсутність унормованої богословської лексики. Особлива потреба виникла у сучасному міжконфесійному колегіально відредагованому перекладі Біблії, зробленому під егідою створеного у 1991 р. УБТ.

У 1991 р. з'явився протестантський переклад Біблії Г. Деркача – «Новий Завіт з додатком Псалмів і Притч», який ставив за мету дати українцям переклад Святого Письма на літературній українській мові в період українського відродження та відновлення державності. Але він базувався на перекладах Біблії І. Огієнка та Російській Синодальній Біблії.

Мова як невід'ємна складова національної ідентичності розвивається і лексично збагачується. Молоде покоління християн України прагне читати

Слово Боже сучасною мовою. Тому виникає потреба в нових перекладах Біблії. Сьогодні під егідою Українського Біблійного Товариства завершено четвертий переклад Біблії сучасною українською мовою.

З огляду на це, УБТ після попередніх консультацій з експертами з Об'єднаних Біблійних Товариств, запросило ієромонаха студита архімандрита УГКЦ Рафаїла Турконяка, доктора богослов'я і літургії, знавця давніх мов, який з 1975 р. займався перекладом Біблії з оригіналів на прохання патріарха УГКЦ – кардинала Йосипа Сліпого, до праці над четвертим перекладом Біблії. У 1993 р. розпочався офіційний проект Українського Біблійного Товариства – четвертий переклад Біблії – перший переклад українською мовою на українській землі.

Правління Товариства звернулося до очільників усіх християнських Церков, що на той час входили до складу УБТ, за благословенням на переклад – Патріарха Київського і всієї України Української Православної Церкви Київського Патріархату, глави Церкви Євангельських Християн-Баптистів України, старшого єпископа Церкви Християн Віри Євангельської України та президента Церкви Християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні – і отримало благословення на започаткування нового повного українського перекладу Біблії з мови оригіналу. Загалом, до успішного здійснення цього перекладу доклалися без винятку всі християнські церкви України.

У процесі четвертого перекладу були враховані всі зауваження і рекомендації з боку Перекладацького відділу Об'єднаних Біблійних Товариств. Відповідно до міжнародних правил перекладу текстів була вироблена система підготовки оригінал-макетів. Організаторські здібності і допомога консультантів від ОБТ уможливили створення міцного підґрунтя реалізації четвертого перекладу Біблії на сучасну українську мову. Разом з цим здійснення проекту було б неможливим без фінансової допомоги від ОБТ.

У 1996 р. був завершений переклад Нового Завіту. Після широкого міжконфесійного обговорення і остаточної апробації Новий Завіт четвертого перекладу вийшов першими двома тиражами у 2000 і 2001 рр. загальним накладом 100000 примірників. Праця над перекладом книг Старого Завіту

тривала до квітня 2010 р. Переклад Старого Завіту тривав дещо довше ніж прогнозувалося. Причини були різні і для їхнього аналізу і остаточних висновків потрібен час.

У зв'язку із тим, що дослівний переклад Старого Завіту із Септуагінти був готовий вже у 1997 р., то можливо в процесі літературної редакції цього перекладу можна було б паралельно звершувати переклад із масоретського (єврейського) тексту, бо, за словами консультанта від ОБТ д-ра Джона Елвуда, такий паралельний переклад «дає більш точне розуміння оригіналу». Намір був благородний, але можливості були обмежені. Над перекладом працювала нечисленна команда: о. Рафаїл – перекладач, Богдан Качмар – редактор, Роджер Кавасіні – асистент, спеціаліст по древніх мовах, Ольга Адам – літературний редактор, згодом в 2007 р. до справи перекладу було залучено молодого перекладача Павла Смука. Отець Рафаїл запевняв, що робота йде в нормальному темпі, це підтвердив Роджер Кавасіні і наголосив, що принципи перекладу о. Рафаїла є правильними, тобто такими, що виключають будь-які конфесійно-доктринальні корективи.

Від 2005 року консультантом з перекладу від ОБТ було призначено д-ра о. Антонія Абелу. Слід зазначити, що о. Антоній дав позитивну оцінку праці перекладачів і всіма силами допомагав справі перекладу. З його ініціативи у Львові було організовано семінар на тему «Принципи перекладу Біблії», який проходив 4-6 вересня 2006 року.

На зустрічах керівництва УБТ з перекладачами поступово вияснилося, що літературна редакція перекладу Септуагінти і паралельний переклад з масоретського тексту займе принаймні 4-6 років. Тоді після зустрічі Виконавчого комітету з перекладачами на початку 2010 р. було прийняте рішення призупинити переклад з масоретського тексту, завершити редакцію перекладу Септуагінти і видати четвертий переклад Біблії до червня 2011 р. (тобто до двадцятиліття діяльності Українського Біблійного Товариства).

Слід відзначити категоричну і рішучу позицію в цій ситуації Президента УБТ Григорія Коменданта, об'єктивний підхід і розуміння проблеми з боку генерального секретаря Олександра Бабійчука і голови Ревізійної комісії Володимира Крупського.

Четвертий переклад Біблії українською мовою особливий тим, що переклад книг Старого Завіту був зроблений з грецького тексту Септуагінти, а не з давньоєврейського (так званого масоретського) як попередні переклади. На це було декілька причин:

- аналіз євангельських посилань на книги Старого Завіту показує, що три чверті цитат Старого Завіту в Євангелії відповідають тексту Септуагінти;
- традиційні Церкви України, Православна і Греко-католицька, упродовж всієї своєї історії послуговувалися Святим Письмом на церковнослов'янській мові, тобто перекладом із Септуагінти. Тоді, коли ці Церкви перейшли на українську мову богослужіння, постала потреба мати богослужбові тексти українською мовою, перекладені безпосередньо зі Септуагінти;
- до другої половини XX ст. на переклад зі Септуагінти існувала заборона від перекладацького відділу Об'єднаних Біблійних Товариств, координатора національних перекладів. Вважалося, що текст Септуагінти пошкоджений. Нові археологічні відкриття й знахідки, зокрема Кумранські тексти, знайдені 1947 р., в багатьох християнських країнах піднесли грецький текст на рівень канонічного, а цей мораторій був знятий [100].

Спроби перекладу Біблії на сучасну українську мову робилися й поза УБТ. Так, у 2004 р. Святіший Патріарх Філарет представив здійснене Київським Патріархатом видання першого повного православного перекладу Біблії українською мовою, що включав, як канонічні, так і неканонічні книги. Підкреслимо, що переклад Філарета виконано не з оригінального тексту (староєврейською та грецькою мовами), а з російськомовного синодального перекладу, тому самостійного перекладацького значення він немає, але досить широко використовується україномовними віруючими.

Прийшли в Україну переклади тих християнських деномінацій, які не входять до УБТ. Таким, зокрема, є переклад Біблії, здійснений організації Свідків Єгови «Християнські Грецькі Писання. Переклад нового світу» [174], що став доступним українською мовою у 2005 р. З моменту виходу першого видання «Християнських Грецьких Писань. Переклад нового світу» англійською мовою 1950 р., протягом наступних 55 років 123568266



екземплярів Нового Завіту в цій редакції було видано 55 мовами світу. Починаючи ще з його першого видання, він був негативно сприйнятий християнськими богословами й критиками. Перекладацький комітет, який здійснив ПНС налічував шість людей, у жодного із них не було формальної освіти з біблійних мов. Фредерік Франц, голова комітету був просто добре обізнаний аматор.

У ПНС є багато уривків, які перекладені із доктринальною упередженістю, зокрема: Матф. 25:46: «...І підуть вони у вічну відрізаність...», замість «на вічну муку», адже Свідки не вірять у вічне покарання грішників. Лук. 23:43: «...Правду говорю тобі сьогодні: ти будеш зі мною в Раю...» ПНС поставив кому після слово «сьогодні, нині», оскільки вони вірять в те, що люди після смерті існують лише, як духи (сам факт, що Христос часто вживав «Поправді кажу тобі» чітко вказує, що слово сьогодні стосується наступного виразу). 1 Кор 15:44: «...сіється тіло фізичне...», а не «звичайне» оскільки Свідки вважають, що Христос не воскрес у фізичному тілі (те саме слово вживається у 1 Кор. 2:14, де ПНС так само наводить невірний переклад «фізичний»). 1 Тім. 4:1: «...Але натхнена звістка чітко показує...» замість Дух, оскільки Свідки Єгови не вірять, що Святий Дух – це Особа.

Товариство Вартової Башти використовує «Переклад Нового Світу» (ПНС). Вони наполягають на тому, що це самий точний, неупереджений переклад Біблії із тих, що доступні сьогодні. «Перекладачі не шукали слави для себе, а прагнули принести честь лише Божественному Автору Святого Письма (Обговорення на основі Писань, с. 260)». Не можна сказати, що Свідки Єгови не використовують інші переклади, але вони заохочують людей прибігати до використання саме цього перекладу, посилаючись або на його сучасність, або на використання мов оригіналу, або на те, що саме там нібито збережене (або відновлене) Боже ім'я [177].

Останній повний протестантський переклад Біблії сучасною українською мовою здійснений прозаїком і перекладачем О. Гижею [75]. На думку якої переклади Пантелеймона Куліша, Івана Огієнка чи І. Хоменка в силу певних історичних обставин позначені цілим рядом мовностилістичних і текстологічних проблем, що й спонукало його до роботи над новітнім

перекладом. Віршований переспів Біблії українською мовою здійснюється В. Завалком, починаючи з 2006 р. [18]

Найновішим з відомих нам на сьогодні перекладів Біблії в Україні є «Вічне Євангеліє» – переклад Нового Завіту доктора теології Валерія Громова (науковий редактор, кандидат філологічних наук Лариса Шевченко), зроблений у співпраці з науковцями Національної Академії наук України. Головний рецензент видання – академік НАНУ В. Русанівський. Проект рекомендувала до друку Вчена рада Українського мовно-інформаційного фонду НАНУ і він вийшов у 2009 р. Видання містить переклад книг Нового Завіту російською та українською мовами, короткий грецький словник та біблійний словник.

