

- Wissenschaften : Stuttgart, 2003. – 182 s. + 21 map. Heft 3\4. // Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften: Stuttgart, 2003. – 197 s. + 8 map. Heft 5. // Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften: Stuttgart, 2004. – 216 + 1 mapa.
46. Jakus-Borkowa E., Nowik K. Nazwy miejscowości w Polsce Układ a tergo/ Jakus-Borkowa E., Nowik K. – Opole, 2010. – 532 s.
47. Jakus-Borkowa E., Nowik K. Słowiański atlas onomastyczny – dawniej i dziś// Onomastica Slavogermanica, XXVII. – Wrocław, Wyd-wo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008. – S. 97–104.
48. Pluskota T. Nazwy miejscowe ziem ruskich Rzeczypospolitej XVI – XVIII w. Toponimia Ukrainy i pogranicza polsko-ukraińskiego / T. Pluskota. – Bydgoszcz, 1998. – 381 s.
49. Rospond S. Południowosłowiańskie nazwy miejscowe z sufiksem -itj-/ Stanisław Rospond. – Kraków, 1937. – 254 s.
50. Rospond S. Stratygrafia słowiańskich nazw miejscowych. Próbný atlas toponimastyczny / Stanisław Rospond. – Wrocław etc., 1974. – 240 s.
51. Rospond S., Słownik nazwisk śląskich – Cz.1 : A–F. – Warszawa etc., 1967. – 266 s. Cz. 2: G–K. – Warszawa etc., 1973. – 240 .
52. Strukturtypen der slawischen Ortsnamen. Strukturní typy slovanské oikonymie. Im Auftrage der Subkommission für den Slawischen Onomastischen Atlas, hrsg. von E. Eichler und R. Šrámek, «Namenkundliche Informationen. Sonderheft». – Leipzig, 1988. – 368 s.
53. Šmilauer V. Atlas místních jmen v Čechách. – Praha, 1969. – 674 s.

Стаття надійшла до редакції 11.12.2014 р.

УДК 82.09

Зоряна Лановик

(Тернопільський національний педагогічний
університет ім. В. Гнтюка)

ГРАМАТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ МОВНОЇ ПАРАДИГМИ БІБЛІЇ: ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ АСПЕКТ

У статті на основі розробленого Ф. Д. Шляєрмахером граматичного методу текстової інтерпретації аналізуються мовні явища Біблії, які породжують труднощі у процесі її перекладу іноземними мовами чи вимагають додаткового тлумачення для розуміння центральних філософсько-теологічних концептів та доктрин. Аналіз здійснюється у рідчизні герменевтичної методології, де розуміння мовної парадигми стає базовим для інтерпретації складних текстових феноменів творення художніх образів та цілісного осягнення текстової структури.

Ключові слова: Біблія, герменевтика, інтерпретація, граматичний метод, образ.

Зоряна Лановик. ГРАММАТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЯЗЫКОВОЙ ПАРАДИГМЫ БИБЛИИ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье на основании разработанного Ф. Д. Шлеермахером грамматического метода текстовой интерпретации анализируются языковые явления Библии, которые создают осложнения в процессе ее перевода на иностранные языки, или которые требуют дополнительного объяснения для понимания центральных философско-теологических концептов и доктрин. Анализ осуществляется в русле герменевтической методологии, где понимание языковой парадигмы является базисным для интерпретации сложных текстовых феноменов создания художественных образов и целостного осмысления текстовой структуры.

Ключевые слова: Библия, герменевтика, интерпретация, грамматический метод, образ.

Zoriana Lanovyk. GRAMMATICAL INTERPRETATION OF THE LANGUAGE BIBLE PARADIGM: HERMENEUTICAL ASPECT

In the article on the basis of the grammatical method of text interpretation developed by F. D. Schleiermacher the language phenomena of the Bible are analyzed, namely those that create difficulties in the process of their translation into foreign languages or those that demand additional interpretation for the understanding of the central philosophical-theological concepts or doctrines. Analysis is realized in the focus of hermeneutical methodology where understanding of the language paradigm is foundational for the interpretation of the complicated text phenomena of the images creation and complete comprehension of the text structure.

Key words: Bible, hermeneutics, interpretation, grammatical method, image.

Мовна концепція біблійної герменевтики полягає у двох основних питаннях – перше пов’язане з аналізом мови у її функціональному аспекті, тобто граматики, розуміння смислу, значення, етимологія, слововживання, мовних фігур; друге – загальна концепція мови як філософсько-естетичної єдності, вираженої у певній національній культурі у певну історичну епоху. Якщо Й. А. Ернесті узагальнив і систематизував емпіричну філологічну екзегезу, науково обґрунтувавши граматичний метод дослідження тексту, то Ф. Д. Шляєрмахер на тлі романтичних пошуків філософської концепції мови долучився до утвердження загальнотеоретичної основи у розумінні феномена мови у герменевтичних студіях. Важливою складовою частиною описової герменевтики за Шляєрмахером є *граматична інтерпретація*, пов’язана з тлумаченням лексико-синтаксичних особливостей тексту. Саме цей розділ герменевтики має найдовшу історію розвитку в європейській науці, оскільки інтерпретація Біблії в першу чергу була зумовлена потребою її перекладу на європейські мови.

Аналіз мови в герменевтиці – завдання дещо відмінне від простого лінгвістичного аналізу. Як зазначає Г.-Г. Гадамер, «Лінгвіст прагне не вступати в порозуміння щодо справи, про яку говориться в тексті, але показати функціонування мови як такої, що може завжди сказати й текст. Він робить темою не те, що так повідомляється, а як взагалі можливо щось повідомити, якими засобами пунктуації й подачі знаків це здійснюється. Для герменевтичного розгляду, навпаки, єдине, що важить – це розуміння сказаного. Проста передумова для цього – функціонування мови. Насамперед потрібно, щоб висловлювання було акустично зрозуміле, або щоб письмове фіксування можна було розшифрувати для того, щоб розуміння тексту або в тексті сказаного було взагалі можливе. Текст має бути читабельним» [2, с. 305]. Цей процес завжди передбачає певне загальне розуміння тексту, в іншому випадку мова йде про розшифрування тексту, а не його інтерпретацію. У будь-якому разі повинен відбуватися «зворотний зв’язок»: «Попереднє розуміння, очікування смислу, а з цим усілякі обставини, які не лежать у тексті як такому, відіграють свою роль при сприйманні тексту. Це стає, нарешті, зрозумілим, коли йдеться про переклад з іноземних мов. Тут володіння іноземною мовою – проста передумова. Коли в такому випадку взагалі говориться про «текст», то це тому, що його мають не тільки зрозуміти, але й перекласти іншою мовою. «Текстом він стає через це, бо сказане не просто розуміється, а стає «предметом» – це суперечить різноманітності можливостей подати «цільовою мовою» те, що мається на увазі, і в цьому знову криється відношення до герменевтики. Кожний переклад, ба навіть так зване буквальне подання – це своєрідна інтерпретація» [2, с. 305].

Уже самі мовні труднощі, пов’язані з перекладом, базуються перш за все на тому, що слова мови оригіналу видаються невідривними від самого тексту, і тому дуже часто перекладачеві, аби зробити текст зрозумілим, доводиться описувати й витлумачувати його, а не перекладати у власному розумінні слова. «Що сприйнятливіша наша історична свідомість, то гостріше сприймає вона неперекладність чужого. Тим самим спільність слова й реальності постає для нас чимось подібним до герменевтичного конфлікту. Як взагалі ми можемо зрозуміти чуже нам передання, коли ми ось таким чином замкнуті у мові, якою говоримо? *Наше завдання: розпізнати ілюзорність такого ходу думки.* Насправді ж чутливість нашої історичної свідомості проголошує прямо протилежне. Зусилля, спрямовані на розуміння й витлумачення,

завжди будуть осмисленими. Тут набуває вияву висока загальність, з якою розум підноситься над обмеженістю всякої мовної фіксації. Герменевтичний досвід являє собою коректив, за допомогою якого мислячий розум відкидає мовні пута, хоча сам цей досвід набуває мовного вираження» [1, с. 372].

