

chisches Etymologisches Wörterbuch. – Heidelberg., 1961–1971; 17. Heubeck A. Praegraeca. Sprachliche Untersuchungen zum vorgriechisch-indogermanischen Substrat. – Erlangen, 1961; 18. Hesychii Alexandrini Lexicon I-V. – Ienae, 1858–1868 / Recensuit Mauricius Schmidt; 19. Hesychii Alexandrini Lexicon. – Hauniae, 1953. – Vol. I. – Hauniae, 1966. Vol. II / Recensuit Kurt Latte; 20. Liddell & Scott. A Greek-English

Lexicon. – Oxford, 1985; 21. Mayer A. Die Sprache der alten Illyrier. – Wien, 1957; 22. Schwarz W. Marginalien zur Glossenkritik am Hesychlexicon. – Würzburg, 1966; 23. Θωμοπούλου Ι. Πελασγικά. – Θεσσαλονίκη, 1994.

Надійшла до редколегії 08.09.10

О. Климентова, канд. філол. наук

УКРАЇНСЬКА БІБЛІЙНА КРИТИКА ТА ЗАСОБИ ВЕРБАЛЬНОЇ СУГЕСТІЇ

Проаналізовано етапи входження української мови у богослужбний обряд Української Православної Церкви, україномовні переклади біблійних текстів та динаміка вивчення засобів вербального впливу в сакральному тексті. Розглянуто не аналізовані раніше аспекти релігійної комунікації.

The stages of Ukrainian language admission into the ceremony of divine service of the Ukrainian Orthodox Church, Ukrainian translations of Biblical texts and dynamics of creation means of verbal suggestion in the sacred texts are analyzed, as well as some aspects of religious communication.

Біблійна критика розвивається на межі різних дисциплін, метою яких є точна інтерпретація Біблії. Тривалий час вона була зосереджена на історичній проблематиці, авторстві текстів, його джерелах, списках тощо. Проте на сучасному етапі в ній розвиваються нові напрями, що концентрують дослідницьку увагу або на самому тексті (критика риторики, критика канону, нова критика), або на його сприйнятті читачем (лібералістська, феміністська, критика аудиторії). Предметом дослідження в цій статті є коло питань, що торкаються як текстологічної проблематики, так і комунікативної. Метою статті є відтворити основні етапи входження української мови в релігійну комунікацію через сакральний текст, показати об'єктивні та суб'єктивні чинники, що впливали на цей процес. Аналіз здійснюється з урахуванням функцій, що властиві сакральному тексту.

Попри те що кожний читач сприймає багаторазово трансформований біблійний текст по-своєму, ця Книга Книг віками несе світу християнські істини, через неї ми отримуємо послання від Бога. Це стає можливим завдяки унікальній текстовій організації Біблії, що є складною та багаторівневою. Найнижчим шаром є фонетичний. Одна з найскладніших проблем, з якою одразу стикаються перекладачі, – як відтворити ритмічну самобутність оригіналу? – продовжує залишатись у фокусі дослідницьких інтересів.

Є багато свідчень про те, що в давнину біблійні тексти не читали, а співали – виголошували кантіляційно (від cantilla – пісня). Кантіляція – це читання-спів, коли голосом показується своє ставлення до змісту біблійного уривку. Вона допомагає людині висловити свої душевні почуття до Бога, проте так, щоб і слухачів захопити й дати їм задоволення. Кантіляція – це мелодійне виголошення Святого Писання [5, с. 88]. На жаль, уже в грецьких перекладах традиційну для найдавнішого періоду звуко-ритміку біблійних текстів відтворити було важко. Біблії з кантіляційними знаками, що показували цей спосіб виголошення тексту, були величезною рідкістю і дуже дорогими. Зазвичай, манера співного виконання серед євреїв передавалась усно і вони не ділилися цими знаннями з чужинцями. І.Огієнко пише, що "ця дивна "мовчанка" талмудистів про біблійне віршування була власне політично-релігійним навмисним замовчуванням справи біблійної поезії, а не випадковою мовчанкою" [5, с. 156]. Тексти переписувались без кантіляційних знаків. Коли при перекладі постала проблема відтворення цих знаків у повному обсязі (бо без них декодування тексту є неповноцінним), зважаючи на їхнє різноманіття й тенденцію втаємничення, вирішити її без втрат було неможливо. Вдалося з'ясувати, що існували своєрідні ритмічні матриці для прозових і поетичних текстів, для текстів із різним емоційним забарвленням тощо. Вони були вивчені тривалою традиці-

єю сакралізації тексту: за свідченням Філона Іудея, євреї свою метрику перейняли від єгиптян. Саме в Єгипті Мойсей вивчав поезію [5, с. 142]. Наприклад, ритмічна форма кінá (жалобна пісня, плач за покійником), за якої заключна частина стопи, що коротша за попередню, ніби тихо зникає, розчиняється, – і в цьому секрет її мінорного впливу на слухача, була знайдена дослідниками і в арабів – у них це форма колискової. Але цікаво, що у біблійних текстах ця форма використовувалась і для віршів із насмішкою, фіксуючи незрозумілий для нас емоційний ефект. Він руйнує логіку її призначення, проте засвідчує, що "біблійний поет свідомо вживав певної форми при певних випадках" [5, с.166]. Це підводить до думки, що були й інші спеціальні ритмічні форми, яких, на жаль, не вдалося зберегти в перекладених текстах. Іще Ориген (185–254) зазначав: "Грецькі вірші інші, як наші... Грецькі перекладачі Біблії розкладали один єврейський вірш на два" [5, с.143], тому, зрозуміло, механізми його впливу на аудиторію видозмінювались. І.Огієнко констатує: "Це Оригенове свідчення високо цінне, – воно свідчить не тільки про біблійну поезію, але й про невдалий грецький переклад її, а за грецьким – наш церковнослов'янський" [5, с.143].

