

Міністерство освіти і науки України  
Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка  
Тернопільський національний педагогічний університет  
імені Володимира Гнатюка

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

БОТВИН ТЕТЯНА МИХАЙЛІВНА

УДК 811.161.2'25'42:27-275(043.5)

УКРАЇНСЬКІ ПЕРЕКЛАДИ БІБЛІЇ ХІХ–ХХ СТОЛІТЬ:  
ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії в галузі  
гуманітарних наук зі спеціальності 035 Філологія (українська мова)

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

\_\_\_\_\_ Ботвин Тетяна Михайлівна

Науковий керівник Мацьків Петро Васильович, доктор філологічних  
наук, професор

Дрогобич – 2020

Тернопіль – 2020

## АНОТАЦІЯ

**Ботвин Т. М. Українські переклади Біблії XIX–XX століть: лінгвокультурологічний аспект.** Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії в галузі гуманітарних наук зі спеціальності 035 Філологія (українська мова). Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка, Тернопіль, 2020.

У дисертації здійснено лінгвокультурологічний аналіз семантичних модифікацій лексики українських текстів Біблії XIX–XX століть: «Святе Письмо Старого і Нового Завіту» (пер. П. Куліша, І. Левицького, І. Пулюя), «Євангеліє» (пер. П. Морачевського), «Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту» (пер. І. Огієнка), «Святе Письмо Старого та Нового Завіту» (пер. І. Хоменка), «Біблія» (четвертий повний переклад з давньогрецької мови ієромонаха о. Рафаїла (Р. Турконяка)).

Схарактеризовано в діахронно-синхронному ракурсі динаміку лексико-семантичних процесів у релевантних для дослідження тематичних групах біблійного тексту: «теонімні номінації», «назви людини», «назви духовних осіб», «назви частин тіла людини (соматизми)», «назви родів занять», «назви хвороб», «назви тварин», «назви грошових одиниць».

Практичне значення дисертації полягає в тому, що низка її положень може бути використана при викладанні курсів лінгвістичної інтерпретації тексту, стилістики, лексикології сучасної української мови, спецкурсів з етнолінгвістики, лінгвокультурології. Матеріали і результати стануть у пригоді в лексикографічній практиці, для підготовки навчальної та методичної літератури з лексикології та історії української мови.

Підтверджено, що методологічні засади сучасної лінгвістики, дослідження мови та мовно-мисленневих процесів, базуються на антропоцентричній парадигмі, що детермінує вивчення культурного чинника в мові, зростання зацікавлення проблемами взаємодії мови і культури,

прагнення пізнати особливості релігійного спілкування в різних культурах і необхідність встановлення характеру й механізмів змін у текстах Біблії, зумовлених впливом культурологічних факторів.

Констатовано, що лінгвокультурологічне дослідження є когнітивним за суттю, а тому може базуватися в культурологічному його сегменті переважно на фонову (історико-культурну) інформацію мови-першоджерела і мови перекладу (як у нашому випадку), оскільки в процесі лінгвокультурологічного аналізу, на відміну від власне культурологічного, розглядаються мовні одиниці на рівні денотативно-сигніфікативних (концептуальних) значень.

Лінгвістичні (лінгвокультурні, лінгвокультурологічні) особливості українських перекладів розглянуто в контексті релігієзнавчих, філософських студій, що дало змогу виявити специфічні риси національних перекладацьких традицій, зумовлених конфесійними та лінгвістичними чинниками, осмислити біблеїзми як лінгвокультурологічні одиниці.

Схарактеризовано специфіку лінгвокультурологічного аналізу біблійного тексту; проаналізовано сучасні напрями лінгвістичного дослідження біблійного тексту; обґрунтовано методику дослідження тематичних груп лексики українських перекладів Біблії; встановлено механізм і характер трансформацій у лексичному складі виділених тематичних груп; визначено особливості семантичних модифікацій у текстах українських версій Біблії: відповідність/невідповідність вираження мовних засобів тексту-першоджерела та українських перекладів в аналізованих контекстах, виявлено оказіональні значення лексем, простежено парадигматичні відношення у лексиконах українських версій Біблії.

Дослідження здійснено на лексичному матеріалі виділених тематичних груп, у яких виявлено семантичні, стилістичні, культурологічні особливості. Поняття «тематична група» розглядається як сукупність слів, що позначають предмети або поняття, об'єднані на основі позамовної дійсності. Підставою для викремлення тематичної групи слугує сукупність предметів або явищ зовнішнього світу зі спільною ознакою. Важливим її показником слугує

різнотипність мовних відношень між лексичними одиницями, наявність позамовних зв'язків, на основі яких здійснюється об'єднання. У тематичну групу входять слова, кореляція між якими ґрунтується передусім не на основі інтралінгвальних лексико-семантичних відношень, а на екстралінгвальних. У цьому полягає принципова відмінність тематичної групи від лексико-семантичної групи, в основі якої лежать внутрішні мовні зв'язки слів. Позаяк у тематичні групи організуються цілі «відрізки дійсності», в мові існує велика кількість тематичних множин, які відображають національно забарвлену мовну картину світу, є носіями культурної інформації.

У тематичній групі «Теонімні номінації», що становлять ядерну зону біблійного тексту, проаналізовано такі найменування: *Син людський (чоловічий), Отець (Батько), Цар, Цар Юдейський (Цар Жидівський)*, умотивовано їхню варіантність у межах досліджуваних історичних періодів як наслідок впливу тодішніх норм української літературної мови. Констатовано незмінність інших Божих імен, зумовлених замкненістю релігійного стилю, консервативністю, головню – тенденцією до архаїзації, що певним чином корелює з усталеністю християнських догматів.

При дослідженні тематичної групи «людина» встановлено домінуючі лексико-семантичні процеси: зміну семантичної структури слова (звуження чи розширення значень; семантичні зміни в словах з однаковою кількістю значень, зокрема, поглиблення тлумачення, узагальнення значення, модифікація значення, зміна позиції в потрактуванні значення в словниковій статті, висування іншого значення на роль основного тощо), а також чинники лінгвальних змін: соціальні, світоглядні, ідеологічні та ін., які дали змогу з'ясувати план вираження і план змісту лексичних одиниць окресленої тематичної групи (*людина, чоловік, муж, мужчина, жінка, дружина, діва, дівчина* та ін.). Встановлено, що названі чинники детермінують лексико-семантичні зміни і в інших тематичних групах біблійних текстів.

Розглянуто соматизми як культурні архетипи, пов'язані з людиною, через систему дуальних опозицій (фізичне – духовне, внутрішнє – зовнішнє,

емоційне – інтелектуальне), що відображають особливості біблійного світорозуміння та світосприйняття. Самопізнання людини, навколишнього світу (окультурнення) відбувалося через її органи чуття, тіло. Тому таким архіважливим є омислення «механізму» соматичного кодування дійсності й виявлення культурного смислу соматизмів у біблійному тексті. Схарактеризовано ті соматизми, які зазнали семантичної трансформації: *утроба, серце, око, лице, уста, плечі, обличчя, душа, груди* та їхні синонімії відповідники.

Проаналізовано лексеми тематичної групи «назви духовних осіб» *апостол, пророк, первосвященик, священик, диякон, єпископ, благовісник, пастир, учитель*, які по-різному об'єктивують категорію святості в біблійному тексті. Висвітлено бінарні опозиції лексем *пророк, пастир* та ін. Актуалізацію негативних сем у згаданих словах пояснюємо, передовсім, ментально-культурними стереотипами й пріоритетами народів, про які йдеться особливо на полях Старого Заповіту. Згадана негативна семантика стосується поганства як релігійної системи, надзвичайно поширеної у Вавилонії, Сирії, Палестині, Карфагені, Ізраїлі.

У тематичній групі «назви хвороб» (*сухоти, водянка, пропасниця, запалення, гарячка, біснуватість, розслабленість, божевільність, лунатизм, кровотіч, помір, лишай, проказа, моровиця, чума, короста, розслабленість (параліч)*) визначено відповідність/невідповідність вираження мовних засобів тексту-першоджерела та українських перекладів в аналізованих контекстах, виявлено оказіональні значення лексем. В інших тематичних групах, а саме: «назви родів занять», «назви тварин», «назви грошових одиниць» – також з'ясовано особливості парадигматики та синтагматики конститuentів за згаданими параметрами.

Загалом аналіз відповідників і невідповідників між текстом-джерелом та українськими версіями Біблії здійснено між словом, що стоїть в оригіналі, і способами вираження відповідного поняття в українських перекладах, а також з урахуванням способів вираження одного поняття в українських перекладах

Біблії залежно від норм української літературної мови досліджуваних періодів. Виявлено, з одного боку, диференціацію семантики найдавніших форм та активний розвиток вторинних значень, вторинної мотивації, що, відповідно, сприяло творенню лексичної синонімії, а з іншого – обмеження синонімії та гіперо-гіпонімних опозицій.

Лексика розглянутих тематичних груп в українських версіях Біблії демонструє динаміку лексико-семантичних змін, зумовлену передовсім різними часовими періодами, стильовими особливостями в системі координат «біблеїзм – загальноживана лексика – лексика обмеженого використання».

Українські переклади Біблії XIX–XX століть – якісно новий етап розвитку релігійного стилю української літературної мови, який засвідчує повноцінність функціонування української мови, цілком придатної для релігійного вжитку. Загалом українськомовні біблійні тексти збагатили лексико-семантичний та фразеологічний фонд національної мови, продемонстрували багатство її виражальних можливостей, ввели українську мову в загальноєвропейський культурний простір.

**Ключові слова:** лінгвокультурологічний аналіз, українські версії Біблії, семантика, біблеїзм, тематична група, парадигматика, синтагматика, переклад.

## SUMMARY

Tetiana Botvyn. Ukrainian translations of the Bibles of the XIX–XX centuries: a linguoculturological aspect. Manuscript.

Dissertation for Doctor of Philosophy (035 Philology (the Ukrainian language). Volodymyr Hnatiuk State National Pedagogical University of Ternopil, Ternopil, 2020.

In the thesis the author has carried out the linguoculturological analysis of the lexicon semantic modifications in the Ukrainian texts of the Bible of the nineteenth–twentieth centuries: “The Holy Scriptures of the Old and New Testaments” (translated by P. Kulish, I. Levytskyi, I. Puliuy), “The Gospel” (translated by P. Morachevskyi), “The Bible, or the Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments” (translated by I. Ohiyenko), “The Holy Scriptures of the Old and New Testaments” (translated by I. Khomenko), “The Bible” (the fourth complete translation from the Old Greek language of Hieromonk Rafayil (Father R. Turkoniak)).

The dynamics of lexico-semantic processes in research relevant thematic groups of the biblical text have been characterised in the diachronic and synchronic perspective: “theonymic nominations”, “names of a human being”, “names of the clergy”, “names of parts of the human body” (somatysms), “names of occupations”, “names of diseases”, “names of animals”, “names of monetary units”.

It has been stated in the research that methodological foundations of modern linguistics, the study of language and speech–thinking processes which man operates in his practical and cognitive activity, are based on anthropocentric paradigm, which predetermines the study of the cultural factor in language, the growth and interest in interaction issues of language and culture, the desire to cognise the peculiarities of religious communication in different cultures and the necessity to establish the nature and mechanisms of changes in the texts of the Bible, determined by the influence of cultural factors.

It has been established that a linguoculturological research is cognitive in essence, and therefore can be based in its cultural segment mainly on the background

(historical and cultural) information of the source language and the target language (as in our case), since the linguoculturological analysis differs from the cultural one on the fact that it investigates primarily linguistic units analysing denotative-significative (conceptual) values.

On the basis of the linguoculturological approach the author has determined the peculiarities of historical and modern linguistic facts reflected in Ukrainian biblical texts of the nineteenth-twentieth centuries, has described its structure, a broad historical and cultural analysis of genres, linguistic means for expressing semantics of these texts.

Linguistic (linguocultural, linguoculturological) peculiarities of Ukrainian translations have been considered in the context of religious and philosophical researches, which allowed revealing specific features of national translation traditions, due to confessional and linguistic factors, comprehending biblical expressions as linguoculturological units that have not only linguistic content but also retain cultural-national information in time.

The dissertation deals with the linguoculturological peculiarities of lexical units in Ukrainian biblical texts in diachronic and synchronic aspect: the author has described the specifics of linguoculturological analysis of the biblical text; has analysed modern directions of the linguistic research of the biblical text; has substantiated the methodology of thematic groups research of lexicon of biblical Ukrainian translations; has established the mechanism and nature of changes in the lexical composition of the selected thematic groups; has determined peculiarities of linguistic modifications in the texts of the Ukrainian versions of the Bible: correspondence / inconsistency of expressing language means in the source text and Ukrainian translations in analysed contexts, as well as in identical contexts in the Ukrainian versions of the Bibles; has displayed occasional meanings of lexemes and followed paradigmatic relations.

The research has been conducted on the basis of the selection of thematic groups, whose semantic, stylistic, culturological features have been observed. The term “thematic group” means a collection of words denoting objects or concepts



grouped on the basis of external speech community. The reason for selecting a thematic group is a set of objects or phenomena of the outside world united by a certain feature and expressed in different words. One of the important features of a thematic group is linguistic relations of different types among its members, or the lack of such linguistic relations at all, and the existence of external linguistic relations, which serve as a basis for uniting. The thematic group includes words based not on linguistic lexico-semantic relations but on external lingual ones, that is, on the classification of objects and phenomena of the outside world. They are fundamentally different from the lexical-semantic group, in the foundation of which there are internal linguistic connections of words. Since entire “segments of reality” are organised in thematic groups, there are a huge number of thematic rows in language. Such segments are part of a nationally coloured linguistic picture of the world through which cultural information can be read.

In the thematic group “Theonymic nominations” which constitutes the nuclear zone of the biblical text, the following names have been analysed: *Syn Liudskyyi (cholvichyyi)*, *Otets (Batko)*, *Tsar*, *Tsar Yudeiskyyi (Tsar Zhydivskyyi)* (*Son of Man, Father, King, King of Judah*), their variability within the researched historical periods as an influence consequence of then-existing norms of the Ukrainian literary language has been motivated. The author has ascertained the invariance of other names of God, determined by the reserve of the religious style, conservatism, and, in the main, by the tendency towards archaisation, which in some way correlates with the persistence of Christian dogmas.

In the research on the thematic group “a human being”, dominant lexico-semantic processes have been established: the change of the semantic structure of a word (narrowing or extension of meanings; semantic changes in words with the same number of meanings, in particular, deepening of interpretation, generalisation of meaning, modification of meaning, change of position in interpretation of meaning in a vocabulary article, giving a different meaning for the role of the main, etc.), as well as the factors of lingual changes: social, conceptual, ideological, etc., which made it possible to find out the expression plan and the contents plan of the

lexical units of the outlined thematic group (*liudyna, cholovik, muzh, muzhchyna, zhinka, druzhyna, diva, divchyna*) (*a human, a male, a husband, a man, a woman, a wife, a virgin, a girl, etc.*). It has been established that these factors determine lexical-semantic changes in other thematic groups of biblical texts.

The author has considered somatysms as cultural archetypes related to a human being through the system of dual oppositions (physical – spiritual, internal – external, emotional – intellectual), reflecting the features of biblical worldview. Self-knowledge of a human, the world around him was happening through his senses, body. That is why it is so important archaically to think of a “mechanism” of somatic coding of reality and to reveal the cultural meaning of somatysms in the biblical text. Those somatysms have been characterised which have undergone semantic transformations: *utroba, sertse, oko, lytse, usta, plechi, oblychchia, dusha, hrudy* (*a womb, a heart, an eye, a face, a mouth, shoulders, a face, a soul, breast*) and their synonymous correspondences.

In the thematic group “names of the clergy”, such lexemes have been analysed as *apostol, prorok, pervosviashchenyk, dyyakon, yepyskop, blahovisnyk, pastyr, uchytel* (*an apostle, a prophet, a high priest, a deacon, a bishop, an evangelist, a pastor, a teacher*), which differently objectify the category of holiness in the biblical text. The binary oppositions of the lexemes *prorok, pastyr* (*a prophet, a pastor*) and others have been explained. The actualisation of negative semes in these words is explained, first of all, by the mentally cultural stereotypes and priorities of the peoples, which are mentioned especially in the Old Testament. The aforementioned negative semantics deals with paganism as a religious system, widespread in Babylonia, Syria, Palestine, Carthage, Israel.

In the thematic group “names of diseases” (*sukhoty, vodianka, propasnytsia, zapalennia, hariachka, bisnuvatist, rozslablenist, bozhevilnist, lunatyzm, krovotich, pomir, lyshai, prokaza, morovytsia, chuma, korosta, rozslablenist (paralich)*) (*tuberculosis, dropsy, ague, inflammation, fever, possession of an evil spirit, limpness, madness, sleepwalking, bleeding, pest, lichen, leprosy, pestilence, plague, scabies, limpness (paralysis)*) the author has determined conformity/inconformity to

expressing linguistic means of the source text and Ukrainian translations in the analysed contexts, has revealed occasional meanings of lexemes.

In other thematic groups like “names of occupations”, “names of animals”, “names of monetary units”, the peculiarities of paradigmatics and syntagmatics of constituents have been clarified according to the mentioned parameters.

On the whole, the analysis of equivalents and non-equivalents between the source text and the Ukrainian versions of the Bible has been conducted between the word in the original and the ways of expressing the corresponding concept in Ukrainian translations, as well as taking into account the ways of expressing one concept in Ukrainian translations of the Bible depending on the norms of the Ukrainian literary language of the researched periods.

On the one hand, the author has revealed the differentiation of semantics of the oldest forms and the active development of secondary meanings, secondary motivation, that, respectively, contributed to creating lexical synonymy, and on the other hand, to restricting synonymous and hyper-hyponymic oppositions.

The lexicon of thematic groups in Ukrainian versions of the Bible demonstrates certain tendencies caused by very different time periods, stylistic peculiarities on the coordinate axis: a biblical expression – common vocabulary – limited vocabulary, and by extra-linguistic factors.

Ukrainian translations of the nineteenth and twentieth centuries are a qualitatively new stage in the development of the religious style of the Ukrainian literary language, which attests to its formation, completeness, fullness of the functioning of the Ukrainian language, which is quite suitable for religious use. Biblical texts as a whole enriched its lexical, semantic and phraseological fund, demonstrated rich expressive means, introduced the Ukrainian language into the cultural all-European space.

*Keywords:* a linguoculturological analysis, Ukrainian versions of the Bible, semantics, a biblical expression, a thematic group, paradigmatics, syntagmatics.

## Список публікацій здобувача

### Статті в наукових фахових виданнях

1. Ботвин Т. М. Особливості функціонування теонімів в українських перекладах Біблії XIX–XX століть. *Проблеми гуманітарних наук*: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / [ред. кол. Надія Скотна (шеф-ред.), Марія Федурко (гол. ред.) та ін.]. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2016. Вип. 38. Філологія. С. 341–348.

2. Ботвин Т. М. Назви грошових одиниць в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: семантичний та культурологічний аспекти. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2017 б. Вип. 64. Ч. II. С. 383–390.

3. Ботвин Т. М. Назви родів занять в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: семантико-культурологічний аспект. *Проблеми гуманітарних наук*: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / [ред. кол. Надія Скотна (шеф-ред.), Марія Федурко (гол. ред.) та ін.]. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2018. Вип. 41. Філологія. С. 11–18.

4. Ботвин Т. М. Назви хвороб в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: лінгвокультурологічний аспект. *Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО Київського національного лінгвістичного університету. Серія “Філологія. Педагогіка. Психологія”*. 2019. Вип. 38. С. 130–137.

### Публікації в іноземних виданнях

1. Ботвин Т. М. Соматизми в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: семантичний та культурологічний аспекти. *Spheres of Culture* / ed. by Ihor Nabytovych. Lublin 2017 a. Vol. 16. S. 480–488.

## ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ ДЖЕРЕЛ.....	14
ВСТУП.....	17
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ БІБЛІЙНОГО ТЕКСТУ.....	25
1.1. Лінгвокультурологічний аналізу біблійного тексту.....	25
1.2. Лінгвістичні дослідження біблійного тексту.....	31
1.3. Методика дослідження біблійного тексту.....	39
Висновки до розділу 1.....	46
РОЗДІЛ 2. УКРАЇНСЬКІ ПЕРЕКЛАДИ БІБЛІЇ ХІХ–ХХ СТОЛІТЬ: ІСТОРИКО-ЛІНГВІСТИЧНИЙ АСПЕКТ.....	49
2.1. Українські переклади Біблії ХІХ століття.....	49
2.2. Українські переклади Біблії ХХ століття.....	58
Висновки до розділу 2.....	66
РОЗДІЛ 3. СЕМАНТИЧНІ МОДИФІКАЦІЇ ЛЕКСИКОНУ В УКРАЇНСЬКИХ ВЕРСІЯХ БІБЛІЇ: ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ.....	70
3.1. Теонімні назви.....	70
3.2. Тематична група «людина».....	74
3.3. Тематична група «назви духовних осіб».....	84
3.4. Тематична група «назви частин тіла людини».....	107
3.5. Тематична група «назви родів занять».....	127
3.6. Тематична група «назви хвороб».....	134
3.7. Тематична група «назви тварин».....	142
3.8. Тематична група «назви грошових одиниць» .....	158
Висновки до розділу 3.....	173
ВИСНОВКИ.....	175
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	180

## ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ ДЖЕРЕЛ

- БЕБ: Фритц Ринекер, Герхард Майер. Библейская Энциклопедия Брокгауза. Ринекер Фритц, Майер Герхард. Кременчуг, 1999. 1088 с.
- Біл.-Н.: Білецький-Носенко П. Словник української мови / підгот. до видання В. В. Німчук. Київ: Наук. думка, 1966. 422 с.
- БК: Св'яте Письмо Старого і Нового Завіту / пер. П. Куліша, І. Левицького, І. Пулюя. Київ: Українське Біблійне Товариство, 2003.
- БО: Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / пер. проф. Івана Огієнка] Київ: Українське Біблійне Товариство, 2012.
- БТ: Біблія (четвертий повний переклад з давньогрецької мови) / пер. ієромонаха о. Рафаїла (Романа Турконяка). Українське Біблійне Товариство, 2011.
- БХ: Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. І. Хоменка. Ватикан: Editorial Verbo Divino, 1990.
- Вихлянцев: Вихлянцев В. Библейский словарь: URL: <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/4515>.
- ВТССУМ: Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. Київ; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2007. 1736 с.
- ГЛС: Греческий лексикон Стронга (с) Bob Jones University: URL: <http://www.rststrong.pdb>.
- Грінч.: Словарь української мови: у 4 т. / збір. ред. журн. «Киевская старина»; упоряд., з дод. власного матеріалу Б. Грінченко. Репринтне вид. Київ: Лексикон, 1996.
- ЕССУМО: Огієнко І. Етимологічно-семантичний словник української мови: у 4 т. / ред. й доповн. др. М. Ласло-Куцюк. Вінніпег: Накладом товариства «Волинь», 1979–1995.
- ЕСУМ: Етимологічний словник української мови: у 7 т. / гол. ред. О. С. Мельничук; АН УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ: Наук. думка, 1982–2012.

- ЄЛС: Еврейский лексикон Стронга (с) Bob Jones University: URL: <http://www.rststrong.pdb>.
- ЄМ: Євангеліє / пер. Пилипа Морачевського, 1863 р.: URL: <http://www.parafia.org.ua>.
- Мень: Мень А. Библиологический словарь. Москва: Фонд имени Александра Меня, 2002. В 3 т.: т. 1. 605 с., т. 2. 558 с., т. 3. 526 с.
- НІВ: URL: <http://www.ibs.org/niv/index.php>.
- НТСУМ: Новий тлумачний словник української мови: у 3 т. / укл. В. Яременко, О. Сліпушко. Вид. 2-ге., випр. Київ: Аконтіт, 2001.
- РУАС: Російсько-український словник / за ред. А. Кримського та С. Єфремова. Київ: Держ. вид-во України УАН, 1924–1933. Т. 1 Електронна версія: (підготував О. Телемко). К: К.І.С., 2007. URL: <http://www.r2u.org.ua>.
- РУС: Російсько-український словник у 4-х томах. Т. І. (А–Ж) / ред. В. Ганцов, Г. Голоскевич, М. Грінченкова. Київ: Червоний шлях, 1924. 290 с.
- РУСІ: Російсько-український словник 1930 р. / ред. О. Ізюмов: URL: <http://www.r2u.org.ua>.
- СББ: Словник біблійного богослов'я / за ред. Ксав'є Леон-Дюфура, Жана Люпласі, Августина Жоржа, П'єра Грело, Жана Гійє, Марка-Франсуа Лакана; пер. з французької Вл. Софрона Мудрого ЧСВВ. 2-е вид. Жовква: Місіонер, 2010. 992 с.
- СДР: Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства. Київ: Наук, думка, 2004. 560 с.
- Селів.: Селіванова О. Лінгвістична енциклопедія. Полтава: Довкілля. Київ, 2011. 844 с.
- СІЕБ: Биология. Современная иллюстрированная энциклопедия / гл. ред. А. П. Горкин. Москва: Росмэн, 2006.
- СН: Фенглер Х. и др. Словарь нумизмата / пер. с нем.; Х. Фенглер, Г. Гироу, В. Унгер. 2-е изд., перераб. и доп. Москва: Радио и связь, 1993. 406 с.
- Срезн.: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка: в 3-х т. Москва, 1958.

- ССУМ: Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.: у 2 т. / укл. Д. Г. Гринчишин та ін. Київ: Наук. думка, 1977–1978.
- СУМ: Словник української мови: в 11 т. / АН УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні / редкол.: акад. І. К. Білодід та ін. Київ: Наук. думка, 1970–1980.
- СУМ–1: Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.: у 28 вип. Інститут українознавства імені І. Крип'якевича НАНУ; гол. ред. Д. Гринчишин. Львів, 1994–2010. Вип. 1–15: А–Л.
- СУРН: Словник українсько-російський 1927 р. (А. Ніковський): URL: <http://www.r2u.org.ua>.
- Тимч.: Тимченко Є. Матеріали до словника писемної та книжної української мови XV–XVIII с.: у 2 кн. / упорядн.: В. В. Німчук, Г. І. Лиса. Київ: Літопис ХХ, 2002–2003.
- ТСРЯ: Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд. Москва, 1997.
- УС: Словарь російсько-український / зібрали і впорядкували М. Уманець (М. Комаров) і А. Спілка. Львів: З друк. Наук. Т-ва ім. Шевченка, під зарядом К. Беднарського, 1893. Т. I–IV.



## ВСТУП

Мовознавство останніх десятиріч усе частіше багатоаспектно досліджує сакральну сферу, визначальне місце в якій належить Біблії. Біблія в усі часи супроводжувала людство, була невід'ємною частиною його духовної культури. Книга Книг справила величезний вплив на духовно-культурний розвиток і становлення ментальності, зокрема української. Біблія збагатила мови сотнями стійких образних висловів, вплинула на формування лексичного фонду української мови, стала органічною частиною культурного життя українців, пронизала й одухотворила собою всю культуру, що розвивалася на цих текстах, поповнюючи скарбницю досвіду і знання всього народу. Книги Біблії сприяли ідентифікації стрижневих смислів української культури, під впливом яких формувалися такі поняття, як любов, совість, правда, милість та інші. Біблійний текст впливав на розвиток української самосвідомості, вписуючись у відповідні тенденції часу. Без Біблії неможливо зрозуміти європейську християнську культуру, органічною частиною якої є українська культура.

**Обґрунтування вибору теми дослідження.** Біблія як культурний феномен не може бути лише об'єктом лінгвістичного аналізу й повинна описуватися з лінгвокультурологічного погляду. Лінгвокультурологія відтворює процес мовно-культурної взаємодії, який відображає як цілісну структуровану сукупність одиниць в єдності їхнього мовного та немовного (культурного) змісту [Воробйов 1997, с. 36–37]. «Конструювання об'єкта лінгвокультурології, в предметну сферу якої входять дві різні, але інтерактивно взаємнопроникливі семіотичні системи – мова і культура» [Телія 2004, с. 678], має двобічну спрямованість: з одного боку, опис тих мовних знаків, за допомогою яких у мовах-першоджерелах і мовами перекладу здійснюється референція до відповідних предметних галузей, а з іншого – виявлення сенсів, сутностей, що мали культурну значущість в епоху створення книг Біблії і зберігають її в сучасну епоху. У лінгвокультурології суб'єктивні

елементи культури досліджуються через її вербалізовані об'єктивні форми, таким чином, здійснюється вихід на концептуальні знання та менталітет певної етнічної спільноти.

Лінгвістичні роботи останніх десятиліть пов'язані з дослідженнями Святого Письма в декількох напрямках. Значне зацікавлення дослідників Біблії викликає проблема історії перекладу Святого Письма, які з'ясовують роль Біблії в історії української культури, особливості стилю і сенсу в канонічних текстах; загальні тенденції, що спостерігаються при перекладі біблійних текстів (М. Тимошик, Т. Мороз, В. Статєєва, М. Жукалюк, В. Німчук, С. Самбірський, В. Сарбей, Д. Степовик та ін.).

Праці Л. Кедь, М. Лесюка, С. Лук'янчук, Т. Мороз, Л. Ткач присвячені впливу Біблії на ідіолект письменника, які в такий спосіб окреслюють спадкоємність у духовному житті українського народу, пробудження історичної пам'яті.

Біблеїзми, біблійні символи в лінгвокультурологічному аспекті вивчаються у працях таких мовознавців, як С. Богдан, Ю. Штибель, О. Дзера, О. Решетняк. Автори цих досліджень установлюють функційно-прагматичні ознаки біблійного інтертексту, відображають особливості історико-культурної ситуації, універсальність яких зумовлена спільною, нерідко загальнолюдською значущістю істин.

Фразеологічні скарби української мови в перекладах книг Святого Письма аналізують Н. Сологуб, Т. Мороз, Л. Ткач, В. Волочай, М. Демський, О. Демська, встановлюючи внутрішню форму фразеологізму, образно-мотиваційний компонент фразеологізму в процесі його інтерпретації в українському мовному просторі, культурну конотацію.

Стилістичні фігури мови, тропи біблійних текстів розглядаються в працях С. Лук'янчук, С. Деравчук. Автори цих робіт з'ясовують відмінності їхнього слововживання в українських перекладах, а також причини розбіжностей у вживанні (лінгвістичні й екстралінгвістичні фактори).

Низка дослідників займається дослідженням тематичних груп лексики біблійного тексту: військової (О. Решетняк), пропріальної, антропонімної (Г. Тимошик), окреслюючи модифікації в семантичній та конотативній сфері цих одиниць, які реалізуються в україномовному перекладі Старого і Нового Заповітів.

Попри значну кількість мовознавчих праць спеціального наукового осмислення потребує аналіз лексики окремих тематичних груп Святого Письма XIX–XX ст. в лінгвокультурологічному аспекті, текстологічні зіставлення лексем в українськомовних перекладах Біблії П. Морачевського, П. Куліша, І. Огієнка та І. Хоменка, Р. Турконяка з текстом-першоджерелом, їхня відповідність/невідповідність мові-джерелу.

**Вибір теми дослідження** зумовлений спрямованістю сучасної лінгвістики на вивчення культурного чинника в мові, зростанням зацікавлення проблемами взаємодії мови і культури, прагненням пізнати особливості релігійного спілкування в різних культурах і необхідністю встановлення характеру і механізмів змін у текстах Біблії, спричинених впливом культурологічних факторів. Такий вибір визначається, антропоцентричною парадигмою в дослідженнях мови та мовно-мисленнєвих процесів, якими оперує людина в ході своєї практичної та когнітивної діяльності.

Якщо об'єкт цієї науки не викликає сумнівів у дослідників («взаємодія мови, яка виступає транслятором культурної інформації та культури» [Маслова 2001, с. 36], то дискусійним залишається питання про предмет дослідження лінгвокультурології (лінгвокультурний концепт (В. Карасик), лінгвокультурема (В. Воробйов), логоепістема (В. Костомаров, Є. Верещагін), «інтерпретація денотативного чи образно мотивованого, квазіденотативного, аспектів значення в категоріях культури» [Телия 1996, с. 214]. У нашому дослідженні послуговуватимемося останнім визначенням предмету лінгвокультурології, адже лінгвокультурологічне дослідження є когнітивним за суттю, а тому може базуватися в культурологічному його сегменті переважно на фонову (історико-культурну) інформацію мови-першоджерела

і мови перекладу (як у нашому випадку), адже лінгвокультурологічний аналіз, на відміну від власне культурологічного, відрізняється тим, що досліджує передовсім мовні одиниці, аналізуючи денотативно-сигніфікативні (концептуальні) значення. Таким чином, лінгвокультурологічний аналіз може базуватися і на системному описі сукупності образних висловів різних мов, і на вивченні одиниць лексичного рівня із залученням фонових знань, інтегруючи в такий спосіб різні типи знань про відтворюваний ним фрагмент дійсності.

Теоретичні засади дослідження обґрунтовані на основі фундаментальних праць А. Вежбицької, В. Воробйова, В. Карасика, Ю. Степанова, О. Селіванової, С. Жаботинської, І. Голубовської, М. Алефіренка, Є. Бартмінського, В. Жайворонка, С. Єрмоленко, В. Кононенка, Л. Мацько, В. Телії та ін., у яких сформульовано концептуальні засади вивчення та інтерпретації лексики тематичних груп у лінгвокультурологічному аспекті.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертацію виконано в межах наукової теми кафедри української мови Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка “Український мовний простір: лінгвокогнітивний, лінгвокультурологічний та лінгвопоетичний аспекти”. Тему дисертації затверджено на засіданні вченої ради Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (протокол №7 від 27 квітня 2017 року).

**Мета роботи** – проаналізувати семантичні модифікації лексики в українських версіях БІБЛІЇ українських перекладах Біблії ХІХ–ХХ століть лінгвокультурологічних аспекті.

Поставлена мета визначила конкретні **завдання** дослідження:

- а) проаналізувати сучасні напрямки лінгвістичного дослідження біблійного тексту;
- б) описати специфіку лінгвокультурологічного аналізу біблійного тексту;

- в) обґрунтувати методику дослідження тематичних груп лексики українських перекладів Біблії;
- г) установити механізм і характер змін в лексичному складі виокремлених тематичних груп;
- г) визначити семантичні модифікації лексики в текстах українських версій Біблії в лінгвокультурологічному аспекті.

**Об'єктом дослідження** слугують лексичні одиниці українських версій Біблії в перекладі П. Морачевського (ЄМ), П. Куліша, І. Нечуя-Левицького, І. Пулюя (БК), І. Огієнка (БО), І. Хоменка (БХ), Р. Турконяка (БТ).

**Предмет дослідження** – семантичні особливості лексичних одиниць в українських біблійних текстах в діячно-синхронному та лінгвокультурологічному аспектах.

**Матеріалом** дослідження слугували тексти зазначених українських версій Біблії, з яких методом суцільної вибірки відібрано одиниці дослідження. За даними джерел виявлено 129 синонімічних рядів, що репрезентують назви у межах окреслених тематичних груп, зафіксовано 8533 контексти слововживання цих одиниць.

**Методика дослідження** визначається окресленими завданнями, матеріалом і має комплексний характер. При визначенні відповідності значень зіставлених мовних одиниць використовується метод дефініційного аналізу. Для тлумачення їхніх значень у різних текстах залучається метод контекстуального аналізу, який дозволяє виявити вплив соціокультурних чинників на вибір мовних засобів при інтерпретації. У роботі широко застосовується описовий метод, під яким розуміємо сукупність методів дослідження, що дозволяють просуватися від власних спостережень до узагальнень і висновків; а також метод зіставного аналізу. Застосування зіставного методу до аналізу фрагментів зазначених перекладів дозволяє визначити відповідність/невідповідність вираження мовних засобів тексту-першоджерела та українських перекладів в аналізованих контекстах, а також у тотожних контекстах в українських версіях Біблії, виявити оказіональні

значення лексем, простежити парадигматичні відношення, а також визначити семантику досліджуваних одиниць та їхніх еквівалентів; дослідити специфіку вживання одиниць у біблійних текстах; виявити характер міжмовної еквівалентності окремих досліджуваних одиниць і лексики біблійних перекладів загалом. Зіставний аналіз лексики біблійних текстів (тексту-першоджерела і тексту перекладу або текстів кількох перекладів) спрямований не стільки на пошук мовних відмінностей (вони неминучі) між перекладами, скільки на виявлення національно мовної специфіки вираження біблійних понять та уточнення самих понять.

**Наукова новизна** дисертації полягає передовсім у виявленні динаміки семантичних модифікацій лексики тематичних груп (теонімні номінації, назви людини, назви духовних осіб, назви грошових одиниць, назви частин тіла людини, назви тварин, назви родів занять, назви хвороб) в українських перекладах Біблії XIX–XX століть у лінгвокультурологічному аспекті. Комплексно досліджено екстралінгвальні та лінгвальні причини лексичних варіацій українських версій Біблії протягом двох століть (XIX ст.–XX ст.); встановлено механізм і характер змін в лексичному складі виокремлених тематичних груп у текстах українських версій Біблії; виявлено особливості біблійного дискурсу.

**Теоретичне значення** дисертації визначається тим, що отримані результати можна, на наш погляд, уважати певним внеском у такі галузі лінгвістичної науки, як лінгвокультурологія, лінгвістика тексту, а також лексикологія, стилістика, історія української мови. Так, значення для лінгвокультурології полягає в тому, що в роботі розкриваються особливості біблійної картини світу, відображеної через тексти українських версій Біблії, встановлюються культурологічні та соціальні фактори, що впливають на семантику і прагматику мовних одиниць. Лінгвістику тексту доповнено типологією біблійного дискурсу. Лексикологія, зокрема семасіологія української мови, доповнилася уточненням механізмів і типів семантичних модифікацій, а також особливостями субституції мовних одиниць.

**Практична цінність роботи** полягає в можливості використання матеріалів та результатів дослідження у викладацькій діяльності, особливо при читанні нормативних курсів лексикології, стилістики, історії української мови, теорії та практики перекладу, для розробки і впровадження таких спецкурсів, як «Лінгвокультурологія», «Лінгвістика і міжкультурна комунікація», «Лінгвістика тексту». Матеріали і результати можуть бути також застосовні в лексикографічній практиці при створенні словників і довідників; при розробці навчальної та методичної літератури з лексикології та історії української мови.

**Особистий внесок дисертантки.** Усі результати та висновки дисертантка отримала самостійно. П'ять опублікованих статей, у яких викладено основні положення наукової роботи, виконані автором одноосібно.

**Апробація результатів дисертації.** Положення й результати роботи обговорено на засіданні кафедри української мови Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (2016–2019). Основні теоретичні аспекти та практичні результати дисертації викладено в наукових доповідях та апробовано на: III Міжнародній науковій конференції “Українська мова і сфера сакрального” (Чернівці, 2016); щорічних звітних наукових конференціях викладачів та студентів філологічного факультету Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Дрогобич, 2016–2019); Міжнародній науковій конференції “Рідне слово в етнокультурному вимірі” (Дрогобич, 2017); Міжнародній науковій конференції “Лінгвістичне франкознавство в контексті сучасних філологічних студій” (Дрогобич, 2016). Всеукраїнській науковій конференції “Іван Ковалик та українське мовознавство: історія, школи, проблеми”, присвяченій 110-й річниці від дня народження професора Івана Ковалика (Львів, 2017); XIV міжнародній науковій конференції “Проблеми зіставної семантики” (Київ, 2019).

**Публікації.** Основні результати дослідження відображено в п'яти публікаціях (з них чотири статті у фахових виданнях України, одна стаття в закордонному науковому виданні).

**Структура й обсяг роботи.** Дисертація складається зі вступу, трьох основних розділів з підрозділами, висновків, списку використаної літератури (198 найменувань), списку лексикографічних та енциклопедичних джерел (34 найменування). Загальний обсяг роботи – 198 сторінок, основний зміст роботи викладено на 155 сторінках.



# РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ БІБЛІЙНОГО ТЕКСТУ

## 1.1. Лінгвокультурологічний аналіз біблійного тексту

Для останніх десятиліть характерний процес наукової інтеграції (інтердисциплінарний підхід), що зумовив появу нових наукових дисциплін: соціолінгвістики, психолінгвістики, етнолінгвістики тощо. Серед цих наук помітне місце посідає лінгвокультурологія, яка, вивчаючи взаємовплив мови і культури, утворює систему філософсько-культурологічних і лінгвістичних традицій; спрямована на комплексний опис мови і культури; базується на зіставленні різних мов і культур [Воробйов 1997, с. 298]. Сьогодні лінгвокультурологічні дослідження проводяться у двох напрямках: теоретичному і прикладному. У першому випадку вчені працюють над понятійним апаратом, базовими поняттями, а також поглиблюють дисциплінарний статус науки, визначають її стосунок до таких галузей знань, як етнографія, філософія, психологія. У другому – дослідники використовують теоретичні результати для виконання конкретних лінгвістичних завдань: осмислення конкретної лінгвокультурної ситуації, вивчення змін лінгвокультурного стану етносу за певний проміжок часу; з'ясування лінгвокультурних особливостей різних, але взаємопов'язаних етносів, простеження особливостей менталітетів різних націй крізь призму мови з позицій носія певної мови і культури [Маслова 2001, с. 28–29].