Як відомо, Біблія написана на трьох мовах (давньоєврейській, халдейській та грецькій койне), жодна з яких уже довгий час не є мовою щоденного вжитку, а тому часто нелегко визначити особливості слововживання, граматики, а тим більше – фразеології чи фігуративного значення слів, що становлять основу для багатьох поетичних прийомів та засобів. Дві мови Старого Заповіту належать до семітської групи мов, але на них значний вплив мали мови хамітської сім'ї (дехто з дослідників-лінгвістів пропонує об'єднати їх у єдину семітсько-хамітську сім'ю на основі спільності фонологічних і морфологічних ознак [7, с. 324]). Семітські мови упродовж біблійної історії пройшли 4 періоди розвитку внаслідок основних поділів:

1. Східний поділ – період розвитку Староавілонської і Асирійської держав, упродовж якого розвинулись аккадська мова, що була спільною для всієї південно-східної Азії, і на основі якої виникло письмо єгипетських фараонів (бл. 1400–1369 рр. до Р. Х.) – це суттєво не позначилось на сакральних текстах.

2. Південний поділ, унаслідок якого виокремились дві мови – арабська і ефіопська, – часто згадувані країни і нації в Біблії, але в її текстах відсутні ознаки використання авторами цих мов.

3. Північний поділ – виокремились аморейська і арамейська мови. Амореяни фактично населяли територію Палестини до її завоювання Ізраїлем (Бут. 10:16, 15:16; Повт. Зак. 7:1; Іс. Нав. 10:6; 2 Хр. 8:7), але їхня мова не вплинула на мови Старого Заповіту. Арамейська (сирійська) навпаки – спочатку використовується у вигляді вкраплень (особливо на рівні власних назв чи імен), а після Вавилонського полону стає мовою щоденного вжитку ізраїльтян (Бут. 10:22, 31:47; 2 Цар. 18:26; Іс. 36:11; Єр. 10:11; Дан. 2:4–7:28; Ездри 4:7–6:1; 17:12–26).

4. Північнозахідний поділ – формування угаритської, фінікійської, моавської і єврейської мов. Перші три не вживаються в Старому Заповіті, але вони стали основним інструментом вивчення мови Старого Заповіту (археологічні знахідки у Північній Сирії у 1929 р. (Ras Shamra Tablets) стали ключем до ханаанських діалектів). Фінікія неодноразово згадується в Біблії і вплив фінікійської мови виявився передусім у використанні її алфавіту, що був значно простіший, ніж аккадський.

Усі ці впливи перенеслися і на Новий Заповіт, зокрема арамейська мова – розмовна мова апостолів та Ісуса Христа – без перекладу вкраплюється у тексти (Мр. 14:36; 1 Кор. 16:22; Мт. 27:46). Підтвердженням того, що Ісус розмовляв арамейською мовою, є Його останні слова на хресті, записані в Євангеліях по-арамейськи з перекладом: «А коло години дев'ятої скрикну Ісус гучним голосом, кажучи: «Елі, Елі, лама савахтані?» цебто: «Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?» (Мт. 27:46).

Водночас в Новому Заповіті ці мовні впливи ускладнюються долученням мов з індо-європейської сім'ї – грецької і латинської. Грецька мова – основна у Новому Заповіті, а латинська присутня опосередковано. Позаяк на час написання Євангелій та інших книг цього періоду Ізраїль був колонією Риму, то у текстах з'являються римські реалії і, відповідно, латинізми (Мр. 15:39; Мт. 17:25; Мр. 12:14; Мт. 26:53). Рівноцінність цих мов у новозавітному світі підтверджується тим фактом, що напис на хресті під час розп'яття Ісуса Христа був зроблений цими трьома мовами (грецькою, латинською і арамейською – Луки 23:38).

Тому у визначенні етимології слів основним став *компаративний метод*. Граматична екзегеза упродовж століть займається вивченням етимології слів у їх компаративному аспекті з лексичними шарами інших мов, у їх культурологічних особливостях (вживання різними соціальними групами), у їх історичному розвитку (зміна значення у залежності від зміни історичної чи політичної ситуації), виявлення денотацій та конотацій, метафоричних значень, явищ підтексту та ін. Граматичний аспект ускладнюється значними відмінностями у структурі вказаних мов, а, отже, і в особливостях їх поетики. Староєврейська мова – аналітична, образно-метафорична, емоційна, мова серця: «Єврейська – це мова, через яку послання швидше відчувається, ніж розуміється» [7, с. 329]. Грецька – синтетична мова, інтелектуальна, мова розуму, а

не серця. Це у першу чергу впливає на літературний стиль та мовно-поетичні фігури. Біблія, як відомо, значною мірою написана у формі поезії, тому переважну більшість тексту можна аналізувати з точки зору використання тропів та художньо-стильових засобів. Стосовно аналізу мовних фігур та подекуди й значення слів у герменевтиці встановилося два основні підходи, окреслені ще Шляермахером.

Перший підхід зводиться до «вгадування» на основі розуміння стилю автора: спираючись на внутрішню здатність до творчості, але виходячи з орієнтації на сприймання інших, здогадка інтерпретації письменника досягається таким самим творчим актом, яким виник твір, але в аспекті рецепції. У цьому випадку використовуються терміни «догадка», «дівінація», «інспірація» та ін., що передбачають ту якість філологічного складу мислення, яку Карл Отфрід Мюллер назвав конгеніальністю. Їй протистоїть інший підхід, побудований на основі компаративного методу: процедура зводиться до схоплення незнайомого ззовні шляхом порівняння цього незнайомого (слова чи фігури мови) з іншими одиницями тексту (які теж можуть бути незнайомими). Таким чином створюється певна система, щоби незнайомі явища досягати не відокремлено, а виробляти спільні підходи. Шляермахер стверджував, що «всі граматичні труднощі долаються порівняльним підходом, коли ми знову і знову зближуємо те чи інше уже зрозуміле споріднене явище зі ще не зрозумілим, і таким чином замикаємо своє нерозуміння у все більш тісні межі» [3, с. 155–156]. Водночас він вважає, що при будь-якому граматичному тлумаченні залишається потреба у дівінаційному мистецтві, особливо для таких місць, де геніальний автор вперше створює особливий мовний зворот чи незвичне для мови словосполучення. Для цього інтерпретатор повинен володіти екстенсивним та інтенсивним мовним талантом, а також талантом розуміння конкретної людини з такими ж двома протилежними формами вияву.

Не зупиняючись на лінгвістичних проблемах аналізу та інтерпретації Біблії, окреслимо ті аспекти, які мають безпосереднє значення у процесі літературного аналізу та перекладу Біблії.

Лексичний аналіз має першорядне значення для аналізу, розуміння та інтерпретації тексту. Не розуміючи лексико-семантичних особливостей кожного окремого слова, не можна говорити про розуміння тексту в цілому. Неправильне розуміння навіть одного слова може призвести до значних деформацій змісту. Для літератора основний інтерес становить лексикологія з точки зору визначення денотативного і конотативного значення слів, виявлення імпліцитної інформації, – тобто, коли мова йде не про лексеми як мовні одиниці, а коли вони стають художніми образами. Розглянемо кілька прикладів, які демонструють, значення лексичного аналізу в процесі літературної інтерпретації.