Переклади грецьких та латинських текстів слов'янськими мовами мають свою історію процесу унеможливлення точного відтворення священного першоджерела. Створивши азбуку, Кирило і Мефодій уже в перші роки своєї моравської місії розпочали переклад текстів Святого Письма. Насамперед перекладалися ті тексти, які були необхідні для проведення ритуалу. Регламентувався практичними потребами не тільки вибір текстів для перекладу, але й сам переклад максимально наближався до неопітів. Кирило і Мефодій започаткували певну слов'янську традицію у відтворенні біблійних текстів. Справа, започаткована ними, була винятковою важливістю, і лише з плином часу з'явилася певна критичність в оцінці досвіду першопрохідців. У найдавніших перекладних біблійних текстів була суттєва відмінність від оригіналів: "Церковнослов'янський переклад православної Біблії не брав під увагу віршової форми при перекладі поетичних біблійних Книг, і це була велика недостача його, бо цей переклад тепер менше впливає на читача та слухача, бо той і самої мови вже не розуміє, і для нього нічого вже не промовляє про високу поетичність цих Божих Книг" [5, с.107].

Єврейські біблійні тексти співались, і поетичні, і прозові, вони мали виразну ритмічну природу. "Але перші перекладачі не звернули належної уваги на те, що Біблія співається, що біблійна мова – мова високої співної якості, мова Божя. Скажімо, брати Костянтин і Методій, що перші в IX віці переклали Біблію на давньоболгарську мову, були з походження греки, і вже тому не могли своїм пере-

кладом створити мелодійність слов'янської біблійної мови. Їхні наслідники також не створили цього", – писав І. Огієнко [5, с. 90]. Щодо кантиляційної манери виголошення біблійних текстів український богослов зазначав, що перші християни сприйняли єврейську кантиляцію. Спів запанував у християнській церкві. Завдяки кантиляції вся біблійна мова обернулася на солодку ритмічну мову, і з плином часу витворилися декламаційна, речитативна і співна манери виконання. Вони закорінені в традицію, проте залежні й від голосових можливостей кантора – співака. У безпосередньому зв'язку із внутрішніми динамічними процесами в нетрах самої християнської церкви поступово сформувалися відмінні православна грецька – "солодка, велична" та католицька римська – "тягуче журлива" традиції виголошення текстів Священного Писання [5, с. 91]. Перекладачі прагнули зберегти бодай формальні ознаки ритму: звукові повтори, інтонацію, частотні сполучники, поділ на частини, рефрени тощо. Адже, скажімо, якщо слова Бога в єврейській Біблії завжди пророками передаються тільки ритмічно й поетично, вкрай небажано відтворювати їх прозовою формою в перекладах, що тривалий час мало місце. Тому на різних історичних етапах завдяки мовній інтуїції перекладачів, досвіду та спостережливості служителів церкви відбувався процес витворення грекомовних, латиномовних, слов'яномовних тощо вербально-ритмічних засобів ефективної комунікації з аудиторією з метою конфесійної експансії. Ймовірно, що в перекладених сакральних текстах первинна ритмічна природа оригіналу зазвичай втрачається і починає діяти тенденція на поступову адаптацію просодичних характеристик перекладу відповідно до прагматичних конфесійних цілей. Якщо в текст першоджерела на просодичному рівні були закладені певні латентні сугестивні механізми, вони розмивались і вимагали творчого підходу й неабияких знань та здібностей у процесах адаптації до нової мови та збереження дієздатної спроможності в іншому етнічному середовищі. Певною мірою цього можна було досягти, якщо відійти від жорсткої прив'язки до оригіналу й спробувати врахувати "враження" від текстового повідомлення, які, зазвичай, у текстах, що мають практичне використання, прогножуються. Вони навіть регламентуються морально-етичними нормами конфесійного вчення, тобто певний текст у певний момент служби має впливати певним чином, аби досягти цілі того чи іншого ритуалу. Цілеспрямована адаптація перекладу трансформувала фонетичний, просодичний, лексичний та інші рівні герменевтики сакральних текстів, що знаходило свій вияв в оформленні механізмів вербального впливу, проте вже на іншомовній основі. Українці зробили свій внесок у популяризаторський та перекладацький доробок біблійних текстів і мають свої напрацювання в царині засобів ефективного контакту з аудиторією. І. Огієнко пише: "Література українська зачалася дуже давно. Ми перші просвітилися християнством, світ віри Христової вперше прийшов до нас і вже потім ми передавали його на північ, де він заводився дуже мляво. Разом з християнством зачалась у нас і література, що скоро набула собі великої ваги, де ми ще на світанні її маємо вже цікаві твори" [8, с. 24]. Я. Кам'яничанин (чернець Ісаїя), острозький клірик Василій, Г. Смотрицький – автор "Ключа царства небесного" (1587), Х. Філапет – автор "Апокризиса" (1597), славетний письменник-полеміст І. Вишенський, К. Транквіліон Ставровецький – автор "Зерцала богослов'я" (1618) та "Евангелія Учительного" (1619), "Перла многоценного" (1646), З. Копистенський – автор "Книги о вере" (1619), Є. Плетинецький – у лаврській друкарні випустив "Часословець",