Лінгвокультурологія вивчає передусім міфи, звичаї, поведінкові стереотипи, обряди, ритуали, символи культури тощо. Мова ж – специфічний спосіб існування культури, фактор формування культурних кодів, яка не тільки пов'язана з культурою: вона породжується нею і виражає її [Метафора в мові і тексті 1988, с. 14–15].

Мова слугує засобом накопичення і зберігання культурно значущої інформації шляхом її залучення для пояснення деяких фактів, а також для виокремлення цієї культурної інформації з одиниць мови.

Об'єкт лінгвокультурології – взаємодія мови, що слугує транслятором культурної інформації, і культури – історичної пам'яті народу [Маслова 2001, с. 36]. Подібність ознак, що характеризують культуру і мову, дозволяє розглядати їхню взаємодію на єдиній методологічній основі. При культурно-мовній взаємодії В. Гак пропонує розрізняти національну і культурну специфіку. Національна специфіка виявляється при зіставленні мов і зумовлюється двома чинниками: об'єктивним і суб'єктивним. Об'єктивний фактор передбачає природні та культурні реалії, характерні для життя одного народу, але відсутні в житті іншого. Суб'єктивний фактор полягає у факультативності вибору, адже лексика, що відображає одні й ті ж реалії, різним чином представлена в різних мовах. Іншими словами, національна специфіка оприявнюється у всіх випадках розбіжностей, які можуть бути зумовлені або не залежать від причин культурного характеру [Гак 1998, с. 48, 260–261].

Звісно ж, що етномовна специфіка й етнокультурні універсалії не перебувають у відношеннях взаємовиключення. Вони співіснують. Такий погляд узгоджується з твердженням Б. Рассела про те, що наше знання про світ і речі (тут ідеться про знання, зодягнені в плоть мови) «складається зі знання двох видів – коли речі відомі як конкретності та як універсалії» [Рассел 2001, с. 74].

Національна специфіка лексики значною мірою визначається позамовною дійсністю, реалії якої можуть зумовлювати як схожість, так і відмінність у лексиці мов, які миттєво реагують на різні екстралінгвістичні процеси.

Об'єкт цієї науки не викликає сумнівів у дослідників. Це – сукупність мовленнєвих дій, подій, ситуацій, у яких вибір мовних засобів та характер їхньої побудови регламентується з позицій культури. Метою лінгвокультурологічних досліджень за такого підходу стає опис і пояснення особливостей мови і її функціонування як культурно зумовленого феномену. Дискусійним залишається питання про предмет дослідження

лінгвокультурології. Не викликає заперечень те, що лінгвокультурологія вивчає одиниці мови, які несуть саме культурно специфічну інформацію про національні особливості світосприйняття певної етнічної спільноти. Складність полягає однак у більш докладній ідентифікації таких мовних одиниць. В. Воробйов запропонував використовувати в лінгвокультурологічних дослідженнях нову одиницю – «лінгвокультурему», яка має і мовні значення, і культурні смисли [Воробйов 1997, с. 101–106], об'єктивуючи в такий спосіб наукове й культурологічне відображення відповідного предмета. Це одиниця більш «глибока», аніж слово. Культурне тло «омиває» мовний знак у складі лінгвокультури. Іншими словами, це сукупність лексичного значення мовної одиниці та її культурного фону. Лінгвокультура в концепції В. Воробйова – комплексна міжрівнева одиниця, що інтегрує в собі лінгвістичний та екстралінгвістичний зміст. У своїй сукупності лінгвокультури утворюють лінгвокультурологічні поля і можуть бути препрезентовані не тільки словом, а й словосполученням, абзацом і навіть цілим текстом. Що стосується структурних типів лінгвокультурем, то вони досить різноманітні: від слова до цілого тексту [Воркачов 2001, с. 53].

Останнім часом альтернативним позначенням змісту лінгвокультури є термін «логоепістема», тобто «знання, що виражається словом – його внутрішньою формою, його індивідуальною історією, його власними зв'язками з культурою» [Верещагін, Костомаров 1999, с. 7]. Логоепістема в роботах В. Костомарова, Є. Верещагіна і Н. Бурвікова трактується як одиниця семіотичної системи, своєрідне відображення дійсності в культурній пам'яті народу. До логоепістеми належать різнорівневі одиниці, зміст яких за ступенем культурної значущості, культурологічної цінності значно глибший їхнього мовного значення, хоча і нерозривно з ним пов'язаний. «Логоепістеми належать і мови, і культури; їх можна назвати символами чогось, що стоїть за ними, сигналами, що змушують згадати певне фонове знання, певний текст» [Верещагін, Костомаров 1999, с. 7].

В. Карасик вважає основною одиницею лінгвокультурології лінгвокультурні концепти як безпосередні виразники культурно специфічної інформації [Карасик 2004, с. 129], що інтегрують різні типи знань про відтворений ними фрагмент дійсності в певній картині світу. Різномісний у розумінні цього терміна надзвичайно широкий, але, попри всю розмаїтість тлумачень цього терміна, незмінною залишається його ментальний складник. Ю. Степанов зазначає, що концепт – «явище того ж порядку, що і поняття». Вони однакові за своєю внутрішньою формою. Концепт – основний осередок культури в ментальному світі людини [Степанов 2004, с. 42–43]. У структуру концепту входить усе те, що «робить його фактом культури – вихідна форма (етимологія); змістові характеристики; сучасні асоціації; оцінки та ін.» [Кошарна 1999, с. 20].

У наукових студіях обґрунтовано вузьке і широке розуміння терміна *концепт*: 1) концепт – поняття, яке, поступово розвиваючись, актуалізує в мові окремі семантичні ознаки, обростає обсягом значень (вузьке розуміння) і 2) концепт «виражає співзначення «національного колориту», тобто всі принципово можливі значення в символіко-смісловій функції мови як засобу мислення і спілкування» (широке розуміння) [Колесов 1999, с. 157].

Для В. Телії культурні конотації слугують основним вербальним маркером взаємодії мови та культури. Вони визначаються дослідницею як «інтерпретація денотативного чи образно мотивованого, квазіденотативного, аспектів значення в категоріях культури» [Телія 1996, с. 214]. Авторка вважає, що предметом лінгвокультурології є «дослідження й опис синхронно діючих засобів і способів взаємодії мови і культури» [Телія 1999, с. 14]. Варто також розуміти, що лінгвокультурологічне дослідження є когнітивним за суттю, а тому може спиратися в культурологічному його сегменті переважно на фонову (історико-культурну) інформацію мови-першоджерела і мови перекладу (як у нашому випадку), адже лінгвокультурологічний аналіз, на відміну від власне культурологічного, відрізняється тим, що досліджує передовсім мовні одиниці, аналізуючи денотативно-сигніфікативні

(концептуальні) значення. Таким чином, лінгвокультурологічний аналіз може базуватися й на системному описі сукупності образних висловів різних мов, і на вивченні одиниць лексичного рівня із залученням фонових знань, інтегруючи в такий спосіб різні типи знань про відтворюваний ним фрагмент дійсності.

Особлива галузь дослідження – лінгвокультурологічний аналіз текстів, які є справжньою скарбницею культури. Залучення людини до культури відбувається шляхом присвоєння їй «чужих» текстів. Текст Біблії є прямим і безпосереднім об'єктом реценцій та інтерпретацій двох філологічних дисциплін: біблеїстики, що має справу головним чином з текстами-першоджерелами, і біблійного перекладу, що займається загальними принципами трансляції Святого Письма та розробкою нових цільових текстів. Ці дисципліни пов'язані спільним об'єктом, втім виявляються досить самостійними. Біблеїстика в широкому сенсі – це «історико-філологічна наука, що вивчає Біблію як літературний твір за допомогою текстологічного та літературного аналізу» [Православна енциклопедія 2002, т. 5, с. 25]. У більш конкретному сенсі біблеїстика трактується як «сукупність дисциплін, що займаються дослідженням текстів Біблії і їхньою інтерпретацією. До числа сучасних біблійних дисциплін належить біблійна філологія (вивчає стародавні мови, які використовуються в оригіналі Святого Письма), біблійна критика (яка визначає автентичність біблійних текстів і виправляє можливі неточності, а також вивчає біблійні жанри та стилі), герменевтика (займається інтерпретацією біблійних текстів), біблійне богослов'я (узагальнює й систематизує результати екзегези і виділяє різні етапи розвитку богословських ідей)» [Католицька енциклопедія 2002, т. 2, с. 576–577].

Біблійний переклад, спираючись на досягнення біблеїстики, точніше, біблійної екзегези та герменевтики, розвивається як теоретична і прикладна дисципліна. Відповідно до теорії біблійного перекладу, розрізняють чотири основні підходи до перекладу Біблії, які часто співіснують в одному перекладі: філологічний підхід (увага приділяється передовсім літературним,

стилістичними особливостями оригіналу; максимальному збереженню тексту оригіналу в цільовій версії, незалежно від того, як він буде сприйнятий читацькою аудиторією); лінгвістичний (у вузькому сенсі) підхід (розробка правил відповідності мови оригіналу мові перекладу); комунікативний підхід (своєрідна протиположність філологічному: зусилля перекладача спрямовані насамперед на оптимізацію сприйняття перекладу читачами) і комплексний, лінгвокультурологічний підхід, що враховує своєрідність культурного середовища мови оригіналу і мови перекладу, особливості мовних картин світу, представлених у різних перекладах (докладніше див. [Ян де Ваард, Найда 1998, с. 221–225 ]).

В Україні і біблеїстика, і біблійний переклад є порівняно молодими галузями гуманітарного знання. У радянський період вивчення Біблії відбувалося фрагментарно, переважно в межах суспільних та історичних дисциплін. Що ж до власне біблеїстики, то із цілком зрозумілих причин вона тривалий час була змушена розвиватися винятково в церковному середовищі, часто з обмеженим доступом для широкого читача. Дослідження біблійного тексту, його переклади відбувалися поза межами України (О. Горбач, І. Огієнко, Р. Турконяк, І. Хоменко, Д. Бучинський та ін.). Ситуація почала змінюватися лише наприкінці 80-х років, і за роки незалежності кількість біблійних досліджень в Україні стрімко зростає (В. Німчук, Н. Дзюбишина-Мельник, С. Богдан, П. Мацьків, Т. Мороз, Л. Ткач, Ж. Колоїз, О. Решетняк, О. Дзера, Г. Тимошик, Н. Колесник, А. Галас, Н. Гуїванюк, М. Демський, Г. Бурдіна та ін.). Наукові студії згаданих авторів аналізуються в 3-му підпункті цього розділу. Історичний та загальнокультурний аспекти дослідження текстів українського перекладу Біблії розглянуто в працях В. Німчука, Т. Мороз, Є. Сверстюка, В. Статєєвої, М. Тимошика, Д. Степовика, М. Жукуляка, О. Рокіцького та ін.

Цьому сприяли загальне зростання біблійних перекладів в епоху двотисячоліття християнства і – що більш важливо – можливість доступу

українського дослідника до цих перекладів. Збільшилася також кількість робіт, у яких біблійний текст постає непрямим об'єктом дослідження.

У наш час Біблія, як предмет наукових дискусій, перебуває в полі зацікавлень лінгвістів. Українська біблеїстика розвивається, спираючись на досягнення теорії тексту й перекладацькі традиції. Водночас, незважаючи на існування безлічі праць, присвячених текстології та питанням перекладу, галузь внутрішньо – і міжмовного зіставлення лексики різних перекладів Біблії залишається ще майже не заповненою, і зацікавлення лексикологічними, стилістичними, прагматичними аспектами біблійних текстів зумовлене саме недостатнім розвитком цього напрямку в українському мовознавстві. Аналіз лексики різних перекладів Біблії створює об'єктивні труднощі і для лексикологів, і для фахівців в галузі біблійної герменевтики та біблійного перекладу, оскільки вимагає, з одного боку, звернення до текстів-першоджерел, глибокого знання культурно-історичного тла Біблії і основ християнського вчення, а з іншого боку – секулярного підходу до сакральної лексики, який передбачає об'єктивність і неупередженість наукового опису.

Комплексний лінгвокультурологічний аналіз біблійного тексту (це справедливо й щодо інших текстів) передбачає вивчення характеру його структури, широкий історико-культурний аналіз жанрів, моделювання семантики і виявлення всіх формальних мовних засобів для експлікацій семантики цих текстів. Культурні конотації можуть бути і в структурі всього тексту, і в окремих його частинах, і на цьому рівні потрібні нові шляхи осмислення принципів лінгвокультурології.

## **1.2. Лінгвістичні дослідження біблійного тексту**

Сучасне українське мовознавство досліджує біблійні тексти в різних аспектах. В. Німчук вивчаючи особливості мови українських перекладів Святого Письма, зазначає, що ці переклади вплинули на формування української мови, збагативши її лексичний, семантичний і фразеологічний фонд, продемонстрували багатючі виражальні засоби, започаткувавши

свідоме залучення української мови до релігійно-інформативного обшину [Німчук 2005]. Мовознавець доводить, що «проблема вцерковлення будь-якої живої мови тісно пов'язана з процесами вироблення та усталення її писемно-літературної» [Німчук 2005, с. 21].

Біблійний дискурс – важливий сегмент монографічного дослідження П. Мацьківа [Мацьків 2007], в якому розглянуто модель концепту БОГ в біблійному тексті на основі аналізу реалемного, персонажного, темпорального, акціонального, локусного фреймів. Зроблено аналіз референтів та кореферентів Бога, субконцепту «створення світу», біблійних ойконімів, антропонімів, інших партицип'янтів – складових акціонального фрейму концепту БОГ. Відзначено архетипний зміст найменувань Вседержитель, Всевишній, Всемогутній, а також номінацій Слово, Світло. Модифікаторами найменувань Бога постають оказіональні метафори, зафіксовані в тексті Біблії: *Альфа і Омега, Насіння, Хліб життя, правдива виноградина, Предтеча, Посередник* та ін. З погляду опозиції сакральне / профанне досліджена структура фреймів, що відображає взаємини Бог – людина, розглянута категоризація таких понять, як *святість, праведність, мудрість, добро, зло* та ін. Відзначено випадки стилістичної невідповідності деяких номінативних одиниць в українських перекладах.

Лексика біблійних перекладів другої половини XIX – початку XX століття є предметом розгляду дисертаційної праці Т. Мороз. Особливу увагу звернуто на лексику пасивного фонду сучасної української мови (історизми, лексичні та семантичні архаїзми, діалектизми, авторські лексичні інновації). Авторкою запропоновано новий підхід до розгляду українських перекладів Біблії другої половини XIX – початку XX ст. як комплексної культурологічної проблеми, що вимагає залучення зусиль дослідників з суміжних гуманітарних галузей. Факти з найрізноманітніших історико-культурних і філологічних джерел викладені в узагальненому огляді історії перекладів книг Святого Письма українською мовою. Основна увага в роботі зосереджена на двох основних групах лексики – церковнослов'янізмах і словах так званого



козацького соціолекту, представлених в лексикографічних джерелах староукраїнської періоду, а також в "Словарі української мови" за редакцією Б. Грінченка [Мороз 2007].

Лінгвостилістичні особливості українських перекладів Біблії у ХХ ст. досліджує І. Лобачова, виокремлюючи синонімічні й антонімічні пари іменників і дієслів, які є домінуючими в експлікації біблійної думки, що увиразнюють й естетизують зміст Святого Письма. Авторка розглядає тропіку українськомовних текстів Біблії ХХ ст. та з'ясовує мовні (стилістичні, образні) функції тропів у контекстах українських версій Біблії І. Огієнка та І. Хоменка [Лобачова 2011].

Лінгвісти вивчають функціонально-стилістичні особливості публікацій на релігійну тематику в сучасній періодиці: в інтернет-виданні газети «Українська правда» – М. Навальна [Навальна 2014], газеті «Дзеркалі тижня» – Ю. Боднарук [Боднарук 2013], звертаючи увагу на порушення законів семантичної валентності релігійних лексем, спричинені бажанням журналістів створити нові, експресивні мовні засоби, аналізуючи релігійну лексику, засвоєну літературною і публіцистичною традицією, що набула нових нерелігійних значень.

Т. Мороз та Л. Ткач [2004; 2005] аналізують фразеологізми української мови в перекладах Біблії (за текстами П. Куліша, І. Пулюя, І. Огієнка), а також розглядають особливості паралельного слововживання в поетичних текстах Лесі Українки та в українських біблійних перекладах другої половини ХІХ – початку ХХ століття.

Біблійні символи (топоніми *Єгипет*, *Єрусалим*, символами з онімним компонентом) в лінгвокультурологічному аспекті розглядає у своїх працях О. Решетняк [Решетняк 2018, с. 61–66], з'ясовуючи лінгвокультурологічні особливості внутрішньої форми біблійних символів, образні еталони, що характеризують мовні номінації, специфіку семантичних процесів, які зумовлюють формування символом з біблійним топонімічним компонентом. Науковець наголошує, що денотат біблійного оніма (антропоніма, топоніма) є підґрунтям емотивно-модальної конотації, саме тому їм притаманне

афективне забарвлення; водночас із символічним оцінним значенням біблієонім «реалізує загальнокатегорійну властивість, що створює високу образність, експресивність, семантичну дифузність, здатність лаконічними засобами транслювати зміст» [там само] .

В інших своїх працях О. Решетняк [Решетняк 2015 а, с.171–173] розглядає статус біблійної картини світу в сучасному мовознавстві: окреслює опозицію сакрального й профанного, аналізує біблійну парадигму на основі традиційних філософських критеріїв, обґрунтовує вплив біблійних текстів на інформаційне збереження й «захист» культурних концептів. У статті «Бібліон як засіб створення архетипної символіки апокаліптичних біблійних образів» визначено основні символи біблійних й апокаліптичних образів, а також окреслено межі таких священних понять, як *Єрусалим* і *Новий Єрусалим*, представлена архетипна бінарна опозиція, яка експлікована лексемами з позитивною конотацією (*Едем, Земля обітована, Ханаан, Єрусалим, гора Сіон, Новий Єрусалим*) і лексемами з негативною конотацією (*Єгипет, Вавилон, Рим, Вавилон Великий*); зроблено спробу створити єдину концепцію паралелізму апокаліптичного й демонічного світів на прикладі єдиної символічної парадигми.

У працях Г. Тимошик досліджено біблієантропоніми в новочасних перекладах Святого Письма українською мовою (біблієантропоніми-арамейські, латинські, давньогрецькі біблієантропоніми, гетерогенні антропоформули новозавітного антропонімікону та ін.). Як стверджує авторка, у біблійному тексті антропоніми формують цілісну систему, характеризуються низкою особливостей, які дають змогу упізнати й виокремити їх серед розмаїття біблійного тексту. У науковому доробку дослідниці виявлено механізми морфологічної адаптації новозавітного біблієантропонімікону, з'ясовано особливості фонографічного відтворення новозавітного антропонімікону в процесі перекладання [Тимошик 2010].

Досліджуючи епітет у конфесійному стилі сучасної української мови на основі порівняльного аналізу епітетної системи двох українських біблійних

перекладів (І. Огієнка та І. Хоменка), С. Лук'янчук звертає увагу на функціонально-семантичні особливості епітетів у релігійному стилі сучасної української мови. Особливо докладно розглянуто реалізацію епітетів у жанрах релігійного стилю. Авторка здійснила аналіз типологічних лексико-семантичних макрополів епітетних словосполучень, визначила особливості семантичної структури доміантних у конфесійному стилі епітетів, схарактеризувала роль епітетів при створенні багатьох словесних образів, формуванні стилістичних фігур, зокрема – антитези, ампліфікації. Дослідниця проаналізувала відмінності вживання епітетів у біблійних текстах І. Хоменка та І.Огієнка, зазначаючи, що в тексті І. Хоменка превалюють старослов'янізми, натомість у перекладі І. Огієнка – власне українські мовні засоби [Лук'янчук 2008].

Біблійна символіка є предметом наукової рефлексії Л. Шевченко [Шевченко 2004]. Дослідниця звертає увагу на дуже розвинену символіку текстів Святого Письма, яка є органічною компонентою їхньої смислової структури і слугує вагомим та активним фактором її формування. Об'єктом цього дослідження стали символи, експліковані мовними знаками *вівці*, *пастир (пастух)*, *агнець (ягня)*, які, взаємодіючи між собою, утворюють сукупну семантику, формуючи в такий спосіб символічні контексти. Згадані символи, як зазначає дослідниця, відзначаються високим ступенем повторюваності і є виразниками біблійної картини світу.

Проблеми біблійної інтертекстуальності та перекладу в англо-українському контексті досліджено в монографії О. Дзери, у якій висвітлено особливості інтертекстуальності в парадигмі перекладознавчих студій і вияви біблійної інтертекстуальності в контексті їхнього відтворення в перекладах; окреслено розуміння біблеми як одиниці позаканонічного біблійного інтертексту, її місце в системі фреймової семантики. Авторкою проаналізовано інтертексти П'ятикнижжя крізь призму творів Івана Франка: розглянуто наскрізний образ Каїна в біблійних інтертекстах І. Франка, біблійний інтертекст поеми І. Франка "Мойсей", а також простежено

«відтворення позаканонічних імпліцитних інтертекстів гріхопадіння і братовбивства в перекладі: “Гамлет” Вільяма Шекспіра та “Портрет Доріана Грея” Оскара Вайлда» та ін. [Дзера 2017].

У статті Ж. Колоїз [Колоїз 2010] йдеться про особливості біблійної репрезентації військової лексики на означення зброї, також окреслено модифікації в семантичній та конотативній сфері цих одиниць, які реалізуються в українськомовному перекладі Старого і Нового Заповітів. Як зазначає дослідниця, військова лексика доволі часто представлена на сторінках священної книги, у якій проілюстровано описи боїв, подано інструкції з організації гарнізонної й вартової служби, військових таборів, бойового порядку військ, означено вік воїнів і т. ін., при цьому деякі назви зазнають метафоризації та метонімізації. Таке переосмислене використання військової лексики є непоодиноким. Функціонуючи в мові, біблійні одиниці являють собою свідчення глибини проникнення християнської думки, образів і символів у свідомість й культуру.

Вплив перекладу Біблій на формування ідіостилю Т. Шевченка висвітлено в праці О. Бігун. Цей вплив, на думку дослідниці, сприяв безпосередньому збагаченню релігійного й церковного словника при творенні й розвитку нової української літературної мови, при цьому вона зазначає, що Т. Шевченко не розглядав церковнослов'янську мову як чужорідну й активно долучав її словотвірне багатство до творення нової української літературної мови [Бігун 2015, с. 31]. Дещо дискусійним видається останнє твердження, позаяк Т. Шевченко використовував церковнослов'янськими здебільшого як стилістичний засіб. Аналіз українських перекладів Святого Письма крізь призму Шевченкової метабіблійної образності розглядає й О. Дзера, наголошуючи на тому, що опосередкованою ланкою між Біблією як прототекстом і біблійними метатекстами є національні переклади Святого Письма, які визначають специфіку формування національних біблійних концептосфер унаслідок численних девіацій давньоєврейського та грецького першоджерел. Наслідки такої варіативності універсального спостерігаємо як у

національній фразеології, так і в індивідуально-авторських інтерпретаціях Книги Книг. Характерною ознакою Шевченкового ідіостилю є вербалізація біблійних концептів через накладання біблійних і національних смислів [Дзера 2018].

С. Богдан окреслює специфіку використання біблеїзмів як одного з найчастотніших інтеркстових елементів у будь-якому тексті, зокрема – в листах; встановлює функційно-прагматичні ознаки біблійного інтертексту в епістолярії Лесі Українки, які є вагомими у творчій лабораторії поетеси, домінантною ознакою її стилю. Науковець проаналізувала біблеїзм як засіб особистісного моделювання образу поетеси та різні вияви його семантичних модифікацій [Богдан 2014].

А. Галас розглядає синтаксичну організацію «Євангелія від Луки» в перекладі П. Морачевського [Галас 2000, с. 224–228], виділяючи такі її особливості: «1) тенденцію до ускладненого структурно-синтаксичного оформлення фрази, що виражається через розгалужене, ускладнене напівпредикативними, підрядними конструкціями висловлювання у формі періоду або близьке до періоду; 2) лексичні та синтаксичні повтори в межах одного висловлювання чи кількох суміжних композитів; 3) активне використання звертальних конструкцій, які позначені своєрідним семантико-експресивним навантаженням; 4) нагромадження книжних синтаксичних утворень, зокрема дієприслівникових зворотів, у межах одного фрагмента висловлення» [Цит. за: Т. Мороз, Л. Ткач 2006, с. 22].

Лексикографічні проблеми релігійної лексики також перебувають у полі зору науковців. Це, зокрема, питання, що стосуються української богословської термінографії ( [Полюга 2000, [Скаб 1998], [Струганець 2000], [Наконечна1998] та ін. Г. Наконечна окреслює принципи укладання «Словника богословських синонімів» [Наконечна1998], Л. Струганець здійснює параметризацію релігійної лексики в авторській автоматизованій інформаційній системі. І. Шевченко описує лексикографічну систему Святого

Письма та автоматизовану систему лексичної параметризації українського перекладу Біблії [Шевченко 2000].

Лінгвістичні (лінгвокультурні, лінгвокультурологічні) особливості українських перекладів є важливим сегментом релігієзнавчих, філософських студій. Так, Ю. Мороз, досліджуючи національну традицію біблійних перекладів на основі філософсько-релігієзнавчого аналізу, зауважує, що «дослідницька парадигма лінгвістичного релігієзнавства дозволила експлікувати з історії перекладу Біблії національними мовами специфічні риси національних перекладацьких традицій, зумовлені конфесійними та лінгвістичними факторами, що визначаються етноконфесійним середовищем, в якому функціонує переклад, національними мовними реаліями та філологічною культурою перекладачів» [Мороз 2017, с. 80]. «Переклад біблійного тексту завжди втрачає й спотворює сутність оригіналу, вносить у перекладений текст національні мовні та культурні конотації і конфесійні особливості» [Там само, с. 129].

О. Юрченко в дисертації «Біблійний символізм у культурно-національних картинах світу: спроба порівняльного аналізу» [Юрченко 2007] осмислює біблійний символізм, зокрема біблеїзми як лінгвокультурологічні одиниці, що мають не лише мовне наповнення, а і зберігають у часі інформацію культурно-національного характеру, що дозволяє розкрити механізм творення та «збереження етнокультурної специфіки окремої нації, формування рис національної самобутності та толерантності, базованих на засадах християнського етносу» [Юрченко 2007, с. 17]. «Сучасні культурно-національні картини світу, – як висновкує автор, – активно використовують вислови, джерелом яких є Біблія, незалежно від того, чи відбувся процес фразеологізації біблеїзму на рівні тексту-джерела (Біблії) або у більш пізніх текстах» [Там само].

### 1.3. Методика дослідження біблійного тексту

Лінгвокультурологічний аналіз українських перекладів Біблії передбачає окреслення його методологічного підґрунтя. Ці аспекти обґрунтовує лінгвометодологія як особлива галузь сучасної лінгвістики, що встановлює співвідношення мови з внутрішнім та зовнішнім світом її носіїв, а також формує інструментарій, засади і способи опису й аналізу мови (Селів., с. 357–358). Методологічні уявлення та концепції бувають різного ступеня роздробленості й конструктивності, рівня й широти охоплення, наприклад, загальнонаукова методологія, методологія конкретних наук. Будь-яке наукове дослідження повинно враховувати вимоги загальної методології. Виконання завдань, поставлених у дисертації, було реалізовано із застосуванням загальних і власне лінгвістичних методів дослідження. До загальнонаукових методів відносимо індукцію (за яким пізнання відбувається від конкретного до загального [Методологія та організація наукових досліджень 2014, с. 20], дедукцію (форма наукового пізнання, логіка якого розгортається від загального до конкретного), аналіз та синтез (методи, що мають протилежні завдання: перший виокремлює з цілого частини, другий – поєднує частини в цілісну систему (досл. див. (Селів., с. 394)), гіпотезу (створення системи пов'язаних між собою гіпотез, з яких виводиться твердження про об'єкт дослідження [Основи методології та організації наукових досліджень 2010, с. 30], компаративний (спрямований на вияв спільних і відмінних ознак декількох явищ, процесів тощо).

Лінгвокультурологічні особливості біблійних текстів досліджуємо також із застосуванням методів лінгвістики. Власне лінгвістичні методи дослідження, якими послуговуємося у дисертації, класифікуємо на парадигмальні та міжпарадигмальні. Парадигмальні методи позначають зміну домінанти наукових парадигм протягом розвитку лінгвістики (системно-структурний, що передбачає дослідження мови як системи і слугує для пізнання внутрішньої організації мови; функціональний, який сприяє

дослідженню мови в її діяльній аспект; метод багатоаспектного аналізу) (Селів., с. 406–407).

Лінгвокультурологічне дослідження тематичних груп лексики в українських перекладах Біблії відбувалося у три етапи. На початковому етапі дослідження послуговуємося гіпотетико-дедуктивним методом, який послужив для збору фактичного та ілюстративного матеріалу (лексикографічні, довідникові, наукові джерела, енциклопедичні джерела, біблійні тексти) та створення наукового підґрунтя для аналізу семантико-культурологічних особливостей біблійного текстк. Зібраний матеріал опрацьовуємо із застосуванням методу індукції, що використаний для узагальнення та систематизації даних про лінгвокультурологічні особливості біблійних текстів. За допомогою описового методу виявляємо, систематизуємо та класифікуємо лексичні одиниці за тематичними групами (*назви людини, назви духовних осіб, назви грошових одиниць, назви частин тіла людини (соматизми), назви тварин, назви родів занять, назви хвороб*). На основі отриманих результатів, шляхом дедукції, вибудовуємо структуру дослідження.

На другому етапі дослідження залучено біблійні тексти для вибірки матеріалу дослідження, у яких виділено лексичні одиниці зазначених тематичних груп та здійснено їхній семантико-культурологічний аналіз. На цьому етапі послуговуємося такими методами: аналітичним (спрямований на з'ясування семантики мовних знаків, фонових знань у мові-джерелі); гіпотетичним (уможлиблює відстеження відповідності/невідповідності семантики лексем мови-джерела і українського перекладу/перекладів); системно-структурним (використано для цілісного дослідження лексичних одиниць окреслених тематичних груп); метод компонентного аналізу (послужив для виокремлення мінімальних семантичних компонентів лексем тексту-першоджерела та українських перекладів Біблії).

Третій етап передбачає синхронно-діахронний підхід, позаяк дослідження проводилося в часових рамках початку ХІХ століття – другої



половини ХХ століття, у якому виділяється період формування єдиної національної літературної мови (кінець ХVІІІ – середина ХІХ ст.); та період функціонування сучасної української літературної мови. Для лінгвосистем цього періоду характерні певні тенденції. З одного боку, відбувалася диференціація семантики найдавніших форм та активний розвиток вторинних значень, вторинної мотивації, що, відповідно, сприяло розвитку лексичної синонімії. З іншого – формувалася тенденція до обмеження синонімії та гіперо-гіпонімії утворень. Оскільки діахронія передбачає дослідження закономірностей розвитку мови, що ґрунтується на порівнянні синхронних зрізів, видається цілком очевидним, що саме синхронно-діахронний підхід дозволяє охопити ці періоди історії мови і відобразити розвиток лексико-семантичної підсистеми в цілому. Зазначений підхід окреслює причини, закономірності та тенденції майбутньої еволюції мовних явищ, пояснює динаміку цих змін [Дворницька 2015, с. 60–63].

Синхронний підхід передбачав вивчення тематичних груп лексики на одному часовому зрізі, коли елементи цієї лексики функціонують одночасно або становлять взаємозумовлену та взаємопов'язану систему. Цей підхід визначає семантику мовного знака певного історичного періоду, зумовленого чинниками розвитку суспільства, культури, економічними, соціально-побутовими, релігійними причинами.

Сфера функціонування української мови, стан лексики, різні семантичні процеси та зміни, демонстрування будь-якої дефініційної універсальності відображені в лексикографічних джерелах. Кожен період в історії функціонування української мови особливо позначається на динаміці її норм. Характер змін кожної номінації видно з вибірки біблійних текстів та лексикографічних джерел. Завдяки лексикографічному підходу визначено основні типи дефініцій лексем у тлумачних, енциклопедичних, етимологічних, історичних словниках. Під час дослідження опрацьовано різні типи словників з урахуванням лексикографічного та прагматичного підходу: 1) словники української мови (Словник української мови П. Білецького-Носенка; Великий

орфографічний словник сучасної української мови Ю. Меженка; Великий тлумачний словник сучасної української мови за ред. В. Бусела; Словарь української мови за ред. Б. Грінченка; Етимологічно-семантичний словник української мови І. Огієнка; Етимологічний словник української мови: В 7-и т. гол. ред. О. Мельничук; Етимологічний словник української мови: у 2-х т. Я. Рудницького; Матеріали для словаря древнерусского языка И. Срезневского; Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.; Словник української мови: у 11-ти т.; Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.; Український стилістичний словник: підручна книжка для вивчення української літературної мови І. Огієнка; Матеріали до словника писемної та книжної української мови XV–XVIII століть Є. Тимченка; Малорусько-німецький словник Євгена Желехівського і Софрона Недільського; Грецький лексикон Стронга, Єврейський лексикон Стронга; енциклопедичні джерела: Библейская энциклопедия Архимандрита Никифора, Библейский словарь В. Вихлянцева, Словник біблійного богослов'я, Біблійна енциклопедія Брокгауза; Словник-довідник з релігієзнавства В. Шевченко.

При зіставному аналізі лексики біблійних перекладів до уваги беруться такі фактори, як багатозначність лексики тексту-першоджерела і можливість різного їхнього тлумачення, наявність помилок і неточностей у перекладах. Зіставний аналіз лексики біблійних текстів (тексту-першоджерела і тексту перекладу або текстів кількох перекладів) передбачає виявлення національно-культурної специфіки способів вираження тих чи інших біблійних понять. Дослідник біблійної лексики також має добре усвідомлювати, що тлумачення будь-якої одиниці поза контекстом може призвести до смислових спотворень. Зазначений метод дозволяє описувати функціонування одиниць у контексті, зіставляти контексти в декількох перекладах, визначати міжмовні еквіваленти одиниць і виявляти відмінності в їхніх контекстах.

Термін «контекст» стосовно Біблії дозволяє говорити про макроконтекст – текст всього твору і мікроконтекст – найближче оточення одиниці, але під час подібного підходу не враховуються відрізки тексту, що посідають

проміжне місце між макроконтекстом і мікроконтекстом. Тому, на думку дослідників, слід розрізняти: 1) контекст Біблії загалом (Старого і Нового Заповіту); 2) контекст окремих книг Біблії; 3) контекст окремих епізодів (притч, пісень і т.п.), що охоплює кілька віршів чи розділів; 4) контекст окремого вірша; 5) мінімальний контекст як оточення одиниці, в якому реалізуються її лексичні та граматичні властивості.

Сутність зіставного методу при дослідженні біблійного перекладу знає модифікації і полягає в накладенні сукупності контекстів (значень) певної одиниці українського перекладу (перекладів) на відповідні відрізки тексту оригіналу, завдяки чому для певної одиниці встановлюється еквівалентний ряд.

Окреслена методика передбачає такі етапи (деякі з них уже окреслено):

1) суцільна вибірка з текстів українських перекладів контекстів мовної одиниці;

2) класифікація лексики за тематичними групами;

3) зіставлення цих мовних одиниць з першоджерелами: пошук давньоєврейських (для Старого Заповіту) і грецьких (для Нового Заповіту) відповідників (відповідники цих слів у староеврейському тексті Старого Заповіту і грецькому тексті Нового Заповіту визначаються на основі конкордансу Стронга).

4) підбір для кожного виявленого відповідника, в процесі накладання українських еквівалентів на староеврейські та грецькі слова;

5) аналіз відповідників і невідповідників між а) словом, що стоїть в оригіналі, і способами вираження відповідного поняття в українських перекладах (ЄМ, БК, БО, БХ, БТ); б) способами вираження одного поняття в українських перекладах Біблії з урахуванням норм української літературної мови досліджуваних періодів.

Проілюструємо це на прикладі відповідників/невідповідників єврейського полісеманта  $\psi\text{במק}$  в українських перекладах. При відтворенні епізоду, описаного в другій книзі Самануїла (2Сам.16:11) єврейське слово

מִבְּרֶחַי (1. нутроші; 2. живіт, черево, утроба) автори українських Біблій перекладають як *утроба* (БО), *лоно* (БТ), *тіло* (БХ). Контекст цього рядка (І сказав Давид до Авішая та до всіх своїх слуг: Ось син мій, що вийшов з *утроби* моєї, шукає моєї душі, а що вже говорити про цього веніяминівця! Дайте йому спокій, і нехай проклинає, бо так наказав йому зробити Господь!) свідчить про помилковість вживання лексем *утроба та лоно*, попри, здавалось би, відповідність оригіналу. Слово *утроба* тут недоречне (адже тут йдеться про особу чоловічої статі (Давида). Що ж стосується слова *лоно*, то, в одному з лексико-семантичних варіантів (у значенні ‘живіт’) воно є можливим відповідником. Все ж субститут *тіло* тут доречніший від щойно наведеного, тим паче, що воно вступає в синонімічні відношення зі словом *плоть*, яке найповніше передає сутність цього уривку. У біблійному тексті – українському перекладі І.Огієнка – як синонім до слова *утроба* вживається лексема *нутро*: І промовив до неї Господь: Два племена в *утробі* твоїй, і два народи з твого *нутра* будуть виділені, і стане сильніший народ від народу, і старший молодшому буде служити (Бут.25:23). У перекладі П. Куліша цього ж уривка маємо лексему *чрево*, натомість в перекладі І. Хоменка, Р. Турконяка синонімія відсутня, вживається двічі слово *лоно*, очевидно, тут повтор цього слова є стилістичним засобом. В українських перекладах зафіксовані також оказіональні значення лексеми *утроба*: ‘душа’ (Ой, *утробо* моя, ти *утробо* моя, я тремчу! Біль серце стискає мені, і трепоче мені моє серце!... Не можу мовчати, бо вчула душа моя голос сурми, гук війни! (Єр.4:19); ‘народження’ (І сказав він мені: Ось ти зачнеш, і породиш сина, а тепер не пий вина та п’яного напою, і не їж жодної нечистоти, бо дитя те буде Божим назореем від *утроби* аж до дня смерти своєї (Суд.13:7). За даними аналізованих джерел, у ХХ столітті спостерігається звуження значення слова *утроба*, його конкуренція чи й витіснення лексемою *лоно* в одному з його лексико-семантичних варіантів зі значенням ‘символ материнства’. Пряме значення цього слова вступає в синонімічні відношення з лексемами *живіт, черево, нутроші*.

Застосування зіставного методу для аналізу фрагментів зазначених перекладів дозволяє визначити відповідність/невідповідність вираження мовних засобів тексту-першоджерела та українських перекладів в аналізованих контекстах, а також у тотожних контекстах українських версій Біблії, виявити оказіональні значення лексем, простежити парадигматичні відношення, а також визначити семантику досліджуваних одиниць та їхніх еквівалентів; дослідити специфіку вживання одиниць у біблійних текстах; виявити характер міжмовної відповідності окремих досліджуваних одиниць і загалом лексики біблійних перекладів. Зіставний аналіз лексики біблійних текстів (тексту-першоджерела і тексту перекладу або текстів кількох перекладів) спрямований не так на пошук мовних відмінностей (вони неминучі) між перекладами, як на виявлення національно-мовної специфіки вираження біблійних понять та уточнення самих понять.

Аналіз мовних одиниць проводитимемо на основі виокремлення тематичних груп, у яких спостережено семантичні, стилістичні, культурологічні особливості. Під поняттям «тематична група» розуміємо сукупність слів, що позначають предмети або поняття, сформованих на основі позамовної дійсності. Підставою для виокремлення тематичної групи є сукупність предметів або явищ зовнішнього світу, об'єднаних за певною ознакою [Микульчик 2016, с. 93].

Однією з важливих ознак тематичної групи є різнотипність мовних відношень між її членами або відсутність таких взагалі і наявність у них позамовних зв'язків. До тематичної групи входять слова, що ґрунтуються не на інтралінгвальних лексико-семантичних відношеннях, а на екстралінгвальних. У цьому полягає їхня відмінність від лексико-семантичної групи, в основі якої лежать інтралінгвальні зв'язки лексичних одиниць. Оскільки в тематичні групи організуються цілі «відрізки дійсності», у мові існує величезна кількість тематичних рядів. Такі сегменти є частинами національно забарвленої мовної картини світу, на основі яких можна зчитувати культурну інформацію.

Описовий метод допоміг провести інвентаризацію та систематизацію назв різних тематичних груп біблійного тексту. Завдяки прийому внутрішньої інтерпретації здійснено спостереження над виділеними одиницями, роз'яснено функціонування конститuentів мовної структури на основі парадигматичних, гіперо-гіпонімних та синонімічних зв'язків.