У Посланні до Римлян Павло пише: «Тож благаю вас, браття, через Боже милосердя, – повіддавайте ваші тіла на жертву живу, святу, приємну Богові, як розумну службу вашу, і не стосуйтеся до віку цього, але **перемініться** відновою вашого розуму, щоб пізнати вам, що то є воля Божа, – добро, приємність та досконалість. (Рим. 12:1–2). Перекладене І. Огієнком слово «перемініться» в оригіналі – μεταμορφώ (mētamōrphōō – Strong – 3339 [8]¹) – первинно означає «перетворення кокона гусені в метелика». Відповідно, це слово містить значну імпліцитну інформацію, що є смисловим ядром наведеного вище уривка і творить цілісну образну картину: для праведного життя потрібно повністю змінити спосіб мислення, вивільнити розум для «вільного польоту». Без знання цього лексичного нюансу уривок є зрозумілим, але втрачає художній колорит.

У Посланні до Филип'ян Павло говорить: «**Життя** ж наше на небесах, звідки й ждемо Спасителя, Господа Ісуса Христа...» (Фил. 3:20). Важко точно інтерпретувати, що означає перша фраза, без лексичного аналізу оригіналу. В оригіналі на місці вжитого І. Огієнком слова «життя» грецьке πολιτεῦμα (pōlitēuma – Strong – 4175) – тобто «політична приналежність, громадянство». Важливо, що цей вислів з'являється саме у Посланні до Филип'ян: Филипи як одне з найбільших міст Македонії, хоча були дуже віддалені від Риму, добились Римського

¹Значення усіх грецьких слів подається за «Лексиконом Стронга»: Strong James H. Strong's Exhaustive Concordance. – Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992.

підпорядкування, і їх жителі були прирівняні у правах з римлянами, але від них вимагалось дотримання усіх законів Римської імперії. Павло використовує цей факт для ілюстрації становища християн у зіпсутому гріхом світі (про це говорить ширший контекст фрази). Іншими словами, він говорить: не дивіться, як поведуться язичники, і не слідуєте їхнім законам; ви – громадяни небес, і повинні жити за законами Небесного Царства. До речі, І. Хоменко більш точно перекладає цю фразу: «Наше *громадянство* в небі...».

Є доволі цікавий приклад, пов'язаний з російськими перекладами Біблії, який демонструє, як неточне відтворення лексичного значення оригіналу породжує суперечки щодо розуміння, які самі собою розв'язуються при з'ясуванні значення слова. У російській Біблії 1 Коринтянам 4:9 перекладено «Мы сделались *позорищем* для мира...» (у перекладі І. Огієнка вона звучить так: «Ми стали *дивовищем* світові – і Анголам, і людям...»). У грецькому оригіналі тут слово θέατρον (thēatrōn – Strong – 2302), що має єдине значення – театр. Іншими словами, Павло говорить: «На нас дивиться весь світ» (в англійській версії Короля Джеймса тут вжито слово «spectacle»).

Подібний суперечливий варіант перекладу знаходимо в Євангелії від Луки 16:9, де слова Ісуса перекладені так: «І Я вам кажу: Набувайте друзів собі від багатства *неправедного*, щоб коли проминеться воно, прийняли вас до вічних осель». Грецьке ἀδικία (adikia – Strong – 93) – юридичне: «несправедливий» (суд, закон); моральне: «несправжній, фальшивий». Ісус неодноразово наголошував, що справжні скарби людини – на небесах, тобто вони духовні і непроминальні. У попередньому розділі Євангелії від Луки Він говорить: Продавайте достатки свої та милостиню подавайте. Робіть калитки собі нестаріючі – невичерпний скарб той у небі, куди не закрадається злодій, і міль де не точить. Бо де скарб ваш, там буде і серце ваше!» (Лк. 12:33–34). Це і подібні висловлювання є контекстом для інтерпретації аналізованої фрази: «неправедне багатство» – це несправжнє багатство, матеріальні речі, які не є вічними. Допмагаючи бідним, людина з несправжнього багатства набуває справжнє – друзів, які вічно будуть з нею в Царстві Божому. У Хоменка цей вірш перекладено так: «Придбайте собі друзів мамоною неправою, щоб коли її не стане, вас прийняли в намети вічні».

Лексико-семантичний аналіз ускладнюється, коли він стосується слів-синонімів або переносного значення слів. Особливо складними є випадки, коли в мові-реципієнті нема відповідників до усіх синонімічних варіантів близьких з основним значенням слів. Сміслові нюанси у цьому випадку ігноруються і це може деформувати значення оригіналу. Прикладом такої деформації в українському перекладі Біблії може бути використання слова «життя» на означення ряду грецьких слів, що передбачають значні відмінності і нюанси у значенні.

Перше слово, найбільш вживане у грецькій койне, – βίος (biōs – Strong – 979) – стан існування, біологічне життя: «... Я благаю чинити молитви... за царів та за всіх, хто при владі, щоб могли ми провадити тихе й мирне *життя* (biōs)...» (1 Тим. 2:2). Від нього є кілька похідних слів: βίωω (biōō – Strong – 980) – жити, існувати; βίωσις (biosis – Strong – 981) – спосіб життя; βιωτικός (biōtikōs – Strong – 982) – сучасний стан існування. Коли Лука подає промову Павла перед Агіппією (Дії 26:4), він говорить: «А *життя* моє змалку, що спочатку точилося в Єрусалимі серед народу мого, знають усі юдеї, які відають здавна мене, аби тільки схотіли засвідчити, – що я жив фарисеєм за найдокладнішою сектою нашої віри». Тут він вживає слово «biosis» – спосіб життя, життєві звички, поведження. Тобто, у Біблії вживаються усі ці слова, але в перекладі ці відмінності не відтворюються.

Ці відмінності є не настільки суттєвими, проблема виникає при передачі двох інших грецьких слів. Коли в Біблії говориться про те, що Ісус поклав життя Своє за гріхи людства, використовується слово ψυχή (psuchē – Strong – 5590) – дихання, душа, життя: «Я – Пастир Добрий! Пастир добрий кладе *життя* (psuchē) власне за вівці! (Ів. 10:11). Це слово означає буття, духовне існування, пов'язане з емоціями, переживаннями: «Не журіться про *життя* (psuchē), – що ви будете їсти, і ні про тіло, – у що ви зодягнетесь. Бо більше від їжі життя (psuchē), а тіло від одягу» (Лк. 12:22–23). Подекуди слово «psuchē» так і перекладається як «душа»: «Ніхто більшої любові не має над ту, як хто свою *душу* (psuchē) поклав би за друзів своїх» (Ів. 15:13).

Цілком проблематичним видається український переклад слова ζῶή (zōē – Strong – 2222) – життя. Це слово використовується, коли в Євангелії від Івана мова йде про божественність Ісуса Христа: «Споконвіку було Слово, в Слово в Бога було, і Бог було Слово... І **життя** (zōē) було в Нім, а життя було Світлом людей» (Ів. 1:1, 4). Це саме слово вживається у випадках, коли говориться про вічне божественне життя, яке Ісус приніс у світ: «Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, але мав **життя** (zōē) вічне» (Ів. 3:16); «Я прийшов, щоб ви мали **життя**, і подостатком щоб мали!» (Ів. 10:10); «Я воскресіння і **життя**. Хто вірує в Мене, – хоч і вмере, буде жити. І кожен, хто живе та хто вірує в Мене, – повіки не вмере» (Ів. 11:25–26). Два основні слова – «biōs» і «zōē» нерідко протиставляються. Таким чином, лексичні синоніми можуть вживатися і як антоніми: Ісус наголошує, що життєві клопоти, буденне існування (biōs) заважають людині наблизитися до Бога, перешкоджають виконанню Божого Слова: «А що впало між терен, – це ті, хто слухає слово, але, ходячи, бувають придушені клопотами, та багатством, та **життєвими** (biōs) розкошами, – і плоду вони не дають» (Лк. 8:14). Буденному існуванню, що швидко минає, протиставляється справжнє життя (zōē): «Глядіть, остерігайтеся всякої зажерливості, бо **життя** (zōē) чоловіка не залежить від достатку маєтку його» (Лк. 12:15); «Пильнуйте не про поживу, що гине, але про поживу, що зостається на вічне **життя** (zōē), яку дасть нам Син Людський...» (Ів. 6:27). Відсутність в українській мові іншого відповідника, що розмежував би життя тілесне (конечне) і божественне (духовне, вічне), призводить до втрати смислу тексту, але інтерпретатор повинен розуміти ці відмінності і враховувати їх у процесі тлумачення біблійних концептів.