Л. Зизаній – автор "Катехизису" (1626), П. Могила – склав "Великий Требник" (1646), "Православное исповедание веры" (1640) та багато інших. Вже в XVI ст. Євангелію багаторазово перекладали українською (Пересопницьке 1556 р., В. Тяпинський 1580 р., В. Негалевський 1581 р.), окрім того популярними були Учительні Євангелії. В. Німчук вказує на те, що часткове уцерковлення – введення української мови в усі конфесійні відправи, насамперед – у літургію, розпочалося ще в середині XVI ст. Про читання Священного Писання рідною мовою в храмах України є пряме свідчення в перекладеному з церковнослов'янської в 1556–1561 рр. Пересопницькому Євангелії, загалом, принаймні до кінця XVI ст. у багатьох храмах Боже Слово звучало староукраїнською літературною мовою, а от з початку XVII ст. Святе Письмо живою мовою на літургіях вже не звучало [6, с. 88]. Проте, за свідченнями І. Огієнка, процес цей не припинявся. Він же вказує і на те, що до XI-XII ст. в Євангеліях були кантиляційні знаки – "крюки". Вони наявні в Остромировому Євангелії (1058), та, на жаль, "крюки", а разом із ними й особливості ритмічного виголошення текстів відповідно до стародавньої традиції, залишилися не дослідженими і непрочитаними науковцями. Вочевидь, через це спосіб презентації церковних текстів формувався відповідно до наявних можливостей і під тиском зовнішніх чинників, проте генетично він ніколи не поривав із традицією: "Співна мелодія виголошення Євангелії по Православних Церквах різних народів з бігом віків установилася не однакова, але різна, – встановлювалася залежно від місцевих умовин та різних впливів" [6, с. 92]. В Україні тексти, що читаються і співаються, чітко розрізнялися. Процеси адаптації цих текстів до сприйняття аудиторією протікали по-різному, при цьому важливу роль відігравали геополітичні чинники. Тривалий час перебуваючи у складі Російської імперії, Україна, зрозуміло, не мала можливості автономно регулювати процеси українського православ'я. З іншого боку, разом із поширенням церковних книг, друкованих або підготовлених в Україні, чинився вплив і на російську мову та уявлення про церковний канон. У зв'язку із темою нашого дослідження важливо підкреслити, що україномовний вплив, який, у свою чергу, містив виразні сліди живомовної народної традиції, привніс свої особливості насамперед на просодичний та фонетичний рівні церковнослов'янської мови на російському ґрунті. В І. Огієнка читаємо: "Скрізь по церквах пішла наша вимова, – наш наголос, наше г, навіть наше і...; по церквах це було й за старі віки, а в XVIII віці зробилося річчю звичайною; а в придворних церквах наша вимова була заведена навіть офіційно" [7, с. 106–107]. Дослідник також відзначає, що видозмін зазнав і церковний спів. Цікаво, що манера церковного співу хоч і залишалася архаїчною, регулюючись гласами, подобами та ін., упродовж історичного розвитку в Україні мала свою динаміку, що, у свою чергу, виявляє ще один чинник розхитування традиції. Так, наприклад, К. Сакович у своїх записах, що належать поч. XVII ст., звертає увагу на те, що в Київській братській школі (пізніше Києво-Могилянська Академія) та й у південно-руських православних церквах загалом, як, до речі, і "в Московії", спів не відповідає належному рівню – немилословний, з відхиленнями від церковнослов'янського тексту (напр., замість Христос Бог наш = Христосо Бого наше; о ректіх мне = о рекоше іхо мені та ін.), служба правиться без достатньої сумлінності, посліхом [2, с. 207]. З позицій сугестивних механізмів, подібні відхилення могли призвести до цілковитої зміни фонологічної модальності тексту. Один із засновників Київської братської школи, професор, перший ректор, викла-