Таким чином, наша дисертаційна праця виконана в синхронному аспекті із залученням діахронного. У дисертації використано загальні та лінгвістичні методи дослідження: описовий, зіставний, функціональний, системно-структурний, гіпотетичний, лексикографічний, метод аналізу словникової дефініції, індукції, дедукції, аналізу та синтезу, метод стилістичного експерименту, асоціативно-концептуального аналізу, компонентного аналізу, що дозволило, на наш погляд, з урахуванням специфіки матеріалу досягнути мети та завдань дослідження.

### **Висновки до розділу 1**

Лінгвокультурологія – комплексна наукова дисципліна, що вивчає взаємозв'язок і взаємодію культури і мови в її функціональному вимірі та відображає цей процес системно й синкретично. Неусталеність предмета дослідження цієї дисципліни (лінгвокультурема, лінгвокультурний концепт, логоепістема, денотативно-сигніфікативні значення мовного знака у взаємодії з культурологічною інформацією) не є перешкодою для системних лінгвокультурологічних студій, позаяк певним чином сприяють формуванню і розвитку її нових напрямків.

Сучасні лінгвокультурологічні студії проводяться в теоретичному (студіюється понятійний апарат, базові поняття, зв'язок з іншими науковими дисциплінами – етнографією, філософією, психологією) і практичному, прикладному аспектах (синхронне, діахронне, зіставне, порівняльне вивчення лінгвокультурології).

Текст Біблії є безпосереднім об'єктом дослідження двох філологічних дисциплін: біблеїстики, яка працює передовсім із текстами-першоджерелами,

і біблійного перекладу, що вивчає загальні принципи перекладу Святого Письма та розробляє методологію нових перекладів. Біблія як культурний феномен не може бути лише об'єктом філологічного, лінгвістичного, комунікативного аналізів, а повинна описуватися і з лінгвокультурологічного погляду. Комплексний лінгвокультурологічний аналіз біблійного тексту (це справедливо й для інших текстів) передбачає вивчення характеру його структури, широкий історико-культурний аналіз жанрів, моделювання семантики й виявлення всіх формальних мовних засобів для її експлікації.

У сучасному мовознавстві різноаспектно досліджується біблійний текст. Актуальними є такі аспекти: проблема історії перекладу Святого Письма, загальні тенденції, що спостерігаються при трансляції біблійних текстів; вплив Біблії на ідіолект письменника; особливості функціонування біблеїзмів у художньому тексті; Біблія в контексті становлення української літературної мови; стилістичні фігури мови, тропи біблійних текстів; тематичні групи лексики біблійного тексту – військова, пропріальна та ін.

Лінгвістичні (лінгвокультурні, лінгвокультурологічні) особливості українських перекладів є важливим сегментом релігієзнавчих і філософських студій, позаяк дозволяють виявити специфічні риси національних перекладацьких традицій, зумовлені конфесійними та лінгвістичними факторами, осмислити біблеїзми як лінгвокультурологічні одиниці, що мають не лише мовне наповнення, а й зберігають інформацію культурно-національного характеру.

Лінгвокультурологічна інтерпретація тематичних груп лексики в українських перекладах Біблії проводилась у три етапи. На початковому етапі дослідження послуговуємося гіпотетико-дедуктивним методом, який послужив для збору фактичного та ілюстративного матеріалу Зібраний матеріал опрацьовуємо із застосуванням методу індукції, що використаний для узагальнення та систематизації даних про лінгвокультурологічні особливості біблійних текстів. За допомогою описового методу систематизуємо та класифікуємо лексичні одиниці за тематичними групами

(назви теонімів, назви людини, назви духовних осіб, назви частин тіла людини (соматизми), назви родів занять, назви хвороб назви тварин, назви грошових одиниць). На основі отриманих результатів, шляхом дедукції, вибудовуємо структуру дослідження.

На другому етапі дослідження залучено біблійні тексти для вибірки матеріалу дослідження, у яких виділено лексичні одиниці зазначених тематичних груп та здійснено їхній семантико-культурологічний аналіз. На цьому етапі послуговуємося такими методами: аналітичним; системно-структурним, методом компонентного аналізу.

Третій етап передбачає синхронно-діахронний підхід, оскільки дослідження проводилося в часових рамках початку ХІХ століття – другої половини ХХ століття, у якому виділяється період формування єдиної національної літературної мови (кінець ХVІІІ – середина ХІХ ст.) та період функціонування сучасної української літературної мови. Синхронно-діахронний підхід дозволив відобразити розвиток лексико-семантичної підсистеми загалом.

*Результати досліджень цього розділу частково наведено в таких публікаціях:*

1. Ботвин Т. М. Назви грошових одиниць в українських перекладах Біблії ХІХ–ХХ століть: семантичний та культурологічний аспекти. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2017 б. Вип. 64. Ч. ІІ. С. 383–390.
2. Ботвин Т. М. Соматизми в українських перекладах Біблії ХІХ–ХХ століть: семантичний та культурологічний аспекти. *Spheres of Culture / Ed. by Ihor Nabytovych*. Lublin 2017 a, Vol. 16, st. 480–488.



## РОЗДІЛ 2. УКРАЇНСЬКІ ПЕРЕКЛАДИ БІБЛІЇ ХІХ– ХХ СТОЛІТЬ: ІСТОРИКО-ЛІНГВІСТИЧНИЙ АСПЕКТ

### 2.1. Українські переклади Біблії ХІХ століття

Українська біблійна історія новітнього часу новоукраїнською літературною мовою започатковується Пилипом Морачевським. Саме йому судилося прокласти перші сходинки біблійних оповідей мовою простолюдина, тією мовою, яку згодом Т. Шевченко викристалізує й відшліфує як неоціненний скарб української культури і введе її в самостійні повноцінні, самодостатні мови світу. Цим предтечею на релігійній ниві міг стати переклад П. Морачевського. На жаль, переклади П. Морачевського прийшли до нас із великим запізненням у виправленому варіанті, не здійснено також їхнього комплексного наукового дослідження. Автор працював над перекладами біблійних текстів, користуючись німецьким, французьким, латинським та руським канонічним текстом, що не сприяло цілковито точному відтворенню оригіналу тексту. П. Морачевський розумів важливість трансляції біблійних текстів українською мовою: «український народ не має рідною мовою не тільки Біблії, адже церковнослов'янська мова досить віддалена від української, що й утруднює її сприйняття..., тоді як переклад євангельського вчення зрозумілою рідною мовою сприяв би зміцненню віри та моралі серед народу» [Цит. за: Науменко 1902 с. 467–469].

Пилип Семенович Морачевський перший в історії української культури здійснив переклад Нового Заповіту (Євангелій), дотримуючись в основному слов'янського (церковнослов'янського) тексту, також при цьому користуючись й згаданими біблійними текстами. І. Огієнко вважав П. Морачевського знавцем грецької мови. Цей же автор дещо стримано оцінив якість цього перекладу: «академія наук у Петербурзі признала цей переклад відповідним і визнала його вартим видрукування» [Огієнко 2018, с. 62]. Подібну оцінку цьому перекладу дає дослідник українських перекладів Біблій Микола Тимошик. Ось як він про це пише: «... з Петербурга надійшла обнадійлива відповідь: переклад Біблії визнавався ученими задовільним і

вартим надрукування» [Огієнко 2018, с. 9 ]. Пилип Морачевський, як відомо, подав свій переклад на розгляд Петербурзької Академії наук. Переклад Євангелій рецензували академіки І. Срезневський, О. Нікітенко, російський славіст-філолог О. Востоков і зробили такий висновок: «Євангеліє, перекладене малоросійською мовою П. Морачевським, є у великій мірі знаменною працею, як із науково-філологічного погляду, так і з релігійно-морального... Якість, характер слів і якість словосполучень українських ніде не спотворює ані суті, ані змісту думок... Без жодного сумніву, переклад Морачевського повинен створити епоху в літературній освіті малоросійської мови... Переклад Морачевського потрібно з позитивним відгуком Академії подати на схвалення Святішому Синоду і прохати його дозволити відправити рукопис до друку» [цит. за: Хрестоматія 1961]. І. Срезневський вважав цей переклад чи не найкращим перекладом Євангелій на слов'янські мови. Він зазначає що «звістка про український переклад Євангелій, здійснений П. Морачевським, зі схваленням сприйнята в Галичині та Празі [Цит. за: Статєєва 2003, с. 237].

На питання «Чи потрібна українцям Біблія українською мовою?» його відповідь була глибоко схвальною: «Біблія власною мовою потрібна кожному народові, передусім для розуміння християнського віровчення, для укріплення віри. Кожен народ, що має власну літературу, прагне мати переклад Біблії своєю мовою з огляду на значущість цієї книги. Переклад засвідчує належний рівень культури народу... Український народ – це окремий народ, а не частина російського, і українська мова також самостійна мова, а не діалект російської мови, то повинен бути і переклад Біблії цією мовою... Якщо існують вже переклади Святого Письма різними мовами, зокрема й такими, що характеризуються незначною кількістю мовців, то українці також потребують Біблії власною мовою як численна нація. Україні потрібна Біблія національною мовою і тому, що це країна з власною давньою і багатою літературною традицією... Український переклад Євангелій необхідний тому, що не всі українці добре розуміють тексти Біблії старослов'янською і

російською мовами, що ними послуговувалися в православній церкві тогочасної Російської імперії... [Цит. за: Науменко 2003, с. 473–475].

Друкування перекладів Морачевського влада все ж заборонила. Багато дослідників вважають такий фінал закономірним для цього історичного періоду з огляду на тверді позиції щодо сакральності церковнослов'янської мови як єдиної в церковному житті і щодо богослужінь, і щодо мови перекладу Біблії та інших релігійних книг не тільки для росіян, а й для слов'янського світу. Щоправда, згодом з'явиться і перша Біблія російською літературною мовою (1875 р.). Тодішню владу неабияк налякало польське повстання 1863 р. Валуєвський циркуляр, як вважають дослідники, був однією з відповідей на ці події, що власне й унеможливив появу Євангелій П. Морачевського.

Переклад Морачевського побачив світ у 1906–1907 рр. (Євангеліє від Матвія, Марка й Луки; у 1911 р. Євангеліє від Івана). Цьому виходу у світ передувало рецензування (виправлення, доповнення тощо), яке здійснювали такі відомі вчені, як О. Шахматов, Ф. Фортунатов, Ф. Корш, П. Коковцев, О. Лотоцький... Ініціатори видання у багатьох місцях виправили текст, що знівельовало певним чином переклад Морачевського. Ось що пише про це українська письменниця, перекладач Олена Пчілка: «Здається нам, що у всякім разі, текст перекладу Морачевського, наскільки він нам звісний, поніс велику зміну – і трудно було б тепер сказати, хто властиво єсть автором того українського Євангелія, що оце вийшло з-під редакції Преосвященного Парфенія» [Пчілка 1906].

Павло Житецький високо оцінив його: «Морачевський на вищому рівні володів почуттям народної мови, і, так би мовити, її психологією. Всі зусилля від докладав для того, щоб не відступити від змісту слов'янського тексту, вмістив би в свій переклад психічну матерію малоросійської мови та властиві їй звороти, її звичаї та традиції» [Житецький 1906]. Орест Левицький теж наголошує на високій якості перекладу: «Мова перекладу Морачевського позитивно зачаровує своєю простотою та якоюсь задушевністю, гармонійною з духом Євангелія. Ані «кутих» слів, ані штучних видуманих ad hoc виразів –

нічого цього немає в спомині. Жива, цілком народна мова, вільна від вульгаризмів, суворо відповідає точному змісту основних текстів – грецького та слов'янського. Деякі конструкції настільки вдалі, що рівних за силою, точністю й колоритністю мови нам не випадало знаходити в жодному з відомих перекладів» [Левицький 1905]. Учені вважають, що в Євангеліях Морачевського є вкраплення з перекладів П. Куліша й М. Лободовського [Щербина 2007, с. 151].

Переклад Пилипа Морачевського справді був для цього часу (та й не тільки) зразком української літературної мови в окремих виявах (Пор. Іван. (1:3) переклад П. Морачевського: *Споконвіку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог. Воно було споконвіку у Бога. Усе через Нього сталось, і без Нього ніщо не сталось, що сталось*; ще один переклад цього часу П. Куліша: *Упочині було Слово, й Слово було в Бога, й Бог було Слово. Воно було в почині у Бога. Все Ним стало ся; і без Него не стало ся ніщо, що стало ся*; і нарешті найкращий переклад другої половини ХХ століття І. Огієнка: *Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього*). Як бачимо, у перекладі П. Куліша маємо церковнослов'янське *почин*, який для сучасної української мови не властивий, а також діалектні (просторічні) словформи *него*. У перекладі І. Огієнка спостерігається двозначність щодо лексеми *повстати*, оскільки вона вступає в омонімії та полісемійні відношення, а також у прямому значенні не відображає текст оригіналу (Повставати 1.1. Устати, підвестися з місця (про всіх або багатьох). // Прокинувшись від сну, піднятися з постелі. 2. Вийти з чого-небудь, висадитися (про всіх або багатьох). Повставати 2. 1. Підніматися на боротьбу з ким-, чим-небудь, проти когось, чогось; піднімати повстання. // Пробуджуватися до активних дій 2. перен. Чинити опір, протидіяти. 3. З'являтися, виникати. // Відкриватися зорові, ставати видним. // Оживати в пам'яті, виникати в уяві і т. ін. // Починатися, зароджуватися, брати початок (СУМ VI, 693).

Ось ще один приклад перекладу Пилипом Морачевським Євангелія від Матвія: *1. Не судіть, щоб і вас не судили, 2. Бо яким судом судите, таким і вас судитимуть, і якою мірою міряєте, такою й вам одмірять. 3. І що ж ти бачиш скіпочку в оці твого брата, а поліна, що у твоїм оці, не чуєш? 4. Або як скажеш братові твому: дай, я вийму скіпочку з ока твого, коли он поліно в твоїм оці? 5. Лицеміре! вийми перше поліно з свого ока, і тоді побачиш, як вийняти скіпочку з ока твого брата. 6. Не давайте святоці псам і не кидайте перлів ваших перед свині, щоб не потоптали їх ногами своїми і, обернувшись, не порвали й вас 7. Просіть, і дасться вам; шукайте, і знайдете; стукайте, і відчиниться вам (Матв. 7:7).*

Порівняймо ці рядки з перекладом І. Огієнка: *1 Не судіть, щоб і вас не судили; 2 бо яким судом судити будете, таким же осудять і вас, і якою мірою будете міряти, такою відміряють вам. 3 І чого в оці брата свого ти заскалку бачиш, колоди ж у власному оці не чуєш? 4 Або як ти скажеш до брата свого: Давай вийму я заскалку з ока твого, коли он колода у власному оці? 5 Лицеміре, вийми перше колоду із власного ока, а потім побачиш, як вийняти заскалку з ока брата твого. 6 Не давайте святого псам, і не розсипайте перел своїх перед свиньми, щоб вони не потоптали їх ногами своїми, і, обернувшись, щоб не розшматували й вас... 7 Просіть і буде вам дано, шукайте і знайдете, стукайте і відчинять вам (Матв. 7:7).*

Між цими перекладами ціле сторіччя. А яка витончена, точна й лаконічна мова перекладу П. Морачевського. Враження таке, ніби цей переклад робив наш сучасник, що ще більшою мірою переконує у сформованості, повноцінному функціонуванні української мови на народній основі в ХІХ столітті, цілком придатної для релігійного вжитку.

Таким чином, у цьому та багатьох інших епізодах Євангелій у перекладі П. Морачевського маємо зразкове відтворення оригіналу. Доводиться тільки шкодувати, що Новий Заповіт цього автора з'явився значно пізніше, ніж П. Куліша.

Цікавими є висновки В. Статєєвої щодо досліджуваних питань [Статєєва 2003, с. 427]. Зупинимося лише на деяких (очевидних торкатися не будемо): «у середині ХІХ ст. П. Морачевський зробив найбільший внесок у розбудову сакрального стилю української мови з огляду на те, що: а) його перекладацький доробок Св. Письма – значний за обсягом... б) він виконав високоякісний у мовному відношенні переклад з огляду на добре знання української мови, вроджений мовний талант та глибоке й тонке відчуття біблійного змісту. Додамо від себе незрозумілість більш ніж стриманих оцінок українських поціновувачів біблійного слова. Переклад Євангелія П. Морачевського отримав високу оцінку Російської Академії наук двічі (у 60- і роки ХІХ ст. і на поч. ХХ ст., визнавши переклади П. Морачевського найкращими з-поміж усіх аналогічних слов'янських перекладів; вважаючи, що за якістю цей переклад становить собою епоху в літературному розвитку української мови; Четвероєвангеліє П. Морачевського, опубліковане в Москві 1906–1911 рр., що неодноразово перевидавалося і вживалося в усних відправах, – це не автентичний текст П. Морачевського, а текст, відредагований архієпископом Парфенієм Левицьким. Тому при умові передруку цього Четвероєвангелія сьогодні в Україні необхідно врахувати оригінал П. Морачевського та редакційні правки академічної комісії, оскільки редакція Парфенія Левицького, на думку фахівців, погіршила переклад». Нам видається доречним, якщо це можливо, порівняти оригінали Пилипа Морачевського з виданими з внесенням правок численних комісій. Можливо, у цьому й криється відсутність на виданнях Євангелій прізвища Пилипа Морачевського?

Дослідники вважають, що на вибір П. Куліша (як перекладача біблійного тексту) найбільше вплинуло редагування ним проповідей протоєрея Василя Гречулевича, писаних українською мовою і насичених цитатами і парафразами з Біблії [Німчук 1992, с. 40–41]. Як зазначають дослідники, “Куліш вірив у визволення українського, а разом з ним і решти слов'янських народів із духовного і фізичного кріпацтва не насильницьким

шляхом, а через духовне зростання, заглиблення у релігію й культуру. Саме тому переклад Біблії був нагальним завданням, яким переймалися всі члени братства» [Жукалюк, Степовик 2003, с. 18] П. Куліш почав працювати над перекладом у 60-х роках ХІХ ст., проте він виконувався не з оригінальних текстів, а тому не отримав схвалення. Згодом починається співпраця з І. Пулюєм, теологом, знавцем старогєбрейської та старогрецької мов [Барщевський 2006, с. 15]. Перекладачі використовували також церковнослов'янські, польські, сербські, німецькі, французькі та англійські переклади. Редагування тексту здійснював П. Куліш, дотримуючись при цьому східноукраїнських мовних норм. До згаданих перекладачів долучається І. Нечуй-Левицький. Саме йому належить переклад 9 книг Старого Заповіту. І. Пулюй завершив переклад Книги Псалмів. Перший повний переклад Біблії новоукраїнською мовою П. Куліша, І. Пулюя, І. Нечуя-Левицького вперше вийшов 1903 року у Відні як видання Британського і закордонного Біблійного товариства. В. Німчук так характеризує цю працю: “П. Куліш прагнув виробити урочисто конфесійний стиль української мови. І це йому вдалося, незважаючи на те, що він часом занадто захоплювався менш уживаними словами і архаїзмами. До того ж П. Куліш був одним із перших перекладачів Святого Письма новоукраїнською мовою” [Німчук 1993, с. 15].

Старий Заповіт, який доопрацьовував Нечуй-Левицький, на думку деяких дослідників, характеризується як довільністю, так і відсутністю використання мов оригіналу. Ось як про це пише І. Тюрменко: “Нечуй-Левицький переклав сім книг, узявши за основу російський текст Біблії, що вийшла 1876 р. Переклад останньої було зроблено зі старосєврейського оригіналу. Але Нечуй-Левицький повторив помилку Куліша: переклад не був дослівним” [Тюрменко 1999, с. 6]. Усе ж цитований автор акцентує на позитивному сприйнятті в духовно-культурному житті українського народу цього перекладу [там само].

І. Нечуй-Левицький, як зазначає В. Німчук, «довірену йому частину Біблії перекладав українською мовою не з давньоєврейської мови, а з німецької» [Німчук 2005, с. 34].

Переклад П. Куліша негативно був оцінений І. Огієнком. «...Кулішів переклад вийшов у багатьох відношеннях невдалий, а головне це не дослівний переклад, а часто тільки переказ від оригіналу далекий» [Огієнко 2018, с. 151]. Сучасний дослідник В. Рожко також дає Кулішевому перекладу негативну характеристику: «... нині книга застаріла, бо її мова не відповідає ані лексиці, ані фразеології української літературної мови. Архаїчний стиль мови Біблії Пантелеймона Куліша з домішкою чужих слів, деякі помилки логічного характеру, місцями вільне переповідання Святого Письма не могли належно впливати на українських вірних» [Рожко 1999, с. 357].

Існують і протилежні погляди на цей переклад. Найгрунтовнішою і найкращою для свого часу визнала Біблію П. Куліша, І. Нечуя-Левицького, І. Пулюя Літургійна комісія в Римі під керівництвом Йосипа Сліпого [цит. за: Мороз 2016, с. 82]. В. Кононенко теж вважає художньо оформлений Кулішів переклад великим досягненням і дає відповідь на критичні зауваження І.Огієнка: «У своїй критиці цього перекладу І. Огієнко звертав увагу на такі мовні недоліки, як силкування писати “народною мовою” і водночас переобтяження його церковнослов’янізмами; викликало заперечення й наповнення тексту новоствореними або малозначними місцевими словами. Оскільки, окрім П. Куліша, у перекладі брали участь І. Пулюй і І. Нечуй-Левицький, він не мав цілісності й літературної закінченості. Проте протягом першої половини ХХ ст. досить вільний, близький до переспіву переклад Куліша спричинив залучення до літературних інтерпретацій Біблії таких майстрів красного письменства, як І. Франко і Леся Українка» [Кононенко 2001, с. 77].

«Переклад П. Куліша та І. Пулюя – значний крок в утвердженні національної свідомості, становленні релігійної і моральної культури народу, у справі захисту й пропагування рідного слова, важливість якої ще більш



очевидна, коли враховувати, що тиск на українську культуру з боку уряду ставав усе жорсткішим», – таку думку висловлює М. Жукалюк [Жукалюк 2003, с. 9].

Сучасні дослідники мови перекладу П. Куліша, роблячи вже не поверхневі висновки, а ґрунтуючись на конкретному мовному матеріалі, зазначають: “З-поміж інших українських письменників, у творчому доробку яких маємо переспіви біблійних сюжетів, саме П. Кулішеві повністю вдалося зреалізувати власну мовну програму, відновивши функціональні можливості конфесійного стилю української літературної мови. Адже створити переклад Біблії – означало створити новий стиль, використовуючи при цьому всі можливі джерела і засоби, які подавала тогочасна українська мова” [Пляцко 1997, с. 160]. І. Огієнко, незважаючи на критику цього перекладу, все ж відзначив, що «Куліш, Пулюй... дали нам дуже гарні переклади Святого Письма на щиро-народну українську мову» [Огієнко 2002, с. 177]. Цей переклад не став «тим взірцем української літературної мови, якими вважалися перекладені національними мовами Біблійні тексти в англійців, французів, німців чи чехів» [Тимошик 2003, с. 278] через збереження архаїзмів, просторічних слів, церковнослов’янїзмів, неточне відтворення біблійного антропонімікону тощо [Мороз 2017, с. 165]. Проте Біблія П. Куліша є першим повним перекладом на сучасну українську мову й тому є «пам’яткою не тільки біблеїстики, але й пам’яткою української літератури, української мови, такої мови, якою вона була в ХІХ столітті», – підкреслює Д. Степовик [Степовик 1997, с. 12].

Чому переклад П. Куліша, І. Нечуя-Левицького, І. Пулюя не став таким знаковим явищем для розбудови української літературної мови? Вірогідно, П. Кулішу не вистачало знань мов оригіналу Біблії, це ж стосується, але меншою мірою, і його колег. П. Куліш, І. Нечуй-Левицький дотримувалися східноукраїнського варіанту літературної мови, притому й зважали на церковнослов’янську традицію, І. Пулюй – західноукраїнського варіанту. Очевидним також є відмінний методологічний інструментарій, що й зумовило

цінність цього перекладу більшою мірою для істориків мови, ніж для розвою української літературної мови.

Українські біблійні тексти не стали еталонними для творення української літературної мови, не відіграли визначальної об'єднавчої ролі, як в інших народів (німецького, чеського, польського, сербського та ін.). Це можна пояснити спорідненістю церковнослов'янської та української мов, а отже, й впливами, частіше унілатеральними, з боку церковнослов'янської мови на українську. Церковнослов'янська мова не була зрозуміла всім українцям, її знала лише частина інтелігенції, тому поява української мови при богослужіннях справляла неабияке враження. Боже слово лунало мовою, якою розмовляють й простолюдини! Святе Письмо стає невід'ємною частиною свідомості народу, мовою богослужіння, проповіді, молитви, збагачуючи лексику і фразеологію.

## **2. 2. Українські переклади Біблії ХХ століття**

З усіх перекладачів українських Біблій Іван Огієнко був найбільш відомим фахівцем і ґрунтовним знавцем релігійних текстів. Він ставив перед собою важливі завдання для успішних перекладацьких студій. Найголовнішими завданнями він уважав документально точне відтворення змісту оригіналу, віддаючи при цьому перевагу передусім семантичним особливостям низки багатозначних слів та милозвучності сучасної української літературної мови [Огієнко 2018, с. 19]. Авторіві йшлося про те, щоб новий переклад повинен бути не сліпим «наслідуванням усіх досі відомих спроб, а цілком новим за методикою, чітко опертим на оригінали: для Старого Заповіту – з єврейського, для Нового Заповіту – з грецького» [Огієнко 2018, с. 20]. І. Огієнко усвідомлював, що небезпека перекладу будь-якого тексту полягає насамперед у можливому накладанні двох національно-мовних картин світу: «Треба пильнувати, щоб переклади наші були дзеркалом оригіналу <...>. Звичайно, наш переклад має бути дзеркалом оригіналу лише можливим, бо цілком дослівний переклад був би для нашої мови неприродним» [Огієнко

2000, с. 9]. Проблемі перекладу І.Огієнко присвятив чимало своїх праць, видрукувавши їх у щомісячниках «Рідна мова», «Наша культура» та багатьох інших газетах. Для адекватного перекладу першоджерела й можливості скористатися іншими перекладами Біблії він опанує староеврейську, старогрецьку, латинську, церковнослов'янську, польську, німецьку, англійську мови [Мороз 2017, с. 168].

Щоб донести ідейно концептуальну основу Святого Письма, І. Огієнко відмовляється від формального копіювання чужомовного тексту, бере до уваги особливості світосприйняття і мовної традиції українців, створивши власну методологію перекладу Святого Письма та богослужбових книг українською мовою, зважаючи на необхідність поетичності перекладів, щоб «мова в перекладах не була буденною, звичайною, бо для церковного вжитку <...> більше пристойною буде мова поважна, мова «високого» стилю» [Огієнко 2000, с. 20].

Задля такої мети мовознавець закликає не використовувати в перекладі Біблії, як і в інших перекладах, призначених для широкого вжитку, «ялових» чужомовних слів [Огієнко 2010, с. 81–82], переконує, що навіть коли в рідній мові немає відповідного слова чи словосполучення, то його краще утворити штучно за законами української мови без страху перед незвичністю неологізмів, особливо тих, яких вимагає життя, бо найгірший неологізм «не викликає до себе нехіті, коли до нього звикнути» [Огієнко 1936, с. 47]. Як один з послідовників максимальної орієнтації розвитку української мови винятково на власне українські ресурси, І. Огієнко в «Етимолого семантичному словнику української мови» не тільки витлумачує походження релігійних значень багатьох лексем, досить часто розгортаючи немало позамовної мотивувальної інформації для популяризації питомих неосемантизмів, подальшого їхнього правильного використання, зокрема роз'яснює причини, шляхи виникнення похідних утворень, тонкі межі значенневих відтінків тощо (ЕССУМО: с. 150);

І. Огієнко не відокремлює відродження української церкви від розвитку українського етносу всупереч тодішнім активним пророкуванням атеїстичного та інтернаціонального майбутнього людства, ревно захищаючи традиції українського народу, його духовний розвиток, закладений ще в Київській Русі, з огляду на соціально-політичні чинники із сумом пророкує можливі негативні наслідки насильницької політики більшовицької влади – втрату мови й віри. З переконанням, що «поки живе мова – житиме народ, як національність» [Огієнко 2002, с. 7]. І. Огієнко передає небуденний стиль перекладу тексту Біблії живою українською мовою. Його переклад має лише «поодинокі узвичаєні церковнослов'янізми» [Німчук 2005: 41].

Науковець текстом Біблії доводить, що навіть первинна церква Христова мовою богослужінь вибрала не класичну, а народну мову. Як зауважив І. Огієнко, у Новому Заповіті переважають народні граматичні форми, його синтаксис також пристосовано для розуміння простого люду [Огієнко 1927, с. 222–223]. Оскільки християнська церква ще від свого виникнення брала за основу народну мову, то всі богослужіння, за І. Огієнком, треба відправляти живою мовою свого народу: «Кожна віра найміцніше зв'язана з рідною мовою народу, бо рідна мова – то основний родючий ґрунт кожної віри... Хто міцний у рідній мові, той міцний і в батьківській вірі» [Огієнко 2010, с. 55–56]. Як зауважує І. Огієнко, «треба свідомо знати й міцно пам'ятати, що коли церква відкидає живу мову як мову богослужбову, то вона тим самим кидає тяжкі колоди на дорогу розвою її» [Огієнко 2001, с. 146].

Після другої світової війни І. Огієнко знайомить християнський світ зі своїм перекладом. Як зазначає М. Тимошик, для кращого розуміння тексту перекладач запропонував багатий відсил приміток, посилань, тлумачень, що набиралися курсивом. Весь лексичний ряд подається тут із наголосом, що сприяло удосконаленню знань рідної мови. Текст Євангелій подавався не суцільно, а з перебивками заголовків, авторство яких належить Іванові Огієнкові. Повністю дотрмуючись автентичності, перекладач прагнув, аби

зміст книг якнайдоступніше сприймав простий читач [Огієнко 2018, с. 28)]. Біблія вийшла друком 12 червня 1962 року. Її появу схвально оцінили в лондонському тижневику «Українська думка». Ця стаття була написана українським журналістом на еміграції Д. Бучинським. Ось деякі витяги з цієї публікації: «Мова перекладу не тільки гарна, але навіть надзвичайно цікава; наявність численних пояснень (пояснень під ніжкою сторінок, прецікавих і прецінних, хоч пригорщами черпай; вони допомагають читачеві в розумінні біблійного тексту; багатство відсилань (це величезна цінність книги, яка тільки потверджує працьовитість і вдумливість перекладача); наголоси на всіх словах (жаль, що вся Біблія їх не має); написання біблійних назв та імен в українській народній традиції (Сирія, Йосип, Пилип, Андрій, Степан). Хоч й не всюди, бо зустрічається Віфлеєм, Галілея, Варфоломій, Фома») [Цит. за: Огієнко 2018, с. 37–39].

На ці зауваги Іван Огієнко так відповідає: «український наголос я довгі роки вивчав, і знаю ціну його. І в Біблії порозставляв наголос на всіх тих словах, які в нас мають хиткий наголос. Але літературна мова вже його усталила» [Іларіон 1963, с. 266]. Д. Бучинський також звертає увагу на прикрі недоліки цього видання, які стосувалися видавців. Серед них він називає такі: на обкладинці не зазначено прізвища перекладача, читачеві нічого невідомо ні про історію перекладу, ні про його особливості, ні про самого перекладача. Журналіст також наголошує на тому, що Біблія вийшла неповною. У ній відсутні книги Товота, Юдити, Баруха, Екоєзіаста, двох книг Маківейських та Книги Премудрості Соломонової.

Високо оцінив окремі частини цього перекладу (оскільки на цей час весь переклад автором ще не був здійснений) відомий український письменник і публіцист Юрій Липа: «Кожне слово чи речення перевірене не тільки за оригіналом, але й за кращими сучасними перекладами. Але не тільки ця пильна вірність оригіналові характеризує переклад. Є в нім дивна ясність думки та простота вислову. Переклад Огієнка звучить чисто та маєстатично. Та величавість, що випливає з його глибокої простоти, вирізняє цей переклад

від усіх інших українських перекладів» [Липа 1936, с. 507]. Інший сучасник К. Костів писав: «Українська Біблія в перекладі професора д-ра Ів. Огієнка – класична найкраща з досі існуючих перекладів чи не між всіма слов'янами» [Костів 1955].

Сучасний дослідник перекладної біблійної спадщини Івана Огієнка Альбіна Ковтун високо оцінює його в декількох іпостасях: «Перейшовши за лінію претензій сакральних мов щодо традиційного закріплення за ними виняткової ролі в ототожненні божественної реальності, І. Огієнко став одним із кращих українських перекладачів Біблії: як мовознавець продемонстрував унікальні перекладацькі здібності, зберігши українською мовою оригінальність Біблії та подбавши про достойну «одежу» багатьох інших богослужбових книг; як богослов зумів передати змістову глибину сакрального письма; як патріот сприяв захисту співвітчизників від впливів чужої політики» [Ковтун 2018, с. 26].

Сучасні мовознавці (Н. Рибак, З. Бичко, А. Ковтун, Т. Мороз, В. Кононенко, О. Дзера, Н. Дзюбишина-Мельник та ін.) підкреслюють живу, пісенну мову перекладу, стилістично виправдане використання старослов'янізмів, відсутність просторічних слів. Н.Дзюбишина-Мельник зазначає, що “переклад Біблії І. Огієнка виражає орієнтацію конфесійного стилю на внутрішньомовні (власне українські) ресурси” [Дзюбишина-Мельник 1998, с. 9] і є “найбільш перспективним для загальної стильово-стилістичної орієнтації сучасного конфесійного стилю української літературної мови” [там само, с. 15].

Як резюмує Ю. Мороз, «переклад І. Огієнка супроводжується ретельним авторським тлумаченням маловідомих чи невідомих слів, словосполучень, є воістину енциклопедичним, науковим і разом з цим – привабливим, доступним. Енергетичне поле перекладного тексту – потужне, мова – класична українська літературна мова, засобами якої збережено пісенний ритм оригіналу. І. Огієнко мріяв, щоб мова перекладу була зразковою «найкращим підручником» вивчення літературної мови, – і це йому вдалося.

Він не тільки явив читачеві пречудову слов'янську українську, віками поневолену мову, але й засвідчив безмежну перспективу усієї системи її лексичного багатства, виражальних засобів» [Мороз 2017, с. 171–172].

Одним із факторів, які вплинули на релігійне служіння І. Хоменка, було його знайомство з Андреем Шептицьким. Як відомо, українські греко-католики дотримуються католицького біблійного канону, тому йому «випало на долю перекладати більше біблійних книг, ніж це зробили Пантелеймон Куліш та Іван Огієнко» [Хома 1998, с. 15–16]. Після Другої світової війни І. Хоменко емігрував до Італії і надовго поселився, у зв'язку з поганим станом здоров'ям, на острові Капрі, де йому судилося майже 20 років безвиїзно прожити. Усі ці роки він присвятив перекладу Біблії українською мовою. Переклад здійснювався з давньоєврейських та давньогрецьких джерел та Септуагінти, що сприяло досконалості перекладу [Хома 1998, с. 16–17].

Іван Хоменко присвятив перекладу більше двадцяти років. Тісною була його співпраця з духовним керівництвом української греко-католицької церкви (із греко-католицьким митрополитом Іваном Бучком, який фінансував працю над Біблією, сприяв у довідкових джерелах). Згодом, у 1956 році, І. Хоменком була підписана угода з василіянським орденом, за якою останній брав на себе всю роботу з підготовки рукопису до друку та видання. Над філологічним редагуванням тексту Біблії працювали І. Костецький та В. Барка, що сприяло його витонченості та відповідності сучасним нормам української літературної мови. Це редагування неоднозначно було сприйняте І. Хоменком. Він неодноразово висловлював незгоду з деякими правками, зазначаючи, що літературно-лінгвістичне втручання погіршило якість його перекладу. У 1963 р. Біблія в перекладі І. Хоменка вийшла у світ [Мороз 2016, с. 73–74].

Професор Дмитро Степовик так підсумовує вихід у світ згаданого видання: «Хоч третій переклад Біблії – це насамперед здобуток і заслуга Української Греко-Католицької Церкви і її найбільш вченого чернечого Чину св. Василя Великого, її переклад і видання стали подією всеукраїнського

значення. Цим – третім повним – перекладом Біблії (у першому виданні й наступних перевиданнях) користуються не тільки греко-католики, але й православні та протестанти, бо цей переклад є видатним якістю мови і точністю переданої думки. Третій переклад о. Івана Хоменка, попри його закономірну відмінність від другого перекладу Івана Огієнка, є також видатним внеском в українське біблієзнавство і свідчить про безсмертя української мови, як і нації, що цю мову виплекала упродовж віків. Тексти цієї Біблії читаються під час служб у греко-католицьких храмах» [Степовик 1996].

У 2003 році о. Рафаїл Турконяк закінчив переклад Острозької Біблії сучасною українською мовою. А починалося все з пропозиції глави української греко-католицької церкви Йосифа Сліпого перекласти Острозьку Біблію сучасною українською мовою. Ось як згадує про це Р. Турконяк: «Я б ніколи не взявся перекладати, це сталося тому, що покійний Блаженніший Йосиф Сліпий до того мене змусив. Це благословення на таку роботу і тому я взявся за неї, і до сьогодні цим займаюсь, бо хочу, щоб ми мали переклади усіх трьох основних текстів Святого Письма – грецький, єврейський та латинський. Це була надзвичайна праця не лише задля тексту, але задля самої мови», – зазначив архімандрит [Турконяк 2003].

Відомий дослідник історії української мови Ірина Фаріон побачила «унікальність перекладу отця Рафаїла в тому, що це перший переклад Біблії, який вийшов у нашій державі, бо попередні виходили на чужині, і в тому, що цей переклад здійснила людина, яка не народилася в Україні... Він розумів, що переклад Біблії українською мовою – це творення української нації. Цей переклад дає українцям відчуття абсолютної і неповторної української ідентичності» [Переклад Острозької Біблії 2003].

Цій праці О. Рафаїл присвятив більше тридцяти років. Архімандрит доктор Турконяк так оцінює найважливішу працю свого життя: «Цей новий, четвертий переклад Святого Письма українською мовою можна назвати новим етапом в історії українських перекладів Біблії. Вперше у нас є український Старий Завіт, перекладений не з єврейської мови, а з грецького тексту



сімдесятьох. Це не літературний переклад, а дослівний. Основним для мене було якомога точніше передати оригінальний церковнослов'янський текст Острозької Біблії, що складається з 76 книг. Такого повного списку не має жоден інший переклад» [Слово вчителю].

Цей переклад мав на меті «улегшити читачеві зрозуміти старослов'янський текст [<https://www.saintjosaphat.org/.../pyeryeklad-chy-ridyadnyk...>], а вийшло все навпаки: текст перекладу став заплутаним і малозрозумілим. Оригінал же – через близькість до тексту Біблії в російському перекладі (на якому виросло не одне покоління віруючих в Україні) – і досі зберігає свою первозданну силу й красу», – таку оцінку дає О. Ткаченко.

При перекладі Біблії українською мовою Рафаїл Турконяк, знаючи церковнослов'янську, давньогрецьку, латинську, арамейську та старогрецьку мови, послуговується передовсім текстами-першоджерелами Старого і Нового Заповітів Біблії, а не російським, дещо сфальсифікованим, її перекладом, викладені в них канони різняться між собою. «Якраз саме тому, – наголошує перекладач, – що вони багато в чому різні, я вирішив зробити порівняльний переклад трьох із них аби люди зрозуміли, наскільки велика різниця між окремими текстами... Але хто доведе, які книги правильні, а які – ні. Є певна традиція в кожній церкві і кожна тримається своєї. Відтак російські переклади Біблії є російські і для росіян. Відтак для достовірного перекладу Біблії українською мовою треба знати мови її оригіналу, мати належну філологічну освіту, а не шкільну і московсько-православну» [Релігійна панорама 2009 (6), с. 8].

Цей переклад отримав неоднозначну оцінку в теологів. Так, А. Глущенко на основі Послання до ефесян висловлює свої зауваги до перекладу. «У перекладі, що укладений сучасною українською мовою, – наголошує автор рецензії, – відсутні західноукраїнські діалектизми, мало слов'янізмів (що іноді призводить до неточностей перекладу) та архаїзмів (яких доволі в попередніх перекладах Огієнка та Хоменка). Наступний недолік полягає у відсутності єдиних правил передачі особистих імен та транслітерації

іншомовних слів». Основні ж недоліки такі: 1) Використання для одного й того ж слова різних варіантів перекладу, без особливої необхідності; заміна одного поняття іншим; використання одного й того ж слова для перекладу різних понять; 2) Неясність окремих місць; синтаксичні помилки» [Глущенко 2005, с. 333].