В основу перекладу було покладено найпоширеніший в світі давньогрецький манускрипт – Текстус Рецептус (текст Стефанса 1551 р. з доповненнями Елзевіра 1624 р.). Цей давньогрецький текст і до цього часу зберігає свій заслужений авторитет, а вітчизняна традиція перекладу Нового Завіту характеризується орієнтацією на візантійські першоджерела, зразком яких є Текстус Рецептус. Переклад має буквальну еквівалентність і максимальне дотриманням автентичності з оригіналом – давньогрецьким текстом Євангелія при збереженні високого біблійного ладу й поетики та відповідає нормам сучасної літературної мови і діючим правилам правопису [40].

«Українське Біблійне Товариство на сьогодні виявилось єдиним позадержавним об'єднанням, яке забезпечує стабільні контакти християнських Церков і деномінацій різних традицій на основі спільної причетності до біблійної спадщини. Виросло покоління вірних, які познайомилися зі Святим Письмом за перекладом митрополита Іларіона й молитися навчилися українською мовою, сприймаючи церковнослов'янську як історичне минуле – і не більше. Виникає вже проблема знання церковнослов'янської мови, пошуку шляхів її вивчення. Входження українського перекладу Біблії в україномовні парафії УАПЦ, УГКЦ, УПЦ-КП стало істотним засобом формування національної спільноти, а релігійна ідентифікація себе як християн східного обряду, що мають один текст

Святого Письма входить до числа важливих чинників національної самоідентифікації» [8].

Отже, ми виявили сутнісні характеристики такого багат шарового релігійно-культурного явища як українська національна традиція біблійного перекладу. У числі основних властивостей національної традиції біблійного перекладу найбільш очевидними, на наш погляд, є повторюваність, забезпечена сформованим в межах цієї традиції лексичним фондом християнської богослужбової лексики та фраземіки, і стійкість, яку набула українська традиція перекладу Біблії завдяки багаторічним спробам її перервати. Національна традиція біблійного перекладу розвивалася завдяки прагненню поколінь українських християн читати Слово Боже рідною мовою, яке постійно відтворювалося й оновлювалося в перекладацькій діяльності поколінь талановитих українських подвижників.

Створення україномовних перекладів Святого Письма як в історичному контексті, так і в перспективі розвитку незалежної Української Держави сприяє збереженню й стабілізації прихованої в них духовно-культурної спадщини. Завдяки повторюваності національної традиції біблійного перекладу, нові покоління отримують можливість краще засвоїти її зміст, долучитися до моральних і духовних цінностей християнства.

### **Висновки до Розділу 3**

Для православних слов'янських народів час виникнення національної традиції біблійного перекладу та час формування національної мови не збігаються, як у більшості європейських країн, оскільки вони разом з прийняттям християнства отримали надетнічну богослужбову мову – церковнослов'янську, яка довгий час була мовою всіх релігійних текстів.

Тому періодизація національних традицій біблійного перекладу таких країн, як Україна, Білорусь та Росія має враховувати цей період, коли закладався фундамент національних перекладацьких традицій. Для України він завершується формуванням потужних перекладацьких шкіл: Києво-Печерської, Острозької та Львівської.

Отже, ми пропонуємо наступну періодизацію української національної традиції біблійного перекладу:

Перша доба – церковнослов'янська, або просто слов'янська. Вона триває приблизно з XI по XIV ст. Характерною її рисою є створення в основному літургійних (службових), на престольних рукописів Біблійних текстів та тлумачних (учительних) корпусів біблійних книг, в яких з роками збільшується масив «живої» народної української лексики та фраземіки. В цю епоху при крупних монастирях створюються скрипторії. Які стають згодом потужними центрами «книжної справи», тобто створення, звірки та редагування біблійних рукописів богослужбового та тлумачного призначення, при яких готують фахівців-книжників, які й є фаховими перекладачами-редакторами біблійних текстів. Ця доба майже повністю співпадає з періодом рукописного розповсюдження Біблії на українських теренах.

Друга доба є власне україномовною добою біблійного перекладу. Її початок співпадає з умовною датою появи друкарства в українських землях. Вона знаменує довгий період поступового переходу до перекладів Біблії українською мовою.

В цієї добі ми виокремлюємо окремі періоди:

- період створення біблійних текстів на основі протестантських джерел з домінуванням живої народної мови (XV – XVI ст.), пов'язаний з посиленням ренесансних та реформаційних тенденцій до перекладу Біблії живою народною мовою;
- період контрреформаційних впливів (XVII ст.), коли внаслідок міжконфесійних протистоянь та військової експансії процес перекладу Біблії на живу мову гальмується;
- період заборони з боку Російської імперської влади та Св. Синоду РПЦ перекладу та видання Біблії українською мовою. Він триває з XVIII по XIX ст. і закінчується у 1905 р., коли починається друк Євангелій у перекладі П. Морачевського. У зазначений період на хвилі росту національної самосвідомості виникають перші спроби перекладати Біблію живою мовою, а патріоти України шукають обхідних шляхів для видруку україномовних перекладів Біблії й розповсюдження її серед українців. Створюються

переклади Євангелій в Галичині, Харкові та Києві. Робиться перший повний переклад Біблії П. Морачевським. Розпочинає свій переклад Біблії П. Куліш. В цей період створюється українська богослужбова лексика;

- період створення повних перекладів Біблії за межами України під патронатом українських церков на еміграції та Британського і Закордонного Біблійного Товариства. Видання та розповсюдження Біблії в УРСР офіційно заборонене. Він триває з кінця XIX ст. до початку 90-х років XX ст. В цей період друкується Біблія в перекладі Куліша, Пулюя та Нечуй-Левицького, створюється Біблія в перекладі І. Огієнка, а також «Римська Біблія» І. Хоменка. І. Огієнком активно створюється та кодифікується нормативна українська богослужбова лексика;

- період перекладів Біблії під патронатом Українського Біблійного Товариства (УБТ), який триває з часу його створення в 1991 р. донині. У цей період знімаються всі заборони щодо видання та розповсюдження Біблії на українських теренах. Біблія вперше масово розповсюджується до 1000-ліття Хрещення Русі. З 1993 по 2004 рр. Р. Турконяком зроблено четвертий повний переклад Біблії сучасною українською мовою, узгоджений зі всіма християнськими конфесіями в Україні, що входять до складу УБТ. Активно розробляються українські лексичні та граматичні норми щодо християнської богословської термінології в Українському Католицькому Університеті у Львові, та протоієреєм Б. Огульчанським (УПЦ МП).

Українська національна традиція біблійних перекладів виникла на основі спадкоємності віроповчальних позицій, методологічних і герменевтичних програм українських перекладачів Біблії, перекладацьких практик та теоретичних рефлексій процесу біблійного перекладу, творчого осмислення вітчизняного перекладацького досвіду та критичної рецепції здобутків інших традицій.

Введення цього поняття у вітчизняне релігієзнавство уможливило аналіз ролі, місця й специфіки української традиції біблійних перекладів в контексті історії українського християнства, здійснення порівняльного аналізу перекладів Біблії українською мовою, на основі якого можливо

виявлення тенденції розвитку української традиції біблійних перекладів в перекладацькій діяльності під егідою УБТ.

Висновки даного розділу відображено в наступних публікаціях автора:

1. Мороз Ю. А. Національна традиція біблійних перекладів в Україні / Ю. А. Мороз // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць. / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : Вид-во «Гілея». 2016. – Вип. 110 (7). – С. 256–259.

2. Мороз Ю. А. Українська традиція Біблійних перекладів як об'єкт філософсько-релігієзнавчого дослідження / Ю. А. Мороз // Innovative solutions in modern science. – № 6 (6), 2016. – Dubai, 2016. – С. 38–51.  
Мороз Ю. А. Методологічні аспекти релігієзнавчого дослідження української традиції біблійних перекладів / Ю. А. Мороз // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014», 15-16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. А. Є. Конверський [та ін.] – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – Ч. 7. – С. 167–169.

3. Мороз Ю. А. Значення перекладацької діяльності Кирила і Мефодія у формуванні української національної традиції біблійних перекладів / Ю. А. Мороз // «Авраамічні релігії в Україні : інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини». Матеріали II Міжнародної наукової конференції. Галич, 29 травня 2014. – Галич, Інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника «Старий Галич», 2014. – С. 278–280.

4. Мороз Ю. А. Біблія та біблійний переклад в культурі Незалежної України / Ю. А. Мороз // Україна : поступ у майбутнє. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 25-річчю від дня Незалежності України [тези доповідей та виступів] / Відп. ред. Волобуєва С. В. – К. : НТУ, 2016. – С. 73–74.

## ВИСНОВКИ

Філософсько-релігієзнавче дослідження української традиції біблійних перекладів, проведене в процесі роботи над темою дисертаційного дослідження, дозволило сформулювати наступні висновки:

1. Стан розробки проблеми в богословській та науковій літературі та виокремлення джерельної бази дослідження засвідчили методологічні можливості філософсько-релігієзнавчого розгляду національних традицій біблійного перекладу в контексті міждисциплінарних методологічних принципів сучасної гуманітаристики, зокрема лінгвістичного релігієзнавства та етнолінгвокультурології, доробок яких став теоретичною базою для запропонованої автором методології філософсько-релігієзнавчого дослідження національних, зокрема української, традицій біблійних перекладів. Дослідницька парадигма лінгвістичного релігієзнавства дозволяє експлікувати з історії перекладу Біблії національними мовами специфічні риси національних перекладацьких традицій, зумовлені конфесійними та лінгвістичними факторами, які визначаються етноконфесійним середовищем, в якому функціонує переклад, його мовними реаліями та філологічною культурою.