дач грецької мови, латини, знавець богословських праць В. Борецький (р.н. невідомий – 1631) багато зусиль доклав, аби виправити такий спів, викоренити т.зв. хомонію – розтягування слів за рахунок додавання до них голосних на шкоду мелодії [4, с. 80]. Констатуючи, наведемо ще одне свідчення, зроблене білоруським дослідником більше ніж сто років тому: "Все почти подверглось их реформе, по крайности неотразимому влиянию: богословское учение, исправление священного и богослужебного текста, печатание, проповедь, храмовое, общественное и домашнее пение..." [7, с. 109]. Усі ці факти свідчать про те, що в процесі поширення сакральні тексти, й особливо богослужбові, об'єктивно зазнавали змін на всіх рівнях, попри те що діяла тенденція на дотримання церковного канону. Український церковний ритуал у цілому так само мав багато особливостей, через що вплив української православної церкви поціновувався як єретичний. Українські церковні книги (С. Полоцького, П. Могили, К. Ставровецького, І. Галатовського, Л. Барановича, А. Радивиловського тощо) попри їхню популярність багаторазово судили і накладали на них прокляття, але з ідеологічних причин – наприклад, через "прелести латинські": добре відомі риторичні прийоми схоластичної латино-польської науки, що вкоренилися в південно-руських панегіричних творах наступного часу, повністю перейшли і в церковну проповідь, суттєво впливали на її стилістичне оформлення, проте не відповідали тогочасним конфесійним стратегіям. Негативізм живився й ідеологічною установкою на заперечення самого існування української мови як такої. За згаданих умов, що вимагали реагування на гострі соціальні проблеми, відстоювання свого права на існування, проблема мови спілкування з Богом, а через неї й процес кристалізації україномовних механізмів впливу у релігійній комунікації, зрозуміло, залишались на периферії культурних процесів. У першій половині XIX ст., коли Європу охопила хвиля визвольних антимонархічних рухів, вона несподівано нагадала про себе в Україні своєрідним переосмисленням діяльності слов'янських апостолів-просвітителів Кирила і Мефодія. Наприкінці 1845 р. група молодих вчених та письменників (М. Костомаров, М. Гулак, П. Куліш, В. Білозерський, Г. Андруський, О. Маркович, О. Навроцький та ін.) організаційно оформилася у таємну організацію – Кирило-Мефодіївське товариство. Члени цієї організації заявили про свою прихильність до ідеї об'єднання слов'янських народів й процесів національного самоствердження в усіх сферах духовного, господарського й політичного життя. Їх головний програмний документ мав назву "Закон Божий", за формою нагадував євангельське писання, а заклики до революційних змін супроводжувалися посиланнями на християнське вчення. Дійшов до нас у двомовному архівному списку. Справа національного визволення, а в подальшому – загальнослов'янське єднання декларувалися як такі, що виконують волю Бога, освячені ним. Це, до речі, було властиво й програмним документам інших європейських національно-визвольних рухів ("Книга народу польського і пілігримства польського" А. Міцкевича, статті Дж. Мадзіні для "Молодої Італії" тощо), які зараховували Бога до лав своїх спільників та діяли від його імені. Девіз "Бог і народ" став символом боротьби мадзіністських організацій в Італії, що постійно апелювали до віри, релігії, Бога [1, с. 163]. Члени слов'янського таємного товариства були обізнані з цією тенденцією. Так само в дусі християнського вчення складалися програмні завдання кирило-мефодіївців, які заявляли, що правління, законодавства, право власності та освіта у всіх слов'ян мають ґрунтуватися на святій релігії господа нашого Ісуса

Христа, а члени товариства мають поширювати правильні ідеї про свободу, засновану на християнському вченні та на народному праві. У поясненні до статуту кирило-мефодіївці також зазначали, що жодне зі слов'янських племен не зобов'язане такою мірою устремлятися до самотності й підбурювати інших братів, як українці [1, с. 164]. Прояви українізації в церковному житті і насамперед у богослужбовому обряді в цей період стали частиною певного демократичного оздоровлення духовної атмосфери в Україні. Поява українських перекладів Біблії була пов'язана з пожев'янням національно визвольного руху на теренах Російської імперії після поразки в Кримській війні, що приніс довгоочікувані зміни в соціальну ситуацію й, зокрема, українську. Тут з'явилися недільні школи, розраховані на дітей бідняків, й викладання подекуди почало здійснюватись українською. Там почали викладати й Святе Письмо. Потреба в українських перекладах зростає. Залучались до використання маловідомі широкому загалу україномовні переклади молитов, псалмів, інших частин біблійних книг, що було своєрідною відповіддю на таке соціальне замовлення. Проте, за оцінками І. Огієнка, "це не були справді переклади, а тільки вільні переспіви, і їх робили мало не кожен письменник" [5, с. 13]. Серед найбільш відомих переспівів псалмів – версії М. Максимовича, П. Гулака-Артемовського, Т. Шевченка тощо. У другій половині XIX ст. – першій половині XX ст. Старий і Новий Завіти українською перекладали П. Морачевський, П. Куліш, І. Пулюй, Я. Левицький, М. Кравчук, Т. Галушинський, В. Дзюба, Л. Березовський та ін. [3]. Порівнюючи якість деяких перекладів, І. Огієнко звертає увагу на рівень наближеності до народної мови, правопис та наголошення, пов'язані з регіональною специфікою вжитку текстів та походженням перекладачів. Щодо механізмів вербального впливу це все чинники розхитування традиції. Наприклад, на Галичині М. Шашкевич переклав місцеву мовою псалми, Євангелії від Матвія та Марка, проте уніати їх не визнали. Переклад Євангеліє, здійснений П. Морачевським у 60-х рр. XIX ст., Академія Наук визнала натхненням, ухвалила й рекомендувала до друку, а от цензори в особі єпископа Калужського І. Миткевича, шефа жандармів кн. Долгорукова та київського генерал-губернатора Анненкова визнали його небезпечним і шкідливим [7, с. 211]. В. Німчук зазначає, що перший молитовник, виконаний у співпраці П. Куліша та І. Пулюя і надрукований українською літературною мовою (1869), у розширеному виданні 1871 р. містив паралельно подані українською та церковнослов'янською мовами молитовні тексти та акафісти (але не літургію св. І. Золотоустого: подававсь тільки церковнослов'янський варіант) [6, с. 89]. Щодо останнього тексту цілком зрозумілий страх перекладачів братися за такий популярний твір, враховуючи його виняткову роль у церковному обряді. Немає відомостей, чи користувалися їхніми перекладними текстами у церквах для служби та парафії для моління, але як літературна перекладна пам'ятка вони прислужилися перекладачам пізнього часу завдяки тому, що зробили свій внесок у розробку конфесійного стилю української мови. Водночас офіційну реакцію владних структур тогочасного суспільства на ці переклади, як, до речі, і на переклад П. Морачевського, пов'язують із сумнозвісними Валуєвським (1863) та Емським (1876) указами. Проте переклад Біблії П. Кулішем та І. Пулюєм і на сьогодні поціновується як черговий переспів, що не відповідав вимогам перекладу сакральних текстів. Через об'єктивні причини його редагували і виправляли кілька людей (П. Куліш, І. Пулюй, І. Нечуй-Левицький, О. Слюсарчук), що не узгоджували

між собою внесені в різний час виправлення і не мали досконалого знання сакральних мов.