Подібна ситуація виникає при перекладі українською мовою грецьких слів на означення різних типів любові. У грецькому словнику є 4 основних групи значень: egrōs – тілесна любов між чоловіком і жінкою, почуття кохання; philēō – любов між друзями, товариські почуття; storge – любов батьків до дітей, почуття опіки; agapē – жертвна любов, почуття милосердя. У Новому Заповіті найчастіше використовуються два слова:

1) ἀγάπη (agapē – Strong – 26) – любов, милосердя, – від дієслова ἀγαπάω (agapaō – Strong – 25) – любити, проявляти милосердя. Детальний опис цієї любові є у Посланні Павла до Коринтян: «Любов (agapē) довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечемно, не шукає свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає!» (1 Кор. 13:4–8). Це слово найчастіше використовується в Євангеліях та Посланнях:

«Оце Моя заповідь, – щоб любили ви один одного, як Я вас полюбив! Ніхто більшої любові не має над ту, як хто свою душу поклав би за друзів своїх...» (Ів. 15:12–13)

«А тепер залишаються віра, надія, любов, – оці три. А найбільша між ними – любов!» (1 Кор. 13:13)

«Улюблені, – любім один одного, бо від Бога любов, і кожен, хто любить, родився від Бога та відає Бога! Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов!...» (1 Ів. 4:7...)

2) дієслово φιλέω (philēō – Strong – 5368) – любити, бути прихильним, ставитися по-дружньому – творить цілий ряд похідних іменників:

philadēlphía (5360) – братерська любов:

«Любіть один одного братньою любов'ю, випереджайте один одного пошаною» (Рим. 12:9–10)

«А про братолюбство немає потреби писати до вас, бо самі ви навчені любити один одного» (1 Сол. 4:9)

«Братолюбство нехай пробуває між вами!» (Євр. 13:1)

philantrōpía (5363) – любов до людей, до людства:

«А коли з'явилась благодать та людинолюбство Спасителя, нашого Бога, Він нас спас не з діл праведності, що ми їх учинили були, а з Своєї милости...» (Тит 3:4–5)

philarguría (5365) – любов до грошей

«Бо корінь усього лихого – то грошлюбство...» (1 Тим. 6:10)

та відповідні прикметники:

philadēlphōs (5361) – братолюбний (1 Пет. 3:8)

philandrōs (5362) – чоловіколюбний – стосовно жінки, яка любить свого чоловіка з пошаною (Тита 2:4)

philōtēknōs (5388) – стосовно жінки чи чоловіка, що любить дітей з особливою теплотою і опікою (Тита 2:4)

philantrōpōs (5364) – стосовно людини, яка любить усіх людей

philargurōs (5366) – грошлюбний

philautōs (5367) – самозакоханий (2 Тим. 3:2)

philēdōnōs (5369) – стосовно людини, що любить розкіш, тілесні (чуттєві) задоволення (2 Тим. 3:4)

philōthēōs (5377) – стосовно людини, що самовіддано любить Бога (2 Тим. 3:4)

Хрестоматійним прикладом важливості розмежування цих двох слів (*agapē* та *philēō*) є розмова Ісуса Христа з Петром у 21 розділі Євангелії від Івана. Після Свого воскресіння Ісус розмовляє з Петром, котрий зрадив Його, тричі відмовившись від Нього. Ісус тричі питає Петра «Чи любиш ти Мене?» Глибинний сенс діалогу залишається незрозумілим, коли не знати, що він побудований на протиставленні двох цих слів.

У перекладі І. Хоменка він виглядає так: «Коли ж поснідали, каже Ісус до Симона Петра: «Симоне Йонин! Чи ти любиш Мене більш, ніж оці? – «Так, Господи, – відрікає той Йому, – Ти знаєш, що люблю Тебе». Тож мовить йому: «Паси Мої ягнята!» І знову вдруге каже до нього: «Симоне Йонин! Чи любиш Мене?» «Так, Господи, – відвічає йому, – Ти знаєш, що люблю Тебе». І мовить йому: «Паси Мої вівці!» І втретє йому каже: «Симоне Йонин! Чи любиш ти Мене?» І засмутився Петро, що аж утретє його питає: «Чи любиш Мене», – то й каже Йому: «Господи, Ти все знаєш, Ти знаєш, що Тебе люблю!» І каже йому Ісус: «Паси Мої вівці!»

І. Огієнко, розуміючи, що в даному випадку важливо розмежувати ці два слова, вдається до не дуже вдалого у цьому разі слова «кохаю»: «Як вони вже поснідали, то Ісус промовляє до Симона Петра: «Симоне, сину Йонин, – чи ти любиш (*agapē*) Мене більше цих?» Той каже Йому: «Так, Господи, – відаєш Ти, що кохаю (*philēō*) Тебе!» Промовляє йому: «Паси ягнята Мої!» І говорить йому Він удруге: «Симоне, сину Йонин, – чи ти любиш (*agapē*) Мене?» Той каже Йому: «Так, Господи, відаєш Ти, що кохаю (*philēō*) Тебе!» Промовляє йому: «Паси вівці Мої!» Утретє Він каже йому: «Симоне, сину Йонин, – чи кохаєш (*philēō*) Мене?» Засмутився Петро, що спитав його втретє: «Чи кохаєш (*philēō*) Мене?» І він каже Йому: «Ти все відаєш, Господи, – Відаєш Ти, що кохаю (*philēō*) Тебе!» Промовляє до нього Ісус: «Паси вівці Мої!». При розумінні різниці у лексичному значенні цих слів коментар цього уривка зрозумілий. Петро був одним з трьох найближчих друзів Ісуса, але в час небезпеки відрікся від Нього. Повернувшись після Воскресіння до Петра, Ісус питає: «Чи любиш ти Мене Божою любов'ю *агаре* (якою належить любити усіх, навіть ворогів, але яка передбачає самопожертву)?» Петро ж не наважується вжити це слово і відповідає, що любить Його, як друга, водночас підкреслюючи цим і своє особливе ставлення до Нього (*philēō* – це любов не до всіх, а тільки до найближчих людей, любов більше емоційна, інтимна). Ісус вдруге питає: «Чи ти «*agapē*» Мене?», і Петро вдруге відповідає: «Я тебе «*philēō*». Тоді утретє Ісус практично змінює Своє питання, запитуючи: «Ти [справді] «*philēō*» Мене?» Саме через це Петро заплакав (не тому, що Ісус запитав його утретє, а тому, що цього разу Він змінив суть питання). Сльози Петра, отже, сприймаються як сльози покаяння за те, що він тричі зрадив не тільки Вчителя, але й свого Друга. Тільки після цього Ісус говорить йому: «Іди за Мною!» (Ів. 21:19).

Труднощі інтерпретації виникають і у протилежному випадку – багатозначності, коли у мові оригіналу є тільки одне слово на означення кількох понять, у той час як в цільовій мові існують окремі слова. Таким багатозначним словом у грецькій є πνεῦμα (*pnēuma* – Strong – 4151): 1) повітря, 2) дихання, 3) вітер, 4) життєва сила, 5) дух, 6) ангел, 7) Святий Дух та ін. У багатьох випадках контекст виявляє, яке слово повинен вжити перекладач. Але часом багатозначність накладається. Наприклад, у розмові з Никодимом Ісус пояснює основний принцип духовного відродження людини: «Коли хто не родиться з води і Духа, той не може ввійти в Царство Боже.