2. Аналіз основних теорій перекладу, якими користуються в наш час провідні світові перекладачі Біблії та перекладацькі інституції, дозволяє стверджувати, що найбільш ефективно порівняльний аналіз національних традицій біблійного перекладу можливо здійснювати з застосуванням принципів скопос-теорії біблійного перекладу, яка дозволяє розглядати біблійні переклади на широкому етнокультурному та конфесійному тлі, враховуючи «суспільний запит», від якого залежить як змістовна, так і формальна специфіка кожного перекладу. Це дозволяє провести об'єктивне та неупереджене філософсько-релігієзнавче дослідження буття

сакральних текстів в конкретних релігійних традиціях загалом і, зокрема, в сучасному християнському дискурсі.

3. На основі визначення методологічних принципів і методичних прийомів дослідження, запропоновано й обґрунтовано наукову доцільність введення у вітчизняне релігієзнавство поняття «національна традиція біблійних перекладів», що розуміється автором як сукупність текстологічних та герменевтичних акцентів та лінгвістичної специфіки, притаманної та стійко повторюваної у всіх, здійснених на національних теренах, або представниками даної нації, перекладах біблійних текстів, яка виникла й передається на основі спадкоємності віроповчальних позицій, методологічних і герменевтичних програм національних перекладачів Біблії, перекладацьких практик та теоретичних рефлексій процесу біблійного перекладу, творчого осмислення національного перекладацького досвіду та критичної рецепції здобутків інших перекладацьких традицій. Введення цього поняття у вітчизняне релігієзнавство уможливилює аналіз ролі, місця й специфіки української традиції біблійних перекладів в контексті історії українського християнства, здійснення порівняльного аналізу перекладів Біблії українською мовою, підсумком якого буде виявлення тенденції розвитку української традиції біблійних перекладів в перекладацькій діяльності як під егідою УБТ, так і незалежних перекладачів.

4. Аналіз процесу формування національних традицій біблійного перекладу в Європі дозволяє стверджувати, що рушійною силою її розвитку внаслідок створення все нових перекладів Біблії національними мовами є:

- об'єктивні процеси оновлення та розвитку мовного середовища;
- засадничі суперечності між вірністю оригіналу та вірністю національній мовній та конфесійній традиції;
- суперечності між «традиціоналізмом» та «новаторством» в перекладацькому процесі, зокрема між буквальним та вільним, помірно



буквальним та ідіоматичним варіантами перекладу, які обираються перекладачами Біблії у відповідності до прагматичних інтенцій замовника перекладу.

5. Переклад біблійного тексту завжди не лише втрачає, але й переіначає смисли висхідного тексту, неминуче вносить в перекладений текст як національні мовні та культурні конотації, накопичені мовою перекладу, так і конфесійні особливості, зумовлені прагматичними потребами громад віруючих, які ним користуються. Отже, змістовно-аксіологічною основою утворення національних традицій біблійного перекладу є поява внаслідок практики перекладів Біблії національними мовами множини мовно-релігійних смислових універсумів, які знаходяться в суперечливих взаєминах між собою, і в ще більш неоднозначних стосунках – з оригінальними давньоєврейським та грецьким текстом та їх герменевтичними традиціями. Відповідно, будь-який переклад сакрального тексту в рамках національної перекладацької традиції так чи інакше трансформує мовно-смысловий універсум релігійної традиції, що сприяє оновленню та поглибленню його розуміння, відповідно до завдань конкретної Церкви в певний історичний період. Саме тому створення єдиного «остаточного» перекладу Біблії в межах національної чи конфесійної традиції біблійного перекладу принципово не можливе.

6. Національна традиція біблійного перекладу формується далеко не в кожній християнській країні. Умовами її формування є:

- розвинена писемність та національна літературна традиція;
- потужна національна конфесійна структура з наявністю богословських центрів;
- розвиненість перекладацької справи (традиції перекладу та перекладацьких шкіл).

Переклад Біблії національною мовою завжди є величезною культурною подією, наслідками якої, як правило, є потужний поштовх у розвитку національної мови й літератури, для яких мова біблійного

перекладу часто стає зразковою та нормативною, а також сплеск національного самоусвідомлення та консолідація нації. Переклади Біблії стають пам'ятками національної культури, як, наприклад, переклад М. Лютера в німецькій культурі, Біблія короля Якова в англomовних країнах тощо.

7. Автором доведено, що у випадку православних слов'янських народів та їхніх мов час виникнення національної традиції біблійного перекладу і час формування національної мови не збігаються, як це притаманно більшості європейських країн, оскільки вони разом з прийняттям християнства отримали спільну богослужбову мову – церковнослов'янську, яка довгий час була мовою всіх релігійних текстів. Тому періодизація національних традицій біблійного перекладу таких країн, як Україна, Білорусь та Росія має враховувати цей період, коли саме й закладався фундамент національних перекладацьких традицій цих народів.

Виходячи з цього положення, автором запропоновано наступну періодизацію української національної традиції біблійного перекладу:

- Перший етап приблизно з XI по XIV ст. – церковнослов'янський, або слов'янський, характеризується створенням церковнослов'янською мовою біблійних рукописів в основному богослужбового та тлумачного призначення, в яких з роками збільшується масив «живої» народної української лексики та фраземіки; створенням при крупних монастирях скрипторіїв, де відбувається «книжна справа» – копіювання, звірка та редагування біблійних рукописів, готують фахівців-книжників, які є фаховими перекладачами-редакторами біблійних текстів. Ця доба співпадає з періодом рукописного розповсюдження книг на українських теренах.

- Другий етап є власне україномовним етапом біблійного перекладу. Його початок співпадає з умовною датою появи друкарства в

українських землях. Це етап переходу до перекладів Біблії українською мовою. В його рамках виокремлено такі періоди:

- XV – XVI ст. – період створення біблійних текстів на основі протестантських джерел з домінуванням живої народної мови, пов'язаний з посиленням ренесансних та реформаційних тенденцій до перекладу Біблії живою народною мовою;

- XVII ст. – період контрреформаційних впливів, коли внаслідок православно-католицьких міжконфесійних протистоянь та військової експансії Польщі та Росії процес перекладу Біблії на живу мову гальмується;

- XVIII – XIX ст. – період заборони Російською імперською владою та Святішим Синодом РПЦ перекладу та видання Біблії українською мовою. Він закінчується у 1905 р. друком Євангелій у перекладі П. Морачевського. У цей час на хвилі росту національної самосвідомості виникають перші спроби перекладати Біблію живою мовою, патріоти України шукають обхідних шляхів для друку україномовних перекладів Біблії й розповсюдження її серед українців, створюється українська богослужбова лексика й з'являються перші повні переклади Біблії;

- з кінця XIX ст. до початку 90-х років XX ст. – період створення повних перекладів Біблії за межами України під патронатом українських церков у еміграції та Британського і Закордонного Біблійного Товариства. Видання та розповсюдження Біблії в УРСР офіційно заборонене, друкується Біблія в перекладі Куліша, Пулюя та Нечуй-Левицького, створюється Біблія в перекладі І. Огієнка, а також «Римська Біблія» І. Хоменка. І. Огієнком активно створюється та кодифікується нормативна українська богослужбова лексика;

- з 1991 р. й дотепер переклад Біблії під патронатом Українського Біблійного Товариства (УБТ), знімаються всі заборони щодо видання та розповсюдження Біблії на українських теренах, Р. Турконяком зроблено четвертий повний переклад Біблії сучасною українською мовою,

узгоджений зі всіма християнськими конфесіями в Україні, що входять до складу УБТ, Активно розробляються українські лексичні та граматичні норми щодо християнської богословської термінології.

Доведено, що українська національна традиція біблійного перекладу є одною з найдавніших у Європі, яка ввібрала в себе не лише православний досвід, але й надбання католицьких та протестантських шкіл біблійного перекладу. Стан біблійного перекладу в Україні дозволяє прогнозувати подальший розвиток перекладів сучасною українською мовою. Діяльність УБТ створила для цього базу: сформовано механізми богословського визнання та експертизи нових перекладів більшістю християнських конфесій України, широкого розповсюдження їх в українському суспільстві, що робить якісні біблійні переклади загальнодоступними.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Аверинцев С.С. Истоки и развитие раннехристианской литературы / С.С Аверинцев // История всемирной литературы в 9 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М Горького; Гл. ред. кол : Г.П. Бердников (гл. ред.), А. С. Бушмин, Ю. Б. Виппер (зам. гл. рд.), Д. С. Лихачев, Г.И. Ломидзе, Д. Ф. Марков, А. Д. Михайлов, С. В. Никольский, Б. Б. Пиотровский, Г. М. Фридлендер, М. Б. Храпченко, Е. П. Чельшев. – М.: Наука, 1983. – Т 1. – С. 501-515.
2. Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. //ТОДРЛ. Т. 41. С. 154-196.
3. Алексеев А. А. Кое-что о переводах в Древней Руси (по поводу статьи Ф. Д. Томсона «Made in Russia») // ТОДРЛ. Т. 49. , 1996. С. 280-299.
4. Алексеев А. А. Текстология славянской Библии / А. А. Алексеев – СПб. : Изд-во «Дмитрий Буланин», 1999. – 256 с.
5. Алексеев М. Е. Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов России / М. Е. Алексеев // Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов РФ и СНГ. Материалы конференции. 24– 26 сентября 2008 г. / ИПБ, ИЯз РАН. – М., 2008. – С.13-19. 137 с.
6. Альрик Ю. Рукописи Мертвого моря и перевод Книги пророка Исаяи в Септуагинте: докл. на XIX ежегод. богослов. конф. Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-та. Осенняя сессия 9-12 окт. 2008 г. / Раздаточный материал.– М., 2008. – С. 4.
7. Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 97-99.
8. Архиепископ Ігор (Ісіченко). Переклад Біблії і процеси релігійної самоідентифікації українців у XX ст. Доповідь на науковому семінарі Східного інституту українознавства імені Ковальських і кафедри

українознавства Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. Харків, 30 травня 2003 р.// [keui.univer.kharkov.ua/seminar/bible/isichenko.htm#](http://keui.univer.kharkov.ua/seminar/bible/isichenko.htm#)

9. Баби́ч Н. Д. Богословський стиль української мови у контексті стилістичної науки / Надія Баби́ч. – Чернівці : Видани́чий дім «Букрек», 2009. – 216 с.