Наведені факти дозволяють висловити думку про те, що процес збереження старих і витворення нових механізмів вербального впливу в україномовних сакральних текстах тривалий час був цілковито залежним від перекладацької інтуїції, мовного чуття – чинників вагомих, проте не таких, що гарантують відтворення сугестивного потенціалу першоджерела. Окрім того, усвідомлення неминучої втрати цих механізмів через об'єктивні причини спонукала до розвитку технологій впливу на інших рівнях релігійної комунікації. Так, С. Голубев – автор "Історії Київської духовної академії" (1886), дослідивши домогилянський період цього навчального закладу – одного з найважливіших в Європі, дійшов висновку, що при викладенні основних понять християнської релігії в підручниках особлива увага приділялася тому, аби вкоренити в голови вихованців переконання в істинності православ'я порівняно з іншими віруваннями та сформувати в них уміння вести релігійну полеміку [2, с. 194]. Учні школи завжди мали виходити переможцями в розмовах з тими, хто сумнівається або має іншу думку. Цього досягали спеціальними вправами на уміння давати відповіді та переконувати. Тобто, через об'єктивні причини сугестивна функція з письмового тексту поступово почала переходити в усний дискурс.

Перші ж роки XX ст. внесли свої корективи у процеси уцерковлення української мови. Заходами Російської Академії Наук у 1905 р. заборони й обмеження в користуванні українською мовою було скасовано. По храмах Поділля, Києва, Чернігова, Александровського та інших міст і сіл України прокотилася хвиля національного ентузіазму, пов'язана із Великодніми богослужіннями українською мовою. Після стадії обговорення, що мала продовження і надалі, влітку 1917 р. проблема богослужбової мови і текстів була розв'язана на користь збереження статусу церковнослов'янської як основної церковної мови, проте дозволялося задовольняти бажання парафіян слухати богослужіння українською чи російською. Окрім того, створювались спеціальні комісії для спрощення й виправлення церковнослов'янського тексту богослужбових книг, перекладів російською, українською та іншими вживаними в церквах Росії мовами [6, с. 91]. Отже, процеси послаблення генетичного зв'язку із першоджерелом продовжувались, натомість набирали силу процеси витворення національних конфесійних стилів й утвердження етнічних особливостей церковної комунікації. З активізацією руху за утворення Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) мовна проблема знову набуває ідеологічного загострення й однозначності: звучить вимога негайно розпочати службу та іншу необхідну конфесійну діяльність українською літературною мовою (1917). У цей період при керівних органах православної української церкви діють комісії, у компетенцію яких входить слідкувати за якістю перекладної продукції. З'являється перше видання "Чину Божественної Літургії св. Іоанна Златоустого" (1920) в перекладі В. Липківського, а згодом виходять "Часословець", "Требник", "Молиovníк". За свідченням митрополита В. Липківського, за першоджерело для україномовних перекладів служили переважно церковнослов'янські тексти, бо грецьких важко було дістати. Не бракувало й аматорських перекладів на місцях, які не відзначалися доброю якістю, "тому ВПЦР ухвалила, щоб усі переклади конфесійних текстів обов'язково надсилалися на розгляд Перекладової комісії та допускалися до вжитку після їх перегляду" [6, с. 95]. Процес створення україномовних церковних книг відбувався за складних суспільно-політичних умов, був позначений протистоянням всередині самої православної цер-

кви, неоднозначним сприйняттям мирян, атеїстичною ідеологією та багатьма іншими руйнівними чинниками: "Перехід на живу мову в церкві виявився дуже складною справою – постала необхідність не тільки перекладати велику кількість текстів, але й пристосовувати багато з них до традиційної системи церковних співів. Бракувало кадрів перекладачів, коштів на оплату перекладачів та на друкування" [6, с. 96–97]. На нашу думку, якщо в цілому факт появи україномовних перекладів текстів головних відправ цілорічного кола в перші десятиліття XX ст. можна поціновувати як позитивний, то щодо проблеми сугестивної дії через сакральний текст події цього періоду аж ніяк не сприяли консервації механізмів впливу й по-своєму драматизували процес текстологічних втрат й тенденцією десакралізації.