Більш категоричну позицію щодо цього перекладу посідає С. Ткаченко, називаючи його скомпонованим «шляхом механічної трансплантації лексичних одиниць і калькування синтаксичних структур оригіналу (на межі насильства над українською мовою), який навряд чи взагалі можна вважати перекладом. В основі концепції дослівного перекладу (яку поділяє, на жаль, не тільки о. Рафаїл, а й багато інших сучасних біблієзнавців Заходу) лежить хибне й антинаукове уявлення про мовний текст як механічну суму окремо взятих лексичних одиниць. Остаточні для кожного конкретного випадку значення слів – лексичні чи граматичні – визначаються й актуалізуються їхнім оточенням, іншими словами і структурами тексту, у строгій відповідності до законів кожної мови» [Переклад чи... підрядник? 2007]. Досліджені нами окремі тематичні групи в 3-му розділі (див. цей розділ) не дають достатніх підстав для таких категоричних висновків. Наші спостереження ближчі до деяких зауважень А. Глущенка, про що йтиме мова в третьому розділі.

## **Висновки до розділу 2**

Українські переклади XIX–XX століть – якісно новий етап розвитку релігійного стилю української літературної мови, який засвідчує його сформованість, довершеність, повноцінність функціонування української мови на народній основі в XIX столітті, цілком придатної для релігійного вжитку.

Українські біблійні тексти XIX століття не стали взірцевими для творення української літературної мови, не відіграли визначальної об'єднавчої ролі, як в інших народів (німецького, чеського, польського, сербського та ін.). Це можна пояснити спорідненістю церковнослов'янської та української мов, а

отже, й впливами (частіше унілатеральними) з боку церковнослов'янської мови на українську, а також позамовними чинниками.

Українську біблійну історію новітнього часу новоукраїнською літературною мовою започаткував Пилип Морачевський. Саме йому судилося прокласти перші сходинки біблійних оповідей живою народною мовою, тією мовою, яка уже повноцінно функціонувала в художньому стилі. Переклади П. Морачевського прийшли до нас з великим запізненням у виправленому варіанті.

У середині XIX ст. П. Морачевський зробив найбільший внесок у розбудову сакрального стилю української мови, його переклад був високоякісний у мовному аспекті, характеризувався досконалим відтворенням біблійного змісту, визнаний найкращим з-поміж усіх аналогічних слов'янських перекладів, що дозволяє стверджувати про його важливість для літературного розвитку української мови загалом, релігійного стилю зокрема.

Переклад П. Куліша в біблеїстиці вважають першим загальним перекладом повної Біблії, який започаткував перекладацьку традицію на території України на початку XX ст. Переклад П. Куліша, І. Нечуя-Левицького, І. Пулюя не став знаковим явищем для розбудови української літературної мови з огляду на орієнтацію на різні мовні традиції: П. Куліш, І. Нечуй-Левицький дотримувалися східноукраїнського варіанту літературної мови, притому й зважали на церковнослов'янську традицію, І. Полуй імплікував у тексти галицьку версію української мови. Для цього перекладу характерне переобтяження просторічними словами, архаїзмами, церковнослов'янізмами, практикується українізація біблійних імен. Очевидним також є відмінний методологічний інструментарій, що й зумовило цінність цього перекладу більшою мірою для істориків мови, ніж для розвою української літературної мови. Переклад П. Куліша, І. Пулюя та І. Нечуя-Левицького відобразив початковий етап формування української релігійної термінології.

З усіх перекладачів українських Біблій Іван Огієнко був найбільш відомим фахівцем і ґрунтовним знавцем релігійних текстів. Для кращого розуміння тексту перекладач запропонував примітки, посилання, тлумачення, проставлення наголосу у словах. Текст Євангелій подавався не суцільно, а з перебивками заголовків, авторство яких належить Іванові Огієнкові.

Переклад І. Огієнка відтворює оригінальність Біблії, особливості світосприйняття і мовної традиції українців на основі авторської методології перекладу Святого Письма, яка передбачала документально точне відтворення змісту оригіналу, спираючись на етимологію лексичних одиниць, семантичні, стилістичні особливості багатозначних слів та милозвучності сучасної української літературної мови, засвідчуючи в такий спосіб багатство лексичної системи та її виражальних засобів.

Третій повний переклад Біблії українською мовою здійснив І. Хоменко з арамейських, давньоєврейських та давньогрецьких джерел, масоретських текстів, що сприяло точності відтворення мови-джерела Біблії. Переклад І. Хоменка, попри його закономірну відмінність від другого перекладу Івана Огієнка (у складі цього перекладу вперше було перекладено з Септуагінти так звані «неканонічні» книги Старого Заповіту), також є вагомим внеском в українське біблієзнавство. Тексти вирізняються точним відтворенням оригіналу, добірною літературною українською мовою.

Основою четвертого повного перекладу Біблії українською мовою, здійсненого Р. Турконяком, послужила Острозька Біблія. Острозька Біблія – перше повне друковане видання всіх книг Святого Письма церковнослов'янською мовою. Особливістю цього перекладу є дослівний, а не літературний підхід до тексту, що, як показує аналіз, не сприяло завжди точному відтворенню оригіналу, і спричинило розбіжності щодо перекладу одних і тих же слів, не уніфіковано правопис власних імен, трапляються пропуски слів, наявні деякі синтаксичні невідповідності. Ці та інші недоліки певним чином впливають на якість перекладу і потребують виправлення.

Переклади біблійного тексту українською мовою збагатили її лексичний, семантичний і фразеологічний фонд, продемонстрували багатючі виражальні засоби, органічно імплементували українську мову в загальноєвропейський культурний простір.

## РОЗДІЛ 3. СЕМАНТИЧНІ МОДИФІКАЦІЇ ЛЕКСИКОНУ В УКРАЇНСЬКИХ ВЕРСІЯХ БІБЛІЇ: ЛІНГВОКУЛЬТОРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

### 3.1. Теонімні назви

Лише в кінці ХІХ – початку ХХ ст. українська релігійна лексика отримала новий імпульс для свого розвитку, позаяк богослужіння почалися відбуватися українською мовою. Цей процес сприяв появі нових лексико-семантичних варіантів слів, розширенню сфери вживання української мови, що спричинило варіантність на всіх рівнях мовної системи, яка закріплена в сучасних лексикографічних джерелах та українських перекладах Біблії того часу [Німчук 2005, с. 18]. У значній частині тематичних груп спостерігаємо семантичні трансформації, на яких головню зосередимо нашу увагу. Особливо виразні вони для профанної лексики, що позначає найменування людини, частин тіла, тварин, назви грошових одиниць, родів занять, хвороб та ін., які розглядатимемо далі. Ця тенденція майже не торкнулася сакральної лексики, що позначає найменування Бога, символів віри, основних релігійних дій, атрибутів християнської віри, церковних атрибутів тощо. Хоча й тут відображена певна лексична варіантність. Для прикладу розглянемо деякі теонімні номінації.

Серед імен Бога в Євангеліях натрапляємо на такі: *Бог, Господь, Син людський (чоловічий), Отець (Батько), Цар, Цар Юдейський (Цар Жидівський)*. Вказані назви, як правило, зберігають автентику, хоча деякі – *Син людський (Син чоловічий), Цар Юдейський (Цар Жидівський), Отець (Батько)* зазнали трансформацій у деяких перекладах. Так, в українських перекладах Євангелій ХІХ століття П. Морачевського та П. Куліша послідовно вживається назва *Син Чоловічий*: «Отже, щоб ви знали, що *Син Чоловічеський* має силу на землі прощати гріхи, (тоді каже недужому) устань, візьми постіль свою та й іди до свого дому!» (Матв. 9: 6); «От же, щоб знали ви, що *Син чоловічий* мав власть на землі прощати гріхи, (тоді рече до розслабленого:) Устань, візьми постіль твою, та й іди до дому твого!» (Матв. 9: 6). В

українських перекладах ХХ століття І.Огієнка, Р. Турконяка – *Син Людський*: «Але щоб ви знали, що прощати гріхи на землі має владу *Син Людський*, тож каже Він розслабленому: Уставай, візьми ложе своє, та й іди у свій дім!» (Матв. 9:6); «Але щоб ви знали, що *Син Людський* має владу на землі відпускати гріхи, – каже спаралізованому: Встань, візьми своє ліжко і йди додому!» (Матв. 9:6). Натомість у перекладі І.Хоменка маємо *Син Чоловічий*. В українському мовному просторі ХІХ ст. лексемі *чоловічий* відповідало два значення: 1. ‘пов’язаний з людиною’, 2. ‘пов’язаний з чоловіком’. Ці значення фіксуються у Словарі української мови за ред. Б. Грінченка (Грінч. ІV, 469), у російсько-українському словнику М. Уманця та А. Спілки (УС, 879), німецько-українському словнику Є. Желехівського та С. Недільського (Желех. ІІ, 1075). В українській мові ХХ ст. лексема *чоловічий* звужує свої значення щодо позначення лише чоловічої статі, виокремлюючи при цьому низку похідних від цього значення: 1. Прикм. до чоловік. // Який виконується чоловіком, чоловіками.; Призначений для чоловіка, чоловіків; // Належний чоловікові, чоловікам. 2.Такий, як у чоловіків, властивий чоловікам 3. Який стосується чоловічої статі, характеризує її. 4. заст. Людський (СУМ ХІ, 350). Як бачимо, значення ‘пов’язаний з людиною’ втрачається і є застарілим на сучасному етапі. Про це свідчать дані лексикографічних джерел (СУМ ХІ, 350). Останнє джерело зберігає за лексемою *чоловік* також значення ‘людина’ без жодних позначень, що є, очевидно, не цілком правильно.

Лексема *чоловік* (від якого утворений прикметник *чоловічий*) праслов’янського походження. В українську мову запозичена зі старослов’янської зі значенням ‘людина’. Таке значення зберігається протягом ХІ–ХV століть (Срезн. ІІІ, 1492–1493; ССУМ ІІ, 533). Згодом у ХVІ столітті це слово в українській мові розширило своє значення, виражаючи також значення ‘чоловічої статі’, поступово втрачаючи первинне. Сьогодні спостерігаємо витіснення первинного значення цього слова, тоді як вторинне значення розширює свою семантику. Власне закономірною виглядає Назва Бога – *Син Чоловічий* у перекладах П. Морачевського й П. Куліша, природним

ж для перекладів у І. Огієнка, Р. Турконяка є назва – *Син Людський*, хоча ця логічність порушується в українському перекладі І. Хоменка: тут уживається послідовно назва *Син Чоловічий*.

Лексема *отець* у переважній більшості українських перекладів Біблії номінує першу особу Трійці, тоді як лексема *батько* – батьківство як кровного родича, предка. Проте, в українському перекладі Біблії П. Куліша, І. Пулюя, І. Нечуя-Левицького назва *отець* уживається й в профанному значенні («Ви від *отця* диявола, й хотіння *отця* вашого диявола хочете робити. Той був душогубцем з почину; й в правді не встояв; бо нема правди в йому. Коли говорить брехню, із свого говорить; бо він брехун і *отець* її» (Йоан. 8:44.). Поодинокі в такому ж значенні зафіксовані це слово й в перекладах Євангелій П. Морачевського («Одповіли і сказали Йому: *отець* наш Авраам. Говорить їм Ісус: як би ви були діти Авраамові, і то діла Авраамові робили б» (Іван. 8:39).

Звертання до Бога «Отче» («Отець») є особливою формою, зміст якого кодифікується Біблією: «І не називайте нікого *отцем* на землі, бо один вам *Отець*, що на небі». Лише в одному випадку лексема *батько* об'єктивує Бога у Біблії Огієнка, що, вірогідно, не є функціонально зумовлено: «Чи тим віддасте Господові, народе нікчемний й немудрий? Чи ж не він *батько* твій, твій Творець? Він тебе вчинив, і Він міцно поставив тебе» (Повт. 32:6). Лексема *батько* експлікує плотську спорідненість, яка актуалізується через віру, а не через походження, тому «погани співспадкоємці, і одне тіло, і співучасники його обітниць в Христі Ісуса через Євангелію» (Еф. 3:6). У сучасному перекладі Р. Турконяка ця біблійна кодифікація порушується. Як зазначають дослідники, в українському перекладі Біблії Р. Турконяка уніфіковані і план змісту, і експонент; злиття двох функціонально і стилістично різних лексем *отець* і *батько* в одну лексему *батько*, особливо ж на рівні сакрального дискурсу, не є, очевидно, правильним (пор. «Тож будьте досконалі, як досконалий ваш *Батько* Небесний» (Мв. 5: 48), «Отже, йдіть і вчіть усі народи, хрестячи їх в ім'я *Батька*, і Сина, і Святого Духа» (Мв. 28: 18), «Знаєш заповіді: не вбивай, не чини перелюбу, не крадь, не свідчи



неправдиво, не кривдь, шануй свого *батька* та *матір*» (Мк. 10:19) [Мацьків 2006, с. 169]. Все ж у згаданому перекладі знаходимо єдиний випадок функціонування лексеми *отець*, щоправда, не як назви Бога («Благословенне прийдешнє царство *отця* нашого, Давида! Осанна на висотах!») (Мар.11:10).

Українська мова протягом своєї історії зберігає сему сакральності у слові *отець*, яке постає синоніміїним корелятом (атрибутом) щодо священників, пророків, священних та святих осіб і, зрозуміло, є назвою першої іпостасі триєдиного Бога.

Одним із Божих імен є словосполука *Цар Юдейський* (*Цар Жидівський*). Проілюструємо це прикладами з досліджуваних текстів Біблій. Для перекладу П. Морачевського, І. Огієнка, І. Хоменка, Р. Турконяка характерна назва *Цар Юдейський* («Та й кажуть: де народжений *Царь Іудейський*? бо ми бачили звізду Його на сході, і прийшли поклонитися Йому» (Матв. 2:2); «І питали: Де народжений *Цар Юдейський*? Бо на сході ми бачили зорю Його, і прибули поклонитись Йому» (Матв. 2:2); «Де *Цар юдейський*, що народився? Бо ми бачили Його зірку на сході і прийшли Йому поклонитися» (Матв.2:2); «І спитали: “Де *цар юдейський*, що оце народився? Бо ми бачили його зорю на сході й прийшли йому поклонитись» (Матв.2:2). Лише переклад П. Куліша, І. Пулюя, І. Нечуя-Левицького подає ймення Господнє як *Цар Жидівський*: «Говорячи: Де народжений *цар Жидівський*? бачили бо ми зорю його на сході, й прийшли поклонитись йому» (Матв. 2:2). Символічно, що ці назви Ісуса Христа супроводжували Його земне життя й згадуються при народженні та смерті (при розп'ятті на Хресті).

Звертаємо увагу на те, що інший переклад, здійснений в приблизно в цей же час П. Морачевським, передає ім'я Господа в інший спосіб. Чому все-таки спостерігається така лексична варіантність? Уже в давньоукраїнський період ці дві назви використовувалися паралельно. Так, в Остромировому Євангелії (1076) натрапляємо на використання назви *Цар Юдейський* (орфографію тут і далі подаємо сучасну), натомість у Юрієвому євангелії (1119–1128) маємо *Цар Жидівський*. Словник староукраїнської мови XIV–XV століть подає лише

прикметник *жидівський* (ССУМ I, 362), хоча іменник *юдей* у цьому джерелі фіксується. Мовознавці при укладанні згаданого словника не використовували релігійних текстів, тому достовірність відсутності слова *іудейський* в цьому періоді сумнівна. У літописі Самовидця – пам'ятці кінця XVII ст. – маємо тільки слово *жидівський*. Для XIX століття характерні назви *жидівський* та *іудейський*. Так, німецько-український словник Є. Желехівського та С. Недільського подає лише прикметник *жидівський* (Желех. I, 222), у словнику української мови за редакцією Б. Грінченка зафіксовані лексеми *жидівський* (Грінч. I, 109) та *юдейський* (Грінч. IV, 531), в іншому джерелі цього періоду тільки слово *жидівський* (УС, 245). У XX столітті домінує функціонування лексеми *юдейський* (РУС, 281). На сучасному етапі спостерігаємо тенденцію до витіснення слова *жидівський* з ужитку. Так, СУМ фіксує лише лексему *юдейський* та її фонетичний варіант *іудейський* (СУМ XI, 612) [Ботвин 2016, с. 341–348].

Теонімні номінації, назви людини зазнали найменших семантичних трансформацій та модифікацій, позаяк вплив позамовних чинників на ці тематичні групи незначний. Теонімні назви належать до сфери *сакрум* і їхня незмінність є визначальною ознакою.

### 3.2. Тематична група «людина»

Для дослідження лексичних одиниць, що належать до тематичної групи «людина» (як і для інших) важливим є ґрунтовність опрацювання лексикографічних праць. Фаховість перекладача виходить на перший план при перекладі. Тут варто брати до уваги й інтралінгвальні чинники: зміна семантичної структури слова (звуження чи розширення значень, семантичні зміни в словах з однаковою кількістю значень (зокрема, поглиблення тлумачення, узагальнення значення, модифікація значення, зміна позиції в потрактуванні значення в словниковій статті, висування іншого значення на роль основного тощо) [Струганець 2002, с. 5]. Діахронний підхід якраз дає

змогу простежити ці процеси, здавалось би, навіть у незмінних на перший погляд, лексемах [Косович 2016].

Як стверджує Біблія, людина – творіння Бога за Його образом і подобою (Бут 1:26–27). Падіння людини розділило її з Богом, але Бог не залишив її наодинці. Син Божий Ісус Христос, що прийшов на землю в образі і подобі людській, спокутував провину людини, повернув її життя. Тіло людини, яке часто ототожнюється з самою людиною – це лише його оболонка з порошу, землі (Бут 2:7), що складається з тих же елементів, що і навколишня видима природа. Але те, що є власне людиною, – це його душа, яка дуже дорога в очах Божих (Пс. 115:6).

У давньоєврейській мові слово אָדָם «людина» є похідним від слова אֶרֶץ «земля», що свідчить про причетність людини до всього земного творіння. Людина – єдине творіння, яке Господь Бог наділив диханням Свого життя – живою душею (Бут. 2:7). В українських перекладах Біблії ХІХ століття послідовно вживається в однині лексема *чоловік* замість розглядуваної лексеми: Він же, відповідаючи, сказав: написано: не самим тільки хлібом житиме *чоловік*, а всяким словом, що виходить з уст Божих (ЄМ); Він же, озвавшись, сказав: Писано: Не самим хлібом житиме *чоловік*, а кожним словом, що виходить із уст Божих (БК) (Матв. 4:4). І П. Морачевський, і П. Куліш дотримувалися церковнослов'янської традиції передачі цієї назви, хоча лексикографічні джерела, що відображають цей період, фіксують лексему *людина* (Грінч. II, 388), а також подають як синонім до слова *чоловік* (УС). У ХХ столітті спостерігається звуження значення лексеми *чоловік*: воно перестає вживатися як синонім до слова *людина*. Цей процес контрверсійно відображено в СУМі. У словниковій статті «Чоловік» одне зі значень ‘те саме, що людина’ (СУМ XI, 349), тоді як у словниковій статті «Чоловічий» значення ‘людський’ трактується як застаріле (СУМ XI, 350). В українському мовному просторі ХІ–ХVІ століть аналізоване слово характеризувалося такими значеннями: ‘істота людського роду’, ‘людина як член суспільства’, ‘той, хто знаходиться на службі’, ‘людина як одиниця рахунку’ (Срезн. III, 1492–1494;

ССУМ II, 546–547)); ‘людина’, ‘чоловік’; ‘житель певної місцевості’ (ССУМ II, 546–547). Як бачимо, у цей період значення ‘одружена особа стосовно до своєї дружини’ для цього слова не є характерне, воно виникає лише у XVIII столітті, витісняючи лексико-семантичний варіант слова *муж* з тотожним значенням. Саме виникнення названого лексико-семантичного варіанта зумовило спочатку варіантність, а згодом занепад у сучасній українській літературній мові одного зі значень полісемійного слова *чоловік* (‘будь-яка особа’). Це очевидна тенденція, яка не висвітлена в сучасних лексикографічних джерелах. Описану тенденцію добре ілюструють українські переклади Біблій XX століття, у яких послідовно функціонує лексема *людина*: А Він відповів і промовив: Написано: Не хлібом самим буде жити *людина*, але кожним словом, що походить із уст Божих (БО); Він же, відповідаючи, сказав: написано: не самим хлібом житиме *людина*, але кожним словом, що виходить з Божих уст (БТ) (Матв.4:4). Такої однозначності не спостерігається лише в перекладі І. Хоменка: у цитованому епізоді ним ужито лексему *чоловік*, в інших місцях – *людина* (І прикликавши людей, сказав їм: “Слухайте й розумійте! Не те, що до уст входить, осквернює *людину*, а те, що з уст виходить, те осквернює *людину*” (Матв.15:10–11). Деякі мовознавці твердять, що «в більш “точних” стилях – науковому та публіцистичному – останнім часом накреслилася тенденція розрізняти лексеми *людина* й *чоловік*. Себто чоловік найчастіше позначає одруженого і разом з рідкісним у нашій мові словом *мужчина* передає значення “особа чоловічої статі”. У решті випадків послуговуємося іменником *людина*. Однак у розмовному та в художньому стилях ці слова виступають паралельно, є взаємозамінними» (Словопедія [mova.kreschatic.kiev.ua](http://mova.kreschatic.kiev.ua)). Думаємо, що тенденція до розрізнення згаданих слів має діяти у всіх стилях української літературної мови, а не лише в науковому та публіцистичному. Для сучасної української мови лексеми *чоловік* у значенні ‘людина’ та *мужчина* у значенні ‘особа чоловічої статі’ є лексико-семантичними архаїзмами і можуть використовуватися лише як стилістичний засіб.

Що стосується функціонування лексеми *муж* в українських перекладах, то їй властива амбівалентність. Навіть для перекладів ХІХ століття не можна простежити якихось тенденцій. Зауважимо, що для цього періоду їй притаманні такі значення: 1. Особа чоловічої статі; протилежне жінка. 2. Одружена особа стосовно до своєї дружини (Грінч. II, 453). У перекладах Євангелій П. Морачевським згадане слово у другому значенні вживається лише двічі (До Діви, зарученої з *мужем*, котрому имя Іосиф, з дому Давидового; а имя Діви Марія (Лк 1:27); А Марія сказала Ангелові: як же се станеться, коли Я *мужа* не знаю? (Лк 1:34). У всіх решти випадках у цьому значенні перекладач послуговується лексемою *чоловік*. І була Анна пророчиця, дочка Фануїлова, з коліна Асірова; вона зостарілась, у днях многих, проживши з *чоловіком* сім літ од дівоцтва свого (Лк 2: 36): Одповіла жінка і сказала: не маю я чоловіка. Каже їй Ісус: добре ти сказала, що *чоловіка* не маєш; Бо ти пять *чоловіків* мала, і той, що тепер маєш, не *чоловік* тобі; се ти правду сказала (Іван. 2: 17–18).

У першому значенні розглядуване слово в аналізованому перекладі не зафіксували. Натомість у перекладі П. Куліша лексема *муж* у другому значенні вживається часто, на рівних конкуруючи з лексемою *чоловік* з цим же значенням: Тим же оце, як жив *муж*, перелюбницею звати меть ся, коли буде (жінкою) иншому *чоловікові*; коди ж умре *муж* її, вільна вона від закону, щоб не бути їй перелюбницею, хоч би була (жінкою) иншому *чоловікові* (Рим.7:3); Коли хто непорочен, однієї жінки *муж*, мав вірних дітей, недокорених за розврат, або непокірних (Тит.1:6).

В усіх українських перекладах фіксуємо й інше значення лексеми *муж* ‘релігійний, науковий, громадський і т. ін. діяч, авторитетна людина в певній сфері’, яке зафіксоване лише в російсько-українському словнику М. Уманця і А. Спілки та академічному словнику української мови. В інших лексикографічних джерелах, що відображають попередні періоди функціонування української мови, це значення не відображено, що однак не свідчить про відсутність такого значення в українському мовному просторі

для згаданої лексеми. Яскравою ілюстрацією цього явища є українські переклади Біблії XIX століття, передусім П. Куліша (Пор.: *Мужі* Ізраїльські, вислухайте сї слова: Ісуса Назорея, чоловіка, від Бога прославленого між вами силою, і чудесами, і ознаками, які робив через Него Бог серед вас, як і самі знаєте (Дії.2:22); І взяв я голів ваших племен, *мужів* мудрих та знаних, і поставив їх головами над вами, тисячниками, і сотниками, і п'ятдесятниками, і десятниками, та урядниками для ваших племен (Повт.1:15). Щоправда, іноді П. Куліш у цьому ж значенні вживає й лексему *люди* (є): Ставши ж Петр з одинайцятьма, зняв голос свій і промовив до них: *Люде* Юдейські, і всі жителі Єрусалимські, нехай се відомо вам буде, і вислухайте слово моє (Дії 2:14). Тут спостерігається заміна гіпоніма гіперонімом, що не зовсім відповідає оригіналу.

Переклади XX століття цю тенденцію послідовно відображають. Стосовно похідних утворень *мужчина*, *мужський* (*мужеський*), то вони для XIX–XX століть для української мови вважаються такими, що вийшли з активного вжитку, хоча лексикографічні джерела зазначених періодів далекі від однозначності такого трактування. Скажімо, у словнику української мови за ред. Б. Грінченка ми цих слів не знаходимо, натомість у малорусько-українському словнику слово *мужчина* відсутнє, проте подається слово *мужеський* (Желех.І, 457). Словник російсько-український М. Уманця й А. Спілки розглядає слово *мужеський* як синонім до слова *чоловічий*, також натрапляємо тут і на лексему *мужчина*, як і в іншому джерелі початку XX століття (РУАС, 1137); це ж джерело подає як синоніми *чоловічий*, *мужеський*, *мужічий*, *мужчїнський* (РУАС, 1137). В академічному словнику української мови не виявлено лексеми *мужеський*, а слово *мужчина* трактується як синонім до слова *чоловік* з позначками *рідко*, *розмовне* (СУМ IV, 822). Як бачимо, чіткої тенденції у вживанні розглядуваних слів в українській мові не спостерігається навіть на сучасному етапі. Така ж картина характерна й для їхнього функціонування в біблійному тексті: лексеми *мужчина*, *чоловік*; *мужський* (*мужеський*), *чоловічий* характеризуються синонімійними

відношеннями (БО: А тепер позабивайте кожного хлопця між дітьми, і кожную жінку, що познала *чоловіка* на *мужеськім* ложі, повбивайте (Чис.31:17); Запитайте й побачте, чи родить *мужчина*? Чому ж це Я бачу, що в кожного мужа он руки його на стегнах його, немов у породіллі, і всяке обличчя поблідло? (Єр.30:6) Не буде *чоловіча* річ на жінці, а *мужчина* не зодягне жіночої одежі, бо кожен, хто чинить це, огида він для Господа, Бога свого (Повт.22:5). А хто лежатиме з *чоловіком* як із жінкою, гидоту вчинили обоє вони, будуть конче забиті, кров їхня на них! (Лев.20:13).

Лексеми *жінка*, *дружина* в українському мовному просторі ХІХ–ХХ століть в одному лексико-семантичних варіантах постають синонімами, позначаючи ‘заміжню особу стосовно до свого чоловіка’. Крім згаданого, знакове утворення *жінка* експлікує ‘особу жіночої статі’, ‘дорослу особу, на відміну від маленької дівчинки’ (СУМ ІІ, 536), *дружина* – ‘одруженого чоловіка стосовно до своєї жінки’ (заст., поет. ), ‘групу, загін, добровільне об’єднання людей, створене з якою-небудь’, ‘у стародавній Русі – збройний загін, що становив постійну військову силу князя і брав участь в управлінні князівством’ (СУМ ІІ, 424).

Словник української мови за ред. Б. Грінченка фіксує значення ‘особа шлюбної пари’, ‘товариш, слуга’ (Грінч. І, 448). В українських перекладах Євангелій Морачевського та П. Куліша не натрапляємо на лексему *дружина*, натомість у перекладах ХХ століття лексеми *жінка* та *дружина* вживаються як синоніми, виражаючи ‘заміжню особу стосовно до свого чоловіка’ (пор.: А Я вам кажу: Хто *дружину* відпустить свою не з причини перелюбу, і одружиться з іншою, той чинить перелюб. І хто одружиться з розведеною, той чинить перелюб (БО); Кажу ж вам, що хто лиш відпустить свою *жінку*, за винятком причини розпусти, і одружується з іншою, чинить перелюб, [і хто оженився з відпущеною, чинить перелюб (БТ); А я кажу вам: Хто відпускає свою *жінку* – за винятком розпусти – і оженився з іншою, той чинить перелюб; і хто оженився з розвідкою, чинить перелюб.” (БХ) (Матв.19:9). Зазначимо, що в перекладі І. Хоменка слово *дружина* відсутнє.

Аналізовані лексеми в біблійних текстах ХІХ століття не виявляють ознак синонімії, тоді як переклади ХХ століття, за незначним винятком, фіксують, щоправда, не спостережено переваги якогось із варіантів. Яскравою ілюстрацією наведеного міркування є переклад українськими авторами епізоду Першого Послання до коринтян апостола Павла (1Кор.7:2): Але щоб уникнути розпусти, нехай кожен *муж* має дружину свою, і кожна *жінка* хай має свого *чоловіка* (БО); Та задля (ухилення) перелюбу, *кожен* свою *жінку* нехай має, і *кожна* свого *чоловіка* нехай має (БК); Але, щоб уникнути розпусти, хай *кожний* має свою *дружину* і *кожна* хай має свого *чоловіка* (БТ); Однак, з уваги на розпусту, *кожний* хай має свою *жінку*, і *кожна* хай має свого чоловіка (БХ). Зазначимо, що в деяких перекладах спостерігається трансформація (згортання) синтаксичної конструкції *кожен чоловік, кожна жінка (дружина)*. Вживання субстантива *кожний* є стилістично вмотивованим у розглядуваному контексті.

На полях Святого Письма репрезентовані назви кровних родичів: *батько, мати, син, дочка, сестра, брат, онук* (поодинокі). Усі вони не зазнали семантичних трансформацій в аналізованих перекладах. Певну специфіку виявляє лексема *батько*, вступаючи подекуди в синоніміїні відношення з лексемою *отець*. У перекладах П. Морачевського, як і в більшості українських перекладів, лексема *батько* номінує лише кровного родича, назва *отець* об'єктивує Боже ім'я, а також постає своєрідною титулатурою Авраама, Якова та Давида: Благословенне царство *отця* нашого *Давида*, що наступає в ім'я Господнє! Осанна на вишинах (Марк. 11:10). Клятьбу, що клявся *Авраамові отцеві* нашому, дати нам (Лук. 1:73). У перекладі Р. Турконяка лексема *батько* є субститутутом лексеми *отець* (Див. про це докладно [Мацьків 2006]).

У розглядуваних біблійних текстах спостерігаємо семантико-стилістичні особливості щодо функціонування лексем *діва – дівця – дівчина*. У перекладах ХІХ століття названий ряд слів є синоніміїним (пор. БК: Тоді уподобить ся царство небесне десяти *дівчатам*, що, взявши каганці свої, вийшли назустріч женихові; ЄМ: Тоді Царство Небесне уподобиться десяти



*дівам*, що, узявши світильники свої, вийшли назустріч женихові (Матв.25:1). Синонімія лексем *діва* – *дівчина* не є зовсім коректною, оскільки за даними лексикона Стронга грецьке *παρθενοίς*, вжите в оригіналі перекладу, означає ‘діву’ (незайману дівчину) (ГЛС). Згадане слово у давньокиївський період характеризувалося полісемійністю (1. Богородиця, 2. Незаймана дівчина, 3. Жінка) [Срезн. I, 780], у словнику староукраїнської мови XIV–XV століть воно відсутнє з незрозумілих причин, вірогідно, це прикре недопрацювання. Для XVI – першої половини XVII століття йому властиві такі значення: «молода неодружена особа жіночої статі, Богородиця, назва сузір’я» (СУМ – 1, VIII, 247). Як бачимо, у першому значенні сема ‘незаймана дівчина’ не є експліцитною, на імпліцитному рівні вона присутня. Цікаво, що в XIX столітті – початку XX століття аналізоване слово характеризується наявністю синонімічного ряду: чіста дівчина, правдіва (чєсна) дівчина, неблазна (*p. – ної*), незаймана (*p. – ної*) (РУАС). Словник української мови не відображає окреслене значення, ототожнюючи зі значенням слова *дівчина*, при цьому вважаючи його застарілим, поетичним (СУМ II, 296).

Якщо з другою ремаркою *поетичне* ще можна погодитися, то викликає застереження перша позначка. По-перше, розглядуване слово активно функціонує в релігійному стилі зі значенням ‘Богородиця’, ‘незаймана дівчина’ (Пор. БО: Ось *діва* в утробі зачне, і Сина породить, і назвуть Йому Ймення Еммануїл, що в перекладі є: З нами Бог, БК: Ось *діва* матиме в утробі, і вродить сина, і дадуть йому імя Емануїл, що перекладом є: нами Бог, БТ: Ось, *діва* матиме в лоні і народить Сина, і дадуть Йому ім’я Емануїл, що означає: З нами Бог (Матв.1:23). Іноді в тексті Біблії натрапляємо на своєрідний плеоназм: БО: Бо пильную про вас пильністю Божою, заручив бо я вас одному чоловікові, щоб Христові привести вас *чистою дівою* (2Кор.11:2), яке властиве й для інших українських перекладів. По-друге, відзначається продуктивністю в інших функціональних стилях української мови. Такі позначення зумовлені, очевидно, екстралінгвістичними чинниками і не впливають з його «життя» в українському мовному просторі.

Якщо ж говорити про синоніміїні відношення пари *діва* – *дівця*, то ці слова є взаємозамінними щодо значення ‘незаймана дівчина’, у значенні ‘Богородиця’ можливе вживання лише слова *діва*, що добре ілюструють українські переклади Біблій: БО: А *дівчина* та вельми вродлива з обличчя; була *дівця*, і чоловік не пізнав ще її. І зійшла вона до джерела, і наповнила глека свого, та й вийшла; БТ: А *дівця* ж була дуже вродливою; була ж *дівчиною*, що не знала мужа. Приступивши ж до криниці, зачерпнула відро води і пішла (Бут.24:16); БО: Удови, і розведеної, і збезчещеної, блудливої, тих він не візьме, а тільки *дівцю* з-поміж рідні своєї він візьме за жінку, БК: Вдовицю й розвідку і збезчещену, і блудницю, сих не брати ме, а *діву* з земляцтва свого мусить взяти за жінку (Лев. 21:14).

У тематичній групі ‘назви людини’ окреме місце посідають номінації осіб з негативною характеристикою: *користолюбець*, *п’яниця*, *злоріка*, *хижак*, *душогуб*, *перелюбник*, *розпусник*, *ідолянин*, *блудодійник*, *мужоложник*. Згадані риси особи не лише засуджувались, а й були перепоною успадкування Царства Небесного. Про це пише апостол Павло у Першому посланні до коринтян: ні злодії, ні *користолюбці*, ні *п’яниці*, ні *злоріки*, ні *хижаки* Царства Божого не успадкують вони! (1Кор.6:10).

За даними Єврейського лексикона Стронга наведений переклад І. Огієнка відтворює достатньо точно оригінал. Замість лексеми *хижак* І. Турконяк вживає слово *розбійник*, І. Хоменко – *грабіжник*. Наведені слова перебувають у синоніміїних відношеннях. Цей синоніміїний ряд базується на прямому значенні для лексем *грабіжник*, *розбійник*, і переносному для слова *хижак*, яке дещо порушує ці відношення, адже пряме номінативне значення його ‘хижа тварина, хижий звір’.

У розглядуваному уривку на місці лексеми *користолюбці* П. Куліш та І. Хоменко вживає слово *зажерливі*, Р. Турконяк – *скупарі*. Наведені лексеми у прямому значенні семантично не корелюють зі словом *користолюбець* ‘пожадливий до наживи, не цурається ніяких способів наживи’ (пор.: *зажерливий* ‘який без міри багато їсть, жадібний до їжі; ненажерливий’, перен.

‘жадібний до наживи, багатства, нестримний у задоволенні своїх матеріальних потреб’ (СУМ III, 122); *скупар* ‘скупа людина’ (СУМ IX, 334).

Апостол Павло у згаданому Посланні до коринтян продовжує перелік осіб з негативною конотацією: Хіба ви не знаєте, що неправедні не впадують Божого Царства? Не обманюйте себе: ні *розпусники*, ні *ідоляни*, ні *перелюбники*, ні *блудодійники*, ні *мужоложники* (1Кор.6:9). З такими особами апостол Павло радить не сідати за один стіл (1Кор.5:11). Наведені назви осіб в українських перекладах в основному не зазнають семантичних кореляцій. Щоправда, спостерігаємо синонімії ряди *ідоляни* (БО), *ідолослужителі* (БК, БТ), *ідолопоклонники* (БХ); *розпусники* (БО), *блудники* (БТ), *пещені* (БК), *розгнудані* (БХ). З останнього синоніміїного ряду випадає слово *пещений* ‘Зніжений дбайливим доглядом, піклуванням’ (СУМ VIII, 650), адже тут йдеться (1Кор.6:9) про осіб, що займаються розпустою. Останній синоніміїний ряд не є бездоганим з функціонального погляду, адже лексема *блудник* є архаїзмом у сучасній українській мові та й лексема *розгнуданий* є маловживаною в такому значенні.

На відміну від теоніміїних номінацій, які протягом усього періоду функціонування української мови не зазнавали змін з огляду передусім на позамовні чинники (священність божих імен, канонічність), у найменуваннях людини ця ознака спостерігається меншою мірою. Так, в українських перекладах Біблії XIX століття послідовно вживається в однині лексема *чоловік* замість *людина*: хоча лексикографічні джерела, що відображають цей період, фіксують лексему *людина* й подають як синонім до слова *чоловік*. У XX столітті спостерігається звуження семантики лексеми *чоловік*: воно перестає вживатися як синонім до слова *людина*. Цей процес не до кінця закріплений в лексикографічних джерелах. Лексема *муж* у досліджуваний період втрачає такі семантичні компоненти ‘Особа чоловічої статі; протилежне жінка’; ‘Одружена особа стосовно до своєї дружини; значення ж ‘релігійний, науковий, громадський і т. ін. діяч, авторитетна людина в певній сфері’ залишається актуальним. Похідні утворення *мужчина*, *мужський*

(*мужеський*) теж виходять з активного вжитку, хоча лексикографічні джерела зазначених періодів цю тенденцію послідовно не відображають. Лексеми *жінка, дружина* в українському мовному просторі ХІХ століття не виявляють ознак синонімії (на відміну від перекладів ХХ століття).

В аналізованих біблійних текстах ХІХ століття лексеми *діва – дівуця – дівчина* вступають у синоніміїні відношення. На сучасному етапі спостерігається синонімія щодо пари *діва – дівуця* у значенні ‘незаймана дівчина’, у значенні ‘Богородиця’ взаємозаміна не є можливою. Також неприйнятною є синоніміїна пара *діва – дівчина* на позначення Богородиці. Номінації осіб з негативною характеристикою здебільшого відповідають тексту оригіналу, хоча й трапляються архаїзми, маловживані слова, поодинокі нульові відповідники. Слова, що передають близькі родинні стосунки, не зазнали змін. Це свідчить про те, що поняття, які вони передають, залишаються стійкими.

### 3.3. Тематична група «назви духовних осіб»

У духовності (духовних дарах) виявляється надприродна сила Церкви. Дух Святий наділяє ними членів кожної християнської громади, щоб ті могли продовжувати на землі працю, розпочату Ісусом Христом. Дух Божий своєю волею дає людям дари, «щоб приготувати святих на діло служби для збудування тіла Христового» (Еф. 4:12). Цими дарами є: мудрість, знання, віра, зцілення, чудодіяння, здатність говорити на невідомих мовах і тлумачення сказаного (1Кор. 12:28), служіння, добротинність (Рим. 12: 7–10). На полях Святого Письма натрапляємо на своєрідний перелік духовних осіб, окреслений апостолом Павлом у першому Посланні до ефесян: І Він, отожд, настановив одних за *апостолів*, одних за *пророків*, а тих за *благовісників*, а тих за *пастирів* та *вчителів* (Еф.4:11).

Апостол Петро в першому посланні теж називає служителів Христової церкви: Тож благаю між вами *пресвітерів, співпресвітер* та свідок Христових страждань, співучасник слави, що повинна з’явитись: *пасіть стадо Боже*

(вид.наше); – Т.М. що у вас, наглядajte не з примусу, але добровільно по-Божому, не для брудної наживи, а ревно (1 Петр. 5: 1–2). Цей перелік духовних осіб доповнюється й іншими (*первосвященник, священник, диякон, єпископ*), які докладно розглядатимуться у цьому підпункті. Переходимо до аналізу згаданих назв духовних осіб.