10. Баби́ч Н. Д. Лінгвофілософія біблійного тексту // Богословський стиль української мови у контексті стилістичної науки / Надія Баби́ч. – Чернівці : Видавничий дім «Букрек», 2009. – С. 482-488.

11. Барнуэлл К. Перевод Библии: Введение в принципы перевода / під ред. Кэтрин Барнуэлл: пер. с англ. Burbach; Holzhausen: Summer Institute of Linguistics, 1990. – Билефельд : SIL, 1990. – 542 с.

12. Бархударов Л. С. Язык и перевод (Вопросы общей и частной теории перевода). – М. : «Международ. отношения», 1975. – 240 с.

13. Барщевський Т. Вступ до біблійних наук: Конспект лекцій / під ред. Т. Барщевського. – Львів : Свічадо, 2006. – 304 с.

14. Батура А.А. Традиция как философско-культурологическая категория и ее социально-адаптационные функции./ А.А. Батура. Автореф. дис. канд. филос. н., 24.00.02. – историческая культурология. – Краснодар, 2000. – 20 с.

15. Бикман Д., Келлоу Д. Не искажая слова Божия: Принципы перевода и семантического анализа Библии : Пер. с англ. / Джон Бикман, Джон Келлоу. – СПб. : Ноах, 1994. – 464 с.

16. Бібла С. В. Склад, джерела і шляхи формування української церковної термінології (назви церковних чинів і посад): Автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. – К., 1997. – 20 с.

17. Біблія Або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена. [переклад професора І. Огієнко]. – К. : УБТ, 2015. – 1365 с.

18. Біблія. Новітній переклад українською літературною мовою [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.ukrbible.com>

19. Біленко Т. Феносен слова в українських реаліях: монографія / Тетяна Біленко. – К. : Знання України, 2003. – 432 с.
20. Блаженный Августин. О граде Божием. – – Ч. 6. – Киев, 1910.– С. 70-71.
21. Блаженный Иероним Стридонский. Письмо LVII к Паммахию о наилучшем способе перевода / пер. Н. Холмогоровой; под ред. М. Касьян и Т. Миллер // Альфа и Омега. – № 4 (7). – М., 1995. – С. 173-187 .
22. Блощук О. Професор Іван Огієнко / О. Блощук // Слово вчителю. – №1, 2007. – С. 16-19.
23. Блощук О. Священик, що став науковцем / О. Блощук // Слово вчителю. – №1, 2007. – С. 20-22.
24. Богачевская И. В. Язык религии в контексте национального самомознания / И. В. Богачевская. – К., 1999. – 180 с.
25. Богачевська І. В. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / І. В. Богачевська – К. : Світ Знань, 2005. – 235 с.
26. Боєчко В. Слово про перше видання української Біблії. Передмова до: Новий Завіт, Псалми, Притчі Соломона. Симфонія / Василь Боєчко. – Львів, 1998. – С. 3-8.
27. Большой путеводитель по Библии / Пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – 479 с.
28. Бондарчук Л.І. Коріння землі / Л. І. Бондарчук // Дніпро. – 1983. – № 11. – С. 134-136.
29. Бондарчук Л. І. На шляхах духовного визволення рідного народу. Особливість стилю перекладу «Біблії» І. Огієнка [Текст] / Л. І. Бондарчук // Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. – 2009. – Вип. 6 : Іван Огієнко і сучасна наука і освіта. – С. 14-20.
30. Бочарова І. В. Лексико-семантичні та граматичні параметри назв релігійних свят у сучасній українській мові: Автореф. дис. ... канд. філол наук: 10.02.01. – К., 1999. – 17 с.

31. Буланин Д. М., 1995: Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век. Т. 1: Проза. СПб. С. 17-73.

32. Бурдіна Г. Вплив Біблії на конфесійного стилю на збагачення української лексики й фразеології // Християнство й українська мова: Матеріали наук. конф., 5-6 жовтня 2000 р. – Л.: Вид-во Львов. богосл. академії, 2000. – С. 259-265.

33. Вергелес К. М. Акт гріхопадіння у Біблії: філософсько-релігієзнавчий аналіз / Матеріали міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні питання розвитку суспільних наук у XXI столітті». – Дніпропетровськ, 11-12 грудня 2015, – С. 89-93.

34. Вергелес К. М. Біблія як засіб християнізації: свідомий вибір кожного, чи нав'язування ідолу? / Вергелес К. М., Недільська Б. Я. // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції «Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації» (Львів, 26-27 травня 2017 року). – Львів ГО «Львівська фундація суспільних наук» – С. 10-15.

35. Вергелес К. М. П Православна релігія в літературі дореволюційного, радянського і пострадянського періодів / Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: «Видавництво «Гілея», 2016. № 108 – С. 186–190.

36. Верещагин Е. М. Из истории возникновения первого литературного языка славян: Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М., 1971.,

37. Верещагин Е. М. Из истории возникновения первого литературного языка славян: Варьирование средств выражения в переводческой технике Кирилла и Мефодия. М. 1972.;

38. Виноградов В. С. Лексические вопросы перевода художественной прозы / В. С. Виноградов. – М.: Изд-во Московского университета, 1978. – 174 с.

39. Віленський збірник // Зібрання Віленської публічної бібліотеки, № 262 ф. 19, ЦБ АН Литви.



40. Вічне Євангеліє. – К.: Есфір, 2009. – 858 с.

41. Волковський В. Кому ж належить Біблія? Рецензія на книгу Ярослава Пелікана / Володимир Волковський [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/main/18908-komu-zh-nalezhit-bibliya-recenziya-na-knigu-yaroslava-pelikana.html>

42. Володин А. П. Опыт перевода Священного Писания на язык первобытного общества. / А. П. Володин // Перевод Библии: лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты, под ред. Б. Араповича. – М. : ИПБ, 1996. – С. 105-124.

43. Гадамер Г.-Г. Язык и понимание / Ганс Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Перевод В. С. Малахова. – М. : Искусство, 1991. – С. 43-59.

44. Гарбовский Н. К. Теория перевода / Н.К. Гарбовский. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2004. – 544 с.

45. Гегель Г. Г. Ф. Сочинения / Г. Г. Ф. Гегель – Т. 9. – Лекции по истории философии. Кн. 1. М.: Партийное издательство, 1932. – 340 с.

46. Гете Й. В. Вибрані твори : Пер. з нім. / Йоганн Гете – К. : Юніверс, 1999. – 143 с.

47. Головащенко С. И. Священный текст в поле научно-религиоведческого дискурса: некоторые замечания к постановке проблемы / Сергей Иванович Головащенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://subscribe.ru/archive/science.humanity.religstudies/200607/25013600.html>.

48. Головащенко С. И. Славянская Библия в Киевской духовной академии: присутствие текстов и проблема исследования / Сергей Иванович Головащенко // Труды Київської Духовної Академії. – № 15. – Київ: Київська Духовна Академія і Семінарія, Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2011. – С. 121-130.

49. Головащенко С. І. «Українська Псалтир» М.О. Максимовича як феномен вітчизняної біблеїстики: кілька запитань до тексту /

С. І. Головащенко // Магістеріум. Історико-філософські студії. Випуск 23. К. : «КМ Академія», 2006. – С. 55-62.

50. Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс / Сергій Іванович Головащенко. – К.: Либідь, 2001 – 496 с.

51. Головащенко С. І. Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): Києво-могилянська традиція в європейському контексті / С. І. Головащенко // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії: європейський контекст. – К. :»КМ Академія», 2002. – С. 213-250.

52. Горбач О. Мовостиль новітніх перекладів Святого Письма українською народною мовою XIX – XX віків / Олекса Горбач // Науковий конгрес у тисячоліття хрещення Руси-України. Т. 1. Збірник мовознавчої комісії. – Мюнхен, 1988. – С. 29-98.

53. Горбач О. Повні та часткові переклади Біблії українською мовою / Олекса Горбач // Бюлетень Українського Біблійного Товариства. – № 10, 1999. – С. 26-32.

54. Горбач О. Повні та часткові переклади Біблії українською мовою / Олекса Горбач // Бюлетень Українського Біблійного Товариства. – № 11, 2000. – С. 45-49.

55. Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект: Монографія / Т. Г. Горбаченко – К. : Видавничий центр «Академія», 2001. – 272 с.

56. Горкуша О. В. Міжконфесійний богословський діалог в сучасній Україні // [Електронний ресурс] О. В. Горкуша // Режим доступу: <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/ukrainian/41224>.

57. Гоциридзе Д. З., Хухуни Г. Т. Возрождение и Реформация в истории перевода и переводческой мысли / Д. З. Гоциридзе, Г. Т. Хухуни – Тбилиси : Изд-во Тбил. ун-та, 1994. – 246 с.