Заборона УАПЦ (1930) поклати край перекладацької праці над Святим Письмом на теренах України, проте вона продовжувалась у діаспорі. Перед Другою світовою війною в наявності була величезна кількість україномовних богослужбових текстів різного локального походження та якості, але їх зв'язок із каноном з об'єктивних причин міг бути лише декларованим. У 40–50-х рр. XX ст. через політичну ситуацію цей процес не міг набутти стабільності, не було навіть узгоджених спроб увести його в русло цивілізованих домовленостей відносно канонічного впорядкування богослужбових текстів. Якщо в підрадянській Україні подібна діяльність була просто відсутня, то в діаспорі нею опікувався Український православний богословський науковий інститут (Регенсбург), у якому діяла відповідна комісія й висловлювала своє занепокоєння Синоду. У Канаді Українську греко-православну церкву в цей час очолював відомий церковний діяч і лінгвіст І. Огієнко, що вже з 20-х рр. XX ст. не тільки перекладав літургійні тексти, але й формував наукові підходи до перекладу сакральних книг. Переклад Біблії І. Огієнком ґрунтувався на новаторських підходах: автор прагнув насамперед відтворити в українському тексті ритміку першоджерела, красу, небуденність та молитовність мови. Перекладач спирався на авторитетні серед богословів праці (Філона Александрійського, Йосипа Флавія, Оригена тощо), де були прямі вказівки на особливу ритміку біблійних текстів та манеру їх презентації, сам добре володів давньоєврейською, грецькою та латинською мовами.

На той момент вже було з'ясовано, що оригінальні біблійні тексти мали складну систему ритмічної організації, вона була вагомим чинником сакралізації, потужним механізмом вербального впливу, могла бути зовнішньою і супроводжувати текст або його внутрішньою характеристикою, що реалізується в специфічній просодії, на яку зазвичай вказували дослідники сакральних текстів. Через свою національно мовну природу просодія є маркером текстового повідомлення, що значною мірою регламентує його семантичне наповнення, адже відомо, що актуальний зміст ховається в нашому враженні від інформації, а не в її змісті. Просодичні характеристики письмового тексту, хоч і проявлені не так відверто, як при усному спілкуванні, утримують свої позиції як латентний сугестивний механізм. З'ясування особливостей ритмічної природи текстів Біблії стало важливим етапом становлення біблійної критики.

Усвідомивши масштабність тривалого ігнорування ритмічної природи Святого Письма через недооцінку її функції в сакральному спілкуванні, І. Огієнко прагнув надолужити втрати у власному перекладі. Посутньо він започатковував нову традицію текстової презентації, що ламала поширене уявлення про спосіб сприйняття Святого Письма й наявний поділ на тексти, що співаються, і ті, що читаються. На його переконання, саме

кантиляційне виголошення Біблії в цілому надає її мові милозвучного ритму. Така манера виголошення тексту "доходить глибоко до серця людини й веде її до Бога, до Висот, до Божих Чертогів" [5, с. 89]. Тому однією з важливих завдань, які І. Огієнко прагнув розв'язати у своєму перекладі, було відновлення кантиляційності біблійного тексту.

Оцінюючи такий підхід щодо можливостей ефективно-го впливу на аудиторію, не можна не погодитись, що кантиляція справді чинить гармонізуючий вплив, зменшує рівень настороженості у сприйнятті (посутньо знижує критичність мислення), сприяє психологічному розслабленню, терапевтичному ефекту й формує позитивне ставлення до постулатів учення. Із сучасних позицій такий спосіб презентації тексту наближається до психотерапевтичної дії хомотерапії та інших технік, пов'язаних із корекцією психоемоційних станів через вокалізаційні вправи.

Попри те що розділити поезію і прозу в давньоєврейській мові важко, вченому вдалося виокремити поетичні та прозові біблійні масиви й розробити їх метричну структуру, уточнити тексти, що виконувались у музичному супроводі, запропонувати механізми дослідження поезії, на всіх рівнях герменевтики тексту виявити семантично важливі дискрети, вказати на україномовні лінгвістичні чинники відхилень від оригіналу, при цьому коректно виокремивши їх у тексті, не припустивши розчинення й накладання нових смислів, скласти наукові коментарі й по-новому оцінити перекладацький доробок попередників. Вплив тексту митрополит І. Огієнко перевірив на собі, кантиляційно виконуючи його (бо саме так робили пророки, євангелісти та ін.) і відшукаючи сугестивно дієві формули. На його переконання, мелодика української мови дозволяє передати ритмічне багатство стародавніх оригіналів. Такий підхід свідчив про прагнення богослова-вченого посилити насамперед комунікативну спроможність свого перекладу, що мав з Божого благословення вступити у боротьбу за душі людей і ефективно виробляти їхній світогляд [5, с. 109]. Звичайно, сприйняття будь-якого тексту однією людиною є суб'єктивним, але якщо в царині декодування сакрального тексту Біблії на рівні лексики, фразеології, символіки тощо вже були вагомі напрацювання попередників, то щодо ритмічної природи це був справжній прорив в українському православ'ї. І. Огієнко, усвідомлюючи значення Біблії як найпершого джерела для розвитку літературних форм у світовій літературі, шкодував, що вона мало вплинула на український літературний процес через надто суху форму і погані переклади [5, с. 110]. І хоч, на думку фахівців, переклад І. Огієнка "можна вважати окремим варіантом сакральних текстів" [6, с. 104], внесок дослідника в наукове вивчення Біблії цілком очевидний. Проте новаторські підходи І. Огієнка до текстів Біблії не були сприйняті послідовниками. Поділ на тексти, які читаються, і тексти, які співаються, зберігся і в подальшому. У цьому виявилась повага до вже усталеної текстової традиції, започаткованої ще Кирилом і Мефодієм, властивий православній церкві в цілому консерватизм. Здобутки ж І. Огієнка в царині біблійної просодики найчастіше поцінуються як творчий експеримент.