Лексема *апостол* через старослов'янське посередництво запозичена з грецької мови: *αποστολος* “посланець, посол” (ЕСУМ I, 80). В українській мові функціонує з XI століття з такими значеннями: 1. Посланець, учень Ісуса Христа, посланий проповідувати слово Боже. 2. Книга, в якій описані діяння та послання апостолів (друга частина Нового Заповіту) (Срезн. I, 26). Уже в цей період зафіксовані похідні утворення від цього слова: *апостолиця* “проповідниця Слова Божого”, *апостолик* “назва Папи” (наведені слова не збереглися в українському мовному просторі), *апостольство* “звання апостола” (Срезн. I, 26). Останньому слову, мабуть, не властива така семантика, бо наведена І. Срезневським ілюстрація з «Ізборника Святослава» 1073 р. (Пауль желѣтъмь по вѣшшстии Господьни вѣлѣзе въ апостольство и начьнь отъ Икроусалима. доиде до Илирука) свідчить про інше значення – “стати (бути) апостолом”, “вести апостольську діяльність”. У наступних століттях лексема *апостол* зберігає згадані значення (ССУМ I, 78; СУМ–1; Тимч. I, 27). У XIX–XX століттях пряме значення цієї лексеми конкретизується: “Один з дванадцяти учнів Ісуса Христа” (Грінч. I, 57; СУМ I, 55), виникає також нове значення “учитель, провісник істини” (Грінч. I, 57). У Словнику української мови це значення дещо модифікується: “перен., книжн. Гарячий послідовник і проповідник якого-небудь учення, ідеї і т. ін.” (СУМ I, 55). Хоча в зазначених джерелах ілюстрації тотожні (І день іде, і ніч іде. І голову схопивши в руки, Дивуєшся, чому не йде Апостол правди і науки?). У XVIII столітті фіксуємо дієслово *апостоловати* (Тимч. I, 27), яке однак не знаходимо в інших джерелах. Словник за ред. Б. Грінченка подає також іменники *апостолювання, апостольство*, які відсутні в академічному тлумачному словнику.

У біблійному тексті з похідних утворень зафіксовано лексему *апостольство* “апостольська діяльність”: Що через Нього прийняли ми благодать і *апостольство* на послух віри через Ім’я Його між усіма народами (Рим.1:5), *апостольський* “пов’язаний з апостолами”: І вони перебували в науці *апостольській*, та в спільноті братерській, і в ламанні хліба, та в молитвах (Дії.2:42). Словосполука *в науці апостольській* перекладається Р. Турконяком *в навчанні в апостолів*, що, на нашу думку, змінює семантику цього рядка, адже тут йдеться не про безпосереднє навчання в апостолів (як свідчить ширший контекст), а про охрищення людей в ім’я Ісуса Христа апостолом Петром і прийняття ними Христової віри (Дії. 2:38–47).

На полях Святого Письма грецька лексема *αποστολους* «*апостол*» вживається лише в Новому Заповіті. Згаданому слову відповідає єврейське *רָשָׁף*, яке теж означає “посланець”, а також “вісник”, “ангел” (ЄЛС). У Старому Заповіті воно виражає, як правило, “особу, яку посилають з яким-небудь терміновим дорученням, повідомленням” (То прибіг до Йова *посланець* та й сказав: Худоба велика орала, а ослиці паслися при них (Йов.1:14), хоча в окремих випадках має значення “особи, посланої Богом” ( І Господь сказав до Ахійї: Ось приходить Єровоамова жінка, щоб запитати від тебе слово про сина свого, бо він слабий. Отак і так будеш їй говорити. І станеться, коли вона ввійде, то вдаватиме чужу. І сталося, як Ахійя почув шарудіння ніг її, як вона входила до входу, то сказав: Увійди, Єровоамова жінко! Чому то ти вдаєш чужу? А я *попланий* до тебе з твердою звісткою (1Цар.14:5–6).

Євангеліє від Луки (як й інші Євангелія) знайомить нас з апостолами: А коли настав день, покликав Він учнів Своїх, і обрав із них Дванадцятьох, яких і *апостолами* Він назвав (Лук.6:13). ...Перший Симон, що Петром прозивається, і Андрій, брат його; Яків, син Зеведеїв, та Іван, брат його; Пилип і Варфоломій, Хома й митник Матвій; Яків, син Алфеїв, і Тадей; Симон Кананіт, та Юда Іскаріотський, що й видав Його (Мв 10: 4). Після Воскресіння Христового до них приєднався Маттій; І дали жеребки їм, і впав жеребок на Маттія, і він зарахований був до одинадцятьох апостолів (Дії 1: 26).

У перекладі П. Куліша в цьому рядку дещо інша кількість апостолів названа: І кинули жереб про них; і впав жереб на Маттія; і прилучено його до дванадцяти апостолів. У перекладі І. Огієнка натрапляємо на вживання двох фонетичних варіантів імені: Матвій та Маттій, що є невиправданим з огляду на двозначність трактування. Можливо, автор хотів у такий спосіб розрізнити двох апостолів з однаковим іменем. Інші перекладачі біблійного тексту (І. Хоменко, Р. Турконяк, П. Морачевський) використовували лише одну форму цього імені [Див. досл.: Мацьків 2017].

До апостолів належить також євангеліст Павло. Поряд з апостолом Павлом Святий Дух покликав на служіння й Варнаву: Як служили ж вони Господеві та постили, прорік Святий Дух: Відділіть Варнаву та Савла для Мене на справу, до якої покликав Я їх! (Дії.13:2). У деяких джерелах до апостолів зараховують біблійних персонажів Андроніка та Юнія. У Посланні апостола Павла до римлян вони справді згадуються: Вітайте *Андроніка* й *Юнія*, родичів моїх і співв'язнів моїх, що славні вони між апостолами, що й у Христі були перше мене ( Рим. 16:7). Але контекст не дозволяє однозначно це стверджувати, адже тут йдеться про те, що вони знані, відомі апостолам, мають повагу серед апостолів. До апостолів також зараховують Силу та Тимофія, хоча в Книзі діянь апостолів Сила згадується як пророк: А Юда та *Сила*, самі будши пророками, частим словом підбадьорували та зміцняли братів (Дії.15:32), помічник апостола Павла (Дії.16:25). Тимофій у Посланні до римлян названий Павлом своїм співробітником: Вітає вас мій співробітник Тимофій, і Лукій, і Ясон, і Сосипатр, мої родичі (Рим.16:21). В українському перекладі Біблії І. Огієнка апостол Павло у Посланні до филип'ян називає Епафродита апостолом: Але я вважав за потрібне послати до вас брата Епафродита, свого співробітника та співбойовника, вашого *апостола* й служителя в потребі моїй (Фил.2:25). В інших українських перекладах цьому слову відповідає лексема *посланець* (Р. Турконяк) чи синтаксична конструкція якого ви послали (І. Хоменко). Таким чином, розглядувана назва в Новому Заповіті об'єктивує посланців Бога, яким Він доручив проповідувати про

Царство Небесне і про воскресіння із мертвих Ісуса Христа (Мв.10:7), зіславши на них Святого Духа (Мв.10: 20).

Лексема *пророк* уживається в українській мові з XI століття як запозичення зі старослов'янської мови: *пророкъ*, калька грецького слова *προφήτης*; пов'язане з дієсловом *прорешти* “сказати, проректи” (ЕСУМ IV, 600–601). У давньокиївський період характеризувалася такими значеннями: “вісник, провісник”; “одухотворений з неба даром пророкування”; “проповідник” (Срезн. II, 1564). У наступних століттях спостерігається звуження значення цієї лексеми, воно стає моносемічним, позначаючи “провісника, тлумача волі Бога” (ССУМ II, 262; Грінч. III, 477). Словник української мови подає такі значення: 1. За релігійними уявленнями – проповідник волі божої; 2. поет. Провісник майбутнього. Вони певним чином відображають ідеологічну складову значень, особливо це стосується тлумачення прямого значення цього слова. На жаль, автори нового тлумачного словника без змін подали цю словникову статтю (НТСУМ, 1166). Дещо модифіковано її у словнику-довіднику В. Жайворонка (Жайв., 487).

На полях Святого Письма лексема *пророк* уживається у двох значеннях: “провісник волі Божої” (І запалився Господній гнів на Амацію, і Він послав до нього *пророка*, а той сказав йому: Нащо ти звертався до богів цього народу, богів, що не врятували народу свого від твоєї руки? (2Хр.25:15), “оратор, проповідник” (І сказав Господь до Мойсея: Дивись, Я поставив тебе замість Бога для фараона, а твій брат Аарон буде *пророк* твій (Вих.7:1). У Старому Заповіті Господь через пророків наставляв свій народ на шлях істини. Саме через старозавітніх пророків постають майбутні події Нового Заповіту: Прихід Месії, його народження, служіння, смерть на хресті, воскресіння, вознесіння на небо, служіння апостолів, постановня вселенської Христової церкви та ін. За даними Біблії, через пророків говорив Святий Дух і Книги, написані ними є богонатхненними (Бо *пророцтва* ніколи не було з волі людської, а звіщали його святі Божі мужі, проваджені Духом Святим (2Пет.1: 21). У наведеному рядку в українських Бібліях маємо певні розходження щодо



перекладу. Так, В. Огієнка – “впроваджені Духом Святим”, у Р. Турконяка – “надхненні Святим Духом”, у І. Хоменка – “ведені Святим Духом”, у П. Куліша “від Духа сьвятого розбуджувані”. Якщо перші три дієприкметникові поєднання є близькими до тексту, то останнє є вільним переспівом, позаяк навіть переносне значення лексеми розбуджувати “сприяти виникненню, прояву або посиленню якихось почуттів, переживань, думок і т. ін.” (СУМ VIII, 617) не відтворює семантику цього уривку. Відповідником синтаксичної конструкції “з волі людської/людини” у П. Куліша є словосполучення “з волі чоловіка”, яке є семантично вмотивованим, тому що слово *чоловік* ще в ХІХ столітті мало значення “людина” (Грінч. IV, 469), яке згодом занепадає.

У Старому Заповіті простежується чітке протиставлення лексем *пророки/лжепророки* (Пор.: І сказав Йосафат: Чи нема тут Господнього *пророка*, щоб через нього вивідати слово Господа? І відповів один із слуг Ізраїлевого царя й сказав: Тут є Єлїсей, Шафатів син, що служив Іллі (2Цар.3:11); А в ієрусалимських *пророків* Я бачив гидоту: перелюбство й ходіння в неправді, і руки злочинців зміцнили вони, щоб ніхто з свого зла не вернувся... Всі вони Мені стали, немов той Содом, а мешканці його, як Гомора...(Єр.23:14). Ця бінарна опозиція актуалізується семами ‘Господній’, з одного боку, та семами ‘фальшивий’, ‘Ваалівський’, ‘єрусалимський’, ‘неправдивий’, ‘горезвісний’, з іншого боку. Як бачимо, негативна конотація превалює в семантиці цього слова, що пояснюється, передусім, особливостями культури народів, про які йдеться, особливо в Старому Заповіті.

Згадана негативна семантика стосується язичництва як релігії, яке було надзвичайно поширеним у Вавілонії, Сирії, Палестині, Карфагені, Ізраїлі. Ваал і Астарт уособлювали всіх богів та богинь цих народів. Для поклоніння їм вибирались пагорби, приносились тваринні та людські жертви (Єрем. 19: 5). Язичництво мало розвинуту релігійну структуру, основу якого складали жреці, пророки. Саме з цими пророками й зустрівся пророк Ілля, переконавши народ у безсиллі Ваалових пророків: І сказав Ілля до народу: Я сам позостався Господній *пророк*, а *пророків* Ваалових чотири сотні й п’ятдесят чоловіка

(1 Цар. 18:22). Господніх пророків, як відомо, було шістнадцять. У Біблії також фіксується лексема *пророчиця* зі значенням “жінка, яка володіє даром пророкування” (Була й Анна *пророчиця*, дочка Фануїлова з племені Асирового, вона дожила до глибокої старости, живши з мужем сім років від свого дівування (Лук.2:36); “дружина пророка” (І зблизився я до *пророчиці*, і вона зачала, і породила сина. Господь же до мене промовив: Назви ім’я йому: Квапиться здобич, скорий грабіж (Іс.8:3).

Бінарна опозиція *пророчиця/лжепророчиця* теж репрезентована в біблійному тексті (Запам’ятай же, Боже мій, Товійї та Санваллатові за цими вчинками його, а також *пророчиці Ноадії* та решті пророків, що страхали мене! (Неем.6:14). Із ширшого контексту (Неем. 6: 1–14), стає зрозуміло, що це пророчиця Ваала, а не Господня. В українських перекладах Біблії натрапляємо на синоніми лексеми *пророк*: у П. Куліша – *прозора, віщий*, у І. Огієнка – *прозорливець, провидець*, у І. Хоменка – *видючий* (2 Сам. 24: 11) у Р. Турконяка – *видючий* (1 Пар 29: 29). Лексема *прозор* є авторським новотвором П. Куліша, словники, що відображають цю добу (Словник Уманця і Спілки) подають лексему *прозорець* як синонім до слова *провидець*. Що стосується лексеми *віщий*, то вона відображає досить повно семантику слова *пророчий*, а не *пророк*, оскільки не зазнало повної субстантивації, доцільнішим, можливо, тут вважаємо іменник *віщун*, хоча в одному зі значень воно не корелює з лексемою *пророк* (маємо на увазі значення “ворожбит”, характерного для ХІХ століття. Вдалими вважаємо синоніми, вжиті в перекладі І. Огієнка. Зазначені лексеми в українських перекладах І. Хоменка та Р. Турконяка не корелюють з синоніміїним рядом лексем *пророк, провидець, прозорливець*, оскільки характеризуються значеннями: Який бачить, має зір; зрячий; // у знач. ім. видючий, чого, чол.; // Який дуже добре бачить (СУМ І, 394).

Класичним став афоризм *Немає пророка в своїй вітчизні*. Він у різних інтерпретаціях присутній у біблійному тексті в усіх чотирьох Євангеліях (Матв.13:57; Марк. 6:4; Лук. 4:24; Іван. 4:44). У Євангелії від Матвія початок рядка, у якому натрапляємо на цей вираз (І вони спокушались Ним (І. Огієнко),

І поблазнились Ним (П. Куліш) І блазнились Ним (П. Морачевський), Обурювались ним (Р. Турконяк), І вони брали йому це за зле (І. Хоменко), в авторів українського перекладу, як бачимо, є різний. Наведеним дієсловом, за даними грецького лексикона Стронга, відповідала лексема *σκανδαλισθησεσθε*, яка характеризується такими значеннями: 1. вводити в спокусу, спокушувати, доводити до гріха, камінь спотикання; 2. ображати, раздратовувати, діймати, підбурювати (ГЛС). Ці два значення й присутні в українських текстах Біблії, на нашу думку, друге значення більшою мірою відповідає оригіналу. У наступному реченні спостерігається певна двозначність семантики в аналізованому уривку (І. Огієнко: А Ісус їм сказав: *Пророка нема без пошани, хіба тільки в вітчизні своїй та в домі своїм*; П. Куліш: Ісус же рече до них: *Не є пророк без честі, хіба що в своїй отчині та в своїй домівці*; П. Морачевський: І блазнились Ним. Ісус же сказав їм: *не буває пророк без честі, тільки в своїм краю і в своїй господі* (Матв.13:57). Натомість у перекладах І. Хоменка, Р. Турконяка ця семантична нечіткість знімається: Ісус же сказав їм: *“Пророк не має пошани лише в своїй батьківщині та в себе вдома”*; Ісус же сказав їм: *Пророк не має шани тільки в своїй батьківщині та в своїй хаті*. Хоча в перекладі цими авторами Євангелія від Марка (6: 4) фіксуємо інше синтаксичне поєднання, яке можливо, не є вдалим (А Ісус їм відповідав, що *пророк не лишається без пошани, хіба лишень у своїм ріднім краї, серед своїх рідних і в своїм домі* (Р. Турконяк).

У Євангелії від Луки маємо дещо іншу інтерпретацію слів Ісуса Христа: І сказав Він: Поправді кажу вам: *Жаден пророк не буває приємний у вітчизні своїй* (Лк 4: 24). У Перекладах І. Хоменка, Р. Турконяка, Є. Морачевського (Він же додав: *“Істинно кажу вам: Ніякого пророка не приймають добре в своїй батьківщині*) замість прикметника *приємний* вживається дієслово *приймати*. За даними грецького лексикона Стронга, у тексті Біблії зазначеній лексемі відповідало грецьке слово *δεκτος*: ‘приємний’, ‘приятний’, ‘прийнятний’ (ГЛС). Як бачимо, ближчим до оригіналу є переклад І. Огієнка, П. Куліша.

Найближчим і структурно, і семантично до аналізованого афоризму є уривок з Євангелія від Івана (4:44), який, до речі, в українських перекладах не зазнав авторських інтерпретацій (пор.: Сам бо свідчив Ісус, що *не має пошани пророк у вітчизні своїй* (І. Огієнко); Сам бо Ісус свідкував, що *пророк у своїй отчині чести не має* (П. Куліш) бо сам Ісус засвідчив, що *пророк не має пошани в своїй батьківщині* (Р. Турконяк). Сам бо Ісус посвідчив: «*Не має пошанування пророк у своїй батьківщині*» (І. Хоменко) Бо Сам Ісус свідчив, що *пророк у своїм краю чести не має* (П. Морачевський). Функціонування слова *честь* в українських перекладах ХІХ століття і його синоніма *пошана* відповідно в перекладах ХХ відповідає оригіналу біблійного тексту: грецьке τιμη 'ціна, вартість'; 'честь, пошана' (ГЛС).

Лексема *пастир* запозичена з церковнослов'янської мови, відома з ХІ століття. Вважається власне слов'янським утворенням (від дієслова *pasti* «пасти» чи іменника *past* «пасовище» (пор.: болгарське *пáстир*, сербське, хорватське *пáстиръ*, словенське *pastír*, чеське *pastýř*, словацьке. *pastier*, польське *pasterz*, верхньолужицьке, нижньолужицьке *pastyř*). Також існує погляд на латинське походження цього слова, яке з'явилося в нас через посередництво німецької мови (ЕСУМ, IV, 311). В українському мовному просторі це значення певним чином модифікується, виражаючи «титул духовної особи» (ССУМ II, 311), зберігає первинну семантику «пастух» (Желех. II, 604), у словнику української мови за ред. Б. Грінченка відсутнє. Сучасні тлумачні словники подають його як багатозначне: 1. заст. Пастух. \*Образно. [Іудейський пророк:] 2. Керівник пастви (віруючих однієї церкви); священик (СУМ VI, 91).

Аналізована лексема як репрезентант знакових імен біблійного тексту не є випадковою. Професія пастуха вважалася почесною. Пастухами були відомі персонажі Біблії: Авель, Яків і його сини, Мойсей, Давид та ін. Це слово, вживаючись образно, об'єктивувало правителів (А раб Мій Давид буде царем над ними, і один *пастир* буде для всіх них, і постановами Моїми вони будуть ходити, а устами Мої будуть стерегти й виконувати їх (Єз.37:24),

духовних осіб (І дам *пастирів* вам згідно з серцем Своїм, і вони будуть пасти вас умінням та розумом (Єр.3:15.), Бога (Ви бо були як ті вівці заблукані, та ви повернулись до *Пастиря* й Опікуна ваших душ (1Петр.2:25). Ця образність базується на метафоризації взаємин *пастух – вівці*, що поширюється на стосунки *духовна особа – народ, правитель – народ, Бог – народ*.

Серед пастирів Старого Заповіту розглядаємо Ісуса Навина, Давида, Кіра. За винятком останнього, назва *пастир* на позначення перших двох не використовується. Підставою для віднесення до цієї групи осіб Ісуса Навина є контекст, у якому ключовим є порівняння Господньої громади з отарою без пастуха:... і не буде Господня громада, як отара, що не має *пастуха*. І сказав Господь до Мойсея: Візьми собі Ісуса, Навиного сина, мужа, що в ньому Дух, і покладеш свою руку на нього (Числа 27:15–18). Щодо Давида, то контекст тут ще промовистіший: стрижневим тут є твірне слово лексеми *пастир*: І давніш, коли Саул був царем над нами, ти водив Ізраїля на війну і приводив назад. І Господь тобі сказав: Ти [Давид] будеш *пасти* народу Мого, Ізраїля, і ти будеш володарем над Ізраїлем (2Сам. 5:2).

Аксіологічний складник лексеми *пастир* є бінарною. При цьому переважає негативна конотація завдяки актуалізації сем ‘безглузді’, ‘користолюбність’, ‘богозневага’, ‘збити з пуття’: Бо *пастирі* стали безглузді, і вони не звертались до Господа, тому не щастилося їм, і розпорошене все їхнє стадо... (Єр.10:21); І це пси ненажери, що не знають насичення, і це *пастирі* ті, що не вміють уважати: усі вони ходять своєю дорогою, кожен з свого кінця до своєї здобичі... (Іс.56:11); Численні *пастирі* попсували Мого виноградника, потоптали Мій уділ, Мій улюблений уділ вони обернули на голу пустиню! (Єр.12:10); Мій народ це отара загинула: *пастирі* їхні вчинили блудячими їх, їх загнали на гори, й ходили вони від гори до підгір’я, забули про ложе свої... (Єр.50:6).

Остання цитата з Книги Єремії в українських перекладах має значні семантичні розходження (Пор. БХ: Вівці заблукані був народ мій, їхні пастирі збивали їх з дороги, присилувавши їх блукати горами; з гори на пагірок вони

блукали, забувши про свою кошару; БТ: Мій народ був вівцями, що згинули. Їхні пастирі відвернули їх і змусили їх ховатися по горах. Вони ходили з гори на вершок, забули свій спокій; БК: Мов заблукані вівці, був мій нарід: пастирі позводили їх із дороги, порозганяли їх по горах; вони ж блукали з гори на горб, забувши свою кошару.

Як бачимо, семантична невідповідність характерна для кожної частини цього багатокомпонентного складного речення (у перекладі Р. Турконяка частини складного речення функціонують як окремі речення). У першій частині народ порівнюється народ із загиблими вівцями, а не заблудними. За даними єврейського лексикона Стронга аналізованому слову відповідає в оригіналі лексема *לִיבַחַ*, позначаючи: 1. загинути; 2. губитися, пропадати, зникати; 3. нищити, винищувати, вбивати 4. Втрачати (ЄЛС). У другій частині речення маємо чотири варіанти: *пастирі їхні вчинили блудячими їх; їхні пастирі збивали їх з дороги; їхні пастирі відвернули їх; пастирі позводили їх із дороги*. У перекладі І. Огієнка словосполука *вчинити блудячими їх* є не зовсім коректною з огляду на вжитий автором прикметник *блудячими*, який не властивий сучасній українській мові, скоріше, це – русизм. І. Хоменко послуговується фразеологізмом *збивати з дороги*. В українській мові цей фразеологізм багатозначний: а) «змушувати втрачати правильний напрямок руху. б) змушувати відходити, відхилятися від певних дій, переконань, намірів і т. ін. (СУМ III, 429). На нашу думку, у цьому епізоді доречнішим є вживання іншого фразеологізму – *збивати (збити) з пуття* «підбурювати на погані вчинки, псувати морально» (СУМ III, 429). У перекладі Р. Турконяка вжито дієслово *відвернути*. В одному зі значень це слово означає «спрямовувати в інший бік» (СУМ I, 562). П. Куліш перекладає це місце як *позводити з дороги*. Лексема *позводити* в одному з лексико-семантичних варіантів має значення «Винищити, згубити всіх або багатьох, усе або багато чого-небудь». // Занапастити всіх або багатьох, змарнувати все або багато чого-небудь (СУМ VI, 807). Як фразеологізм згадана словосполука не вживається в українській мові. За єврейським лексиконом Стронга аналізованому слову відповідає в

оригіналі полісемійна лексема  $\text{בלקט}$  (1. блукати, подорожувати; 2. збиватися з пуття; 3. переживати (про серце). 2. ставати на хибний шлях (ЄЛС).

У третій частині рядка лексеми *загнати, присилувати, змусити, порозганяти* характеризуються спільними семами 'не з власної волі', хоча взаємозамінними їх складно назвати, а отже, й близькими до тексту. Лексеми *горб, пагорок, вершок* (змен. до верх) є семантично близькими до оригіналу, на відміну від лексеми *підгір'я*, ужитої в перекладі Р. Турконяка. В останній частині розглядуваного речення маємо лексеми *спокій* (Р. Турконяк), *кошара* (П. Куліш, І. Хоменко), *ложе* (І. Огієнко). Саме такі відповідники вказані автори використали, перекладаючи слово  $\text{בֹּרַח}$ , яке в єврейській мові позначало «місце спокою, відпочинку», «ложе» (ЄЛС). Як бачимо, переклад П. Куліша, І. Хоменка цього слова не є вдалий. Щоправда, слід розуміти алегоричність образів цього рядка, у якому вівці – це ізраїльський народ, який шукав в інших царствах (горах) кращої долі.

У Біблії лексема *пастир* також об'єктивує одне з Божих імен: О мечу, збудися на Мого пастиря та на мужа, Мого товариша, каже Господь Саваот! Удар *пастиря* і розпорощатся вівці, і Я оберну на малих Свою руку (Зах.13:7); Промовляє тоді їм Ісус: Усі ви спокуситесь ночі цієї, як написано: Уражу *пастиря*, і розпорощатся вівці (Мар.14:27). Наведені рядки добре ілюструють єдність Старого та Нового Заповітів. Видіння пророка Захарії збуваються в Новому Заповіті (події в Гетсиманії – зрада Юди, Петра, схоплення Ісуса Христа, Голгофа). Наведена цитата Євангелія від Марка в українських перекладах XIX століття П. Куліша, П. Морачевського (І рече їм Ісус: Що всі поблазнитесь мною ночі цієї, бо писано: Поражу *пастиря* і розсиплють ся вівці; І говорить їм Ісус: усі ви зблазнитесь за Мене цієї ночі: бо написано: ударю *пастуха*, і розсиплють ся вівці) значно різняться. Українські перекладачі Біблій 2-ої половини XX століття послідовно вживають дієслово спокуситися, натомість у наведених рядках маємо інші дієслова *поблазнитися, зблазнитися*.

За даними грецького лексикона Стронга аналізованим дієсловом відповідає в оригіналі слово *σκανδαλισθησεσθε*, яке характеризується такими значеннями: 1. вводити в спокусу, спокушувати, доводити до гріха, камінь спотикання; 2. ображати, раздратовувати, діймати, підбурювати (ГЛС). Дієслово *поблазнитися* зафіксоване лише в російсько-українському академічному словнику (А. Кримський, С. Єфремов) як відповідник російської лексеми *поребятиться*.

Відповідником цього слова в російсько-українському словнику М. Уманця і А. Спілки є дієслово *блазнитися*. Тоді як вербатив *зблазнитися* не присутній у жодному з відомих нам лексикографічних джерел, очевидно, це новотвір П. Морачевського. В українській мові функціонують лексеми *блазнити* «вводити в спокусу» (Грінч.), *блазнювати* «бути блазнем (комедійним персонажем)», «удавати з себе дурника, штукаря» (СУМ I, 196).

Усе це дозволяє говорити про семантичну невідповідність розглянутого рядка оригіналу в українських перекладах XIX століття. У згаданій цитаті також спостерігаємо використання різних лексем *Пастир*, *Пастух* на позначення Божого імені. Зауважимо, що тільки в перекладі П. Морачевського вживається назва *Пастух*. До речі, слово *пастир* відсутнє в перекладених автором текстах Євангелій. Нагадаємо, що він переклав тексти Євангелій у 1861 році. У лексикографічних джерелах, що відображають цей період, лексема *пастир* не фіксується, крім того лексема *пастух* в одному з лексико-семантичних варіантів має значення «наставник» (Срезн. II, 886), яке однак фіксується лише в згаданому джерелі. У біблійному тексті розглядуване Боже ім'я об'єктивує асоціативні семи 'добрий', 'великий': *Я Пастир Добрий! Пастир добрий кладе життя власне за вівці* (Іван.10:11). Бог же миру, що з мертвих підняв великого *Пастиря* вівцям кров'ю вічного заповіту, Господа нашого Ісуса (Євр.13:20).

Лексема *благовісник* на полях Біблії характеризується такими значеннями: проповідник волі Божої (Які гарні на горах ноги *благовісника*, що звіщає про мир, що добро провіщає, що спасіння звіщає, що говорить Сіонові:



Царює твій Бог! (Іс. 52:7); служителі Церкви, особи духовного звання: А назавтра в дорогу ми вибрались, і прийшли в Кесарію. І ввійшли до господи *благовісника* Пилипа, одного з семи, і позосталися в нього (Дії.21:8).

У наведеній цитаті Р. Турконяк замість лексеми *благовісник* уживає слово *євангеліст*, загалом точно відтворюючи первинне значення грецького відповідника, хоча в сучасній українській мові це слово характеризується іншими значеннями: 1. Кожен з чотирьох, визнаних церквою, укладачів Євангелія (у 1 знач.). 2. Член євангельської громади або секти (СУМ II, 494). Як відомо, Пилип був вибраний і рукоположений апостолами разом із сімома іншими особами на диякона (грецьке *διάκονος* означає ‘служитель, слуга’ (ГЛС), які прислужували при таїнствах, при проведенні богослужінь, були помічниками єпископів, пресвітерів. Їм також дозволялось навчати та проповідувати Євангеліє (Дії 6:8–10). До дияконів ставилися високі вимоги передусім морального плану “... мають бути поважні, не двомовці, не схильні до надмірного вживання вина, не користолюбці, але які мають таємницю віри в чистім сумлінні. Втім, їх треба спочатку випробувати, а потім хай служать, якщо будуть бездоганними. Жінки також мають бути поважні, не осудливі, тверезі, вірні в усьому. Диякони хай будуть чоловіками однієї дружини, хай добре виховують дітей та порядкують в у своїх домівках. Бо добрі служителі здобувають собі високий ступінь та велику відвагу щодо віри в Ісуса Христа” (1 Тим.3: 8–13).

У цьому уривку Р. Турконяк вжив синонім *служитель* щодо аналізованої назви. В перекладі І. Огієнка замість цього слова маємо описову конструкцію *хто виконує службу* (1 Тим. 2:11). У П. Куліша – *хто дияконував* (1 Тим.3: 13). У І. Хоменка – *ті, що виконують свої обов’язки* (1 Тим. 3: 13). Виділені конструкції в основному корелюють із семантикою розглянутої назви. Жінки також вірогідно були дияконами. В українських перекладах їхнє духовне звання передавалося лексемами *служителька* (П. Куліш, І. Хоменко), *служебниця* (Р. Турконяк, І. Огієнко). Вони згадуються лише в Посланні

апостола Павла до римлян: Поручаю ж вам сестру нашу Фіву, *служебницю* Церкви в Кенхреях (Рим 16: 1).

Лексема *служитель* в одному зі своїх значень ‘Той, хто служить чому-небудь, працює на користь чогось’ у біблійному тексті конкретизується і стосується в основному Бога чи богів (пор.: Як будеш оце подавати братам, то будеш ти добрий *служитель* Христа Ісуса, годований словами віри та доброї науки, що за нею слідом ти пішов (1Тим.3:6); І ввійшов Єгу та Єгонадав, Рехавів син, до Ваалового дому, і сказав до Ваалових *служителів* (2Цар.10:23). Хоча ця назва характеризує й звичайних вірян Церкви Христової: А щоб знали і ви щось про мене, та що я роблю, то все вам розповість Тихик, улюблений брат і в Господі вірний *служитель* (Еф.6:21).

В українських перекладах П. Куліша, Р. Турконяка натрапляємо на вживання лексеми *слуга* в значенні ‘служитель’ (Рим.13:6). Якщо для ХІХ століття така заміна є зрозумілою, позаяк слово *слуга* в одному зі своїх лексико-семантичних варіантів позначало ‘того, хто служить чому-небудь, працює на користь чогось’ (Грінч. IV, 153), то в сучасній українській мові воно вважається застарілим (СУМ ІХ, 379). І. Хоменко ж у цьому рядку використовує лексему *службовець*: Через це бо платите й податки, бо то *службовці* Божі, що лише того й пильнують (Рим.13:6). Такий переклад здавалось би не відовідає оригіналу біблійного тексту: грецьке  $\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\ \gamma\ \omicron\ \iota$  має значення ‘служителя, слуги’ (ГЛС), яке не корелює зі значенням ‘той, хто займається розумовою працею, а також фізичною працею, пов’язаною не з виробництвом, а з обслуговуванням кого- , чого-небудь (СУМ ІХ, 378). Хоча ширший контекст біблійного тексту допускає таку інтерпретацію, адже збирачі податків асоціюються зі службовцями для сучасної людини. До речі, подібну інтерпретацію застосовує й І. Огієнко в Євангелії від Луки: Але не так ви: хто найбільший між вами, нехай буде, як менший, а начальник як *службовець* (Лук.22:26), в інших перекладах цього епізоду маємо відповідно *слуга* (П. Морачевський, П. Куліш, І. Хоменко), *той, що служить* (Р. Турконяк).

Лексема *єпископ* запозичена з грецької мови (грецьке *єпископов* ‘наглядач’, ‘хоронитель’ (ЕСУМ II, 181) через посередництво церковнослов’янської. У біблійному тексті зберігається саме таке (первинне) значення цієї лексеми. Визначальною для єпископа була духовна опіка над паствою (Пильнуйте себе та всієї отари, в якій Святий Дух вас поставив *єпископами*, щоб пасти Церкву Божу, яку власною кров’ю набув Він (Дії.20:28). У Посланні до євреїв ця змістова лінія розгортається, щоправда, тут вжито гіперонім *наставники* щодо гіпоніма *єпископи*: Слухайтеся ваших *наставників* та коріться їм, вони бо пильнують душ ваших, як ті, хто має здати справу. Нехай вони роблять це з радістю, а не зідхаючи, бо це для вас не корисне (Євр.13:17). Організаторська, управлінська робота не входила до обов’язків наставника. Він повинен був бути глибоко духовною людиною. На цьому наголошує апостол Павло у своїх Посланнях до Тимофія та Тита: ...*єпископ* мусить бути бездоганний, як Божий доморядник, не самолюбний, не гнівливий, не п’яниця, не заводіяка, не корисливий, але гостинний до приходнів, добролюбець, поміркований, справедливий, побожний, стриманий, що тримається вірного слова згідно з наукою, щоб мав силу й навчати в здоровій науці, і переконувати противних (Тит. 1:7–9).

В українському мовному просторі лексема *єпископ*, попри збереження значення ‘звання духовної особи’ набула нових значень, зумовлених розбудовою християнських інституцій: 1. Вищий ступінь ієрархії в християнській церкві; 2. Особа, яка має цей чин; архієрей (СУМ II, 498), що, своєю чергою, зумовило появу похідних утворень, які об’єктивують вторинні значення цієї лексеми: *єпископія*, *єпископство*, *єпископський*, *єпископствувати*. Деякі енциклопедичні джерела стверджують про синонімію значень, навіть взаємозаміну лексем *єпископ* та *пресвітер* (грецьке *πρεσβυτερος* ‘старійшина’, ‘старий дід’, ‘предок’ (ЕСУМ IV, 565). Попри спільність сем (духовна особа), вони мають й семи: ‘освячені й Святим Духом’, ‘Божий доморядник’ (єпископ), які експліцитно не виражені для лексеми *пресвітер* на полях Святого Письма

просторі не спостерігається тотожності їхніх значень (лексема *пресвітер* характеризується такими значеннями: 1. У православній і католицькій церквах – священник. 2. У кальвіністів Англії, Нідерландів та деяких інших країн і в більшості християнських сект – виборний керівник релігійної громади (СУМ VII, 541). Зауважимо, що слово *пресвітер* не фіксується у пам'ятках XIV–XV, XVIII–XIX століть, хоча в давньокиївський період активно функціонувало зі значенням ‘священник, ієрей’ (Срезн. I, 1372), як і в сучасний період.

У перекладі П. Куліша натрапляємо на лексему *старший* замість очікуваного слова *пресвітер*, яке фіксується у всіх інших перекладах цієї цитати: З Милета ж, піславши в Єфес, прикликав *старших* церковних (Дії. 20:17). До речі, згаданий автор не послуговується лексемою *пресвітер* при перекладі Біблії. І. Огієнко послуговується словотвірним новотвором *співпресвітер*, Р. Турконяк уживає лексему *старець* при перекладі першого Послання апостола Петра (5:1) (Пор.: Тож благаю між вами *пресвітерів*, *співпресвітер* та свідок Христових страждань, співучасник слави, що повинна з'явитись (БО); *Старших* між вами молю, яко товариш – старший і свідок страдання Христового, і спільник слави, що має відкритись (БК); Тож *пресвітерів* з-поміж вас закликаю, я –сам теж пресвітер і свідок мук Христових і співучасник слави, що має об'явитись (БХ); Бувши *старцем* і свідком Христових страждань, спільником слави, що має з'явитися, благаю старців, які є між вами (БТ).

Водночас у перекладах І. Огієнка та Р. Турконяка вживається й лексема *пресвітер*. Така лексична варіантність не властива перекладам І. Хоменка і П. Куліша. Перший з них послуговується лише словом *пресвітер*, другий – *старший*. Використання Р. Турконяком лексеми *старець* у наведеному рядку не є зовсім вдалим, передусім зважаючи на значення цього слова в сучасній українській мові, попри те, що воно характеризується й близькими значеннями до тексту цитованого уривка Біблії (1. Чоловік, який досяг похилого віку, старості (часом з відтінком поваги). 2. Літній монах, поважна духовна особа;

пустельник, самітник). 3. Жебрак. 4. перев. мн., розм. Дуже бідні, убогі, незаможні люди. Саме останні значення становлять його концептуальну основу, підтвердженням чого є фразеологізми, значення яких є близькими до них (*старця торба годує; піти в старці, поробити старцями* тощо) (СУМ ІХ, 653).

Лексема *учитель* на полях Святого Письма характеризується такими значеннями: ‘особа, покликана відкрити людям Божу волю, пізнати істину’ І став він звертатися до Бога за днів Захарія, що розумів Божі видіння. А за днів, коли він звертався до Господа, Бог давав йому успіх (2Хр.26: 5); ‘тлумачі Старого Заповіту’ (А оце відпис писання, що цар Артаксеркс дав священникові Ездри, *учителеві*, що пише слова заповідей Господа та Його устави над Ізраїлем: (Езд.7:11), ‘звання духовної особи’ (А інших поставив Бог у Церкві поперше апостолами, подруге пророками, потрете *учителями*, потім дав сили, також дари вздоровлення, допомоги, управління, різні мови (1Кор.12:28). У цитованому уривку репрезентована новозавітна ієрархія духовних осіб (апостоли – пророки – учителі), яка не є управлінською, а передусім духовною. Учительство, як і інші людські чесноти, у Біблії розглядається як дар Божий: І ми маємо різні дари, згідно з благодаттю, даною нам: коли пророцтво то виконуй його в міру віри, а коли служіння будь на служіння, коли *вчитель* на навчання (Рим. 12:6–7). Євангеліст Матвій повчає: Учень не більший за *вчителя*, а раб понад пана свого. Доволі для учня, коли буде він, як *учитель* його, а раб як господар його. Коли Вельзевулом назвали господаря дому, скільки ж більше назвуть так домашніх його! (Матв. 10:24–25). Тут значення лексеми *учитель* стає зрозумілим із ширшого контексту: Ісус Христос звертається до апостолів (своїх учнів), повчаючи їх служінню (Матв. 10:1–23). Лексема *учитель* номінує також книжників, фарисеїв, саддукеїв як фальшивих учителів. Саме тому Ісус Христос, звертаючись до них, говорить: А ви *вчителями* не звійся, бо один вам *Учитель*, а ви всі брати (Мв 23: 8). Як відомо, книжники (вчителі закону) були високоосвіченими особами, які

присвятили себе вивченню та тлумаченню Закону. Їхній вплив на народ був великий.

Учителі згадуються поряд зі старійшинами, первосвященниками Юдейського народу (Тоді первосвященники, і книжники, і старші народу зібралися в домі первосвященника, званого Кайяфою (Матв.26:3). Серед книжників були особи, що присвятили себе й служінню Богові: І настановив я над скарбницями священника Шелемію й *книжника* Садока та Педаю з Левитів, а на їхню руку Ханана, сина Заккура, сина Маттаніного, бо вони були уважані за вірних. І на них покладено ділити частки для їхніх братів (Неем.13:13), І приступив один *книжник* та й до Нього сказав: Учителю, я піду за Тобою, хоч би куди ти пішов! (Матв.8:19). Хоча більшість з них сповідувала букву, а не дух Закону, зосереджуючись в основному на зовнішніх ознаках вияву віри.