Що вродилося з тіла – є тіло, що ж уродилося з Духа – є дух. Не дивуйся тому, що сказав Я тобі: Вам необхідно родитись згори. Дух дихає, де хоче, і його голос ти чуєш, та не відаєш, звідкіля він приходить, і куди він іде. Так буває і з кожним, хто від Духа народжений» (Ів. 3:5–8). У першому реченні однозначно мається на увазі Святий Дух, але ілюстрація у другому описує дію Духа через аналогію з вітром. І Хоменко так і перекладає цей вірш: «Вітер віє, куди забажає, і шум його чуєш, а не відаєш, звідки приходить і куди відходить. Так бо і з кожним, хто народжується від Духа».

У цьому уривку є ще один приклад важливості лексичного аналізу. Автор Євангелії демонструє основний принцип духовного тлумачення життєвих реалій. У розмові з Никодимом Ісус говорить: «Поправді, поправді кажу Я тобі: Коли хто не народиться згори, то не може побачити Божого Царства». Никодим Йому каже: «Як може людина родитися, будши старою? Хіба може вона ввійти до утроби своєї матері знову й родитися?» (Ів. 3:3–4). Як бачимо, Никодим трактує слова Учителя буквально, не розуміючи духовної аналогії. Тоді Ісус пояснює йому, що мова йде не про буквально народження, а про духовний принцип внутрішнього переродження людини: «Що вродилося з тіла – є тіло, що ж уродилося з Духа – є дух...» (в. 6). Слова Никодима є яскравим прикладом буквалістського тлумачення Біблії, про яке Павло говорив, що «буква убиває».

Подібних прикладів у Біблії є багато; ще складніші труднощі виникають при аналізі Старого Заповіту, мова якого значно колоритніша і багатозначніша, ніж Нового (до прикладу, є понад десять слів, що означають різні аспекти і відтінки слова «любов»). Це підтверджує необхідність детального лексично-семантичного аналізу слів, через який розкриваються нюанси і повнота значення образів, мотивів, психології персонажів.

Другим типом граматичної інтерпретації, що має стосунок до розуміння образної структури тексту є *етимологічний аналіз*. Етимологія дозволяє не тільки глибше зрозуміти лексичне значення слова, але і його художньо-образне наповнення. Особливо важливо зрозуміти етимологію концептуальних слів, які є стрижневими в образній структурі тексту.

Продемонструємо це на прикладі етимологічного аналізу слова «Месія». Це слово зустрічається два рази у Євангелії від Івана. Перший раз воно звучить з уст Апостола Андрія, який розказує своєму брату Петрові, що він познайомився з Ісусом Христом: «А один із тих двох, що чули від Івана та йшли вслід за Ним, був Андрій, брат Симона Петра. Він знайшов перше Симона, брата свого, та й говорить до нього: «Знайшли ми Месію, що визначає: Христос. І привів він його до Ісуса» (Ів. 1:40–42). Другий раз його вживає жінка-самарянка у розмові з Ісусом: «Відказує Йому жінка: Я знаю, що прийде Месія, що зветься Христос, – як Він прийде, то розповість нам» (Ів. 4:25). В обох випадках слово «Месія» вживається зі словом «Христос», отож етимологія єврейського слова проливає світло і на значення його грецького відповідника.

До часу служіння Ісуса равіністична доктрина про прихід Месії була дуже поширена. Вперше це слово як сакральне ім'я Спасителя з'являється у Книзі пророка Даниїла у контексті пророцтва про відновлення Ізраїля після Вавилонського полону: «Та знай і розумій: від виходу наказу, щоб вернути Ізраїля й збудувати Єрусалим, аж до Владики Месії сім тижнів та шістьдесят і два тижні. І вернеться народ, і відбудований буде майдан і вулиця, і то буде за тяжкого часу. І по тих шестидесятьох і двох тижнях буде погублений Месія, хоч не буде на Ньому вини» (Дан. 9:25–26). Для розуміння цього пророчого образу важливо знати, що єврейське слово «Messiah» походить від дієслова «помазувати», – відповідно «māshîyach» (Strong – 4899) – помазанець, тобто той, хто посвячений через помазання.

Обряд помазання був доволі поширений в Ізраїлі і зрозумілий для кожної людини. Він детально описаний у законі Мойсея у контексті посвячення священних речей Скинії Заповіту, а також Ааронових синів на служіння в храмі, іншими словами – на священників: «І Господь промовляв до Мойсея, говорячи: «А ти візьми собі найкращих пахощів: самотечної мірри п'ять сотень шеклів, і запашного цинамону половину його: двісті й п'ятдесят, і касії п'ять сотень шеклем святині, та гін оливкової оливи. І зробиш її миром святого помазання, масть складену, робота робітника масти. Це буде миро святого помазання. І намастиш ним скинію заповіту, і ковчега свідоцтва, і стола та всі речі його, і свічника та речі його, і жертівника кадила, і

жертівника цілопалення та всі речі його, і вмивальницю та підставу її. І освятиш їх, і стануть вони найсвятішим, – усе, що доторкнеться до них, освятиться» (Вих. 30:22–29); «І взяв Мойсей оливи помазання та крові, що на жертівнику, і покропив на Аарона, на шати його, і на синів його, і на шати синів його з ним. І посвятив Аарона, шати його, і синів його, і шати синів його з ним» (Лев. 8:30).

Окрім висвячення на священика, подібний обряд проводився при коронації царя. У Першій Книзі Самуїла детально описано помазання Давида на царя над Ізраїлем (Розділ 16): І сказав Господь до Самуїла: Аж доки ти сумуватимеш за Саулом? Таж Я відкинув його, щоб не царював над Ізраїлем. Наповни свого рога оливою, та й іди, – пошлю тебе до віфлеємлянина Єссея, бо Я наглянув Собі царя між синами його. [...] І взяв Самуїл рога оливи, та й помазав його серед братів його. І Дух Господній злинув на Давида, і був на ньому від того дня й далі» (1 Сам. 16:1, 13). У цьому ж уривку кілька разів зустрічається слово «помазанець»: «Справді – перед Господом помазанець Його!» (1 Сам. 16:6). У різних місцях історичних книг це слово використовується доволі часто як звичайний іменник, стосовно царів та священиків, посвячених на служіння Богові (Лев. 4:3,5, 16; 1 Сам. 26:9,11; 1 Хр. 16:22).

Але, починаючи від Книги Псалмів (Псалом 2), з'являється ім'я «Помазанець» як власна назва на означення Божого Сина: «Земні царі повстають, і князі нараджуються разом на Господа та на Його Помазанця: «Позриваймо ми їхні кайдани, і поскидаймо із себе їхні пута!» [...] Він тоді в Своїм гніві промовить до них, і настрашить їх Він у Своїм пересерді: «Я ж помазав Свого Царя на Сіон, святу гору Свою. Я хочу звістити постанову: Промовив до Мене Господь: Ти Мій Син, я сьогодні Тебе породив». Жадай Ти від Мене, – і дам Я народи, як спадщину Твою, володіння ж Твоє – по кінці землі!» (Пс. 2:1–8). Фактично, у цьому місці з пророчого Псалма вжито те ж саме слово, що й в Даниїла – «Месія». Однак воно набуло особливо сакрального значення після пророцтва Даниїла: Вавилонський полон перервав царську монархічну лінію, і з часу повернення на батьківщину євреї вже не мали помазаного царя. Але Даниїлове пророцтво дало поштовх до нового усвідомлення приходу Месії – Божого помазанця із роду Давида. Месіанські пророцтва розгорталися і в інших книгах Біблії, і в равіністичній літературі. Згодом з'явився грецький відповідник – «Христос», що теж означає «помазаний». У часи Ісуса Христа частина юдеїв визнали Його обіцяним Месією, тому в Євангеліях Він неодноразово називається «Син Давида» (водночас у двох Євангеліях наголошується на детальному родоводі Ісуса, що переконливо засвідчує, що Він дійсно є прямий нащадок царя Давида). Таким чином, етимологічний аналіз є необхідним для розуміння повноти смислового наповнення образу Месії.