58. Гоциридзе Д. З., Хухуни Г. Т. Очерки по истории западноевропейского и русского перевода. / Д. З. Гоциридзе, Г. Т. Хухуни – Тбилиси : Изд-во Тбил. ун-та, 1986. – 252 с.

59. Грейдан А. Лексическая чистота перевода как один из возможных критериев оценки его качества. / Андрей Грейдан // Перевод Библии в литературах народов России, стран СНГ и Балтии, под ред. М.Е. Алексеева и др. – М. : ИПБ, 2003. – С. 203-228.

60. Грицевская И. Канон славянской Библии в индексах истинных книг//Старобългаристика. № I., 1990:С. 39 -48. С.47.

61. Грушевский М. История украинской литературы. В 6-ти т. – Т II. / М. Грушевський. – К.-Львів, 1923. – 360 с.

62. Гайда Р., Пляцко Р. Иван Пулюй 1845-1918. Життєво-бібліографічний нарис / Роман Гайда, Роман Пляцко. – Львів : Видання НТШ, 1998. – 286 с.

63. Гудзик К. Иван Хоменко — людина, яка все життя перекладала Біблію / Клара Гудзик // День. – № 60, 2007. – С. 3.

64. де Ваард Я., Найда Ю. А. На новых языках заговорят: функциональная эквивалентность в библейских переводах / Ян де Ваард, Юджин А. Найда. – СПб. : РБО, 1998. – С. 12-20.

65. Демський М. Фраземіка в Євангелії Матвія у перекладі І. Огієнка та Т. Хоменка // І.Огієнко (Незабутні імена укр. науки). Тези доп. Всеукр. наук. конференції, присв. 110-річчю від дня нар. проф. І. Огієнка (2627 травня 1992). — Львів, 1992. — 4.І. — С. 70-74. С.70.

66. Десницкий А. С. Ю. Найда: рождение теории библейского перевода / Андрей Сергеевич Десницкий // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/print/1541684.html>.

67. Дзюбишина-Мельник Н. Я. Сильово-стилістичні орієнтації сучасного конфесійного стилю / Н. Я. Дзюбишина-Мельник // Єдиними устами: Вісн. Ін-ту богослов. термінології. – № 2. – Львів, 1998. – С. 6-15.

68. Евсеев И. Е. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М. 1905. С.136.

69. Евсеев И. Е. Очерки по истории славянского перевода Библии / И. Е. Евсеев. – Пг. : тип. М. Меркушева, 1916. – 166 с. И. Е. Евсеев

70. Евсеев И. Е. Рукописное предание славянской Библии / И. Е. Евсеев // Христианское чтение. – СПб., 1911. – С. 425-450.

71. Жукалюк М., Степовик Д. Коротка історія перекладів Біблії українською мовою / М. Жукалюк, Д. Степовик – К. : Українське Біблійне Товариство, 2003. – 176 с.

72. Зінякова В. В. Мовно-смісловий універсум релігійної традиції та його зв'язок з неперекладністю сакральних текстів : автореферат дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 / Вікторія Володимирівна Зінякова; МОН України, Донецький нац. техн. ун-т. – 18 с.

73. Зінякова В. В. Мовно-смісловий універсум релігійної традиції та його зв'язок з неперекладністю сакральних текстів : Рукопис дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 / Вікторія Володимирівна Зінякова МОН України, Донецький нац. техн. ун-т. – 189 с.

74. Императорская Академия Наук, об отмене стеснений малорусского печатного слова (1905, текст (С. 6-42) Записки уряду, С. 15). [Б.в.д.]. с. 38.

75. Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації. / За заг. ред проф. В. Шендеровського. – К. : Рада, 1997. – 288 с.

76. Камчатнов А. М. История и герменевтика славянской Библии / А. М. Камчатнов. – М. : Наука, 1998. – 222 с.

77. Коваль А. П. Спочатку було Слово: крилаті вислови біблійного походження в українській мові / А. П. Коваль. – К. : Либідь, 2001. – 312 с.

78. Козирський В. Перша Біблія українською мовою / Володимир Козирський // Біблія і культура: зб. наук. статей. – Вип. 2. – Чернівці : Рута, 2000. – С. 190-193.

79. Комиссаров В. Н. Общая теория перевода – М. : ЧеРо, 1999. – 136 с.

80. Копанев П. И. Вопросы истории и теории художественного перевода / Павел Ильич Копанев; под ред.: Г. Р. Гачечиладзе . – Минск : Изд-во Белорусского гос. ун-та, 1972. – Библиогр.: 297 с.

81. Коць Т. Українська лінгвостилістика про конфесійний стиль української мови / Т. Коць // Слово. Стиль. Норма. – К., 2002. – С. 18-24.

82. Коць Т. А. Сакральний стиль / Т. А. Коць // Українська лінгвостилістика XX – початку XXI ст: система понять і бібліографічні джерела / за ред. д-ра філол. наук, проф. С.Я. Єрмоленка. – К. : Грамота, 2007. – С. 305-330.

83. Крисп С. Современные теории перевода и современные переводы Библии. / Саймон Крисп // Перевод Библии: лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты, под ред. Б. Араповича. – М.: ИПБ, 1996. – С. 65-72.

84. Кузьміч О. Біблія українською мовою/ О. Кузьміч // Благовісник. – № 39, 2003. – С. 8-13.

85. Ларсон М. Л. Смысловой перевод [Текст] : Руководство по теории межъязыковой эквивалентности и ее практическому применению / Милдред Л. Ларсон; Летний лингвист. ин-т, Ин-т библейской текстологии и библейских переводов СПбГУ. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1993. – 455 с.

86. Лобанов И. В. К проблеме перевода Нового Завета в постсоветском пространстве / И. В. Лобанов – Богословский Вестник, № 4, ноябрь 2001, – С. 191-203.

87. Любащенко В. Українські Євангелія /Вікторія Любащенко // Бюлетень Українського Біблійного Товариства «Слово». – № 31, 2007. – С. 17-19.

88. Макридж Д. Библейская литература в историческом контексте / Д. Макридж// Современные исследования Библии. – Екатеринбург, 1998. – С. 20-73.

89. Малерб М. Религии человечества / М. Малерб – М. : Рудомино; СПб : Университетская книга, 1997. – 599 с.

90. Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции / Э. С. Маркарян // Советская Этнография. – 1981. – № 2. – С. 80; – № 3 – С. 64-98.

91. Марусик Т. Досі немає адекватного перекладу Біблії українською мовою / Інтерв'ю Л. Герасимчука для Радіо Свобода 23.08.2003 / Тарас

Марусик [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/933830.html>.

92. Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Прага. 1976.;

93. Мацьків П. В. Мовна репрезентація концепту Бог у біблійному дискурсі. // Наукові праці Дрогобицького держ. пед. ун-ту імені Івана Франка. –Т. 92. Випуск 79. Філологія. Мовознавство. –С. 33-37.

94. Менъ А. Переводы Библейские /Александр Менъ // Библиологический словарь. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://enc-dic.com/men/Perevod-bibleskie-1122.html>.

95. Меркулова В. Четвертий переклад Біблії / В. Меркулова // Бюлетень Українського Біблійного Товариства. – № 8, 1998. – С. 9-14.

96. Мечковская Н. Б. Язык и религия / Н. Б. Мечковская. – М. : Агенство «ФАИР», 1998. –352 с.

97. Мещерский Н. А. О художественно-изобразительных языковых средствах гимнографии Киевской Руси // Литературный язык Древней Руси. Л. , 1986.С. 86—92. С.88.

98. Мещерский Н. А. К вопросу о культурно-исторической общности литературно-письменных языков / Н. А. Мещерский // Вестник ЛГУ. – № 14, 1973. – С. 103-110.

99. Миньяр-Белоручев Р. К. Теория и методы перевода / Р. К. Миньяр-Белоручев. – М. : Московский Лицей, 1996. – 298 с.

100. митр. прот. Василь (Луцишин) віце-президент Українського Біблійного Товариства Біблія українською мовою: до історії перекладу.[//uarc.info/?p=512](http://uarc.info/?p=512)

101. Михайлов А. В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. I: Паримейный текст. Варшава, 1912. С. CLXVII—CXCV.

102. Молдован А. М. Лексика древнерусского перевода в региональном аспекте. М., 1994. - С. 5.

103. Момина М. А. Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ. Т. 45., 1992. С. 200-219.

104. Мороз Ю. А. Біблія та біблійний переклад в культурі Незалежної України / Ю. А. Мороз.// Україна: поступ у майбутнє. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 25-річчю від дня Незалежності України [тези доповідей та виступів ]./ Відп. ред. Волобуєва С.В. – К. : НТУ, 2016. – С. 73–74.

105. Мороз Ю. А. Значення перекладацької діяльності Кирила і Мефодія у формуванні української національної традиції біблійних перекладів / Ю. А. Мороз. // «Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини». Матеріали II Міжнародної наукової конференції. Галич, 29 травня 2014. – Галич, Інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника «Старий Галич», 2014. – С. 278–280.

106. Мороз Ю. А. Методика релігієзнавчого аналізу національної традиції біблійних перекладів / Ю. А. Мороз. // Актуальні питання філософсько-релігієзнавчих наук: реалії та тенденції в умовах міжкультурного діалогу: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, Київ-Буча, березень 2014. – К. : Міленіум, 2014. – С. 54–58.

107. Мороз Ю. А. Методология анализа национальных традиций библейского перевода / Ю. А. Мороз. // Человек в условиях модернизации общества: проблемы духовно-нравственного и социально-экономического развития: сб. статей X научно-практической конференции / гл. ред. Петрищев А.А. – Заокский: «Источник жизни», 2014. – С. 65–71.