Фарисеї становили впливову Іудейську партію за часів Ісуса. Вони були авторитетними тлумачами Закону (Матв. 23:2), строгими охоронцями юдейських традицій (Мк 7:2,3), активними поширювачами юдаїзму по всьому світу (Матв. 23:15). Вірили в ангелів та Воскресіння (Дії 23:8). Зі строгою дбайливістю виконували численні обряди, але в багатьох випадках за цим зовнішнім благочестям скривалася внутрішня убогість, лицемірство, користоловство і погордливість. За це і викривав їх (разом з книжниками) Ісус Христос: Горе ж вам, *книжники та фарисеї*, лицеміри, що перед людьми зачиняєте Царство Небесне (Матв.23:13). Якщо лексема *фарисей* в українській мові зберегла біблійне значення (1. У Стародавній Іудеї – послідовник релігійно-політичної течії, що виражала інтереси заможних іудеїв і відзначалася фанатизмом та надмірною увагою до зовнішніх проявів релігійності, 2. перен. Лицемірна людина; ханжа (СУМ X, 564), то лексема *книжник* (1.Любитель і знавець книжок (у 1 знач.), 2. ірон. Про людину, відірвану від життя, від середовища, яка має уявлення про них тільки з книжок, 3. заст. Учений, знавець церковних книг (СУМ IV, 197) у всіх лексико-семантичних варіантах характеризується позитивною конотацією. У перекладі П. Куліша на місці слова *книжники* вживається лексема *письменники* (Тоді

зібрались архиєреї, та письменники, та старші людські у двір до архиєрея, на прізвище Каяфи (Матв.26:3), іншим перекладам, у тому числі П. Морачевського, не властиве. Згадане знакове утворення з таким значенням не функціонувало в українському мовному просторі. А його фіксація у словнику української мови за ред. Б. Грінченка та в російсько-українському словнику за ред. А. Кримського та С. Єфремова пов'язана саме з Кулішевим перекладом, бо ілюстрація цього значення в зазначених лексикографічних джерелах взята із вказаного перекладу (пор. Письменник, - ка, м. 1) Писатель., 2) Въ евангеліи: книжникъ. І зібравши всіх архиєреїв і письменників людських, допитувався в них, де Христу родитися (Грінч. III, 154), Кніжник – 1) (знаток Св. Писания) кніжник, письменник. Зібравши всіх *архиєреїв і письменників людських*, допитувався в них (РУАС). Зазначимо, що лексема *письменник* характеризувалася також значенням 'укладач або переписувач книжок' (СУМ VI, 365), яке теж не корелює з аналізованим.

У цитованому уривку натрапляємо ще на одну назву духовної особи *архиєрей*, (давн. гр. *ἀρχιερεύς* «верховний жрець», «первосвященик», давн. гр. *ἀρχι*– «старший», «головний» та давн. гр. *ερεύς* «жрець» (ЕСУМ I, 90). І П. Куліш, і Р. Турконяк послуговуються цією назвою лише в Новому Заповіті, у Старому Заповіті функціонує замість неї назва *священик* (4 Цар. 25: 18), *великий священик* (Неем. 3:1) (Р. Турконяк); *первосвященик* (Неем. 3:1) (П.Куліш).

У всіх інших українських перекладах функціонують назви *первосвященик*, *помазаний священик*, *великий священик*, *священик* і в Старому, і в Новому Заповіті, номінуючи власне *первосвященика*. (Пор. в І. Огієнка: А *помазаний священик* візьме крові того бичка, та й внесе її до шкіни заповіту. І вмочить *священик* пальця свого в ту кров, та й покропить тією кров'ю сім раз перед Господнім лицем перед завіси святині (Лев. 4: 5–6); Оте імена Ааронових синів, помазаних священиків, що він посвятив їх бути *священиками* (Чис.3:3). Така синонімія назв є допустимою, хоча ближчим до оригіналу є, мабуть, використання однієї назви *первосвященик*. Посада

первосвященика була, як правило, довічною і переходила у спадок до старшого сина. До нього висувалися особливо суворі вимоги щодо обрядової чистоти (Лев 21:1–15). Їхнім обов'язком було наглядати за всім, що стосувалося храму, богослужіння і священства. Він повинен був приносити жертви як за свої гріхи (Лев 4: 3–12), так і за гріхи всього народу (Лев 4:13–21); окремих людей (Лев. 4:22–35). Первосвященство було скасовано смертю і воскресінням Ісуса Христа, Який назавжди став Первосвящеником за чином Мелхиседека (Мелхиседек – прообраз, предтеча Царя і Первосвященника Ісуса Христа) (ЄМ. 6:20).

Якщо первосвященство в Старому Заповіті згадується як шанована і поважна інституція, то в Новому Заповіті її частіше згадують в контексті фарисейства й саддукейства – непримиренних ворогів Ісуса Христа (А *первосвященик*, уставши, та й усі, хто був із ним, хто належав до *саддукейської єреси*, переповнилися задрощами (Дії. 5:17), А наступного дня, що за п'ятницею, до Пилата зібралися *первосвященики* та *фарисеї* (Матв. 27:62). У Біблії натрапляємо на гіперонім *проводирі* щодо гіпонімів *книжники*, *фарисеї*: Проводирі ви сліпі, що відціджуєте комаря, а верблюда ковтаєте! (Матв. 23:24)

У Біблії згадуються і нижчі за рангом священники: І наказав цар Хілкійї, *великому священикові*, й іншим *священикам* та сторожам порога, щоб повиносили з Господнього храму всі речі, зроблені для Ваала та для Астарті, та для всіх небесних світил. І він попалив їх поза Єрусалимом на кедронських полях, а їхній порошок відніс до Бет-Елу (2Цар. 23:4). Вони були помічниками первосвящеників. До їхніх обов'язків входило приносити жертви, підтримувати вогонь на жертovníку і світильнику (Чис. 18:5), вчити народ (Лев. 10:11), судити (Єз. 44:24), оголошувати нечистим і очищати від прокази (Лев. 13:1–54), сурмити трубами (Чис. 10: 8), підбадьорювати людей перед боєм (Повт. 20: 2–4). Як бачимо, назви звань духовних осіб (первосвященика та священника) суттєво різняться. Тому точніше було б говорити про контекстуальну синонімію цих лексем, а не лексичну на полях Святого Письма.



В українському мовному просторі лексема *священник* активно функціонує, починаючи з XI століття, позначаючи в цей час церковнослужителя; ієрея; жреця; людину, яка здійснила священничий подвиг (Срезн, III, 312–313). У XIV столітті деякі значення цього слова втрачаються. З цього часу і до сьогодні воно номінує ‘служителя культу православної церкви, за саном середнього між дияконом і єпископом, а також особу, що має цей сан; служителя культу, який відправляє церковну службу; ієрея’ (СУМ IX, 106), натомість лексема *первосвященник* в українській мові не має такої давньої традиції. У київській період вона не фіксується, її значення виражалися словом *святитель*, яке в одному зі своїх лексико-семантичних варіантів мало значення ‘старозавітний священник’, а в іншому – ‘первосвященник Ісус Христос’ (Срезн. III, 321). Не фіксують його й пізніші джерела. На це слово натрапляємо лише в Малорусько-німецькому словнику (Желех. II, 609), яке тлумачиться німецьким відповідником *der Erzpriester* (Протоієрей (грец. *Πρωτοιερέος* ‘першосвященник’ титул, що дається особі білого духовництва як нагорода в православній Церкві. Настоятель храму) та академічному словнику української мови ‘духовна особа вищого сану’ (СУМ VI, 120). Наведені значення словникових статей не є тотожними: перше – відображає сучасну церковну традицію, друге – близьке до біблійного значення цього слова.

У тематичній групі «назви духовних осіб» розглянуто лексеми *апостол*, *пророк*, *первосвященник*, *священник*, *диякон*, *єпископ*, *благовісник*, *пастир*, *учитель*. Лексема *апостол* на полях Святого Письма зберігає в деяких випадках первинне значення “посланець, посол”, але в основному об’єктивує посланців Бога, яким Він доручив проповідувати про Царство Небесне і про воскресіння із мертвих Ісуса Христа, зіславши на них Святого Духа. Щоправда, останнє значення не завжди номінує власне апостолів в українських перекладах Біблії. У Старому Заповіті простежується чітке протиставлення лексем *пророки/лжепророки*. Ця бінарна опозиція актуалізується семами ‘Господній’, з одного боку, та семами ‘фальшивий’,

‘Ваалівський’, ‘єрусалимський’, ‘неправдивий’, ‘горезвісний’, з іншого боку. Негативна конотація превалює, що пояснюється, передусім, ментально-культурними стереотипами й пріоритетами народів, про які йдеться особливо на полях Старого Заповіту. Згадана негативна семантика стосується поганства як релігійної системи, надзвичайно поширеної у Вавілонії, Сирії, Палестині, Карфагені, Ізраїлі.

Аксіологічний складник лексеми *пастир* (поодинокі *пастух*) теж є бінарною. При цьому переважає негативна конотація завдяки актуалізації сем ‘безглуздість’, ‘користолюбність’, ‘богозневага’, ‘збити з пуття’. Лексема *учитель* виражає, з одного боку, значення: ‘особи, покликаної відкрити людям Божу волю, пізнати істину’; ‘тлумач Старого Заповіту’, звання духовної особи’, з іншого – номінує книжників, фарисеїв, саддукеїв як фальшивих учителів. Як відомо, деякі *книжники* (вчителі закону) були високоосвіченими особами, які присвятили себе вивченню та тлумаченню Закону. Вони згадуються поряд зі *старійшинами*, *первосвященниками*. Лише в перекладі П. Куліша на місці слова *книжники* вживається як синонім лексема *письменники*. З таким значенням воно фіксується і в Словарі української мови за редакцією Б. Грінченка, і в академічному російсько-українському словнику.

В українських перекладах лексема *благовісник* вступає в синоніміїні відношення з іншими знаковим утворенням *євангеліст*. Така синонімія є допустимою, адже наведене слово об’єктивує первинне значення розглядуваного мовного знака. Навколо лексеми *первосвященник* як семантичної домінанти групується синоніміїний ряд в українських Бібліях: *помазаний священник*, *великий священник*, *архиєрей*. Останній член цього синоніміїного ряду не є типовим для досліджуваних перекладів. Лексема *єпископ* вступає в гіперо-гіпоніміїні відношення зі словом *наставник*. Спостерігається синонімія значень лексем *єпископ* та *пресвітер* (*співпресвітер*, *старший*), однак попри спільність сем (‘духовна особа’), першому слову властиві й семи: ‘освячений Святим Духом’, ‘Божий доморядник’, які експліцитно не виражені для лексеми *пресвітер* на полях

Святого Письма. Розглянуті назви духовних осіб по-різному об'єктивують категорію святості в біблійному тексті. У цій ієрархії, визначеній Богом, визначальне місце посідають номени *апостол, пророк, учитель*, для яких властиві бінарні опозиції, які загалом не характерні для інших назв духовних осіб.

### 3.4. Назви частин тіла людини

Соматизми – один із найдавніших пластів лексики. На думку дослідників, вони становлять універсальний лексичний фонд будь-якої мови і характеризуються стійкістю, високою частотністю вживання, і у висліді – розгалуженою семантичною структурою.

Загальноприйнятною є думка про те, що серед кодів культури, які генерує мова, соматичний код поряд з іншими (часовим, просторовим, предметним, біоморфним, антропоморфним, духовним) [Савченко 2013, с. 80, 146–149] належить до базових, адже в назвах частин тіла закладена семантична, функціональна, прагматична, культурологічна інформація, яка маніфестує перед світом своєрідний, історично унікальний спосіб буття і є виразником культурних визначень і символізацій. У групі соматизмів фокусуємо свою увагу на їхній семантичній трансформації в українських Бібліях, а тому розглядаємо саме ті, які зазнали цих змін: *утроба, серце, око, лице, уста, плечі, обличчя, душа, груди* та їхніх синонімічних відповідниках.

Лексема *утроба* праслов'янського походження, утворена суфіксальним способом від \*ntro «нутро», що споріднене з давньоіндійським *antram* «нутрощі». Відома більшості слов'янських мов: сербське, хорватське *утробица* «печінка», словенське *vótroba* «нутрощі», чеське, словацьке *útroba* – «нутрощі, материнський живіт», російське *утроба* «живіт, нутро, нутрощі, матка», білоруське *вантробы* «нутрощі», польське *wątroba* «печінка», верхньолужицьке *wutroba* «нутрощі, серце», нижньолужицьке *hutšoba* «серце» (ЕСУМ VI, 52–53). У давньокиївський період в українській мові зафіксоване зі значеннями: 'нутрощі', 'шлунок', 'живіт', 'череве, жіноча утроба', 'плід черева' (немовля),

перен. – ‘серце, розум, думка’ (Срезн.ІІІ, 1315). У ХІХ–ХХ століттях, що особливо важливо для нашого дослідження, це слово позначало: ‘живіт’, ‘череву’, ‘нутроші’, ‘утроба матері’, ‘жіночий статевий орган’ (Желех. ІІ, 1021); ‘немовля’, ‘живіт’, ‘пронос’ (Грінч. ІV, 366), ‘внутрішню частину живота тіла людини або тварини’, заст. ‘живіт, череву взагалі’, перен. ‘про внутрішній світ людини, її потаємні думки, почуття і т. ін.’, перен. ‘про внутрішню частину чогонебудь’ (СУМ Х, 523). Як бачимо, для окресленого періоду характерною є також полісемія цієї лексеми. Витоки багатозначності цього слова (як і багатьох інших) слід шукати в старослов’янській мові, культовій мові українців протягом багатьох століть. В аналізованих українських перекладах, скажімо, Євангелія від Матвія (12: 40), маємо різні слова: *утроба* (ЄМ), *череву* (БК), *середина* (БО), *нутро* (БТ), *лоно* (БХ). У біблійному тексті оригіналу маємо грецьке коіла ‘живіт’ (черевна нутровина), ‘шлунок, нутроші’; 2. ‘череву’, ‘утроба’ (ГЛС).

Контекст цього рядка (Як Йона перебув у *середині* китовій три дні і три ночі, так перебуде три дні та три ночі й Син Людський у серці землі (БО)) дозволяє використання усіх вказаних слів, позаяк вони мають спільну сему ‘всередині когось, чогось’. Щоправда, лексема *лоно* має дотичність до цієї семантики в одному зі своїх лексико-семантичних варіантів ‘живіт, утроба як символ материнства’ (СУМ ІV, 544), яке не зовсім корелює з аналізованим контекстом.

Уживання цього слова доречне в інших рядках, у яких йдеться про народження Ісуса Христа (Матв.1:18). У перекладах П. Морачевського, П. Куліша, І. Огієнка цього епізоду функціонує лексема *утроба*, у Р. Турконяка – *лоно*. На нашу думку, саме останній варіант передає найбільш точно з погляду виражальних засобів української мови цю величну подію (Народження ж Ісуса Христа було так. Як Його мати Марія була заручена з Йосипом, виявилось, перш ніж вони зійшлися, що вона мала *в лоні* від Святого Духа (Мв.1:18). І. Хоменко в цьому рядку використовує лексему *вагітна*, дещо знижуючи високий стиль експлікації доленосної для людського роду події: Народження Ісуса Христа

відбулося так: Марія, його мати, була заручена з Йосифом; але, перед тим, як вони зійшлися, виявилось, що вона була *вагітна* від Святого Духа (Мв.1:18).

При відтворенні епізоду, описаного в другій книзі Самануїла (2Сам.16:11), єврейське слово *שִׁבְרָם* (1. нутрощі; 2. живіт, черево, утроба) автори українських Біблій перекладають як *утроба* (БО), *лоно* (БТ), *тіло* (БХ). Сміслові наповнення цього рядка (І сказав Давид до Авішая та до всіх своїх слуг: Ось син мій, що вийшов з *утроби* моєї, шукає моєї душі, а що вже говорити про цього вєніаминівця! Дайте йому спокій, і нехай проклинає, бо так наказав йому зробити Господь!) свідчить про семантичну некоректність уживання лексем *утроба* та *лоно*, попри, здавалось би, відповідність оригіналу. Слово *утроба* тут недоречне (адже тут йдеться про особу чоловічої статі (Давида). Що ж стосується слова *лоно*, то, функціонуючи в українській мові з XI століття, характеризувалося такими значеннями: ‘груди’, ‘недра’, ‘пазуха’, ‘ядро’ (статевий орган) (Срезн. II, 46).

Лексикографічні джерела XIX століття фіксують значення: ‘груди’, ‘живіт’, ‘утроба’ (як символ материнства) (Желех.) ‘груди’, ‘надро’, ‘пазуха’ (Грінч. II, 376). У XX столітті аналізоване слово позначає ‘груди’, ‘живіт’, ‘утробу’ як символ материнства, перен. ‘те, що є пристановищем, притулком’, перен. ‘про надра землі, глибину вод’, образно ‘про поверхню землі, вод’ (СУМ IV, 544–545). В одному з лексико-семантичних варіантів (у значенні ‘живіт’) лексема *лоно* є можливим відповідником.

Усе ж субститут *тіло* тут доречніший від щойно наведеного, тим паче, що воно вступає в синонімічні відношення зі словом *плоть*, яке найповніше передає сутність цього уривку (пор. фразеологізми з компонентом *плоть*: *Одна (єдина) плоть* – одне нерозривне ціле; *Плоть і кров чия*; *Плоть від (од) плоті* кого, чого: а) рідна дитина, дитя; б) породження. *У плоть і кров увійти (ввійти)* – цілком укоренитися, стати невід’ємною частиною чого-небудь (СУМ). На нашу думку, аналізований уривок *з утроби (лона, тіла) моєї (мого)* мав би мати таке лексичне наповнення: *Ось син мій, що вийшов *плоть* від *плоті* моєї...*

У біблійному тексті – українському перекладі І.Огієнка – як синонім до слова *утроба* вживається лексема *нутро*: І промовив до неї Господь: Два племена в *утробі* твоїй, і два народи з твого *нутра* будуть виділені, і стане сильніший народ від народу, і старший молодшому буде служити (Бут.25:23). У перекладі П.Куліша цього ж уривка маємо лексему *чрево*: І рече їй Господь: Два народи в тебе в *чреві*; два народи будуть, як породиш, воюватись. Візьме гору старший, та підстаршому він буде послугою служити. І в першому, і в другому наведеному перекладі наявна синонімія (*утроба* – *нутро*; *чрево* – *народження*), натомість в перекладі І.Хоменка, Р.Турконяка синонімія відсутня, вживається двічі слово *лоно*, очевидно, тут повтор цього слова є стилістичним засобом: Господь же сказав їй: “Два народи в твоїм *лоні*, два народи розділяться з твого *лона*. Один буде від другого сильніший. Старший буде молодшому служити”; І сказав їй Господь: Є два народи в твоїм *лоні*, і два народи розділяться з твого *лона*, і нарід нарід перевищить, і більший послужить меншому (Бут.25:23).

В українських перекладах зафіксовані також оказіональні значення лексеми *утроба*: ‘душа’ (Ой, *утробо* моя, ти *утробо* моя, я тремчу! Біль серце стискає мені, і трепоче мені моє серце!... Не можу мовчати, бо вчула душа моя голос сурми, гук війни! (Єр.4:19); ‘народження’(І сказав він мені: Ось ти зачнеш, і породиш сина, а тепер не пий вина та п’яного напою, і не їж жодної нечистоти, бо дитя те буде Божим назореєм від *утроби* аж до дня смерти своєї (Суд.13:7). Лексема *утроба* є компонентом фразеологічних виразів *замкнути утробу* ‘бути неплодним’, *відчинити утробу* ‘бути плідним’: А її суперниця розпалювала їй гнів, щоб докучати їй, бо Господь *замкнув її утробу* (1Сам.1:6), І згадав Бог про Рахіль, і вислухав її Бог, і *відчинив їй утробу* (Бут.30:22). За даними аналізованих джерел, у ХХ столітті спостерігається звуження значення слова *утроба*, його конкуренція чи й витіснення лексемою *лоно* в одному з його лексико-семантичних варіантів зі значенням ‘символ материнства’. Пряме значення цього слова вступає в синоніміїні відношення з лексемами *живіт*, *чрево*, *нутроці*.

Лексема *обличчя* (*лице*) характеризується високою частотою вживання в біблійному тексті. У єврейській мові це слово פָּנָי (ЄЛС) означало ‘повертати’, ‘звертати’; тобто це повернена назовні, звернена до будь-якого об’єкта сторона предмета або людини; у грецькій мові слово πρόσωπο позначає ‘поверхню’, ‘зовнішній образ’, ‘вигляд’, ‘вираз’, ‘риси людини’ (ГЛС).

В українських перекладах вживається в значенні ‘передня частина голови людини’: І вмив він *лице* своє, і вийшов, і стримався, та й сказав: Покладіть хліба!. (Бут.43:31), А дівчина та вельми вродлива з *обличчя*; була дівиця, і чоловік не пізнав ще її. І зійшла вона до джерела, і наповнила глека свого, та й вийшла (Бут.24:16); ‘людини як окремо взятої особистості’: А ми, браття, на короткий часок розлучившись з вами *лицем*, а не серцем, тим із більшим бажанням силкувались побачити ваше *лице* (1Сол.2:17).

Обличчя є виразником внутрішнього стану (якостей) людини: сорому (Передо мною щоденно безчестя моє, і сором вкриває *обличчя* моє (Пс.43:16), відваги (А з гадян відділилися до Давида до твердині в пустиню лицарі вояки, мужі відважні, на війні, озброєні великим щитом та списом. А їхні *обличчя* то *обличчя* лев’ячі, а щодо швидкості вони були, як сарни на горах (1Хр.12:8), мудрості (Хто, як той мудрий, і значення речі хто знає? Розсвітлює мудрість людини *обличчя* її, і суворість лица її змінюється (Екл.8:1), радості (привітності) Коли я, бувало, сміявся до них, то не вірили, та світла *обличчя* мого не гасили (Йов.29:24), протидії (ворожості) (то Я зверну Своє *лице* проти того чоловіка та проти родини його, і винищу його й усіх, що блудять за ним, блудячи за Молохом, з-посеред народу його (Лев.20:5).

Обличчя накривали покривалом як вияв сорому, страху, покори і страждання: І сказала вона до раба: Хто отой чоловік, що полем іде нам назустріч? А раб відповів: То мій пан. І вона *покривало* взяла, та й накрилась (Бут.24:65) . І сказав: Я Бог батька твого, Бог Авраама, Бог Ісака й Бог Якова! І сховав Мойсей *обличчя* своє, бо боявся споглянуть на Бога! (Вих.3:6); І скінчив Мойсей говорити з ними, і дав на *лице* своє *покривало* (Вих.34:33); А

не як Мойсей, що *покривало* клав на *обличчя* своє, щоб Ізраїлеві сини не дивилися на кінець того, що минає (2Кор.3:13).

В українських перекладах простежуємо синонімію лексем *обличчя* та *лице*. При перекладі деяких розділів діє певна тенденція щодо використання згаданих слів. Скажімо, в українських перекладах ХІХ століття перевага надається лексемі *лице*, натомість в українських перекладах ХХ століття – лексемі *обличчя* (пор. переклад епізоду в Євангелії від Матвія у Морачевського: Коли ж ви постите, то не показуйте сумного виду, як лицеміри; бо вони насуплюють *лиця* свої, щоб люде бачили, як вони постять. Істинно кажу вам: вони мають собі нагороду (Матв.6:16); у П. Куліша : Коли ж постите, нехай не буде в вас, як у лицемірів, сумного виду: змінюють бо *лиця* свої, щоб здаватись людям постниками. Істинно глаголю вам: Що мають вони нагороду собі (Матв.6:16 ); в Огієнка: А як постите, то не будьте сумні, як оті лицеміри: вони бо змінюють *обличчя* свої, щоб бачили люди, що постять вони. Поправді кажу вам: вони мають уже нагороду свою! (Матв.6:16); у Турконяка: Коли ж постите, не будьте такі, як лицеміри, що сумують, виснажують свої *обличчя*, щоб показатися людям, що постять; щирю правду кажу вам, що вони вже одержують свою винагороду (Матв.6:16).

Іноді ця тенденція порушується в українських перекладах ХХ століття, особливо ж в Огієнка: І коли Він молився, то вигляд *лиця* Його переобразився, а одежа Його стала біла й блискуча (Лук.9:29), тоді як у перекладі Турконяка, Хоменка зберігається: І сталося таке, що під час молитви вигляд його *обличчя* змінився, а його одяг став білий та блискучий (Лук.9:29); І коли він молився, вигляд його *обличчя* став інший, а одежа – біла та блискуча (Лук.9:29).

У перекладі П. Морачевського (як, до речі, й П.Куліша) зафіксовано вживання лексеми *обличчя* лише в одному епізоді, пов'язаному «динарієм кесаря», описаному в трьох книгах синоптичних Євангелій, що пов'язані з епізодом проповіді Ісуса Христа в Єрусалимі (Вони принесли. І сказав їм: чиє се *обличчя* й напис? Вони сказали Йому: кесареве (Марк 12: 16); Покажіть Мені динарій: чиє на ньому *обличчя* і напис? Одповідаючи ж, сказали: кесаря



(Лук. 20: 24); І каже Він їм: чиє се *обличчя* й *надпись*? (Матв 22: 20). Натомість у перекладах І. Хоменка, Р. Турконяка ця лексема домінує. Для перекладу І. Огієнка характерні лексеми *обличчя* та *лице*, частота вживання яких є приблизно однаковою. Іноді замість названих слів присутні контекстуальні синоніми. Наприклад, у Євангелії від Луки (12: 56) у П. Куліша, П. Морачевського, І. Огієнка вживається *лице*, у І.Хоменка – *вигляд*, у Р. Турконяка – *вид*.

В українській мові лексема *лице* відома з XI століття зі значеннями ‘Передня частина голови людини’, ‘щока’, ‘перед’, ‘образ’, ‘вигляд’; ‘особа’, ‘персона’; ‘колір’, ‘фарба’; ‘рід’; ‘речовий доказ’ (Срезн. I, 551). Аналізоване слово праслов’янського походження (*lice*, очевидно, пов’язане з \**likъ* ‘обличчя’, що збереглося в східнослов’янських та південнослов’янських мовах) (ЕСУМ III, 250–253). У словнику староукраїнської мови XIV–XV століть подається значення фразеологізмів з компонентом *лице*, значення ж цього слова не фіксуються (ССУМ I, 551). У XVI–XVII століттях позначало: ‘передню частину голови людини’ ‘щоку’, ‘особу’, ‘зовнішній вигляд, образ’, ‘свідка’, ‘речовий доказ вини’ (СУМ –1, XVI, 68–70). У XIX столітті семантика цього слова така: ‘передня частина голови людини’, ‘щоки’ (тільки у множині), ‘зовнішня сторона’, ‘дерев’яна матриця візерунка для набійки полотна’, ‘речовий доказ вини’ (Грінч. II, 365), ‘передня частина голови людини’, ‘зовнішня сторона’, ‘особа’ (Желех. I, 406). У сучасній українській мові номінує ‘передню частину голови людини’, переносно ‘сукупність ознак, що характеризують що-небудь’, ‘верхню, зовнішню сторона предмета’; тільки у множині ‘щоки’ (СУМ IV, 499).

Лексема *обличчя* відома в українській мові з XI століття зі значеннями: ‘вигляд’, ‘особа’, ‘подоба, зображення’, ‘свідчення’, ‘доказ’, ‘підозра’, ‘маска’ (Срезн. II, 522–523). Її походження виводять з праслов’янського \**likъ* → *лик* → *облик* → *облич* → *облички* → *обличчя* (ЕСУМ III, 231–232). У староукраїнський період функціонувала в значенні ‘особа’ (ССУМ II, 69). Цікаво, що в малорусько-німецькому словнику Є. Желехівського та

С. Недільського слова *облик, облич, обличе* подаються в одній словниковій статті як полісемійні утворення (1.'Обличчя', 2.'Зображення'), що підтверджує етимологію цього слова. Словник української мови за редакцією Б. Грінченка фіксує це слово як моносемійне ('лице' (передня частина голови людини), хоча наведені приклади в цьому ж джерелі (Прийняв він (янголь) на себе *обличчя* цара Рудч. Ск. II. 160. На *обличчя* був препоганий (Грінч.ІІІ, 15) дають підстави виділити інше значення – 'вигляд'. У сучасній українській мові досліджувана лексема має такі значення: 1. Передня частина голови людини. 2. перен. Загальний вигляд, зовнішні обриси чого-небудь. // Найбільш показова сторона явища, предмета і т. ін., яка виражає його суть. // Зміст якогось-небудь явища у поєднанні з його оформленням, структурою // Сукупність основних якостей кого-, чого-небудь, його суть (СУМ V, 525) [Ботвин 2017а, с. 480–483].

Лексему *серце* як соматизм у Святому Письмі варто розглядати з певним застереженням, оскільки його семантика в єврейській мові пов'язується передусім з внутрішнім світом людини: розумом, волею, бажанням, думкою, емоцією (ЄЛС). Та й в грецькій мові семантичний обшир цього слова значний, він охоплює названі значення, а також позначає 'фізичний орган', переносно виражає 'центр чогось (серцевину)'(ГЛС). В українській мові це слово теж полісемійне. Його лексико-семантичні варіанти виражають: 1. Центральний орган кровоносної системи у вигляді м'язового мішка, ритмічні скорочення якого забезпечують кровообіг (у людини – з лівого боку грудної порожнини). \*Образно. \*У порівняннях. // Місце з лівого боку грудної порожнини, де розміщений цей орган. 2. Символ зосередження почуттів, настроїв, переживань і т. ін.; // Здатність почувати й розуміти інших; чуйність, сердечність; // Цей орган людини як символ любовних почуттів, любовної прив'язаності; // перен. Внутрішній психічний світ людини, її настрої, переживання, почуття; // з означ. Сукупність якостей, рис, властивих певній особі; вдача людини; // з означ. Людина як носій тих чи інших рис, якостей. 3. часто у сполученні із займенником *моє*, а також із словом *козаче*,

*дівчинонько* і т. ін., розм. Ласкаве звертання до кого-небудь. 4. перен. Гнів, роздратування. 5. чого, перен. Головна, найважливіша частина, центр чого-небудь. 6. перен. Металева, циліндричної форми частина дзвона, розташована у внутрішній його частині; язик. Стара дзвіниця. 7. діал. Медуза (СУМ ІХ, 141).

В українських перекладах Біблії, зокрема перекладі І. Огієнка, розглядуване слово вживається в значенні ‘центральний орган кровоносної системи’ лише раз: А Єгу взяв лука в руку свою, і вдарив Єгорома між його раменами, і пробила стріла його *серце*, і він похилився на колесниці своїй... (2 Цар 9: 24). Лексема *серце* є компонентом значної кількості фразеологізмів. Ми не торкатимемося аналізу біблійних фразеологізмів з компонентом *серце* (як і інших фразеологізмів з соматичними компонентами). Згадані фрази були предметом мовознавчих розвідок О. Пілька, Н. Мех, О. Левка та ін., хоча потребують окремих монографічних досліджень, ми ж зосередимося на особливостях семантики цього слова в українських перекладах, його валентності з іншими соматизмами, похідних утвореннях.

Серце в Біблії розглядається як джерело життя людини: Над усе, що лише стережеться, *серце* своє стережи, бо з нього походить життя (Пр.4:23), саме воно найважливіше у християнському віровченні: І Люби Господа, Бога свого, усім *серцем* своїм, і всією душею своєю, і всім своїм розумом, і з цілої сили своєї! Це заповідь перша! (Мар.12:30).

Лексема *серце* виражає емоційний стан людини – її почуття, настрої, переживання (пор.: Що зіймати одягу холодного дня, що лити оцет на соду, це співати пісні *серцю* засмученому (Притч. 25:20); Тому *серце* моє звеселилось, і зрадів мій язик, і тіло моє відпочине в надії (Дії. 2:26); Глупота людини дорогу її викривляє, і на Господа гнівається її *серце* (Пр.19:3). Також позначає її волевиявлення: Тому не судить передчасно нічого, аж поки не прийде Господь, що й висвітлить таємниці темряви та виявить задуми *сердець*, і тоді кожному буде похвала від Бога (1Кор.4:5); Господь же нехай *серця* ваші спрямує на Божу любов та терпеливість Христову! (2Сол.3: 5); І встав цар

Давид на ноги свої та й сказав: Послухайте мене, брати мої та народе мій! Я *серцем* своїм був за те, щоб збудувати храм миру для ковчега Господнього заповіту та на підніжок ніг нашого Бога, й я приготував потрібне на збудування (1Хр. 28: 2).

Значення ‘розум, мудрість’ людини експлікують такі приклади: І пізнаєш сьогодні, і візьмеш до *серця* свого, що Господь Він Бог на небі вгорі й на землі долі, іншого нема (Повт. 4:39); Бо мудрість увійде до *серця* твого, і буде приємне знання для твоєї душі! (Пр. 2:10). Для лексеми *серце* у Біблії характерним є також значення ‘сукупність якостей, рис, властивих певній особі (негативних чи позитивних): Приховує мудра людина знання, а *серце* безумних глупоту викликає (Пр.12:23), Оце зле у всім, що під сонцем тим діється, що однакове всім випадає, і *серце* людських синів повне зла, і за життя їхнього безумство в їхньому *серці*, а по тому до мертвих відходять... (Екл.9:3); Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене, бо Я тихий і *серцем* покірливий, і знайдете спокій душам своїм (Матв.11:29), Але захована людина *серця* в нетлінні лагідного й мовчазного духа, що дорогоцінне перед Богом (1Петр. 3:4).

Аналізоване слово функціонує в переносному значенні ‘надра’: Як Йона перебув у середині китовій три дні і три ночі, так перебуде три дні та три ночі й Син Людський у *серці* землі (Матв12: 40); в *серці* морів (Єз.28: 8). В аналізованих перекладах спостерігаємо ідентичність використання лексеми *серце*. Лише в одному випадку натрапляємо на функціонування прийменниково-займенникової конструкції в них (в людей) замість лексеми *серце* (пор. у П. Морачевського, П. Куліша: Що при дорозі, то се ті, кому сіється слово, і як вони почують, зараз приходить сатана і одбирає слово, посіяне в *серцях* їх; Що ж над шляхом, се ті, де сіється слово, й, як почують, зараз приходить сатана, й забирає слово, посіяне в *серцях* їх. Натомість в українських перекладах ХХ століття цей розділ Євангелія від Марка має інший вигляд: А котрі край дороги, де сіється слово, це ті, що як тільки

почують, то зараз приходить до них сатана, і забирає слово, посіяне в них (Мар.4:15).

Соматизм *серце*, поєднуючись з іншими соматизмами в межах однієї синтаксичної конструкції, виявляє корелятивні (Добра людина із доброї скарбниці *серця* добре виносить, а лиха із лихої виносить лихе. Бо чим *серце* наповнене, те говорять *уста* його! (Лук.6:45), зіставні (бо *серцем* віруємо для праведности, а *устами* ісповідуємо для спасіння (Рим.10:10) та протиставні семантичні відношення (Оці люди *устами* шанують Мене, *серце* ж їхнє далеко від Мене! (Матв.15:8).

Як бачимо, одна семантична пара (серце – уста) виражає різні типи відношень. Гармонія ж взаємин *серця та вуст* (слова) описана в книзі Еклезіаста: Не квапся своїми *устами*, і *серце* твоє нехай не поспішає казати слова перед Божим лицем, Бог бо на небі, а ти на землі, тому то нехай нечисленними будуть слова твої! (Екл.5:1).

Інша семантична пара *серце – обличчя (лице)* виражає протиставні та корелятивні відношення (Та Господь сказав Самуїлові: Не дивись на обличчя його та на високість зросту його, бо Я відкинув його Собі! Бо Бог бачить не те, що бачить людина: чоловік бо дивиться на *лице*, а Господь дивиться на *серце* (1Сам.16:7), Бо не знову себе ми доручуємо вам, але даємо вам привід хвалитися нами, щоб мали ви що проти тих, що хваляться *обличчям*, а не *серцем* (2Кор.5:12); Радісне *серце* лице веселить, а при *смутку* сердечному дух приголошений (Пр.15:13).

Переважно корелятивні відношення характеризують семантичну пару *серце – душа* (Пор.: Затужена та омліває *душа* моя за подвір'ями Господа, моє *серце* та тіло моє линуть до Бога Живого! (Пс.83:3); Ой, утробо моя, ти утробо моя, я тремчу! Біль *серце* стискає мені, і трепоче мені моє *серце*!... Не можу мовчати, бо вчула *душа* моя голос сурми, гук війни! (Єр.4:19); Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене, бо Я тихий і *серцем* покірливий, і знайдете спокій *душам* своїм (Матв.11:29). Поодинокі натрапляємо й на інші типи відношень: Так говорить Господь Бог: Поправді кажу, що огнем Своєї

ревности говорив Я на решту тих народів та на весь Едом, що взяли собі Мій Край за спадок у радості всього *серця*, у погорді *душі*, щоб вигнати його на здобич (Єз.36:5).

У біблійному тексті високою є частота вживання лексеми *око*, щоправда, переважно це слово є компонентом фразеологізмів. У єврейській мові слово עֵינַיִם було багатозначним, воно позначало: 1. ‘Орган зору у людини, всіх хребетних та деяких безхребетних тварин’. 2. ‘Вигляд, зовнішність’. 3. ‘Джерело’ – потік води, що утворюється внаслідок виходу підземних вод на поверхню землі. // перен. ‘Те, що дає початок чому-небудь, звідки постає, черпається щось; основа чого-небудь’ (ЄЛС). Грецьке μάτια – моносемійне, означає ‘орган зору у людини, всіх хребетних та деяких безхребетних тварин’ (ГЛС).

Око в Біблії є мірилом цінностей людини (добра/зла, світла/темряви): *Око* то світильник для тіла. Тож як *око* твоє буде здорове, то й усе тіло твоє буде світле. А коли б твоє *око* лихе було, то й усе тіло твоє буде темне. Отож, коли світло, що в тобі, є темрява, то яка ж то велика та темрява! (Матв.6: 22–23).

На полях Святого Письма згадане слово функціонує в таких значеннях: ‘орган зору людини’ (А коли хто вдарить в *око* раба свого, або в *око* невольниці своєї, і знищить його, той на волю відпустить його за *око* його (Вих.21:26); *Очі* ж Ліїні були хворі, а Рахіль була гарного стану та вродливого вигляду (Бут.29:17); ‘людина’ (Ото Він із хмарами йде, і побачить Його кожне *око*, і ті, що Його прокололи були, і всі племена землі будуть плакати за Ним. Так, амінь! (Об.1:7); ‘милосердність’ (То не будеш згоджуватися з ним і не будеш слухатися його, і не буде милосердитися *око* твоє над ним, і не змилосердишся й не сховаєш його (Повт.13:9), переносно ‘який просвітлів, виражаючи яке-небудь (звичайно позитивне) почуття’ (Справедливі Господні накази, бо серце вони звеселяють. Заповідь Господа чиста, вона *очі* просвітлює (Пс.18:9; ‘пожадливість’ (Бо все, що в світі: пожадливість тілесна, і пожадливість *очам*, і пиха життєва, це не від Отця, а від світу (1Іван. 2:16);

‘перелюбство’ (Їхні *очи* наповнені перелюбом та гріхом безупинним; вони зваблюють душі незміцнені; вони, діти прокляття, мають серце, привчене до зажерливості (2Петр.2:14); ‘зухвалість’ (бо народ із біди Ти спасаєш, а *очи* зухвалі принижуєш (Пс.17:28), ‘зздрісність’ (І від того дня й далі Саул дивився зздрісним *оком* на Давида (1Сам.18:9); ‘сум’, ‘старість’ Моє око зів’яло з печалі, постаріло через усіх ворогів моїх... (Пс.6:8); ‘ридання’ Моє *око* спливає потоками водними через нещастя дочки мого люду... (Плач.3:48); ‘погордливість’ (Муж гордого *ока* та серця надутого несправедливий, а світильник безбожних це гріх (Пр.21:4); ‘доброту’ (Хто доброго *ока*, той поблагословлений буде, бо дає він убогому з хліба свого (Пр.22:9). І сказав Господь до нього: Вислухав Я молитви твої та благання твої, якими благував ти перед лицем Моїм, Я освятив той храм, що ти збудував, щоб покласти Ім’я Моє там аж навіки. І будуть там Мої *очи* та серце Моє по всі дні (1Цар.9:3).

Лексема *око* як символ Божого захисту зафіксована в Книзі Захарії, Ездри: Пророцтво Господнього слова на землю Хадрах та Дамаск, місця спочинку його, бо *око* Господнє на Арам та на всі Ізраїлеві племена (Зах.9:1), Та око їхнього Бога було на юдейських старших, і вони не спинили їх, аж поки не піде донесення до Дарія, і тоді дадуть писемну відповідь про це (Езд.5:5) [Ботвин 2017а, с. 483–486].

У давньогебрейській мові слову שׁוּׁל «душа» притаманні такі значення: ‘людина’, ‘тварина’, ‘життя людини або тварини’ (ЄЛС) (Пор.: І згадаю про Свого заповіта, що між Мною й між вами, і між кожною живою *душею* в кожному тілі. І більш не буде вода для потопу, щоб вигубляти кожне тіло (Бут.9:15); І земній усій звірині і всьому птаству небесному, і кожному, що плазує по землі, що *душа* в ньому жива, уся зелень яринна на їжу для них. І сталося так (Бут.1:30); Так само й Син Людський прийшов не на те, щоб служили Йому, а щоб послужити, і *душу* Свою дати на викуп за багатьох! (Матв.20:28).

Душа в Старому Заповіті асоціювалася з кров’ю: Тільки м’яса з *душею* його, цебто з кров’ю його, не будете ви споживати (Бут.9:4); Бо *душа* кожного

тіла кров його, у душі його вона. І сказав Я Ізраїлевим синам: Крови кожного тіла ви не будете їсти, бо *душа* кожного тіла кров його вона. Усі, що їдять її, будуть понижені (Лев.17:14). Ця думка підтверджується й в Новому Заповіті, Одкровенні (І коли п'яту печатку розкрив, я побачив під жертівником *душі* побитих за Боже Слово, і за свідчення, яке вони мали. І кликнули вони гучним голосом, кажучи: Аж доки, Владико святий та правдивий, не будеш судити, і не мститимеш тим, хто живе на землі, за кров нашу? (Об. 6: 9–10). Хоча спостерігається також антонімія цих понять (смерть – життя) у межах однієї синтаксичної конструкції: Голос сурми він чув, та не був обережний, *кров* його буде на ньому, а він, коли б був обережний, урятував би свою *душу* (Єз.33:5). Після смерті людини душа повертається до Бога, Який дав її (Ек 13:7).