Слід зауважити, що особливої уваги вимагає етимологічне значення власних імен у Біблії, особливо розшифрування значення біблійних осіб (чим займається біблійна антропоніміка). Як відомо, в Ізраїлі була поширена традиція Сходу давати імена-характеристики, що в багатьох випадках мали пророче наповнення або символічне значення. Ця традиція бере початок від першої людини, створивши яку Бог назвав «Адам» (букв. «червона глина»); Адам, у свою чергу, назвав ім'я жінці «Єва» (жива, життя). Кожне наступне ім'я було символічним, метафоричним, завжди означало більше, ніж просте називання. Нерідко у самому тексті Біблії даються пояснення, чому та чи інша людина була названа певним іменем. Огієнко у своєму перекладі максимально коментує етимологічне походження імен: Каїн – набутий, Сиф – нагорода, Ной – потішення і т. д. «З архаїчних епох внутрішня єдність слова й предмета була настільки самоочевидною, що істинне ім'я сприймалося ніби певна частка його носія або навіть немов його представник, тобто як він сам. Характерно, що грецьке визначення того, що ми називаємо словом, *онома*, означає водночас ще й «ім'я», і передовсім ім'я власне. Слово, отже, розглядається з точки зору імені. Але ім'я є тим, чим воно є, тільки тому, що хтось зветься цим ім'ям та відгукується на це ім'я. Воно належить своєму носію. Правильність імені підтверджується тим, що хтось на нього відгукується. Тому ім'я здається таким, що належить до самого буття» [1, с. 375]. Так чоловік, що «на ньому була обігниця Потопу», називався Матушалах – «як він помре – це станеться»; Мойсей означає «витягнутий», бо дочка фараона витягнула його з Нілу, але воно мало й пророче значення: «витягнутий Божою Рукою з

египетського рабства». Коли Ісає пророкує про прихід Списителя, він говорить, що Його ім'я буде «Еммануїл» – «з нами Бог» (тобто, Його прихід засвідчить, що Бог не покинув Свого народу і не відвернувся від грішного людства).

Особливо важливо розуміти значення імені у тих випадках, коли Біблія наголошує на зміні імені людини через якісь обставини чи внутрішню зміну у ній самій. У кількох епізодах говориться, що ім'я змінив Бог. Під час Заповіту Бога з Авраамом (Буття 17) окрім численних обітниць благословіння Бог говорить: «Я – ось Мій заповіт із тобою, і станеш ти батьком багатьох народів. І не буде вже кликатись ім'я твоє: Аврам, але буде ім'я твоє: Авраам, бо вчинив Я тебе батьком багатьох народів» (Бт. 17:4–6). Водночас Бог змінює ім'я й Авраамовій дружині: «Сара, жінка твоя, нехай свого ймення не кличе вже Сара, бо ім'я їй Сарра» (в. 15). Ім'я «Аврам» означає «великий батько», «Авраам» – «Батько багатьох»; «Сара» – «боротьба, суперечка», «Сарра» – «княжна, вельможа». Відомим є епізод, коли Бог після боротьби в Пенуїлі змінює ім'я Якова (озн. хитрий) на «Ізраїль» (озн. богоборець). До речі, і назва місця боротьби не випадкова: «І назвав Яків ім'я того місця Пенуїл, «бо бачив був Бога лицем у лице, та збереглася душа моя» (Бут. 32:31). «Пенуїл» означає «Лице Бога». Є епізоди в Біблії, коли людина сама з тих чи інших причин відмовляється носити своє ім'я або починає називати себе іншим іменем. Ноомі з Книги Рут, переживши велику трагедію втрати чоловіка і двох синів, говорить: «Не кличте мене Ноомі, – кличте мене: Мара, бо велику гіркоту зробив мені Всемогутній» (Рут 1:20) – «Ноомі» – приємна, мила; «Мара» – гірка.

Непоодинокі випадки переназивання і в Новому Заповіті. Найбільш промовистий приклад зміни імені Апостола Петра. До зустрічі з Ісусом він називався Симон (що означає «очерет», «той, що хитається»). При першій зустрічі Ісус змінив це ім'я: «На нього ж споглянувши, промовив Ісус: «Ти – Симон, сину Йонин; будеш зватися ти Кифа, що визначає: скеля» (Ів. 1:42). «Кифа» – арамейське слово; надалі ж у всіх євангеліях воно замінене грецьким відповідником «Петрос»: «І визначив Він Дванадцятьох: Симона, і дав йому ймення Петро...» (Мр. 3:16). Це ім'я лексично обігрується в кількох епізодах. Наприклад, у розмові, коли Ісус питав апостолів, за кого Його вважає народ, а за кого – апостоли: «А Симон Петро відповів і сказав: «Ти – Христос, Син Бога Живого!» А Ісус відповів і до нього промовив: «Блаженний ти, Симоне, сину Йонин, бо не тіло і кров тобі оце виявив, але Мій Небесний Отець. І кажу Я тобі, що ти **скеля**, і на скелі оцій побудую Я церкву свою...» (Мт. 16:16–18). У цьому місці Ісус власне називає ім'я «Петро». Цікаво простежити використання і протиставлення двох імен Симон – Петро у різних епізодах Євангелій. В устах Ісуса вибір першого чи другого імені може сприйматися індикатором духовного стану апостола: коли він міцний у вірі, непохитний, Ісус називає його Петром. Коли ж він сумнівається чи відступає від віри – як очерет, коливається у власному виборі – Ісус називає його Симоном. Під час Таємної Вечері Христос говорить: «Симоне, Симоне, – ось сатана жадав вас, щоб пересіяти, мов ту пшеницю. Я ж молився за тебе, щоб не зменшилась віра твоя...» (Лк. 22:31–32). Так само Він звертається до нього і перший раз після воскресіння: «Симоне, сину Йонин, – чи ти любиш Мене більше цих?...» (Ів. 21:15), хоча під час спільного служіння Ісус називав його іменем «Петро». Отже, біблійні імена вимагають ретельного вивчення і аналізу, у тому числі літературознавчого, позаяк вони завжди є складовою частиною розкриття художнього образу названого ним персонажа.

Такого ж значення набувають географічні власні назви: Бет-Ел – Дім Божий, Бетлеєм – Дім Хліба, Бетесда – Дім Милості. Усі ці назви нерідко розгортаються в біблійних текстах до метафоричних картин, складних образних структур, або імпліцитно використовуються для характеристики певних подій чи явищ. Наприклад, Євангелія від Луки описує останній в'їзд Ісуса в Єрусалим: «І коли Він наблизився, і місто побачив, то заплакав за ним і сказав: «О, якби й ти хоч цього дня пізнало, що потрібно для миру тобі!» (Лк. 19:41–42). Ці слова сприймаються досить абстрактно, коли не знати, що «Єрусалим» означає «Місто Миру» (в його основі єврейське слово «shalom» – досконалий мир і повна гармонія). З цієї перспективи слова Ісуса набувають глибшого значення, гіркої іронії: «*Місто Миру*, якби хоч цього дня ти пізнало, що для *миру* потрібно тобі». Етимологічний аналіз допомагає розкрити повноту образу. Біблійна ономастика дуже багата, колоритна. При її вивченні необхідно долучати компаративний аналіз,

оскільки у багатьох випадках географічні чи інші реалії можуть мати кілька паралельних назв, етимологія котрих лежить в різних мовах: поряд з єврейською чи грецькою назвою може бути сирійський чи інший відповідник, котрий важливо враховувати у процесі аналізу.

Третім типом аналізу, дотичним до літературного є власне *граматичний аналіз*. Як уже зазначалося, біблеїст має справу з різними за природою і структурою мовами. Граматичний аналіз передусім покликаний допомогти зрозуміти структуру речень, особливості поєднання слів і знайти словесні конструкції для передачі їх у перекладі. Але граматичні особливості (категорії роду, специфіка відмінювання, утворення форм множини, переходу слів з однієї частини мови в іншу і т. п.) нерідко стають перешкодою для відтворення цілісного художнього образу оригіналу.