108. Мороз Ю. А. Методологічні аспекти релігієзнавчого дослідження української традиції біблійних перекладів / Ю. А. Мороз. // «Дні науки філософського факультету – 2014», Міжн. наук. конф. (2014, Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014», 15-16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. А.Є.

Конверський [та ін.] – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – Ч. 7. – С. 167–169.

109. Мороз Ю. А. Національна традиція біблійних перекладів в Україні / Ю. А. Мороз. // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць. / Гол.ред. В.М.Вашкевич. – К. : Вид-во «Гілея». 2016. – Вип. 110 (7). – С. 256–259.

110. Мороз Ю. А. Національна традиція біблійних перекладів : релігієзнавча дефініція поняття / Ю. А. Мороз.// Науковий часопис НПУ імені М.П.Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. : [зб. наук. праць] / ред. рада : В.П.Андрущенко (голова). – К. : Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2014. – Вип.34 (47). – С. 69–78.

111. Мороз Ю. А. Релігієзнавчий аналіз біблійних перекладів і конфесійна біблеїстика / Ю.А.Мороз. // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – № 1-2 (13-14). – С. 215–220.

112. Мороз Ю. А. Социально-культурный фон англоязычных версий Библии / Ю. А. Мороз. // Актуальні проблеми вивчення релігійних процесів у сучасному світі : міжнар. наук.-практ. конф., м. Севастополь, 10-11 травня 2009 р. – Севастополь, Вид-во Сев НТУ, 2009. – С. 26-27.

113. Мороз Ю. А. Сучасні теорії біблійного перекладу як основа філософсько-релігієзнавчого аналізу національних традицій перекладу Біблії / Ю. А. Мороз. // Вісник ЖДУ. Вип. 6 (78) Житомир : Вид-во ЖДУ, 2014. – С. 53–57.

114. Мороз Ю. А. Теории библейского перевода как инструмент религиоведческого исследования Библии в национальных культурах / Ю. А. Мороз. // Человек и общество в системе религиозного и социально-гуманитарного знания : Сб. науч. трудов / гл. ред. А.А.Петрищев. – Заокский : ЗХГЭИ, 2015. – С. 213–229.

115. Мороз Ю. А. Толерантність як умова перекладу Біблії / Ю. А. Мороз. // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності :



Міжнародна науково-теоретична конференція, 1-2 жовтня 2015 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П.Ю.Саух [та ін.]. – Житомир : Вид. Євєнок О.О., 2015. – С. 108–110.

116. Мороз Ю. А. Українська традиція Біблійних перекладів як об'єкт філософсько-релігієзнавчого дослідження / Ю. А. Мороз. // Innovative solutions in modern science. – № 6 (6), 2016. – Dubai, 2016. – С. 38–51.

117. Мороз Ю. А. Функції національної традиції біблійного перекладу / Ю. А. Мороз. // «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» : Всеукраїнській науково-теоретичній конференції з міжнародною участю, 23 листопада 2015 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П.Ю.Саух [та ін.] – Житомир : Вид. Євєнок О.О., 2015. – С. 101–104.

118. На ріках вавілонських: З найдавнішої літератури Шумеру, Вавілону, Палестини / Упорядн. М.Н. Москаленко. - Київ: Дніпро, 1991. — 398 с.

119. Науменко В.-Ф. С. Морачевский і його літ. діяльність / В.-Ф.Науменко // Київська старовина. 1902. Дек. – Т. 79. – С. 475-476.

120. Нестеренко А. Митрополит Іларіон. Служитель Богові й народові. / А.Нестеренко. – Вінніпег, 1958. – С. 37.

121. Німчук В. В. Християнство і українська мова /В. В. Німчук // Українська мова. – 2001. – № 1. – С. 11-31.

122. Носарева Л. Острозька Біблія знову побачить світ /Л. Носарева // Дзеркало тижня. – № 43 (468) – 2003.

123. Нюстрем Э. Библейский словарь. Пер. со швед. / Нюстрем Э.; ред. И.С. Свенсон. – СПб : Христиан. о-во «Библия для всех», 1999. – 517 с.

124. Огієнко І. Українська культура. / І.Огієнко – К.: Наша культура і наука, 2002. – С.177.

125. Огієнко І. Українська мова як мова богослужбова: Право живої мови бути мовою Церкви. / І.Огієнко – Тарнів, 1921. – 32с.

126. Огієнко І.І. Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви у 2 т. / І.Огієнко. – Т.1-2.К.: Україна, 1993. – 284 с.

127. Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Дохристиянські вірування українського народу / Іван Огієнко. – К. : Оберіги, 1992. – 342 с.
128. Огієнко І. Костянтин і Мефодій, їх життя та діяльність / Іван Огієнко. – Варшава: Zaklady Graficzne G. i D-ra K. Kozianskich, 1927. – Ч. I – 324 с; Ч. II. – 400 с.
129. Огієнко І. Хвалимо Бога українською мовою! / Іван Огієнко // Дивослово. – 2007. - № 8. – С. 45-53.
130. Остащук І. Б. Біблійно–християнська семантика символізму гір / І. Б. Остащук // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : «Видавництво «Гілея», 2015. – Вип. 99 (8). – С. 262–265.
131. Остащук І. Б. Внутрішня форма слова у герменевтичному аналізі релігійного дискурсу / І. Б. Остащук // Гуманітарний корпус : [збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії] – Випуск 3. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова; ГО «Академія розвитку психологічної науки і практики» / упорядники: Кучеренко Є. В., Русаков С. С. – К. : Генеза, 2014. – С. 199–203.
132. Остащук І. Б. Лінгвокультурологічний аналіз релігійних текстів / І. Б. Остащук // Схід. – 2015. – № 4 (136). – С. 56–61.
133. Остащук І. Б. Старий Завіт як джерело християнських символічних топосів / І. Б. Остащук // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – Вип. 63. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2012. – С. 36-44.
134. Пелікан Я. Я. Кому ж належить Біблія? Історія Святого Письма крізь століття / Пер. з англ. / Я. Я. Пеликан. – К. : Дух і літера, 2011. – 392 с.
135. Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов РФ и СНГ. Материалы конференции. 24– 26 сентября 2008 г. / ИПБ, ИЯз РАН. – М., 2008. – 137 с.

136. Піддубна Н. В. Формування номенклатури назв релігійних споруд в українській мові: Автореф. дис. ... канд. філол наук: 10.02.01. – Харк. держ. пед. ун-т імені Г. С. Сковороди. – Харків, 2000. – 18 с.

137. Пляцко Р. Щоб Слово Боже українською звучало. Співпраця Івана Пулюя та Пантелеймона Куліша над перекладом Біблії / Роман Пляцко.// Іван Пулюй. Молитовник. Псалтир. – Київ : Рада, 1997. – 271 с.

138. Присакар О. В. Формування канону Нового Завіту / О. В. Присакар // Вісник Житомирського державного університету. Випуск 6 (78). Філософські науки. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – С. 58-62.

139. Приходько М. А. Учение Иустина Философа о Семени Логоса в его отношении к аналогичным античным концепциям. / М. А Приходько // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – Вып. №4. – Том 11. – 2010. –С. 64-68.

140. Пуряєва Н. В. Формування української церковно-обрядової термінології (назви богослужбових предметів): Автореф. дис. ... канд. філол наук: 10.02.01. – К., 2001. – 20 с.

141. Рецкер Я. И. Теория перевода и переводческая практика: Очерки лингвистической теории перевода./ Я. И. Рецкер. – М.: Международные отношения, 1974. – 216 с.

142. Решетніков Ю. Не хлібом єдиним буде жити людина, але словом Божим / Юрій Решетніков // День. – 2003. – № 201.

143. Рикер П. Парадигма перевода / Поль Рикёр; [пер. с фр. М. Эдельман] // Лингвистические аспекты теории перевода (хрестоматия). – Ереван : Лингва, 2007. – С. 288-305.

144. Рици Дж., свящ. Вульгата /Дж. Рици. / Православная энциклопедия. – М., 2005. – Т. 10. – С. 27.

145. Рожко В. Блаженної Пам'яті Митрополит Іларіон як перекладач Біблії / В. Рожко // Виховання молодого покоління на принципах

християнської моралі в процесі духовного відродження України: Наук. запис. Т. II. Ч. II. – Острог, 1999. – 355-360.

146. Рокицький О. Перший повний український переклад Біблії /Олександр Рокицький // Пам'ять століть. – 2002. – № 4. – С. 59-67.

147. Рудюк Д. Предстоятель Української Церкви: Патріарх – перекладач Біблії, богослужбової, житійної й морально-повчальної літератури українською мовою / Д. Рудюк [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://katedral.org.ua/patriarkh/70-biografinyj-esej7.html>

148. Самков М. Идеология и перевод Библии. Перевод Бубера-Розенцвейга. [Електронний ресурс] М. Самков. // Режим доступу: <http://www.word4you.ru/publications/14567>.

149. Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Мовою русько-українською : переклад П. О. Куліша, І. С. Нечуя-Левицького, І. Пулюя. – К.: Видавничий дім »ПРОСТІР», 2010. – 852+249 с.

150. Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами під час Другого Ватиканського Вселенського Собору [переклад о. Івана Хоменка]. – 1069+352 с.

151. Сидоренко А. К. Проблема перевода Библии в переписке Августина и Иеронима / А. К. Сидоренко //: Известия Уральского госуниверситета. – 2009 –№ 3 (69) – Екатеринбург Издательство Уральского университета. – С. 104-116.

152. Скаб М. В. Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери: монографія / Марія Скаб. – Чернівці : Рута, 2008. – 560 с.