Лексема *душа* також об'єктивує внутрішню сутність людини: 'пожадливість' (І плоди пожадливості *душі* твоєї відійшли від тебе, і все сите та світле пропало для тебе, і вже їх ти не знайдеш! (Об 18:14); 'знедоленість' (і будеш давати голодному хліб свій, і знедолену *душу* наситиш, тоді то засвітить у темряві світло твоє, і твоя темрява ніби як полудень стане (Іс.58:10), 'скорботу' (Бо напоюю Я душу змучену, і кожну *душу* скорботну насичую (Єр.31:25); 'біль, нещастя' (І меч душу прошиє самій же тобі, щоб відкрились думки сердець багатьох! (Лук.2:35); 'Який прагне чого- небудь' (*Душа* моя спрагнена Бога, Бога Живого! Коли я прийду й появлюсь перед Божим лицем? (Пс.41:3); 'духовне очищення' (Послухом правді очистьте *душі* свої через Духа на нелицемірну братерську любов, і ревно від щирого серця любіть один одного (Петр.1:22).

Пряме та переносні значення (вживання) лексеми *душа* в біблійному тексті лише частково відображені в лексикографічних джерелах ХІХ–ХХ століть (Пор.: 1. Внутрішній психічний світ людини, з її настроями, переживаннями та почуттями; // За релігійними уявленнями – безсмертна нематеріальна основа в людині, що становить суть її життя, є джерелом психічних явищ і відрізняє її від тварини. 2. Сукупність рис, якостей, властивих певній особі; // Людина як носій тих чи інших рис, якостей; //



Почуття, натхнення, енергія; // Про людину з прекрасними рисами характеру. 3. розм. Про людину (найчастіше при визначенні кількості). 4. перен., чого. Саме основне в чому-небудь, суть чогось; // Центральна фігура чого-небудь. 5. розм. Заглибина в нижній передній частині шиї (СУМ II, 445); 1. Безсмерна нематеріальна основа в людині. 2. Людина. 3. У скрипці: внутрішня підставка, розпірка. 4. Місце внизу горла спереду. 5. Пухлина на шиї (Грінч. I, 460).

У досліджуваних біблійних текстах соматизм *груди* вступає в синонімії відношення з лексемами *перса*, *соски*, *лоно*. Такий синонімії ряд, на перший погляд, не викликає особливих заперечень, хоча на синхронно-діахронному рівні семантичні та стилістичні особливості все ж наявні. Лексема *груди* в одному зі своїх лексико-семантичних варіантів зі значенням «жіночі молочні залози» активно функціонує в українському мовному просторі в аналізованій період, як і лексема *перса*, що зафіксована в лексикографічних джерелах XIX – початку XX століть (Желех. II, 628, Грінч. III, 146) та діалектних словниках бойківського і поліського ареалів, у сучасних лексикографічних джерелах, у тому числі академічному словнику української мови.

Українське поетичне (та й повсякденне) мовлення активно послуговується згаданим словом. Лексема *соски* у XIX – початку XX ст. зі значенням «молочні жіночі залози» (Желех. II, 897) зафіксована лише в малорусько-німецькому словнику (Bruste), в інших джерелах, що ілюструють цей період, не знаходимо цього слова. Щоправда, у згаданому словнику в одній словниковій статті зі словом *соски* подано в однині (сосок) значення «зовнішня частина молочної залози людини» (Brustwarze). На нашу думку, слова *сосок*, *соски* словоформи одного слова, а тому семантикою не повинні відрізнятися. Аналізоване слово – запозичення з російської мови, яке подане й в словнику української мови, хоча в українській мові відповідниками лексеми *сосок* є такі слова, як *пипка* (РУАС, СУР Н, Грінч. III, ), *пиптик* (УС). У сучасній українській мові утвердилося як нормативне – *сосок*. Тоді як слово

*пипка* трактується як діалектне (СУМ VI, 356). Наведені лексикографічні джерела спростовують таку думку.

Що ж стосується лексеми *лоно*, то в одному з лексико-семантичних варіантів їй властиве значення «жіночі молочні залози», яке присутнє в українському мовному просторі протягом усіх періодів, у тому числі досліджуваного (РУАС, Грінч., УС, СУМ). Тепер розглянемо, як послуговуються згаданим синоніміїним рядом перекладачі українських Біблій. У Євангеліста Луки натрапляємо на такі рядки (11:27): Сталося ж, як Він се говорив, одна жінка, піднявши голос з народу, сказала Йому: блаженна утроба, що Тебе носила, і *груди*, що Ти ссав (ЄМ); Сталося ж, як промовляв Він се, піднявши одна жінка зміж народу голос, каже Йому: Блаженна утроба, що носила Тебе, й *соски*, що ссав еси (БК); І сталося, як Він це говорив, одна жінка з народу свій голос піднесла й сказала до Нього: Блаженна утроба, що носила Тебе, і *груди*, що Ти ссав їх! (БО); Сталося ж, що коли мовив він це, якась жінка з юрби, піднісши голос, сказала йому: Блаженне лоно, яке носило тебе, і *груди*, які ти ссав (БТ); Коли він говорив це, жінка якась, піднісши голос з-між народу, мовила до нього: “Щасливе лоно, що тебе носило, і *груди*, що тебе кормили” (БХ); Сталося, коли говорив Він це, якась жінка з натовпу, підвищивши голос, сказала Йому: Блаженна утроба, яка носила Тебе, і *груди*, які Ти ссав! (БТ). Ці рядки добре ілюструють тенденцію щодо вжитку окремих слів зі згаданого синоніміїного ряду (тут він обмежений лексемою *груди*).

У XIX столітті живучою залишалась церковнослов'янська релігійна традиція. Власне тим пояснюємо використання слова *соски* (у значенні ‘пипка’ П. Кулішем, а також словоформи *еси* (форма теперішнього часу дієслова *бути*). До речі, І. Хоменко теж вдається до цього слова: Отак ти згадувала розпусту молодощів твоїх, коли єгиптяни стискали твої груди, пестуючи *соски* твої дівочі (Єз.23:21). П. Куліш іноді це значення передає еліптично: Горе ж важким і *годуєчим* під той час! (Матв.24:19), так робить і П. Морачевський та перекладач XX століття І. Хоменко (пор.: Горе ж вагітним і *годуєчим* матерям у ті дні; Горе вагітним і *годуєчим* за тих днів!).

Щоправда, І. Хоменко, перекладаючи цей же епізод в Євангелії від Луки, робить це в інший спосіб: Горе вагітним та тим, що *грудьми годують*, у ті дні! Бо на землі буде нужда велика й гнів проти народу цього (Лук. 21:23). Інші ж автори у цьому випадку еліпсис не застосовують: Горе ж вагітним і тим, хто годує *грудьми*, за днів тих! (БО); Горе ж вагітним і тим, хто годуватиме *грудьми* в ті дні (БТ). Синтаксичні конструкції *годующим під той час, годующим за тих днів, годующим матерям* не є нормативними для української літературної мови, позаяк вона формувалась на живій народній основі, у якій не було активних дієприкметників теперішнього часу (П. Житецький, О. Курило, Ю. Шевельов, О. Синявський та ін.). Поява цих форм зумовлена впливами церковнослов'янської, російської, польської мов, які для цих мов є органічними. У цих же авторів спостерігається й паралельний вжиток у тотожних випадках не активних дієприкметників теперішнього часу, а особових дієслів у різних часових парадигмах (пор. наведений переклад Лук. 21:23).

Цікавим для аналізу є переклад 23 розділу третього вірша Книги пророка Єзекіїля (Єз.23:3) українськими авторами: І блудували вони в Єгипті, блудували ще в молодощах своїх; там були подавлені *груди* їх, і там помякли дівичі *соски* їх (БК); І чинили вони в Єгипті розпусту, у своїй молодості чинили розпусту, там почавлені їхні *груди*, там замацані їхні *перса* дівочі (БО); Вони блудували в Єгипті, ще в молодощах блудували. Там пестували їм *груди*, там голубили їхнє дівоче *лоно* (БХ); і вони чинили розпусту в Єгипті у своїй молодості. Там опали їхні *груди*, там вони *втратили дівоцтво* (БТ). Свідомо виокремлюємо курсивом два останні речення кожного з авторів.

Впадають в око досить значні розходження саме у виділених синтаксичних конструкціях. Спробуємо за допомогою Єврейського лексикона Стронга відтворити змістову канву цього уривку. По-перше, у давньоєврейському тексті маємо два різних слова 'חזה', 'פסמות', які згаданий словник перекладає однаково 'груди, соски'. У російській мові за даними тлумачного словника С. Ожегова та Н. Шведової лексема *сосцы* є лексичним

дублетом слова *соски* («зовнішня частина молочної залози тварин і людини», стосовно ж людини є застарілим [ТСРЯ 1997]. У російському синодальному тексті Біблії (сучасній редакції) згадане слово продовжує виражати застаріле значення: и блудили они в Египте, блудили в своей молодости; там измяты *груды* их, и там растлили девственные *сосцы* их (Иез.23:3). У російсько-українському словнику М. Уманця та А. Спілки виділене слово перекладається як *цицьки*, *циці*, що означає ‘жіночі молочні залози’ (груди), а не ‘зовнішню частину жіночої молочної залози’(пипка). Підтвердженням цього є ілюстрація до цієї словникової статті: В мене *циці* трясуть ся, з мене хлопці сьміють ся (УС). Проте у СУМі ці слова позначають жіночі груди і *соски* (СУМ XI, 223). Це значення розглядається як неподільне, хоча мало б бути розділене на два лексико-семантичні варіанти. З огляду на це жоден з українських перекладів цього епізоду, окрім П. Куліша, не відтворив правильно переклад цього слова: І. Огієнко на його місці використовує лексему *перси*, І. Хоменко – *лоно*, яке в одному з лексико-семантичних варіантів має значення ‘жіночі груди’, хоча тут, як ми з’ясували, йдеться про пипки, Р. Турконяк послуговується особово-предметним займенником вони (тобто груди). Далеким від тексту оригіналу є остання частина вірша у І. Хоменка (*там голубили їхнє дівоче лоно*) та в Р. Турконяка (*там вони втратили дівоцтво*). Ця частина перекладу нагадує більшою мірою переспів.

У цілому згаданий синонімічний ряд у повному обсязі не відображений у жодному з аналізованих перекладів. Для І. Огієнка характерним є вжиток слів *груди*, *перса*. Цікаво, що цей автор у Книзі Пісня пісень при перекладі послуговується лише лексемою *перса*, органічно вписуючи її в ліричний колорит віршів, написаних для звеличення кохання між чоловіком і його дружиною, які змальовують їхнє духовне, емоційне та фізичне єднання (Мій коханий для мене мов китиця мирри: спочиває між *персами* в мене! (Пісн.1:13); Два *перса* твої мов ті двоє близнят молодих у газелі, що випасуються між лілеями... (Пісн.4:5).

В інших авторів перекладу це слово зовсім не використовується, що не сприяє, очевидно, повноті поетичного відображення цих уривків, об'єктивуючись лише лексемою *груди* на полях Святого Письма. Спорадично натрапляємо й на функціонування лексеми *лоно* як синоніма до аналізованих слів в українській Біблії І. Хоменка: Вони блудували в Єгипті, ще в молодощах блудували. Там пестували їм груди, там голубили їхнє дівоче *лоно* (Єз.23:3). Перекладачі другої половини ХХ століття послідовно уживають лексему *груди*, наближуючи текст до норм літературної мови. Важливе місце в біблійній картині світу посідають соматизми, об'єктивуючи культурні архетипи, які пов'язані з людиною, через систему дуальних опозицій (фізичне – духовне, внутрішнє – зовнішнє, емоційне – інтелектуальне) й відображаючи особливості біблійного світорозуміння та світосприйняття.

Самопізнання людини, навколишнього світу (окультурнення) відбувалося через її сенсорні органи, тіло. Тому таким архіважливим є розуміння «механізму» соматичного кодування дійсності й виявлення їхнього культурного смислу в біблійному тексті.

Для окреслених періодів характерною є полісемія лексеми *утроба*. Витоки багатозначності цього слова (як і багатьох інших) слід шукати в старослов'янській чи церковнослов'янській мові, культовій мові українців протягом багатьох століть. За даними аналізованих джерел, у ХХ столітті спостерігається звуження значення слова *утроба*, його конкуренція чи й витіснення лексемою *лоно* в одному з його лексико-семантичних варіантів зі значенням 'символ материнства'. В аналізованих українських перекладах спостерігаємо синоніміїні відношення згаданої лексеми з *черевом*, *середина*, *нутро*, *нутроці* *лоно*, *живіт*. Деякі з них не зовсім вдалі (*середина*, *нутро*) і прийнятні лише для певного контексту.

В українських версіях Біблії відображено синонімію лексем *обличчя* та *лице*. При перекладі деяких розділів діє певна тенденція щодо використання згаданих слів. Скажімо, в перекладах ХІХ століття перевага віддається лексемі *лице*, натомість у перекладах ХХ століття – лексемі *обличчя*.

Синхронно-діахронний аналіз цих лексем свідчить про звуження їхньої семантики. Усе ж для ХІХ–ХХ століть ці слова є синонімами в основних лексико-семантичних варіантах і їхнє вживання зумовлене здебільшого стилістичними настановами, а не семантичною специфікою.

Лексему *серце* як соматизм у Святому Письмі слід розглядати досить умовно, оскільки його семантика в єврейській мові стосується передусім внутрішнього світу людини – розуму, волі, бажань, думки, бажання, емоцій (ЄЛС). Та й в грецькій мові семантичний обшир цього слова значний, він охоплює згадані значення, а також позначає ‘фізичний орган’, переносно виражає ‘центр чогось (серцевину)’(ГЛС). В українській мові це слово теж полісемійне. В аналізованих перекладах спостерігається ідентичність використання лексеми *серце*. Соматизм *серце*, поєднуючись з іншими соматизмами в межах однієї синтаксичної конструкції виявляє корелятивні, зіставні та протиставні семантичні відношення. При цьому одна семантична пара (*серце – уста, серце – обличчя*) може виражати різні типи відношень. Натомість переважно корелятивні відношення характеризують семантичну пару *серце – душа*.

Лексеми *око* не зазнала семантичних трансформацій протягом усіх періодів, цим, мабуть, пояснюється відсутність семантичних варіантів у цій лексемі в українських перекладах Біблії. Семантика лексеми *око* в єврейській, грецькій, українській мовах різниться. Спільним (очевидно, й для більшості мов світу) є лише значення ‘Орган зору в людини, усіх хребетних та деяких безхребетних тварин’. Ця обставина накладає додаткові труднощі при перекладі окремих епізодів Біблії на інші мови світу, українську зокрема.

Натомість лексема *душа* демонструє лексико-семантичні варіанти в біблійному тексті, які не фіксуються в лексикографічних джерелах досліджуваного періоду. В українській мові це слово набуває й нових значень, не пов’язаних з людиною ( у скрипці: внутрішня підставка, розпірка).

У досліджуваних біблійних текстах соматизм *груди* вступає в синоніміїні відношення з лексемами *перса, соски, лоно*. На нашу думку, слово

соски – це запозичення з російської мови, яке подане й в словнику української мови, хоча в українській мові відповідниками лексеми *сосок* є такі слова, як *пипка*, *пиптик*. У сучасній українській мові утвердилося як нормативне – сосок. Слово ж *пипка* трактується як діалектне. Що ж до функціонування лексеми *лоно* в розглянутому значенні, то воно має право на існування, позаяк в одному з лексико-семантичних варіантів їй властиве значення «жіночі молочні залози», яке присутнє в українському мовному просторі протягом усіх періодів, у тому числі досліджуваного. Усе ж перекладачі другої половини ХХ століття послідовно уживають гіперонімну лексему *груди*, наближуючи текст до норм літературної мови.

### 3.5. Тематична група «назви родів занять»

До окресленої тематичної групи належать такі назви: *робітник*, *жнець*, *вівчар*, *скотар*, *пастух*, *пастир*, *наккарім*, *сторож*, *воротар*, *суддя*, *наглядач*, *тесля (яр)*, *каменяр*, *каменотес*, *дереворуб*, *художник*, *будівельники з каменю*, *майстри з дерева*, *слуга*, *раб*, *невільник*, *бранець*, які ми виокремили зі згаданих Біблій.

У єврейській мові слово, що в українських Бібліях перекладається лексемою *робітники*, *женці* означало ‘працівник, робітник, ремісник, хлібороб’ (ЄЛС): Ось голосить заплата, що ви затримали в *робітників*, які жали на ваших полях, і голосіння *женців* досягли вух Господа Саваота! (Як. 5:4). Наведений рядок з Послання Якова у всіх інших українських перекладах має такі ж відповідники. Лексема *жнець* в українській мові є гіпонімом лексеми *хлібороб*, позначаючи ‘особу, яка жне хлібні рослини’. В оригіналі тексту цьому гіпоніму відповідала описова конструкція ‘хлібороби, що жнуть на полях’, яка на українському мовному ґрунті трансформувалась у назву ‘жнець’, відому ще в давньокиївський період.

Цікавим є змістове наповнення цього рядка: тут йдеться про затримку зарплати працівникам (наймитам). Така затримка є порушенням закону Божого. За працю потрібно не тільки платити, але обов’язково платити вчасно:

Не будеш гнобити ближнього свого, і не будеш грабувати, і не задержиш в себе через ніч аж до ранку заробітку наймита (Лев. 19:13). Лексема *наймит* (у перекладі з єврейської ‘найнятий за плату’, вжита в цьому рядку, вступає в синоніміїні відношення з лексемою *робітник*, виражаючи ‘особу (робітника), що працює по найму в приватного власника. Наймити (наймані робітники) на відміну від рабів мали вищий статус: їхня денна плата була вдвічі більшою, ніж витрати на денне утримання раба (БЕБ).

У книзі пророка Амоса, а також в інших книгах Біблії, знайомимося ще з одним родом занять – вівчарством, яке було надзвичайно поширене в старозавітні часи. Стародавні ізраїльські патріархи були пастухами і займалися переважно розведенням овець та іншої дрібної худоби. Отари овець у них становили головне багатство. Ось чому для євреїв догляд за вівцями вважався древнім і найпочеснішим заняттям: А Мойсей пас отару тестя свого Йотра, жерця Мідіянського. І провадив він цю отару за пустиню, і прийшов був до Божої гори, до Хориву (Вих 3: 1). У Розділі I, вірші 1 згаданої Книги особу, що займається розведенням овець в українських перекладах названо різними словами *вівчар*, *скотар*, *пастух*, *наккарім* (пор.: БО: Слова Амоса, що був між *вівчарями* з Текої, які він бачив на Ізраїля за днів Уззії, Юдиного царя, та за днів Єровоама, Йоашового сина, Ізраїлевого царя, за два роки перед землетрусом; БК: Слова Амосові, що був ізміж Текойських *скотарів*. Чув він їх в видиві про Ізраїля за Юдейського царя Озії та за Ізраїльського царя Еробоама Йоасенка, двома роками перед землетрусом; БХ: Слова Амоса, що був з-між *пастухів* із Текоа, які він сприйняв про Ізраїля за юдейського царя Уззії та за Єровоама, сина Йоаса, ізраїльського царя, два роки перед землетрусом; БТ: Слова Амоса, які були між *наккарімами* з Текуї, які він побачив про Єрусалим у дні Озії, царя Юди, і в дні Єровоама, сина Йоаса, царя Ізраїля, за два роки до землетрусу (Ам.1:1). За даними грецького лексикона Стронга, наведеним словам в оригіналі відповідало слово, що означало ‘пастухів, які розводять овець’, тобто й власників цих овець. Р. Турконяк вживає тут назву *наккарім* (єврейське *нокер* ‘пастух овець’). Наведене слово



не функціонує в українському мовному просторі, позаяк має повноцінні його українські відповідники. Найвдалішим, на нашу думку, є переклад І. Огієнка, оскільки лексема *вівчар* є полісемійною, позначаючи не тільки того, хто доглядає овець, але й того, хто займається вівчарством (СУМ I, 551). П. Куліш послуговується лексемою *скотар*, яка теж є полісемійною, виражаючи осіб, що займаються розведенням скоту, а також доглядають за ним (СУМ XIX, 307). У наведеному уривку все ж йдеться про *пастухів овець*, тому використання гіпероніма замість гіпоніма є допустимим, але все ж не відтворює точно текст оригіналу, хоча в певному контексті така синонімія не спотворює оригіналу: БО: І перед Ним усі народи зберуться, і Він відділить одного від одного їх, як відділяє *вівчар* овець від козлів; БК: і зберуться перед него всі народи; й відлучить він їх одних од других, як *пастух* одлучує овець од козлів (Матв. 25:32).

З епізоду, описаному в Євангелії від Івана, чітко простежується диференціація значень того, хто доглядає овець (найманий пастух/вівчар, й того, хто є власником овець (пастух/вівчар): А наймит, і той, хто *не вівчар*, кому вівці не свої, коли бачить, що вовк наближається, то кидає вівці й тікає, а вовк їх хапає й полошить (Іван.10:12); БТ: Наймит же і той, що *не є пастирем*, якому вівці не належать, бачить наближення вовка, лишає овець і втікає, а вовк хапає їх і розполохує [вівці].

У перекладах XIX століття в цьому уривку згадана назва експлікована лексемою *пастир*, що можна пояснити її функціонуванням з таким значенням у тодішній історичний період, натомість для XX століття ця назва є застарілою, проте її подибуємо і в Р. Туркonia, і в І. Хоменка. В одному з епізодів Біблії лексема *сторож* також позначає пастуха, який стереже овець: І встав Давид рано вранці, і полишив отару свою на *сторожа*; і взяв та й пішов, як наказав йому Єссей. І ввійшов він до обозу, а військо виходило до бойового строю, і підняли вони окрик у бою (1Сам.17: 20).

Усе ж згадане слово в українських біблійних перекладах переважно позначає особу, яка охороняє кого, що-небудь', 'того, хто захищає, оберігає

що-небудь, пильно стежить за недоторканністю чогось' (СУМ ІХ, 734) (Пор.: і нехай цар призначить урядників по всіх округах свого царства, і нехай вони зберуть усіх дівчат, паннів уродливого вигляду, до замку Сузи, до дому жінок під руку Гегая, царського євнуха, *сторожа* жінок, і дати їм потрібне для їхнього причепурення (Ест. 2:3); Але мій виноградник, що маю його, при мені! Тобі, Соломоне, хай буде та тисяча, а *сторожам* його плоду дві сотні! (Пісн. 8:12).

У книзі 1 Хроніки (22:15) згадуються робітники (майстри) з дерева та каменю. У Біблії в перекладі П. Куліша на позначення цих професій маємо назви *камянотес, різбяр, тесля*, у І. Огієнка – *теслярі, каменярі, дереворуби*, у І. Хоменка – *каменяр, камянотес, тесля*, у Р. Турконяка – *художники, будівельники з каменю, майстри з дерева*. За даними Єврейського та Грецького лексикона Стронга в оригіналі тексту йшлося про майстрів та ремісників з дерева та каменю. Українські ж переклади в основному конкретизують ці гіперонімні назви. Найближчим до оригіналу є переклад цих назв Р. Турконяком: І з тобою багато тих, які виконують роботи: *художники, будівельники з каменю й майстри по дереву*, і кожний мудрий в усякому ділі (1 Хр. 22: 15). Використання згаданим автором лексем *художник, будівельник* не є зовсім вдалим, позаяк названі слова дещо стилістично віддалені від контексту, хоча створення скульптурного зображення з каменю, дерева, кості і т. ін. є мистецтвом, а творчих працівників у галузі образотворчого мистецтва (живописців, графіків, скульпторів та ін.) називають художниками.

Синтаксична ж конструкція *будівельники з каменю* не є на синтагматичному рівні нормативною. В українській мові можливе поєднання прийменниково іменникової конструкції *з каменю* з дієсловом *будувати*, а не з іменником *будівельник*, замість цього субстантива доречніше було б використати лексему *каменяр*, що позначає робітника, що видобуває каміння в кар'єрі, а також обтісує його в кар'єрі (СУМ ІV, 82), чи *каменолом*.

У Книзі 2 Хроніки згадуються й інші назви професій: Були над носіями, і керували всіма робітниками на кожну роботу; а з Левитів були *писарі* й

*урядники* та *придверні* (2Хр.34:13). Серед згаданих професій цього уривку спостерігаємо різночитання в українських Бібліях щодо другої назви: *урядники* (БО), *судді* (БТ), *наглядачі* (БХ, БК). За даними Єврейського лексикона Стронга, слово, вжите в оригіналі, позначало ‘суддю’. Судді, покликані безпосередньо Господом, були військовими ватажками, вершили правосуддя, стояли на сторожі Божих заповідей, встановлювали справедливість (Суд. 2:17,19). У згаданому розділі в перекладах І. Хоменка та П. Куліша ця назва відсутня: БХ: були поставлені над носіями й керували робітниками при кожній роботі; з левітів же були й *писарі* й *наглядачі* та *воротарі*; БК: Вони ж були наглядачами за двигарями й наглядали за всіма робітниками при кожній роботі; з левітів же були й *писарі* й *наглядачі*, й *придверники* (2Хр. 34:13). Що ж стосується назви *наглядачі*, то вона доречна лише в першій частині наведеного розділу. Професія придверника у Біблії згадується передовсім щодо левітів. У їхній обов’язок входило своєчасне відкривання і замикання міських воріт (Неем. 7:1,3), при цьому вони спостерігали за тим, як люди і вози просувалися через ворота, могли затримувати тих, хто здавався їм підозрілим (Єр. 37:13,14). В обов’язки левітів (придверників) входила і охорона святилища (1Пар. 9:19). Вони повинні були стежити за тим, щоб в храм не увійшла ритуально нечиста людина, людина з палицею, з запорошеними ногами або у взутті, а також за тим, щоб у внутрішній двір храму не вступила жодна жінка (Брокгауз).

Лексема *придверник* вступає в українській мові в синоніміїні відношення зі словами *воротар*, *бра́мник*, *бра́мний*, *заворі́тні[и]й*), *заворі́тник*, *воро́тний*, *воро́тник*, *одві[é]рник* (РУАС). В сучасній українській мові вийшла з ужитку. Натомість лексема *воротар* з тотожним значенням, на думку укладачів академічного словника української мови, такою не вважається. Зауважимо також, що в цьому словнику відсутні всі інші наведені слова як синоніми. У сучасній українській мові ці функції перебрало слово *сторож*, виражаючи ‘особу, яка охороняє кого-, що-небудь’, ‘того, хто захищає, оберігає що-небудь, пильно стежить за недоторканністю чогось’

(СУМ IX, 734). Поодинокі в українських перекладах функціонує лексема *сторож*, експлікуючи аналізоване значення: За ними направляв Садок, син Іммерів, навпроти свого дому, а за ним направляв Шема, син Шеханіїн, *сторож* Східньої брами (Неем. 3:29).

Лексеми *слуга*, *раб* в українських перекладах іноді вступають в синонімічні відношення. Семантика слова *слуга* допускає таке тлумачення, адже слугою може бути як раб, так і наймана людина. Переконливою ілюстрацією є переклад Другої Книги Царів (14:5) українськими авторами: БХ: Як тільки царська влада зміцнилась у його руках, він звелів повбивати тих своїх *слуг*, що вбили царя, його батька; БТ: І сталося, коли царство укріпилося в його руці, то він повбивав своїх *рабів*, які вбили його батька; БК: Скоро ж зміцнилась у руках його царська сила, повелів повбивати *слуги* свої, що вбили царя, батька його.

Соціальне ж становище раба та слуги суттєво відрізнялося: слуга – це найманий робітник з відповідними правами та свободами, натомість раб був безправною істотою, власник міг поводитися з ним як з річчю, щоправда, ізраїльтянам заборонялося обтяжувати їх занадто важкими роботами, вони підлягали відповідальності перед судом за вбивство свого раба; всі раби в суботу та інші святкові дні звільнялися від будь-якої роботи (Вих. 20:10).

В українських перекладах замість лексеми *раб* використовують слова *невільник*, *бранець (-ка)*. Якщо лексеми *раб* та *невільник* у деяких контекстах можна розглядати як лексичні дублети, то знакове утворення *бранець* не можна вважати таким, позаяк воно має значення ‘полонений, військовополонений’ (СУМ I, 226). Тому переклад П. Кулішем у Книзі Еклезіаста 2 розділу, 6 вірша, на відміну від перекладу І. Огієнка, Р. Турконяка є найменш вдалим: БК: Куповав *бранці й бранки*, а то були в мене й *домовники...*; БО: Набував я для себе *рабів та невольниць*, були в мене й *домівники...*; БТ: Я придбав *рабів і рабинь*, і були в мене *ті, що народилися в домі...*(Екл. 2: 6). У цьому ж рядку згадуються й *домівники* ‘Члени родини або ті, що постійно живуть у чий-небудь родині на правах її членів’ (СУМ II, 366).

Ця назва добре відома в українському мовному просторі XVIII–XIX століть. Її знаходимо в переважній більшості лексикографічних джерел, що відображають згаданий історичний період, проте академічний словник української мови не фіксує цього слова, замість нього з позначкою застаріле задокументоване *домочадець*, невідоме для згаданих століть в українській мові, проте відоме для цих століть і сьогодні в російській мові. Невиправданим є вживання замість нього в перекладі Р. Турконяка описової конструкції *‘ті, що народилися в домі’*, адже це слово означає не тільки членів родини, а й тих, що живуть на правах її членів.

Нерідко рабами в Біблії названі підлегли, які не були рабами в прямому сенсі цього слова: та й сказали Мойсеєві: Твої *раби* перелічили військових, що під нашою рукою, і нікого з нас не бракувало (Чис. 31:49). У Біблії натрапляємо на словосполучку *раб(а) Божий (а) (Господній(я))*, що номінує людину, яка цілковито в своєму житті покладається на Бога і служить Йому: А Марія промовила: Я ж *Господня раба*: нехай буде мені згідно з словом твоїм! І відійшов Ангол від неї (Лук.1:38); І явився йому Господь тієї ночі й сказав: Я Бог Авраама, батька твого; не бійся, бо Я з тобою! І поблагословлю Я тебе, і розмножу нащадків твоїх ради Авраама, *Мойого раба* (Бут.26:24).

Таке ж значення властиве й синтаксичній конструкції *Господній слуга* (Жертва хлібна й жертва лита спинилася в домі Господньому, впали в жалобу священики, *слуги Господні* (Йоїл. 1: 9) [Ботвин 2018, с. 11–18].

В українських перекладах Біблії розглянута тематична група «назви родів занять» не до кінця стереотипізована. Спостерігаємо синоніміїні ряди щодо позначення окремих родів занять, зокрема вівчарства: *вівчар, скотар, пастух, пастир, сторож, накарім*, деякі з них зумовлені часовими рамками (*пастир*), інші ж – *сторож, накарім* не є вдалими. Та й у межах інших назв родів занять характерними є синоніміїні відношення: *каменяр – каменотес – будівельник з каменю; тесля – дереворуб – майстер з дерева; раб – невільник – бранець*, що відображають творчі пошуки авторів перекладу та процес

нормування лексичної системи української літературної мови [Ботвин 2018, с. 11–18].

### 3.6. Тематична група «назви хвороб»

В українських перекладах Біблії згадуються такі назви хвороб: *сухоти, водянка, пропасниця, запалення, гарячка, біснуватість, розслабленість, божевільність, лунатизм, кровотічч, помір, лишай, проказа, моровиця, чума, короста, розслабленість (параліч), гангрена*. У роботі розглядатимемо лише ті, які характеризуються семантичними особливостями та вступають у синоніміїні відношення.

Смерть людини, а отже й хвороби, є наслідком первородного гріха (Але з дерева знання добра й зла не їж від нього, бо в день їди твоєї від нього ти напевно помреш (Бут. 2:17). Гріх – творіння сатани, який є його своєрідним розпорядником (Лк. 13:16). Між гріхом та хворобою немає безпосередньої кореляції.

У Євангелії від Івана натрапляємо на епізод, коли учні запитують Ісуса Христа причину сліпоти перехожого, не сумніваючись при цьому, що цією причиною є гріховність. Щоправда, вони не впевнені, чи це наслідок його гріха, чи його батьків. Ісус їм відповідає: ... Не згрішив ані він, ні батьки його, а щоб діла Божі з'явилися на ньому (Іван. 9:3). Однак і Бог карає людину хворобами, стихіями (Ударить Господь тебе *сухотами, і пропасницею, і запаленням, і гарячкою, і мечем, і посухою, і іржею, і вони будуть гнати тебе, аж поки ти не загинеш* (Повт. 28: 22).

В українських перекладах Біблії XIX століття лексема *хвороба* відсутня. Замість неї вживаються відповідно – *недуг* (ЄМ), *недуг, болість* (БК), хоча лексикографічні праці, які відображають цей період, фіксують це слово (Грінч. IV, 394; Желех. II, 1036), деякі подають при цьому синоніміїний ряд: *болість, недуга, хвороба, хороба, слабість, нєміч, нємоці, боліци, нездужання, слабування, хорування* (М. Уманець і А. Спілка). В українських перекладах XX століття розглядуване слово активно функціонує поряд із синонімами *недуг*,

*неміч, болячка* (Пор. БТ: І тут же припинилася її кровотеча і відчула в тілі, що вилікувалася від *хвороби*; БО: І висохло хвилі тієї джерело кровотечі її, і тілом відчула вона, що видужала від *недуги*!; БХ: І зараз кров у неї спинилась, і вона почула в тілі, що одужала від своєї *немочи* (Марк. 5: 29).

Лексема *біснуватість* уживається в значенні ‘одержимість демонами’. Відповідно слово *біснуватий* номінує людину, яка хворіє цією недугою. Згадані слова характерні для біблійних текстів ХІХ століття: ЄМ: І як переплив Він на той бік, в землю Гєргєсинську, то зустріли Його два *біснуватих*, що вийшли з гробовищ, такі люті, що ніхто не важивсь проходити тією дорогою (Матв. 8:28); БК: Як же вони виходили, ось приведено до Нєго німого чоловіка *біснуватого* (Матв.9:32). Твірною основою для слова *біснуватий* є лексема *біс* праслов’янського походження (Пор.: ст.- слов. бѣсъ, болг. бесѣт, сербохорв. бијес «лютість», словен. bês «злий дух», чеш. bês, польск. Bies, лит. baisà «страх», baisùs «жахливий, жалюгідний», лат. foedus «гидкий», грецьк. πῖθηκος «мавпа»)(ЕСУМ I, 201). Така етимологія вказує однозначно на походження цієї хвороби і її координатора, що й підтверджує біблійний текст: І, як прибув Він на той бік, до землі Гадаринської, перестріли Його два *біснуваті*, що вийшли з могильних печер, дуже люті, так що ніхто не міг переходити тією дорогою...І просилися *демони*, кажучи: Коли виженеш нас, то пошли нас у той гурт свиней (Матв. 8: 28–32). У Біблії П. Куліша це слово іноді передається описовою конструкцією (євфемізмом): *Як той, хто з засідки мече огонь, стріли й смерть* (Пр. 26:28). Тут перекладач стилізує цю конструкцію під народне вірування, за яким існувала настанова не згадувати злих надприродних сил, щоб не накликати їх. На полях Святого Письма така табуїзація не є зовсім вдалою. І П. Куліш, і П. Морачевський послуговуються лише згаданою лексемою, натомість автори перекладів ХХ століття використовують на позначення людини, хворої на психічну недугу, лексему *божевільний*, на позначення ж людини одержимої демонами, слово *біснуватий*: БО: Ударить тебе Господь *божевіллям*, і сліпотою, і туподумством (Повт.26:28), Тоді привели до Нього німого сліпця, що був

*біснுவатий*, і Він уздоровив його, так що німий став говорити та бачити. (Матв.12:22); БТ: Розповіли ж їм очевидці, що сталося з *біснуватим*, і про свиней (Мар.5:16), Бо коли захочу хвалитися, то не стану *божевільним*, оскільки скажу правду; але стримаюся (2Кор.12:6); БХ: А як вони виходили, приведено до нього німого, що був *біснуватий* (Матв. 9: 32). Господь поб'є тебе шалом, сліпотою й *божевіллям* (Повт. 26: 28). П. Куліш замість лексеми *божевілля* використовує описову конструкцію *одеревіння серця*: Побивати ме тебе Господь шаленням і сліпотою і *одеревінням серця* (Повт. 26: 28); дієслово *скрутитися*: І *скрутишся* ти од видовища, що побачять очі твої (Повт. 26: 34); субстантив *безумний*: Він же промовив до неї: Ти плещеш таке, як яка *безумна*. Приймали ми добре од Господа, а лихого б то й не приймати? У всьому тому не провинив Йов устами своїми (Йов.2:10); субстантив *несамовитий*: Господь поставив тебе намість сьвященника Йодая, щоб ти в Господньому дому наглядав за кожним *несамовитим* та віщующим, і щоб такого саджав у темницю та в колоду (Єр. 29:26). Відсутність лексеми *божевільний* в українських перекладах ХІХ століття складно пояснити, позаяк лексикографічні джерела, що відзеркалюють цей період, подають її (Желех. І, 37; Грінч. І, 81). Лексема *божевільний* 'виразник божої волі' власне український композит, утворений від словосполуки *божа воля* (ЕСУМ І, 222). Найавторитетніше тлумачне джерело подає такі значення лексеми *біснуватий*, заст. Психічнохворий, божевільний; // у знач. ім. біснуватий, того, чол.; біснувата, тої, жін. Про божевільну людину; // розм. Лютий, роздратований, розгніваний; *несамовитий* (СУМ І, 190). Викликають застереження щодо першого значення цього слова. Проблемною видається не тільки ремарка застаріле, але й саме тлумачення: по- перше, слова *біснуватий*, *божевільний* не є синонімами, по-друге, як уже згадувалося, лексема *біснуватий* має значення 'одержимий демоном', наведене ж у словнику значення стосується слова *божевільний*.

Лексема *гарячка* є назвою хвороби, що супроводжується високою температурою тіла. У розглядуваних перекладах спостерігаємо синонімію



назв *гарячка* та *пропасниця*: БО: І Він доторкнувся руки її, і *гарячка* покинула ту... І встала вона, та й Йому прислужувала!; БК: І приторкнувсь до руки її, й покинула *пропасниця* її, й вставши вона, послужувала їм (Матв.8:15). Хоча така синонімія не відображається послідовно. Переконливим прикладом тут є епізод Книги Повторення Закону. Зацитуємо його з аналізованих перекладів, які дадуть змогу окреслити рельєфніше специфіку перекладу цих назв (Пор. БО: Ударить Господь тебе сухотами, і *пропасницею*, і запаленням, і *гарячкою*, і мечем, і посухою, і іржею, і вони будуть гнати тебе, аж поки ти не загинеш; БК: Побивати ме тебе Господь сухою і *трясцею*, і спекою і пожарами, і посухою і снітійом і споловілим колосом; і все те буде непокоїти тебе, поки не згинеш; БХ: Господь поб'є тебе сухотами і *пропасницею*, запаленням і *жаром*, посухою й сажкою та зоною, і все те вчепиться тебе, поки не згинеш. БТ; Нехай Господь вразить тебе нуждою, *гарячкою*, холодом, збентеженням, душогубством, задухою і блідістю, і вони переслідуватимуть тебе, аж доки не вигублять тебе (Повт.28:22). На основі єврейського лексикона Стронга спробуємо наблизитися до оригіналу цього уривка Біблії щодо назв хвороб передусім. Їхній перелік матиме такий вигляд: *сухоти, гарячка, лихоманка (пропасниця), запалення, іржа (зона, сажка, снітій)*. Як бачимо, переклад І. Огієнка точно відтворює оригінал. Близьким до оригіналу є переклад І. Хоменка, у якому замість назви *гарячка* вжито синонім *жар*. Синонім підібрано не зовсім вдало, позаяк лексема *жар* в українській мові у наведеному значенні вживається в розмовному мовленні, більш поширеним є її функціонування в складі фразеологізмів. У синонімії відношення згадане слово вступає зі знаковим утвореннями *вогневиця* (РУАС, РУСІ, УС), яке розглядається як застаріле (СУМ). І. Хоменко, мабуть, помилково використовує синонімії назви хвороб хлібних злаків – *зона, сажка*. У Біблії П. Куліша пропущено назву хвороби (*гарячка*), натомість вжито замість лексеми *пропасниця* її синонім *трясця*, який для ХІХ століття є нормативним поряд з іншими (*лихоманка, трясо[а]віця, трясу́чка, (веснянка) весну́ха* (РУАС), *погánка, хіндя* (УС). Найменш вдалим є переклад цього рядка

Р. Турконяком, позаяк пропущено всі назви хвороб (крім однієї), замість яких подано ознаки хвороб (*збентеження, задуха, блідість*). Проведений семантичний аналіз назв хвороб *гарячка, пропасниця* доводить, що це найменування різних хвороб, а не лексичні дублети, як це подає Словник української мови (СУМ II, 37).