Із проголошенням політичної незалежності в Україні вивчення теологічних проблем та дискусія про мову богослужіння й наукові підходи до сакральних текстів активізувались і вийшли з підпілля. Відновлення навчальної діяльності в стінах численних духовних семінарій дозволило розпочати регулярну підготовку наукових богословських кадрів. На кінець століття з'явилась можливість об'єднати зусилля українських богословів як материнної території, так і діаспори щодо підготовки

перекладів Святого Письма, які б відповідали виробленим у світі стандартам іншомовного опрацювання сакрального тексту. Чергові переклади Біблії, здійснені в другій половині XX ст. уродженцем Полісся, знавцем мов, священиком І. Хоменком (1963) та уродженцем Великої Британії вченим-богословом Р. Турконяком (1996) у співпраці з групою досвідчених українських редакторів, зробили свій внесок в україномовне освоєння сакрального тексту. Обидві праці враховують труднощі перекладацького досвіду попередників, створені на засадах біблійної компаративістики, базуються на відповідності українського перекладу Старого Завіту єврейському (масоретському) та латинському (Септуагінта), а Нового Завіту – давньогрецьким джерелам, із залученням книг "другого канону", нормативним взором на сучасну українську мову. Біблія, перекладена Патріархом Філаретом (2009) сучасною літературною українською мовою, підготовлена за текстом синодального видання Російського біблійного товариства (М., 2002) відповідно до Біблії російською мовою, яка була перекладена з єврейської та грецької мов у другій половині XIX ст. Якщо у двох попередніх виданнях україномовний біблійний аналог постає в результаті двохступеневої (почасти трьохступеневої) текстової трансформації, то в останньому випадку вона тільки одноступенева, що, звичайно, позначається на авторитеті цього видання не на його користь. У всіх новіших перекладах ритміка тексту ігнорує поділ на прозу та поезію, проте зберігає генетичний зв'язок із просодією біблійних книг через специфічні риторичні засоби та фігури, повтори, каденції тощо. Натомість лексико-семантичний, синтагматичний, фразеологічний та інші рівні текстової герменевтики традиційно потрапляють у цілковиту залежність від ерудиції та мовної компетенції перекладача. Через це в контексті дослідження механізмів вербальної сугестії на нижчих рівнях (фонетичний, просодичний) можна говорити лише про залишкові сліди певних богословських традицій, які можуть бути реанімованими тільки за рахунок зовнішніх позатекстових чинників, та про внутрішні механізми перенесення актуальних смислів на вищі (лексико-семантичний, фразеологічний, синтаксичний тощо) рівні текстової організації з метою їхнього дублювання і кращого засвоєння. Природа механізмів сугестії в релігійній комунікації є настільки пластичною, що вони зберігають свою чинність навіть за умов багаторазової трансформації тексту. Приміром, стійкі референції спочатку формуються відповідними текстовими засобами (постійними епітетами, метафоричними порівняннями, системою символічних образів, асоціативними переносами тощо), а надалі вже вони безпосередньо формують специфічні перлюкутивні ефекти (змінюють світогляд, оцінки, уподобання, моделі реагування на зовнішні стимули, усталені стосунки між людьми, систему харчування, режим фізичної активності, збуджують почуття, регулюють емоційні стани тощо). Водночас, сакральні смисли, розраховані тільки на утаємничених, проступають у мовній текстурі тільки по мірі духовної готовності читача до їхнього сприйняття. Це стає можливим тільки в разі наявності надійного фундаменту знань і безпосереднього емпіричного досвіду в межах конфесійного учення. Отже, через об'єктивну неможливість автоматичного перенесення у перекладний текст значної частини оригінальних засобів впливу на аудиторію перекладачі сакральних текстів змушені були відмовитись від ідеї недоторканності біблійного тексту в масоретському розумінні і прокладали власні шляхи у відтворенні сакральних істин. Підходи до перекладу сакральних текстів були вироблені богословами завдяки їх знайомству з першоджерелами,

проте актуальні завдання, пов'язані з адаптацією текстів до національної мови, творчо напрацьовувались і у свою чергу ставали вагомим внеском у національну літературну традицію, поширюючись як на духовні, так і світські поетичні та прозові літературні твори. Українці мають свій творчий доробок у царині біблійної критики. Особливе місце в ньому займає перекладацький досвід богослова-філолога І. Огієнка. Кожен україномовний переклад Біблії був своєрідною "мовною подією" у процесах становлення українського релігійного дискурсу із властивими йому механізмами сакральної комунікації. Водночас адаптувалися, створювалися й шліфувалися засоби вербальної сугестії всіх рівнів організації україномовного біблійного тексту. Вони сприяли утриманню

й поширенню унікального духовного досвіду та реалізації властивої всім сакральним текстам функції релігійної експансії.

1. Варварцев М.М. Джузеппе Мадзіні, мадзінізм і Україна. – К., 2005;
2. Голубев С. История Киевской духовной академии. Вып. 1. – К., 1886;
3. Жукалюк М., Степовик Д. Коротка історія перекладів Біблії українською мовою. – К., 2003; 4. Києво-Могилянська академія в іменах XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид. – К., 2001; 5. Митрополит Іларіон. Біблійні студії: Богословсько-історичні нариси з духовної культури. – Т. 1. – Вінніпег, 1963; 6. Німчук В.В. Уцерковлення новоукраїнської літературної мови (Православ'я) // Міжнародний з'їзд славистів. Історія, джерелознавство, культурологія та етнологія слов'янських народів. Доповіді. – К., 1998;
7. Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу. – К., 1991.