Проблема зіткнення невідповідності граматичних конструкцій двох мов виникла вже при перекладі уривків Старого Заповіту на мову Нового. Павло у Посланні до Галатів, коментуючи поширену серед юдеїв доктрину «обітници насіння» (Бут. 3:15), що однозначно асоціювалась з «насінням Авраама», був вимушений вдатися до граматичних коментарів: «А обітници дані були Авраамові й *насінню* його. Не говориться»: «і *насінням*», як про багатьох, але як про одного: «і *Насінню* твоєму», яке є Христос. [...] Бо ви всі сини Божі через віру з Христа Ісуса! Бо ви всі, що в Христа охристілися, у Христа зодягнулися! Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, – бо всі ви один в Христі Ісусі! А коли ви Христові, то ви Авраамове *насіння* й за обітницею спадкоємці» (Гал. 3:16, 26–29). Труднощі перекладу (а, отже, й коментаря) цього місця пов'язані з тим, що у грецькій мові, як і в українській слово «насіння» не має різниці у формах однини і множини. Тому юдеї асоціювали себе з насінням Авраама (у розумінні «нащадки Авраама») і вважали тільки себе спадкоємцями обітници Месії. Павло ж пояснює, що в оригіналі (Буття 12) вжито слово в однині, і цим єдиним Насінням є Христос, тому обітници Божі належать не тільки юдеям, а й поганам, що повірили в Месію.

Подібні розходження у граматичних формах можуть виявлятися цілком руйнівними для відтворення художньої панорами Біблії. Ілюстративним є приклад передачі іншими мовами назв єврейських міст у Старому Заповіті, частина з яких несе складне змістове навантаження. Проблема полягає в тому, що назви усіх єврейських міст є жіночого роду. Відповідно, у процесі алегоризації чи персоніфікації на їх основі творяться жіночі образи, котрі не вдається передати при перекладі на мови, де назви цих міст чоловічого чи середнього роду. Найбільш розгорнутим і багатогранним у Біблії є образ Єрусалим[у]. За аналогією до інших жіночих імен – Естер, Рут, Суламіт та ін. – його назва є формою жіночого імені. Як центральне місто Юдеї, воно стає уособлення усього єврейського народу, з якого повинен був вийти Месія, а тому від початку і до кінця Біблії воно зображається у вигляді жінки, що повинна привести у світ Спасителя (Об. 12:1–2). Духовний стан народу передавався описами «Єрусалим»: то це княжна «Божа втіха», оздоблена коштовними прикрасами та одежами, то невірна наречена, то дитина без батька, то убога вдова, що втратила все у своєму житті. Остання картина яскраво вималювана у Плачі Єремії, написаному після падіння Єрусалиму:

*Як самотно сидить колись велелюдне це місто,
немов удова воно стало!*

*Могутнє посеред народів, **княгиня** посеред країн –
воно стало **данницею**!...*

Гірко плаче по ночах вона, і сльози гарячі на щоках у неї...

Нема потішителя в неї зо всіх, що кохали її, –

її зрадили всі її друзі, вони ворогами її стали... (Плач 1:1–2)

Розуміючи, що родова невідповідність руйнує образ, І. Огієнко в перекладі додає не існуюче в оригіналі слово «дочка»:

*У дні лиха свого та страждання свого
дочка єрусалимська спогадує всі свої скарби, –
що були від днів давніх,
як народ її впав був у руку ворожу,
і не було, хто б їй поміч подав...*

*Вороги споглядали на неї, і сміялись з руїни її...
Дочка єрусалимська гріхом прогрішилась,
тому то нечистою стала,
усі, що її шанували, погорджують нею,
наготу бо її вони бачили!*

І зітхає вона й відвертається назад... (Плач 1:7–8)

У контексті Плачу, де мова йде про вдову-сироту, від якої відвернувся Охоронець і Утішитель, додане «дочка» є доволі природним доповненням. Але воно не завжди є прийнятним в інших місцях Писання. Наприклад, у Посланні до Галатів Павло пише: «А вишній Єрусалим – вільний, він *мати* всім нам! Бо написано: «Звеселися неплодна, ти, що не родиш, Гукай та викликуй ти, що в породі не мучилась, бо в полишеної значно більше дітей, ніж у тієї, що має вона чоловіка!» [...] Тому, браття, не сини ми рабині, але вільної!» (Гал. 4:26–27, 31). У Книзі Об'явлення Іван зображає Єрусалим в образі нареченої, що чекає свого Нареченого: «І я, Іван, бачив місто святе, Новий Єрусалим, що сховався із неба від Бога, що був приготований, як *невіста*, прикрашена для чоловіка свого...» (Об. 21:2). У цих випадках граматична невідповідність категорії роду є особливо разуючою.

Художньо-образним протиставленням образу Єрусалим є Вавилон (як назва міста, теж жіночого роду). Образ блудниці Вавилон проходить через ряд пророчих книг, набуваючи свого завершення в Апокаліпсисі: «І прийшов один із семи Анголів, що мають сім чаш, і говорив зо мною кажучи: «Підійди, – я покажу тобі засудження великої розпусниці, що сидить над багатьма водами. З нею розпусти чинили земні царі, і вином розпусти її впивались мешканці землі» [...] І побачив я жінку, що сиділа на червоній звірині, переповненій іменами богозневажними, яка мала сім голів і десять рогів. А жінка була одягнена в порфіру й кармазин, і приоздоблена золотом і дорогоцінними каміннями та перлами. У руці своїй мала вона золоту чашу, повну гидоти та нечести розпусти її. А на чолі її було написане ім'я, таємниця: Великий *Вавилон*, – мати розпусти й гидоти землі». І бачив я жінку, п'яну від крові святих і від крові мучеників Ісусових, і, бачивши її, дивувався я дивом великим» (Об. 17:1–6). Подібні невідповідності виникають і при інтерпретації інших образів, наприклад, Сіону (І. Огієнко нерідко використовує той же прийом – сіонська *дочка*) та ін.

Як бачимо, найбільшою проблемою граматичної інтерпретації виявляється передача єврейських імен: їх неможливо перекласти, але й неможливо не враховувати їх етимологічного значення. Більшість перекладачів (у тому числі й І. Огієнко) вирішують цю проблему, виносячи пояснення на поля. Однак і такий підхід вирішує цю проблему не повністю. Якщо враховувати таку багатоплановість і багат шаровість імені, а також факт його ототожнення з означуваною сутністю, виникає питання, чи взагалі можливо «перекласти» ім'я іншою мовою, і що воно буде означати у мові перекладу (бо формально твориться зовсім інше слово у зовсім іншому культурно-історичному, мовно-етнографічному, образно-міфологічному середовищі). В. О. Лосєва ця проблема вирішується так: «Ім'я сутності у жодному разі не є ім'язвучання, а – розумна і смислова енергія сутності, і різнозвучання у мовах вказує лише на різне розуміння і називання *одного і того ж* імені, а якщо між різномовними іменами дійсно нема нічого спільного, то тоді – скільки імен, стільки і сутностей, а якщо сутність одна, то й ім'я її одне, хоч по-різному дане в мовах» [4, с. 227].

Ще один аспект аналізу тексту, виходячи зі специфіки мови оригіналу, – інтерпретація **мовних фігур**, які, будучи й літературними прийомами і тропами, є основою для творення художніх образів. Кожна мовна фігура містить імпліцитну інформацію, яка може не виявлятися із контексту, а вимагає знання мови і розуміння близькосхідних реалій. Починаючи зі сталих фразеологізмів і завершуючи складними метафоричними утвореннями, текст Біблії наповнений різними художньо-образними прийомами, без розуміння яких неможливо досягнути істинної суті тексту, закладеної в нього автором. Основний прийом, на якому будується усе біблійне мислення – метафора. Як зазначає Н. Фрай, для дескриптивної фази мови метафора є неприйнятною через її амбівалентність. Тут вимагаються точні визначення і чіткі аксіоми. Абсолютно інший поетичний тип мислення, де аксіоми і визначення є неприйнятними.