153. Смирин М. М. Народная реформации Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. / М. М. Смирин. – М. : Изд. АН СССР, 1955. – 532 с.

154. Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 162-177.

155. Степовик Д. Другий повний переклад Біблії українською мовою / Д. Степовик // Бюлетень Українського Біблійного Товариства. – № 3, 1996. – С. 8-9.

156. Степовик Д. Київська Біблія XVII століття. Дослідження нездійсненого біблійного проекту митрополита Метра Могили./ Д. Степовик. – К. : Українське Біблійне Товариство, 2001. – 240 с.

157. Степовик Д. В. Головна ціль життя митрополита Іларіона (Івана Огієнка) – переклад Біблії українською мовою [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/IoIsn/2009\\_6/5\\_04\\_Stepovyk.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/IoIsn/2009_6/5_04_Stepovyk.pdf)

158. Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових тенденцій: Матеріали наук. конф., Львів, 13-15 травня 1998 р. Львів: Вид-во Львівської Богословської Академії, 1998. – 351 с.

159. Тальберг Н. Д. История христианской церкви./ Н. Д. Тальберг. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т. 2000. – 518 с.

160. Термінологічно-правописний poradnyk для богословів та редакторів богословських текстів, рекомендований Інститутом богословської термінології та перекладів Українського Католицького Університету [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ucu.edu.ua/poradnyk/orthography/iu/>

161. Тимошик М. «Лишусь навіки з чужиною...» Митрополит Іларіон [І.Огієнко] і українське відродження. — Вінніпег-Київ: Укр. правосл. Собор Св. Покрови; Наук.-вид. центр «Наша культура і наука», 2000. — 545 с.

162. Тимошик М. Історія видавничої справи: Підручник. – К.: Наша культура і наука, 2003. – С. 278.

163. Тихомиров Б. А. К истории отечественной Библии./ Б. А. Тихомиров. – М. : Российское Библийское Общество, 2006. – 30 с.

164. Тіменик З. Іван Огієнко (Митрополит Іларіон). 1882-1972. Життєписно- бібліографічний нарис. — Львів, 1997. — 227 с.

165. Тов Э. Текстология Ветхого Завета. / Э. Тов. Тов Э. Текстология Ветхого Завета. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – 424 с. Серия: Современная библеистика.

166. Традиція // Словник української мови (Академічний тлумачний словник 1070-1980): в 11 томах. – Том 10. – К., 1979. – С. 2.

167. Традиція // Словопедія: Енциклопедія політичної думки [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://slovopedia.org.ua/40/53410/261353.html>

168. Турконяк Р. Українські переклади Святого Письма / Рафаїл Турконяк // Конспект доповіді на конференції «Святе Письмо в житті українського народу». – Рим: Інститут св. Климента Папи. – 19.03.2010. – 9 с.

169. Федоров А. В. Основы общей теории перевода: лингвистические проблемы / А. В. Федоров. – 4-е изд., перераб. и доп. – М. : Высшая школа, 1983. – 302 с.

170. Феллер М. Зв'язок стилю з національним мисленням та їх вплив на переклад Біблії // І. Огієнко (Незабутні імена укр. науки). Тези доп. Всеукр. наук. конференції, присвяченої 110-річчю від дня народження проф. І.Огієнка (26-27 травня 1992 р.). — Львів, 1992. — 4.І. — С. 190-192.

171. Форостенко А.В. Топология современных переводов Библии на английский язык: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.филол.н.: Спец. 10.02.04 / Анна Владимировна Форостенко; [МГУ им. М. В. Ломоносова]. – М.: 2003. –21 с.

172. 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.

173. Хома І. Іван Хоменко – перекладач Святого Письма / І. Хома // Бюлетень Українського Біблійного Товариства. – № 8, 1998. – С 15-17.

174. Християнські Грецькі Писання. Переклад нового світу. - Wachturm-Gesellschaft, Selters/Taunus, 2005.

175. Цуркан Р. К. Славянский перевод Библии: Происхождение, история текста и важнейшие издания. / Р. К. Цуркан. – СПб. : ИД «Коло»; ИТД «Летний сад», 2001. – 320 с.

176. Чепіга І.І. Огієнко про українські переклади Євангельських текстів XVI ст. // Тези доп. наук.-практ. конференції «Духовна і науково-педагогічна діяльність І. Огієнка в контексті укр. національного відродження» (до 110- річчя від дня народження). — Кам'янець-Подільський, 1992. — С. 116-118.

177. Чи можна довіряти перекладу «Нового Світу»  
<http://www.jw.org.ua/index.php> /оцінка-вчення-організації/переклад-нового-світу/вартість-довіри-переклад

178. Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. Репринтное воспроизведение издания 1899 г. / И. А. Чистович – М. : Российское Библейское Общество, 1997. – 368 с.

179. Шацкий Е. Традиция. Обзор проблематики// Шацкий Ежи. Утопия и традиция: Пер с польск. / Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – М. : Прогресс, 1990. – 456 с.

180. Швейцер А.Д. Теория перевода: Статус, проблемы, аспекты. /А. Д. Швейцер. –М. : Наука, 1988. – 215 с.

181. Шевченко Л. Л. Слов'янські переклади Святого Письма та їхній вплив на становлення національних мов / Л. Л. Шевченко // Мовознавство. – 2003. – № 2-3. – С. 145-150.

182. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. — М. : Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.

183. Ягич И. В., 1886: Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь по рукописям Московской синодальной типографии 1095—1097 гг. СПб. С. XCV, LXXIX—LXXXV.

184. Якобсон Р. О. Лингвистика и поэтика /Роман Осипович Якобсон // Структурализм: «за» и «против», под ред. М.Я. Поляковой. –М. : Прогресс, 1975. – С. 193-230.

185. Яковлева Л. Е. К вопросу о национальной традиции в философии // Сборник научных трудов. Человек, общество, культура. – Тула : ТГУ, 1998. – С. 15-29.
186. Altbauer M. Ze studiów nad przekładami wschodniosłowiańskimi Biblii (O dwóch przekładach biblijnego akrostihu o zacnej niewieście) // Studia z filologii polskiej i słowiańskiej. VII. Warszawa. , 1967. S. 173-197.
187. Alter R. The Art of Biblical Poetry./ R. Alter – Edinburgh: Clark, 1990. – 228 p.
188. Ballard M. De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions. / M.Ballard – Lille, 1992. – 304 p.
189. Barclay W. Introducing the Bible. / W.Barclay – London: The Bible Reading Fellowship. 1981. – 155 p.
190. Barker R.A. A Summary of Christian History. / R.A.Barker – Nashville: Broadman, 1959. – 391 p.
191. Barr J. The typology of literalism in ancient biblical translations. Göttingen.1979. P. 289, 292.
192. Brock S. Aspects of the Translation Technique in Antiquity \ Sebastian Brock // Greek, Roman and Byzantine Studies – 1979. – №20. – P. 69-87.
193. Cambridge Paperback Guide to Literature in English. – Cambridge: University Press, 1996. – 436 p.
194. 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.
195. Cordonnier J.-L. Traduction et culture / J.-L.Cordonnier. – Paris : Didier, 1995. – 236 p.
196. Crisp S. Icon of the Ineffable? An Orthodox View of Language and its Implications for BibleTransaltion Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century, ed. A. Brenner and J.V. van Henten. / Simon Crisp. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. – P. 36-49.



197. Crisp S. Sacrality, Authority and Communalty as Essential Criteria for an Orthodox Bible translation / Simon Crisp // *The Messenger* – 2008. №6. – P. 3-12.
198. Cary E. Comment faut-il traduire? / E. Cary – Lille : Presses universitaires de Lille, 1986. – 190 p.
199. Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, neu übersetzt und kommentiert. – Frankfurt: Insel Verlag, 1999. – 1373 s.
200. Epistulae / Red. J. Divjak // *Augustinus-Lexicon*. – Vol. 2 – Basel, 2001. – fasc. 5/6. Col. 929-937.
201. Good News Bible. Today's English Version [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://bible.crosswalk.com>1. I, 135.
202. Grudem W. Are Only Some Words of Scripture Breathed Out by God? Why Plenary Inspiration Favors 'Essentially Literal' Bible Translation / Wayne Grudem // *Translating Truth. The Case for Essentially Literal Bible Translation*, ed. J.I. Packer. – Wheaton: Crossway Books, 2005. – P.19-56.
203. Gutt E.-A. Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation. / Ernst-August Gutt. – Dallas: SIL, 1992. – 79 p.
204. Gutt E.-A. Translation and Relevance: Cognition and Context. / Ernst-August Gutt.– Manchester & Boston: St. Jerome, 2000. – 284 p.
205. Hannick C. Das Neue Testament in altkirchenslavischer Sprache: Der gegenwärtige Stand seiner Erforschung und seine Bedeutung für die griechische Textgeschichte / C. Hannick // *Die alten Übersetzungen des Neuen Testament, die Kirchenvaterzitate und Lektionare* / – Berlin; New York: Hrsg. von K. Aland. – S. 403-425.
206. Hansack E. Die Vita des Johannes Chrysostomos des Georgios von Alexandrien in kirchenslavische Übersetzung. Würzburg. Bd 1. 1975. P. 21.
207. Hatim B., Mason I. Discourse and the Translator. / Basil Hatim, Ian Mason.– London: Longman, 1990. – 258 p.
208. House J. A Model for Translation Quality Assessment / Juliane House. – Tübingen: Narr, 1977. – 344 p.