Надійшла до редколегії 20.09.10

Л. Шулінова, канд. філол. наук

СИНЕСТЕЗІЇ В ІНДИВІДУАЛЬНІЙ МОВНІЙ КАРТИНІ СВІТУ МИТЦЯ

Розглянуто синестезії, в основі яких сприйняття відчуттів запаху, дотику і смаку, в авторському художньому мовленні.

The synesthesia of smell, tactile sense and taste feeling in the poetical speech are reviewed.

У сучасній лінгвістиці актуальним є дослідження індивідуальної мовної картини світу, особливо мовної картини світу письменника, яка є комплексом багатьох чинників культурно-історичних, суспільно-політичних, індивідуально-психофізіологічних, художньо-виражальних, зумовлених традицією, тематикою тощо.

За допомогою мови здобуті та засвоєні й апробовані окремими індивідами знання перетворюються на колективний досвід, який відображається в національній картині світу.

Слово на кожному етапі історії розвитку мови має основне значення, що є тим тлом, на якому виникають і сприймаються всі інші. Досліджуючи ідіостилістичні особливості художнього мовлення, вважаємо за необхідне зазначити, що для "семантичної структури слова велими важливими є його асоціативні можливості ... важливий і наочно-чуттєвий образ, який лежить в основі цих асоціацій, частотність виявів асоціацій у мовленні, їх зональні зв'язки та деякі інші фактори" [1, с. 22]. Як правило, саме переосмислення прямого номінативного значення розширює асоціативні похідні, утворюючи весь спектр конотацій, нових прагматичних і модально-оцінних значень. Сутність асоціації, за визначенням О. Потебні, полягає в тому, "що відмінні сприйняття, подані одночасно чи одне за іншим, не знищують взаємно своєї самостійності ... залишившись самими собою, складаються в єдине ціле" [14, с. 91].

Серед значень, які відображають чуттєве сприйняття світу, добре розвинені понятійні еквіваленти зорових, слухових, смакових, дотикових, нюхових вражень. Це передусім пов'язано зі здатністю людини сприймати світ в усьому незліченному різноманітті, що й вирізняє її з-поміж більшості живих істот.

Колір, звук, запах та дотик виступають потужними засобами впливу (засобами маніпуляції) як на індивіда, так і на соціальну свідомість. Одні сприймаються нейтрально, інші мають багато конотацій. Специфіка кожної культури має певні домінанти відчуттів, що є особливими універсальними, елементами "картини світу".

Лексика на позначення відчуттів, безумовно, є елементом мовної картини світу. Якщо картину світу будемо розуміти як вторинне існування об'єктивного світу, закріплене й реалізоване у своєрідній матеріальній формі, якою є мова [10, с. 15], то під мовною картиною світу – відображення засобами мови навколишньої дійсності відповідно до індивідуальних особливостей, колективного досвіду, національних традицій, здобутків

цивілізації; причому в різних мовах мовні картини світу можуть варіюватися [15, с. 6]. Наголосимо на тому, що мова бере безпосередню участь у деяких процесах, пов'язаних із картиною світу. Так, зокрема, в "надрах мови формується мовна картина світу, один із найглибших шарів картини світу в людини" й "сама мова виражає та експлікує інші картини світу людини, які через посередництво спеціальної лексики входять у мову, привносячи в неї риси людини, її культури" [15, с. 11].

Отже, сприймаючи світ, людина відтворює його вербальними засобами, власне, відображає, не копіює, адже "мова не віддзеркалює дійсність, а відображає її знаковим способом" [15, с. 6].

Саме на системі слів, що відображають здатність відчувати світ в усьому різноманітті, можна дослідити як особливості національні, так й індивідуальні, тому що відчуття, фантазія та почуття викликають індивідуальні образи, в яких відбивається індивідуальний характер народу, і в цьому випадку, як властивість усіх індивідуальних явищ, різноманітність форм для відображення одного змісту може бути безмежною [5, с. 84], що є особливо важливим для ідіостилістичного дослідження.

Лексеми на позначення відчуттів є засобами і прямої номінації, тобто відображенням навколишнього світу в усьому його різноманітті, і засобами відображення складних асоціативних зв'язків, що є результатом мислительної діяльності як відображення суб'єктивного ставлення людини до світу через почуття та емоції, котрі виступають своєрідною формою відображення дійсності. Тому, вважаємо, що лексичні засоби на позначення відчуттів є, справді, своєрідним засобом відображення дійсності через суб'єктивне ставлення людини до світу. У кожній людині, як вважав О. Лосев, можна помітити, "якою б багатою не була її психіка ... одну спільну лінію розуміння речей і поведінки з ними", яка "властива тільки їй і більше нікому" [12, с. 80, 84]. Зі суб'єктивного сприйняття й відображення світу мовними засобами формується подібно до мозаїки мовна картина світу кожної людської спільноти. Тому аналіз такої лексики в мовленні письменника відображає мовну картину світу в національних образах, в яких семантика відчуттів символізується й виражає оцінки почуттів, стану природи, явищ внутрішнього світу, творчої уяви тощо.

В естетичному сприйнятті відчуттів значна роль належить звичкам, традиціям, характерам людей, їх психічному стану. Надання переваги тим чи іншим відчуттям у мовотворчості можуть свідчити і про рівень за-