Незаперечним є факт, що Біблія належить до такої ж мовної сфери, де метафора настільки функціональна, що всі інші моделі мислення підпорядковуються метафоричній. У 1 Посланні до Коринтян 2:14 апостол Павло пояснює це явище: «Людина тілесна не приймає речей від Божого Духа, бо їй це глупота, і вона розуміти їх не може, бо вони розуміються тільки духовно». В оригіналі тут вжито слово «*pneumatikos*», одне з найбільш вживаних у Новому Заповіті. Аналізуючи цей вірш у зіставленні з іншими, Н. Фрай доходить висновку, що не було б неправильно у певних контекстах визнати за цим словом значення «метафорично» [6, с. 56], підтверджуючи свою думку іншими місцями з Писання, зокрема Об'явлення 11:8: «...І їхні трупи полишить на майдані великого міста, що зветься духовно (*pneumatikos*) Содом і Єгипет, де і Господь наш був розіп'ятий». Звичайно, кожне слово має пряме значення, яке подається у тлумачному словнику, і метафоричне значення, яке залежить від контексту.

Коли ми читаємо будь-який текст, наша уява спрацьовує в двох напрямках: розуміння буквального значення і художнього образу, що стоїть за ним. Біблія не тільки передбачає це друге, «духовне» значення, але неодноразово наголошує на важливості його розуміння для розуміння Біблії. Метафора є основним біблійним прийомом мовного вираження. Вона виявляється на різних рівнях аналізу тексту: і на рівні художньо-образного мислення в поетичній літературі:

*Господь моя скеля й твердиня моя, і Він мій Спаситель!
Мій Бог – моя скеля, сховаюсь я в ній,
Він щит мій і ріг Він спасіння мого,
Він башта моя!.. (Пс. 18:3);*

і на рівні метатекстуальних парадигм біблійного мислення, коли, наприклад, Єгипет стає уособленням рабства, Вавилон – полону, Сіон – Божої присутності, проказа – гріха і т. д. Не зупиняючись на загальновідомих речах, хочемо зазначити, що у Біблії є й свої особливості метафоризації, не властиві іншим текстам. Це зумовлено релігійною спрямованістю сакральних текстів, що вирізняє їх з-поміж інших груп і жанрів. Значною мірою метафоризованими можна вважати численні описи метафізичних сутностей (Божого Царства, проявів Божої слави, пророчих картин). Особливо слід звернути увагу на таке невластиве для літературних жанрів явище, як антропоморфізми та антропофатизми – наділення Бога людськими проявами, рисами характеру, бажаннями і т. п. Герменевти наголошують на особливій пильності в інтерпретації подібних висловлювань. Коли Біблія описує зовнішні ознаки Бога (Його руки, очі, волосся і т. п.), а також емоції (розкаяння, гнів і т. п.), інтерпретатор Біблії повинен усвідомлювати, що це метафоричні висловлювання для передачі потойбічної, сокровенної природи Суцього, яка неспівмірна з природою творіння. Усі автори Біблії наголошували на неможливості передати сутності Бога, вказуючи, що Він незримий, Його розум перевищує людський розум, і не може бути досягнутий людиною, Його сутність не можна висловити словами людської мови і т. п. Як вказує О. Мень, всі характеристики Бога «сумуються в понятті святості Суцього (євр. *КАДОШ*), понятті, яке означає абсолютну іноприродність Його стосовно світу» [5, с. 76]. Тому автори вдаються до метафор, щоби передати ідею сутності Бога в умосяжних для людей поняттях. Право на такий прийом, як вказують дослідники Писання, дає початкова вказівка на те, що людина була створена за образом і подобою Бога, а, отже, людські риси співвідносяться якоюсь мірою з Божою сутністю, і це дає підстави говорити про Бога в умовних антропоморфних термінах. До цього ряду метафоризації слід зарахувати також метонімії і синекдохи, пов'язані з передачею метафізичних сутностей і явищ, наприклад «Перст Божий», «Рука Божа», «воїн Христовий», «ключі Божого Царства» і т. п.

Поряд з метафорою не менш вживаними є порівняння, паралелізми, а також гіперболи, літоти, евфемізми, інші художні тропи, використання іронії і сарказму, алегорії і персоніфікації. Усі ці явища потребують пильного підходу інтерпретатора. Особливо важливо виявити, чи аналізована фраза вжита у прямому чи переносному значенні, досліджувати семантику біблійних фразеологізмів, особливості біблійної поетичної мови, тощо.

Грамматична інтерпретація ще раз підтверджує правоту герменевтів (починаючи від Орігена, Єроніма і до Гадамера, Гірша), які весь аналіз тексту починали з розуміння мови

оригіналу, намагалися якомога ближче підійти до усвідомлення усіх мовно-стилістичних, а отже й культурно-історичних, ідеологічних, релігійних та ін. нюансів тексту. Такий аналіз є чи не найскладнішим у процесі інтерпретації, але без нього не можна досягнути розуміння смислу будь-якого тексту, тим більше, сакральних текстів.

Г.-Г. Гадамер наголошував: «Мовний характер людського досвіду світу розширює горизонт нашого аналізу герменевтичного досвіду. Потверджується те, що ми уже бачили на прикладі перекладу й тих можливостей взаєморозуміння, коли ми виходимо за рамки нашої власної мови, а саме: мовний світ, у якому ми живемо, не є межею, що перешкоджає пізнанню в-собі-буття, а цей світ, у принципі, охоплює собою все, у що може проникнути, до чого може піднятися наше пізнання (*Einsicht*). Звісно, що люди, виховані в традиціях певної мови й певної культури бачать світ інакше, ніж люди інших традицій. Звичайно, історичні «світи», що змінюють один одного в ході історії, відмінні і один від одного, і від сучасного світу. І все ж, хоч би в якій традиції він набув вираження, скрізь то буде вираження людського світу, тобто світу, що має мовну природу (*sprachverfasste*). Такий світ спроможний до сприйняття іншого, тобто й до розширення свого власного образу світу; відповідно він приступний і для інших світів» [1, с. 412–413]. Більшість вчених не вважали мовну інтерпретацію перешкодою до розуміння тексту, навпаки, стверджували, що через посередництво текстів-донорів і цільова культура збагачується та розширює свої екзистенційні межі. «Говорячи про «мовні відтінки», яких набуває світ у різних мовних світах, феноменологія переконує, що кожен відмінний відтінок мовного світобачення потенційно включає в себе й усю решту континууму відтінків «речі в собі», а, отже, здатний осягнути той «вигляд» світу, в якому світ являє себе в іншій мові: «Мовна структура (*Verfasstheit*) нашого досвіду світу спроможна охопити найрізноманітніші життєві стосунки» [1, с. 414].

ЛІТЕРАТУРА

1. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики / Ганс Георг Гадамер. – Том 1. – К.: Юніверс, 2000. – 464 с.
2. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Основи філософської герменевтики / Ганс Георг Гадамер. – Том 2. – К.: Юніверс, 2000. – 478 с.
3. Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в её отличии от предшествующей протестантской герменевтики / Вильгельм Дильтей // собр. соч. в 6 т. – Т. 4. – М.: Дом Интеллектуальной Книги, 2001. – 532 с.
4. Лосев А. Ф. Миф – развернутое магическое имя // А. Ф. Лосев // Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
5. Мень А. Библиологический словарь / А. Мень. – Т. 1. – М.: Фонд им. А. Меня, 2002. – 608 с.
6. Frye N. The Great Code. The Bible and Literature / Northrop Frye. – New York – London : Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1982. – 261 p.
7. Geisler N., Nix W. A General Introduction to the Bible. – Chicago: Moody Press, 1986. – 725 p.
8. Strong James H. Strong's Exhaustive Concordance / James H. Strong. – Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992.

Стаття надійшла до редакції 12.11.2014 р.