209. Jakobson R. *Linguistics and Poetics* / Roman Jakobson // *Style in Language*, ed. T. Sebeok. – Cambridge, MA: Harvard University, 1960. – P. 350-377.
210. Jerome J.P., Kannengiesser Ch. *Handbook of Patristic Exegesis.* / J.P. Jerome, Ch. Kannengiesser // *The Bible in Ancient Christianity. With Special Contributions by Various Scholars.* – Leiden; Boston, 2006. – 1340 p.
211. Jobes Karen H. *Relevance Theory and the Translation of Scripture.* / Karen H. Jobes // *Journal of Evangelical Theological Society* – 2007. – №50/4. – P. 780-789.
212. Kubo S., Specht W. *So Many Versions? Twentieth Century English Versions of the Bible.* / Sakae Kubo, Walter Specht – Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1975. – 244 p.
213. Lagarde, P. de. *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien.* Leipzig. 1863. P.3.
214. Larbaud V. *Sous l'invocation de Saint-Jérôme.* / V.Larbaud. – Paris: Gallimard, 1946, (1997) – 353 p.
215. Lederer M. *Interpréter pour traduire.* / M.Lederer – Paris, 1997. – 386 p.
216. Luther M. *Sendbrief vom Dolmetschen.* / Martin Luther. –Halle: Hrag von K. Bischoff, 1957. – 57 s.
217. MacRobert C M. *Translation is Interpretation: Lexical Variation in the Translation of the Psalter from Greek into Church Slavonic up to the 15th Century* // *Zeitschrift für slavische Philologie.* Bd 53. 1993. S. 254-284. S. 278.
218. Meshonnic H. *Pour la poétique. II Epistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction.* / Henri Meshonnic. – Paris: Gallimard, 1973. – 346 p.
219. Mounin G. *Les problèmes théoriques de la traduction.* / Georges Mounin – Paris : Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1963. – 296 p.
220. Nida E. A., Taber C. R. *The Theory and Practice of Translation* / Eugene A. Nida, Charles R. Taber. – Leiden : Brill, 1982. – 218 p.

221. Nida E. A. Toward a Science of Translating, with Special Reference to Principles and. Procedures Involved in Bible Translating /Eugene Nida. – Leiden: Brill, 1964. – 331 p.
222. Nida E. A.Contexts in Translating./ Eugene A. Nida –A msterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001, – 125 p.
223. Nord C. Funktionsgerechtigkeit und Loyalität: Theorie, Methode und Didaktik des funktionalen Übersetzens. / Christiane Nord. – Berlin: Frank & Timme, 2011. – 338 s.
224. Nord C. The One and Only Version for Salvation? Ideological Aspects of Bible Translation. / Christiane Nord. P.2. [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://translation.hau.gr/telamon/files/Christiane%20Nord%20-%20Athens\\_talk\\_en.pdf](http://translation.hau.gr/telamon/files/Christiane%20Nord%20-%20Athens_talk_en.pdf).
225. Nord C. Translation as a Purposeful Activity. / Christiane Nord. – Manchester: St. Jerome Press, 1997. – 160 p.
226. Pattemore Stephen. Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in The United Bible Societies / Stephen Pattemore. // A History of Bible Translation, ed. Philipp A. Noss. – Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2007. – P. 217-263.
227. Proyart J. de La Bible slave / J. de Proyart // Le Grand Siècle et la Bible / Sous la direction J.-R. Armogathe. – Paris,1994. – P. 383-422.
228. Pym A. Pour une éthique de traducteur. / Anthony Pym.– Arras: Artois Presses Université, 1997. – P. 92-93.
229. Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testament für die Septuaginta-Unternehmen ./ A.Rahlfs – Berlin, 1914. – 443 p.
230. Reiß K., Vermeer H. J. Grundlegung einer allgemeinen Übersetzungstheorie. / Katharina Reiß, Hans Vermeer. – Tübingen: Niemeyer, 1984. – 253 s.
231. Ryba B. Josef Dobrovský jako textový kritik // Josef Dobrovský. 17531953. Praha, 1953. S. 197-226.

232. Ryken L. Five Myths about Essentially Literal Bible Translation / Leland Ryken. // *Translating Truth. The Case for Essentially Literal Bible Translation*, ed. J.I. Packer. – Wheaton: Crossway Books, 2005. – P. 57-76.

233. Ryken L. *The Word of God in English: Criteria for Excellence in Bible Translation*. / Leland Ryken. – Wheaton: Crossway Books, 2002.

234. Ryken L. *Understanding English Bible Translations*. / Leland Ryken. – Wheaton: Crossway Books, 2009. – P. 154-161.

235. S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi Epistulae. Pars 2. Ep. 31-123 / Rec. et comm. crit. instr. A. Goldbacher // CSEL 34, 2. – Vindobonae; Lipsiae, 1898.

236. Sawyer J.F.A. *Sacred languages and sacred texts* / John F. A. Sawyer. – New York-London : Routledge, 1999. – 191 p.

237. Schaffner C. Third ways and new centers: Ideological unity or difference? [Text] / C. Schaffner // M. Calzada-Perez (Ed.) *Apropos of ideology: Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies*. – Manchester: St. Jerome Publishing, 2003. – P. 23-41.

238. Schleiermacher F.D.E. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens / F.D.E. Schleiermacher // F. Schleiermacher's sämtliche. Werke. Zur Philosophie, 2-er Band. – Berlin, 1838. – S. 207-245.

239. *Scripture Frames and Framing: A Workbook for Bible Translators* / Wilt Timothy, Ernst R. Wendland, eds. – Stellenbosch: Sun Press, 2008. – P. 265-357.

240. Sparks H. F. D. Jerome as Biblical Scholar / H. F. D. Sparks // *The Cambridge History of The Bible*. – Vol. 1. From The Beginnings to Jerome / Ed. by P. R. Ackroyd. – Cambridge, 1993. – P. 1097.

241. Sperber D., Wilson D. *Relevance: Communication and Cognition*. / Dan Sperber, Deirdre Wilson. – Oxford: Blackwell, 1986 – 338 p.

242. Steiner G. *After Babel : Aspects of Language and Translation*. / G. Steiner – Oxford : Oxford University Press, 1975. – 560 p.

243. Stine P.C. *Let the Words Be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida*. / Philip C. Stine– Atlanta : SBL, 2004. – P. 132-133.

244. The Bible Designed to be Read as Literature. Introduction. – London: William Heinemann Limited, 1962 – 1243 p.
245. The Cambridge Encyclopedia. – 3rd ed. – Cambridge etc: Cambridge University Press, 1997. – 1303 p.
246. The New American Bible [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://w2.vatican.va/archive/ENG0839/\\_\\_\\_P1.HTM](http://w2.vatican.va/archive/ENG0839/___P1.HTM).
247. The New American Standard Bible [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://bible.crosswalk.com>
248. The New International Version [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://bible.gospelcom.net>
249. The New Jerusalem Bible. – London : Darton, Longman&Todd 990. – 1463 p.
250. The New Living Translation [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://bible.crosswalk.com> I, 102
251. The Revised English Bible. – Oxford: Oxford University Press; Cambridge University Press, 1989. – 1236 p.
252. Thesen über Martin Luther. Zum 500. Geburtstag // Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. – Nr. 10.– Berlin, 1981. – S. 879-893.
253. Thomsom F. J. «Made in Russia»: A survey of the translations allegedly made in Kievan Russia // Millenium Russiae Christianae: Tausend Jahre christliches Rußland, 988—1988. Köln; Weimar; Wien, 1993. S. 295-354.
254. Thomsom F. J. Sensus or Proprietas Verborum: Mediaeval theories of translation as exemplified by translations from Greek into Latin and Slavonic // Symposium Methodianum: Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method / Hrsg. von K. Trost, E. Völkl, E. Wedel. 1988. S. 675-691.;
255. Thomson F. J., 1978: The nature of the reception of Christian Byzantine culture in Russia in the 1 Oth to 13th centuries and its implications for Russian culture // Slavica gandensia. N 5. P. 107—139. P. 116—117

256. Thomson F. J., 1988b: Towards a Typology of Errors in Slavonic Translations // Christianity Among the Slavs: The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Roma. P. 351—380.

257. Tytler A.F. Essay on the principles of translation / A.F. Tytler. – 3 Revised edition. [Amsterdam Classics in Linguistics, 1800 – 1925, 13] – John Benjamins Publishing Co, 1978 – 524 p.

258. Vajs J. Dobrovský a biblická kritika // Josef Dobrovský, 1753-1929. V Praze, 1929. S. 358-370.

259. Vajs J. Evangelium sv. Jana. / J. Vajs. – Praha, 1936.

260. Vajs J. Evangelium sv. Lukáše. / J. Vajs. – Praha, 1936.

261. Vajs J. Evangelium sv. Marka. / J. Vajs. – Praha, 1935.

262. Vajs J. Evangelium sv. Matouše. / J. Vajs. – Praha, 1935.

263. Van Hoof H. Histoire de la traduction en Occident. / Henri Van Hoof. – Paris : Louvain-la Neuve, 1991. – 365 p.

264. Vermeer H. J. Translation als «Informationsangebot»/ Hans. J. Vermeer // Lebende Sprachen 27 – No. 2, 1982. – S. 97-101.

265. Walter B. Die Aufgabe des Übersetzers. / Benjamin Walter // Gesammelte Schriften Bd. IV/1. – Frankfurt/Main 1972. – S. 9-21.

266. Wendland E.R. Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation / Ernst R. Wendland – Dallas : SIL, 2004. – 236 p.

267. Wendland E. R. Life-Style Translating. A Workbook for Bible Translators / Ernst R. Wendland – Dallas : SIL, 2011. – 345 p.

268. Wendland E. R. Relevance of «Relevance Theory» / Ernst R. Wendland // The Bible Translator 47 – 1996. – P. 126-137.

269. Zouhar J. Minulý konec století. //Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univ. v Brně, sv. 331 / J. Zouhar – Brno : Masarykova univerzita, 2000. – 148 s.