Лексема *течивий* номінує особу, хвору на недуг, що супроводжується гнійними виділеннями з чоловічого сечовивідного каналу (Лев 15:1–15). У досліджуваних перекладах маємо словотвірні варіанти цієї назви: *течивий* (БО, БХ), *течивний* (БК). Р. Турконяк використовує описову конструкцію *той, хто має виділення сімені*: Кожне ліжко, на яке ляже той, хто має виділення сімені, буде нечистим, і кожна річ, на яку сяде той, хто має виділення сімені, буде нечиста (Лев. 15:4). Ця назва стосувалася не тільки запалення чоловічого сечовивідного каналу (уретриту), але й венеричного захворювання (гонореї) (Брокгауз). Такі хворі вважалися нечистими (Лев.14:8).

Нечистими також вважалися особи, хворі на *проказу*. Після перебігу цієї недуги хворим давалось сім днів на своє очищення: А очищений випере одягу свою й поголить усе волосся своє, і обмиється в воді, стане чистий. А потому ввійде до табору, і буде жити поза наметом своїм сім день (Лев.15:13). На восьмий день він повинен був принести жертву очищення (Лев. 14: 10). Нечистими особами вважалися також ті, що торкалися якось нечистої речі, або ”падла звірини нечистої, або падла худоби нечистої, або падла нечистого плазуючого, і буде це незнане їй, то вона нечиста й завинить; або коли доторкнеться нечистоти людини, всякої нечистоти її, що нею стане нечиста...” (Лев. 5: 2–3).

У перекладі епізоду з Книги Левитів П. Куліш послуговується гіперонімом *болячка* замість гіпоніма *проказа*, зафіксованому в усіх інших українських перекладах: Коли буде під шкірою на тілі чоловіка напухлина, чи струп чи пляма, і буде на шкірі тіла його *болячка*, так мусять привести його до Арона, сьвященника, або до якого з синів його, сьвященників (Лев. 13:2). У наведеному рядку йдеться про симптоми цієї хвороби: *напухлина, струп*,

пляма, які в українських перекладах дещо відрізняються (Пор.: БХ: *опух, прищ, біла пляма*; БТ: *блискучий рубець, пляма*, БО: *напухлина, лишай, біла пляма*). Як бачимо, І. Огієнко, серед ознак хвороби називає й *лишай*, хоча згадана лексема є назвою окремої хвороби, а не симптомом прокази.

Особа, хвора на недуг, який супроводжується розладом свідомості, в українських перекладах передається різними лексемами: *місячник* (БК), *причинний* (БХ), *сновида* (БТ), а також описовими конструкціями: *на молодика біснується* (ЄМ), *біснується у новомісяччі* (БО). Етимологія цих назв свідчить про певний зв'язок хвороби з одержимістю демонами, а також вплив на її перебіг фаз Місяця (Матв.17:5). За даними грецького лексикона Стронга, слово *σεληνιαζετα* є полісемійним, об'єктивуючи значення 'бути лунатиком'; 'хворіти епілепсією' (ГЛС). Епілепсія – хронічна нервова хвороба, яка характеризується приступами розладів свідомості, що в типових випадках супроводжуються загальними корчами (СУМ II, 483). Тепер повернемося до згаданих лексем, що виступають відповідником наведеного грецького денотата в Євангелії від Матвія (17:15): і сказав: Господи, змилуйсь над сином моїм, що біснується у *новомісяччі*, і мучиться тяжко, бо почасти падає він ув огонь, і почасти в воду (БО); каже: Господи, помилуй мого сина, бо він *сновида* і тяжко терпить: часто кидається у вогонь, часто й у воду (БТ). Контекст дозволяє нам припустити, що тут йдеться про *епілептиків*. Отже, близьким до оригіналу цього слова є переклад І. Огієнка та П. Морачевського. Натомість лексеми *місячник, сновида* експонують особу, хвору на лунатизм, а не епілепсію. І. Хоменко переклав це слово як *причинний*, що не відповідає жодному зі значень розглядуваної лексеми, адже вжите ним знакове утворення є лексичним дублетом іншої назви – божевільного 'який має психічний розлад; психічнохворий' (СУМ I, 211).

У Книзі Левитів, 26 розділі, 5 вірші згадується про ще одну хворобу, яка в українських перекладах передається лексемами: *морова* (БК), *моровиця* (БО), *чума* (БХ), *смерть* (БТ). За даними єврейського лексикона Стронга це слово в оригіналі тексту виражало і моровицю, і чуму (ЄЛС). Грецький лексикон

Стронга подає й інші відповідники: *смерть, моровиця* (ГЛС). Лексема *смерть*, яку використовує Р. Турконяк у цьому розділі, на наш погляд, дещо віддалена від змістової лінії наведеного контексту.

З контексту не зрозуміло, чи тут йдеться про якусь окрему хворобу, чи хворобу загалом, що викликає епідемію (Пор.: БХ: Я наведу на вас меч, що помститься за зламаний союз. Ви позбираєтесь у ваших містах, а я впущу посеред вас *чуму*, і ви впадете ворогові до рук; БО: І приведу на вас меча, що помстить пімсту за заповіта, і ви будете зібрані до ваших міст, і Я пошлю *моровицю* на вас, і ви будете віддані в руку ворога (Лев. 26: 25). В українських текстах Біблії відображено ці гіперо-гіпонімічні відношення. Як відомо, *чума* поширюється часто у формі епідемій. Власне у деяких лексикографічних джерелах слова *чума, моровиця* подаються як синоніми (УС), хоча останнє не є назвою хвороби, а позначає ‘пошесну смерть’, ‘пошесть’, ‘епідемію, що спричинює велику смертність’ (СУМ IV, 803). Синонімом до слова *моровиця* в аналізованих перекладах є слово *помір, пошесть*: БО: І будуть землетруси великі та голод, та *помір* місцями, і страшні та великі ознаки на небі (Лук.21:11), БХ: Та й наведе на тебе всі єгипетські *пошесті*, яких ти так боїшся; і вони причепляться до тебе (Повт. 28: 60). У цитованому рядку замість виділеного слова І. Огієнко послуговується лексемою *біль*, Р. Турконяк – *мука*, хоча жоден з авторів не передає первісний текст, адже за даними Єврейського лексикона Стронга давньоєврейське *חולמ* українською перекладається словом *хвороба*. У книзі Аваакума (3:5) натрапляємо й на інший синонім цього слова – *зараза*: Перед ним іде *зараза*, а поза ним виходить трясця (БХ). Звертаємо увагу на другу частину цього вірша у перекладі І. Хоменка. Його переклад далекий від оригіналу (Пор. БК: Перед ним ійшла *зараза*, поза ним – палючий вітер; БО: Перед обличчям Його *моровиця* іде, а по стопах Його пнеться полум’я. І зовсім незрозумілим є переклад цього рядка І. Турконяком: Перед Його обличчям піде слово, і вийде, Його ноги у взутті.

Звертаємо увагу на різнобій у перекладах назв хвороб чи їхніх симптомів. Особливо промовистим є епізод з Книги Повторення Закону

(розділ 28, вірш 27): Побивати ме тебе Господь Єгипецькими *болячками, і вередрами і коростою і струпом*, що не зможеш вилічитись від них (БК); Ударить тебе Господь єгипетським *гнояком, гудзами, лишаями, струпами* такими, що не зможеш їх вилікувати (БО); Господь поб'є тебе єгипетською *болячкою, вередрами, коростою й паршами*, й ти не зможеш вилікуватися з них (БХ), Нехай Господь вразить тебе єгипетським *чиряком* на сідниціях, злякливою *коростою* та *сверблячкою*, так, щоб ти не міг вилікуватися (БТ). Тоді як за даними Єврейського лексикона Стронга у цьому рядку згадується з назв хвороб *короста*, а серед симптомів – *гнійні рани*.

Лексема *розслабений* позначає осіб хворих на недуг, що позбавляє який-небудь орган або органи здатності нормально діяти. На полях Святого Письма спостерігаємо послідовне її використання в перекладах ХІХ століття, натомість, у перекладах ХХ століття маємо крім названої лексеми назви *спаралізований* (Р. Турконяк), *паралітик* (І. Хоменко): Знайшов же він там чоловіка одного, на ймення Еней, що на ліжку лежав вісім років, він *розслаблений* був (БО); Там він знайшов одного чоловіка, на ім'я Еней, що лежав на ліжку вісім років і був *паралітик* (БХ); Знайшов там одного чоловіка на ім'я Еней, що вісім років лежав на ліжку, бо був *спаралізований* (БТ) (Дії. 9:33).

Найменування *розслаблений* не фіксують з розглядуваним значенням жодні лексикографічні джерела, що відображають ХІV–ХХ століття [Ботвин 2019, с. 130–137].

За даними нашого дослідження, родові поняття *хвороба* характеризується великим синонімічним рядом, особливо ж у ХІХ столітті: *болість, недуга, слабкість, неміч, немоці, боліщі, нездужання, слабування, хорування*. В українських перекладах ХХ століття розглядуване слово активно функціонує поряд з синонімами *недуг, неміч, болячка*.

Лексеми *біснуватий, божевільний* не є синонімами, лексема *біснуватий* має значення 'одержимий демоном', лексема *божевільний* – 'психічнохворий'. У Біблії П. Куліша це слово іноді передається описовою

конструкцією (евфемізмом): *Як той, хто з засідки мече огонь, стріли й смерть* (Пр. 26: 28). П. Куліш замість лексеми *божєвілля* використовує описову конструкцію *одеревіння серця*; субстантиви *безумний, несамовитий*.

В українських перекладах спостерігаємо синонімію назв *гарячка* та *пропасниця*. Втім семантичний аналіз назв хвороб *гарячка, пропасниця* показує, що це найменування різних хвороб, а не лексичні дублети, як це подає Словник української мови. Це підтверджує й текст оригіналу, досліджений за допомогою лексикона Стронга. Недуг, який супроводжується розладом свідомості, в українських перекладах, передається різними лексемами: *місячник* (БК), *причинний* (БХ), *сновида* (БТ), а також описовими конструкціями: *на молодика біснується* (ЄМ), *біснується у новомісяччі* (БО).

Проаналізовані назви різних фізичних та психічних недуг свідчать про їхню семантичну неусталеність в українській мові XIX–XX століття і розмитість, підтвердженням цього є синонімії ряд і не завжди точне їхнє відтворення в біблійних текстах.

### 3.7. Тематична група «назви тварин»

Тематична група ‘назви тварин’ є найбільш чисельною серед розглядуваних. У Біблії їх згадується близько 60. Зрозуміло, що не всі вони будуть предметом нашого розгляду, позаяк ця група в лексичному плані не зазнала змін протягом багатьох віків, їхня архаїзація пов’язана передусім з втратою популярності окремого виду тварин.

Цікавим для виявлення семантичних особливостей номінацій тварин є епізод з Книги пророка Ісаї, у якому зображується характер майбутнього царства Месії. Пророк Ісаї звертає увагу на преображення (повернення до первинного стану), яке здійсниться у світі тварин: *І замешкає вовк із вівцею, і буде лежати пантера з козлям, і будуть разом телятко й левчук, та теля відгодоване, а дитина мала їх водитиме! А корова й ведмідь будуть пастися разом, разом будуть лежати їхні діти, і лев буде їсти соломку, немов та худоба!*

І буде бавитися немовлятко над діркою *гада*, і відняте від перс дитинча простягне свою руку над нору *гадюки* (Іс. 11: 6–8).

За даними грецького лексикона Стронга в аналізованому уривку згадуються такі найменування тварин: *вовк, ягня, леопард (пантера, барс), козеня, теля, левеня, худоба (корова, віл, бик), ведмідь (ведмедиця), лев, гадюка* (ГЛС). Наведений український переклад І. Огієнка не зовсім точно відтворює ці назви. У згаданому перекладі маємо лексему *вівця* замість *ягня* ‘маля вівці’ (до речі, у всіх інших досліджуваних перекладах – *ягня*). Стилістично виправданим є вживання зменшено-пестливої форми *телятко* (в І. Хоменка, П. Куліша також).

Невдалою є описова конструкція *теля відгодоване* замість слова *корова*. Натомість використання лексеми *левчук* як синоніма до слова *левеня*, на нашу думку, є виправданим (воно є і в П. Куліша), хоча це слово й відсутнє в академічному словнику української мови, проте його функціонування в сучасній українській мові не викликає сумніву з огляду на його фіксацію у всіх лексикографічних джерелах, що відображають ХІХ – першу половину ХХ століття.

І. Огієнко вживає дві різні назви на позначення номінації *гадюка*: *гад і гадюка*. Контекст цього вірша, як і дані ГЛС, свідчать про те, що тут йдеться про одну й ту ж тварину – гадюку. Лексеми *гад, гадюка* не є лексичними дублетами, коли експлікують пряме номінативне значення (пор.: *гад* ‘Земноводна тварина або плазун’ (СУМ ІІ, 9); *гадюка* ‘Отруйна змія з плескатою головою у вигляді трикутника (СУМ ІІ, 11). Обидві лексеми об’єктивують гіперо-гіпонімійні відношення. На дві назви натрапляємо при перекладі цього вірша П. Кулішем *гастид* ‘отруйна змія’ (Грінч. І, 276) та відіменниковий прикметник *зміїний*. Перше слово з таким значенням в академічному словнику української мови не згадується. Наведені лексеми не є також семантично тотожними. В І. Хоменка маємо відповідно – *гадюка, зміїний*. Натомість І. Турконяк використовує двічі лексему *змій*: ...Дитина – немовля кластиме руку на нору *змійв* чи на кубло виводка *змійв* (Іс. 11: 8). Цей

переклад – найбільш точний, хоча, мабуть, варто було уникнути повторного вживання цього слова, замінивши його присвійним займенником. Звертаємо увагу на різне відворення окремих епізодів цього уривка в досліджуваних Бібліях (пор.: ... а лев, як віл, солому буде їсти (БХ); ба й лев соломою харчитись разом з волом буде (БК); ...віл і лев разом їстимуть солому (БТ) і лев буде їсти солому, немов та худоба! (БО).

В одних випадках використано тут порівняльні конструкції: *як віл; немов та худоба*, в інших – це значення дещо модифіковано через єднальні семантико-синтаксичні відношення: *віл і лев*. У цьому епізоді перекладачі вживають як синоніми назви *леопард, пантера, барс* (*леопард* біля козеняти лежатиме (БХ), *барс* – із козеням лежати (БК), ...*леопард* відпочиватиме з козлом (БТ), ...і буде лежати *пантера* з козлям (БО). Згадані номени є найменуванням одного й того ж виду тварин.

Лексема *леопард* – запозичення з західноєвропейських мов; французьке *Léopard*, німецьке *Leopard* походять від латинського *leopardus* (*leo* «лев» і *pardus* «барс»), яке, своєю чергою, відтворює грецьке *λεοπάρδος*, складене з основ іменників *λεων* «лев», *παρδος* «барс, пантера» (ЕСУМ III, 222). Саме леопарда з темною шкірою називають пантерою, а точніше – чорною пантерою. Тобто пантера – це не окремий вид, а лише генетичний різновид леопардів чорного кольору. Чорні особини в науці називають меланісти.

Назва *барс* запозичена з тюрських мов і є абсолютним синонімом до слова *леопард*, хоча вона значно пізніше утворення (відома з XVI століття). З огляду на це, не зовсім логічним є переклад давньогрецького *παρδος* «барс» в етимологічному словнику української мови (ЕСУМ III, 222).

У розглядуваному рядку деякі автори вживають замість лексеми *козеня* – *козел* (БТ), *козля* (БО). Якщо зі словоформою *козля* як рідковживаною зі значенням ‘маля кози’ якимось можна погодитися, то інша – *козел* ‘самець кози’ певним чином дисонує, адже аналізований уривок будується на основі антитези *дикі тварини – свійські тварини*, яку увиразнюють назви недорослих істот (левеня, козеня, теля, ягня). Так само не виправданим є вживання назв



дорослих істот на позначення недорослих у рядках, змістова лінія яких чітко вказує на останніх: *Віл*, або *вівця*, або *коза*, коли вродиться, то буде сім день під своєю матір'ю, а від дня восьмого й далі буде вгодне на жертву огню для Господа (Лев.22:27).

У наведеному перекладі І. Огієнка, як бачимо, не збережено точно відтворення подій, на відміну від інших («*Теля*, чи *ягня*, чи *козень*, як уродиться, нехай пробуде сім день при матері своїй; з восьмого ж дня і потім буде угодним на вогняну жертву Господеві» (БХ); *Теля*, чи *ягня*, чи *козля*, як вродиться, так нехай пробуде сім день при матері своїй; а з восьмого дня і потім буде залюбки на жертву всепалення Господеві (БК). Не зовсім правильно перекладає розглядуваний однорідний ряд Р. Турконяк, використовуючи і назви недорослих, і дорослих тварин: Як народиться *теля*, *вівця* (вид. Б.Т.) чи *козень*, то нехай воно сім днів буде при матері, і лиш від восьмого дня й надалі буде прийняте в дар, як[вогняне] приношення Господу (БТ). У цьому вірші І. Огієнко перекладає єврейське слово  $\text{רִשׁ}$  як 'віл', інші – 'теля'. За даними єврейського лексикона Стронга аналізована лексема є полісемійною, експлікуючи значення 'віл', 'теля', 'бик' (ЄЛС).

У Книзі Левитів (27:26) згадується про перворідних тварин: Тільки *перворідного* в худобі, що визнане, як *перворідне* для Господа, ніхто не посвятить його, чи то віл, чи то овечка, Господеві воно! Як відомо, ізраїльтяни жертвували Господеві первістків чистих тварин (Вих 22:29). Ці жертви можна було здійснювати лише в спеціально відведених місцях. Принесення в жертву всіх первістків худоби, мабуть, не було єдиною практикою (нормою). Ідея первородства поширювалася й на плоди. Щодо первородства у людей, то воно базувалося, зрозуміло, на інших засадах, яких ми не торкатимемося.

У досліджуваних українських перекладах натрапляємо на такі відповідники цього поняття: *перворідний* (БО, БК, БТ, БХ), *первак* (БК), *первородець* (БХ). Використана П. Кулішем лексема *первак* у розглядуваному значенні не суперечить нормам того часу, тоді як у сучасній українській мові вважається застарілою (СУМ VI, 118). В академічному словнику української

мови згадана лексема подається як полісемійна: 1. Перша, старша дитина. 2. шкільн. Першокласник. 3. Наливка, квас і т. ін. першого настою; горілка з самого початку відгону; дьоготь першого виділення. 4. заст. Перший рій; / Перший сніп і т. ін. (СУМ VI, 118). У цій словниковій статті, на нашу думку, застарілим слід вважати ще й перше та друге значення цього слова, позаяк в українській мові відповідниками у першому значенні є лексеми *первісток*, *первенець*, у другому значенні – *першокласник*. Зауважимо, що в згаданому словнику не відображено релігійного (біблійного) значення в аналізованих лексемах (Пор. первородство ‘Першість у чому-небудь; основа, оригінальність чогось (СУМ VI, 120), первородний ‘Який виник, створений раніше за все інше, є першим джерелом чого-небудь’ (СУМ VI, 120).

У Книзі Псалмів (68:30) назви звірів отримують образні значення. Щоправда, цей розділ вірша в українських перекладах характеризується смисловою неузгодженістю (неточністю). Наведемо ці переклади: Вгамуй *звіра-дикуна*, стадо *бугаїв* з *ялівками* народів: кожний з них підбиває людей брилою срібла. Розсип народи, що війни бажають! (БК); Накажи *звірам*, що в очереті; стадо *биків* серед *телиць* народів; щоб випробувані сріблом не були замкнені. Розпороши народи, що прагнуть війни (БТ); Погрози *звірині* в очереті, череді *волів* разом з *телятами* людськими, понищ тих, хто кавалками срібла милується, розпорош ті народи, що воєн бажають! (БО); Погрози *звіреві*, що в очереті, стаду *волів* з *телятами* народів! Нехай поклоняться із злитками срібла; народи розвій, що війни бажають (БХ).

Почнемо спочатку, з дієслова, яким починається розділ: *вгамуй*, *накажи*, *погрози*. Саме такі відповідники зафіксовані у наведеному уривку. У єврейській мові слово  $\text{גַּמַּל}$  за даними лексикона Стронга є полісемійним (значення ‘викривати’, ‘порікати’, ‘погрожувати’, ‘забороняти’ (ЄЛС). Найвдалішим є вибір дієслова *погрози*, семантично близьким до названого слова є імператив *вгамуй*, натомість дієслово *накажи* надто віддалене від контексту. Далеким від контексту є використання словосполуки *звіра-дикуна* П. Кулішем, адже тут йдеться про звірів, що живуть (ховаються) в

очеретах біля водоймищ. Що стосується цього уривка в єврейському біблійному тексті, то в ньому серед тварин (звірів) згадується полісемійна лексема פֶּלֶא зі значеннями: 'живий'; 'життя'; 'жива істота, тварина' та слово 'лугтеля'. Лексема *звір* може вступати в синонімічні відношення зі словом *тварина*, оскільки остання у прямому значенні номінує 'будь-яку істоту на відміну від рослини чи людини' (СУМ Х, 45), виступаючи гіперонімом до гіпоніма *звір*. Незрозумілою є поява третьої назви тварини – *віл (бик)*. П. Куліш послуговується в розглядуваному вірші й іншими назвами тварин: *бугай, ялівка*, які лише в переносному значенні можуть відображати змістову канву, а не поняттєву, бо, скажімо, назва *ялівка* стосується не лише корів, а всіх самиць сільськогосподарських тварин, крім того цей номен позначає дорослу тварину. Застереження викликають також рядки: *кожний з них підбиває людей брилою срібла (БК), щоб випробувані сріблом не були замкнені (БТ); Нехай поклоняться із злитками срібла (БХ)*, які не відображають змістову палітру оригіналу, та й переспівом їх складно назвати. Лише в перекладі І. Огієнка (*понищ тих, хто кавалками срібла милується*) ця частина тексту близька до оригіналу й змістовна. Як зазначають, дослідники Біблії, під *звірами в очеретах* потрібно розуміти країну (Єгипет), яка багата водою, очеретяними рослинами, що дають притулок і харчування численним хижим звірам, які живуть в них. Лексема ж *телята* ж об'єктивує підлеглі народи єгиптян.

У Євангеліях від Матвія та Марка описано історію зустрічі Ісуса Христа з хананеянкою, яка благала Господа визволити її дочку від злого духа. Учні Ісуса просили допомогти цій жінці: «А Він відповів і сказав: Я посланий тільки до *овечок* загинулих дому Ізраїлевого... А вона, підійшовши, уклонилаь Йому та й сказала: Господи, допоможи мені! А Він відповів і сказав: Не годиться взяти хліб у дітей, і кинути *щенятам*... Вона ж відказала: Так, Господи! Але ж і *щенята* їдять ті кришки, що спадають зо столу їхніх панів. Тоді відповів і сказав їй Ісус: О жінко, твоя віра велика, нехай буде тобі, як ти хочеш! І тієї години дочка її видужала» (Матв.24:28). В українських перекладах на місці

грецького *κυνάριος* ‘щеня’ (ГЛС), маємо *щеня* (БО; БХ; БТ), *пес* (ЄМ); *собака* (БК); дві останні позначають дорослу тварину, а не її маля. У цитованому уривку натрапляємо на ще одну назву тварини – *овечка*, яка притаманна й іншим перекладам (БК), у деяких перекладах (ЄМ, БХ, БТ) зафіксовано її синонім *вівця*, тотожний за значенням. Так вважають укладачі академічного словника, у якому словникові статті для двох значень є однакові (1. Невелика свійська тварина, яка дає вовну, м'ясо, молоко; самка барана; 2. перен., зневажл. Про покірливу, боязку людину), треті ж фразеологізовані значення різняться: *Прикидатися (прикинутися) овечкою* – вдавати з себе сумирну або обмежену людину (СУМ V, 611); *Заблукана (заблудла) вівця* – про людину, що порвала стосунки з тим колом осіб, до якого раніше належала, або яка збилася з правильного життєвого шляху (СУМ I, 550).

Останній фразеологізм, на нашу думку, допускає і словотвірний синонім *овечка*, який знаходимо в перекладі І. Огієнка (Пор. його переклади: Ви бо були як ті *вівці заблукані*, та ви повернулись до Пастиря й Опікуна ваших душ (1Петр.2:25); Я блукаю, немов та *овечка загублена*, пошукай же Свого раба, бо я не забув Твоїх заповідей!... (Пс 118: 176). Що ж стосується прямого номінативного значення цих слів, то вони, вірогідно, не тотожні, адже в слові *овечка* наявна сема ‘зменшено-пестливості’ і воно закономірно вписується в демінутативний ряд: *овеченька, овечечка*. Ця сема в дещо модифікованому вигляді (‘сумирність’) є складником значення фразеологізму *прикидатися овечкою*, що підтверджує наше припущення.

У Книзі Повторення Закону та Книзі Левитів знаходимо опис поділу тварин на чисті та нечисті. З тварин, що живуть на суші (домашніх і польових), вважали чистими, тих які мають розділені копита та жують жуйку, як-от: *бики, корови, вівці, кози*; нечистими – всі інші, що не мають цих ознак або якого-небудь з них: *осли, верблюди* і ін. З польових тварин до чистих зараховуються *олени, сарни, буйвол, лань* та ін. (Повт. 14: 5), до нечистих – *засць, тушканчик, їжак, свиня* і всі хижі тварини. З тварин, які живуть у воді, вважалися чистими і придатними для їжі всі, що мають плавці і луску. Утім, у Святому Писанні

немає назв для певних видів риб. З птахів до нечистих належать хижі птахи: *ворони, орли, шуліки, соколи, яструби, лелеки* та ін. (Лев 11:13–19, Повт. 14:12–18). З тварин-плазунів дозволені були в їжу тільки ті, у яких гомілки розміщені вище ніг: *сарана* в чотирьох її видах (Лев 11: 21–22), до нечистих належали: *кріт, миша, крокодил, ящірка, ховрах, хамелеон* та ін. (Лев 29–30).

В українських перекладах цього уривку спостерігаємо різні відповідники, у тому числі нульові. Так, наприклад, порівняємо з Книги Повторення Закону розділ 14, вірш 4–5 досліджуваних авторів: Ось яку *скотину* можна вам їсти: *воли, вівці й кози, Оленя й ланю і буйвола і сарню і зубра і дику козу і дику вівцю* (БК); Ось яких *тварин* можна вам їсти: *вола, вівцю й козу, оленя, сарну, лань, дику козу, козулю, антилопу й гірську козу* (БХ); Ось *худоба*, яку ви можете їсти: *теля з корів, ягня з овець, козеня із кіз, оленя, сарну, буйвола, дику козу, антилопу, козулю та жирафу* (БТ); Оце та *худоба*, що ви будете їсти: *віл, кожне з овець і кожне з кіз, олень, і сарна, і буйвіл, і ланя, і зубр, і антилопа, і жирафа* (БО). Тепер звернімося до єврейського тексту за допомогою лексикона Стронга і простежмо, які назви тварин в тексті оригіналу згаданих в цитованому рядку.

Відповідниками давньоєврейської полісемійної лексеми *חיה* ‘тварина’, ‘скот’, ‘скотина’, ‘звір’ у процитованих рядках в українських Бібліях є слова *скотина* (БК), *тварина* (БХ), *худоба* (БТ, БО). Спочатку з’ясуємо, про кого йдеться в наведеному уривку. Поза всяким сумнівом – про свійських та диких тварин. Власне тому назви *скотина, худоба* тут недоречні, оскільки ці денотати у прямому значенні експлікують тільки чотириногих свійських сільськогосподарських тварин (СУМ XI, 167), не відображаючи текст оригіналу. Натомість семантика слова *тварина* у прямому значенні ‘будь-яка істота на відміну від рослини чи людини’, ‘худоба, звір, ссавець’ (СУМ XI, 45) цю неточність усуває.

Свійські тварини у біблійному тексті експлікуються такими словами: *שׁוֹר* ‘бик’, ‘телець’, ‘віл’, *שׁוֹ* ‘ягня’, ‘козеня’, *כִּשְׁבִּים* ‘ягня’, ‘молода вівця’, *וְשֵׂה* ‘ягня’, ‘козеня’, *זִיִּם* ‘коза’, мн. ‘козяча шерсть’. Як бачимо, усі лексеми багатозначні,

що унеможливило точний переклад, за винятком лексеми, що вживається двічі в цьому рядку та останньої, позаяк козяча шерсть не вживається в їжу. Впадають у вічі різні кількісні показники щодо вжитих назв свійських тварин: їх у тексті оригіналу – п'ять, в українських перекладах – три, за винятком перекладу І. Турконяка (6), проте в останньому згадано назви тварин, яких немає в біблійному тексті (теля, корова). В оригіналі цього уривка біблійного тексту простежується тенденція використовувати назви на позначення недорослих, молодих тварин: *ягня, козеня, молода вівця (ярка), телець* (можливо), а не *віл* як в українських перекладах. Ця тенденція для українських перекладів не характерна. Своєрідним є переклад цього уривка в Р. Турконяка: *... теля з корів, ягня з овець, козеня із кіз*. Недорослі свійські тварини характеризуються окремими ідентифікаційними назвами на відміну від деяких диких. Тому вживання поряд дорослої назви маляти є недоцільним.

На позначення першої назви диких тварин вжито слово לָוּן, яке в українській мові має відповідники 'олень' (самець), 'лань' (ЄЛС). На українському мовному ґрунті назва *лань* експлікує 'тварину родини оленевих' (СУМ IV, 447), а також 'оленицю' (РУАС, Грінч.), хоча останнє значення не подає академічний словник української мови. Очевидно, у єврейській мові це слово виражало і самця, і самицю, і маля оленя, не відображаючи вікостатеву інформацію. Як відомо, в українській мові у «назвах тваринного світу більшість назв позначають істот без вказівки на стать, наприклад: *крокодил, барс, сом, кит, шпак, метелик, куниця, сорока, гусінь, білуга* тощо. Словотвірно співвідносні назви самця і самиці фіксуються переважно в назвах свійських (наприклад: *баран – вівця, кріль – кролиця, гусак – гуска*) та деяких диких тварин (наприклад: *слон – слониха, заєць – зайчиха, вовк – вовчиця, ведмідь – ведмедиця*). Тварини, що мають важливе народногосподарське значення (як корисні, так і хижаки), позначаються іменниковими назвами, семантично або словотвірно співвідносними для істот обох статей і малят» [Плющ 2005, с. 90]. Власне тому переклад цієї назви в досліджуваних українських Бібліях не викликає застережень. Вживання тієї чи іншої назви

щодо статі виду тварин також можна пояснити цінністю виду, яку нерідко визначають за тією вікостатевою групою, яка має найбільші трофейні чи споживчі якості. Так, про диких тварин частіше кажуть *дик*, *вепр* або *кабан*, а не *свиня*; *олень*, а не *олениця* (І. Загороднюк).

Єврейський полісемант *צב*, що позначає ‘величність, красу, славу’, ‘газель, сарну’ (ЄЛС) перекладається як *лань* (БК); *сарна* (БХ; БТ; БО). Як бачимо, відповідник П. Куліша нульовий, натомість в усіх інших авторів відповідає оригіналу. В українському мовному просторі ХІХ століття лексеми, *сарна* (*серна*), *дика коза*, *козуля* (*косуля*) функціонують як абсолютні лексичні синоніми (Грінч., АРУС, СУМ), хоча назва *дика коза*, не повинна розглядатися в цьому ряду, оскільки це різні тварини. Така ж невідповідність спостерігається і в словнику М. Уманця й А. Спілки. Так лексему *газель* подано як синонім до назв *дика коза*, *сарна*. У словнику української мови *сарна* – це ‘гірська коза з невеликими, загнутими на кінцях рогами’ (СУМ ІХ, 59), Це слово, на думку укладачів, є синонімом до назв *козуля* та *дика коза*. По-перше, саме визначення є некоректним, адже сарна репрезентує рід ссавців з родини оленевих, тоді як *дика коза* – родину биків і воно (визначення лексеми *сарна*) експлікує скоріше значення останньої згаданої назви. По-друге, наведений синонімічний ряд можна розглядати на рівні вернакулярних назв, але «вернакулярна назва слугує не як назва (ім’я) конкретних особин чи груп особин, а як назва певної класифікаційної групи в описі біологічного різноманіття та позначенні певних надвидових або внутрішньовидових груп тварин» [Загороднюк 2001, с.115]. Тому найменування *дика коза* не можна зараховувати до аналізованого ряду. Зоологи твердять, що конкурентними для позначення роду є назви «сарна» і «козуля». Найдавнішою і раніше найуживанішою реєстровою назвою є «сарна» [там само]. Етимологія цього слова суперечлива, проте проглядається її зв’язок із назвами оленів у суміжних мовах і навіть у латинській (*Cervus*). Близькість сарн до оленів загальновідома: фактично це маленький олень, названий у Ліннея «*Cervus capreolus*» (дослівно «олень кізочка») [там само].

У єврейській мові слово לַמְּוֹלָה за даними лексикона Стронга означає 'козулю' (самця) (ЄЛС), словник Брокгауза подає ще й значення 'лань звичайна'. В українських Бібліях це слово перекладено такими назвами: *буйвіл* ((БК; БТ; БО), *лань* (БХ). За даними енциклопедичних релігійних джерел, назва *буйвіл* у Біблії не згадується, проте вона присутня в російських, болгарських та інших слов'янських перекладах Біблії, звідки, очевидно, й помилково запозичена (Пор. олень и серна, и *буйвол*, и лань, и зубр, и орикс, и камелопард (Російська Біблія); елена, сьрната, *бивола*, дивата коза, кошутата, дивия вол и камилопарда (Болгарська Біблія); jelen, srna, srndaж, kozorog, antilopa, *bivol* i divokoza (Хорватська Біблія). Зазначимо, що лише І. Хоменко з-поміж українських перекладачів уникає цієї помилки, вживаючи назву *лань* на основі даних словника Брокгауза.

У єврейській мові слово олавуитке'бо לַקָּרְנִי «дикого козла», можливо, також «косулю» (ЄЛС). Переклад цієї назви не викликав проблем в українських авторів (Пор. *дика коза* (БК, БХ, БТ). Лише в І. Огієнка – *лань*. Зважаючи на полісемійність розглядуваної лексеми в єврейській мові, цей номен в останнього автора не зовсім точний, хоча і *косуля*, і *лань* є представниками однієї родини, все ж вони належать до різних видів.

Єврейська лексема לַחֲסִידִים в українській мові, за даними лексикона Стронга, має такі значення: 'зубр', 'бізон', можливо, 'газель'. В українських Бібліях натрапляємо на такі відповідники одиниць оригіналу *зубр* (БК, БО); *козуля* (БХ); *антилопа* (БТ). Як бачимо, лексичний відповідник у І. Хоменка є нульовим. І. Турконяк замінює видове поняття родовим (газель – тварина родини антилоп, швидка, з тонкими і довгими ногами (СУМ II, 13), що є неприйнятним. Крім того, найменування *антилопа* – «це узагальнена назва для кількох груп родів з родини бикових (Bovidae), в основі якої лежить назва роду Антилопа (Antilope)» (СІЕБ). У Біблії в досліджуваному епізоді йдеться про конкретну назву тварини, а не про родину тварин.

Передостання назва дикої тварини в аналізованому уривку (єврейське לַחֲסִידִים) викликає труднощі при перекладі. Автор конкордансу біблійних слів



Джеймс Стронг не дає однозначних відповідників, називаючи лише ймовірні: *газель, сарна, дика вівця*. В українських Бібліях, крім згаданих (*дика коза* (БК); *козуля* (БТ)), натрапляємо й на інший відповідник – *антилопа* (БО, БХ), найменш вдалий, на нашу думку, ми це спробували обґрунтувати в попередньому абзаці.

Найбільше різночитань щодо перекладу єврейського слова :רמל 'різновид газелі' (ЄЛС). Звертаємо увагу на надто узагальнене тлумачення цієї лексеми в цитованому джерелі. Зрозуміло, що автори українських Біблій не могли фізично послуговуватися цим джерелом. Їхні відповідники такі: *жирафа* (БО, БТ), *дика вівця* (БК), *гірська коза* (БХ). Перший відповідник, на нашу думку, з'явився внаслідок впливу Вульгати: саме так перекладено цю назву в зазначеному джерелі. Що стосується назви *дика вівця*, то це okazіоналізм П. Куліша, позаяк його не зафіксовано в жодному енциклопедичному та лексикографічному джерелі. Нульовим є переклад цього слова й у Біблії І. Хоменка, позаяк *гірська коза* не є різновидом газелі.

Як ми уже згадували, назви тварин (плазунів), що вважалися нечистими, подані в Книзі Левитів (11:29–30). Порівняємо назви згаданих плазунів у досліджуваних українських перекладах: А оце вам нечисте серед *плазунів*, що плазують по землі: *кріт*, і *миша*, і *ящірка* за родом її, і *ховрах*, і *щур*, і *слимак*, і *їжак*, і *тхір* (БО); А з *плазуючих*, які повзають по землі, нечисті будуть для вас оці: *ласка*, *миша*, *варан*, *землерийка*, *хамелеон*, *гекон*, *ящірка* та *кріт* (БТ); З *дрібних же тварин*, що повзають по землі, оці будуть вам нечисті: *ласиця*, *щур* і різні роди *ящірок*; *анака*, *коах*, *летаа*, *хомет* і *тіншамет* (БХ); І сі нечисті вам з *животини* лазючої по землі: *кріт*, і *миш*, і *ящірка* з породою своєю, і *анака*, і *коах*, і *летах*, і *хомет*, і *хамелон* (БК).

Передусім маємо застереження щодо загальної назви згаданих видів: *плазуни* (БО), *плазуючі* (БТ), *дрібні тварини* (БХ), *животина лазюча* (БК). Давньоєврейське слово רמש характеризується таким значенням 'рійні або закишілі тварини' (плазуни, комахи, морські мешканці) (ЄЛС). І. Хоменко та П. Куліш використовують гіперонімну складену назву. При цьому П. Куліш

послугується лексемою *животина*, яка активно функціонує в українській мові у XIX – першій половині XX століття зі значенням ‘свійська або дика тварина’ (Грінч., УС, РУАС), а з другої половини XX століття – вживається лише в розмовному мовленні (СУМ II, 527). Використаний І. Хоменком складник (конкретизатор) цієї назви прикметника *дрібний* не відповідає змісту цього рядка, тоді як атрибутив *лазючий* у П. Куліша точніше передає зміст цього складеного терміна, хоча це слово не фіксує жодне лексикографічне джерело. Словник української мови подає дієприкметник *лазячий* (СУМ IV, 437), який не характерний для української мови.

Переходимо до аналізу видів плазунів, згадуваних у наведеному уривку. У тексті оригіналу розглядуваного рядка за даними єврейського лексикона Стронга згадуються такі види плазунів: *кріт*, *миша*, *ящірка* (загальна назва роду плазунів), *різновиди ящірок* (*анака*, *летаа*, *великий ящур* (*варан*), *хамелеон*). Перша назву точно відтворено у БО і БК, натомість в інших розглядуваних перекладах нульові відповідники: *ласка* (БТ), *ласиця* (БХ). Наведені назви є абсолютними синонімами, що позначають ‘невелику хижу тварину з тонким і гнучким тілом’ (СУМ IV, 450), а не ‘невеликого комахоїдного ссавця [крота], що живе під землею’ (СУМ IV, 358). Друга назва відповідає оригіналу у всіх перекладах, за винятком перекладу І. Хоменка, який подає назву *щур* (нульовим відповідником щодо оригіналу), крім того в згаданого автора спостерігається відсутність згадки про іншого плазуна, що є в оригіналі (ящірка) 29 розділу. 30 розділ в українському перекладі І. Огієнка є далеким від оригіналу. Нагадаємо, що в цьому рядку йдеться про різновиди ящірок, а не *ховрахів*, *щурів*, *слимаків*, *їжаків*, *тхорів* (БО). Р. Турконяк не дотримується послідовності у вживанні назв тварин у цьому розділі відповідно до оригіналу (пор.: *землерийка*, *хамелеон*, *гекон*, *ящірка* та *кріт* (БТ). По-перше, *землерийка* не є різновидом ящірки, це ‘комахоїдний ссавець, схожий на мишу’ [СУМ III, 557], по-друге, *гекон*, хоч і є різновидом ящірки, в оригіналі цього рядка не згадується, по-третє, назва *ящірка* є гіперонімом щодо згадуваних тут гіпонімів, таке поєднання назв як однорідних є ненормативним.

В інших українських перекладах автори послідовно вживають назви різновидів ящірок, щоправда, у тому числі й тих, яких не має в оригіналі за даними єврейського лексикона Стронга: *коах, хомет*. І. Хоменко та П. Куліш майже однаково відтворюють цей рядок: *анака, коах, летаа, хомет і тіншамет* (БХ); І *анака, і коах, і летах, і хомет, і хамелон* (БК). Тіншамет, на думку дослідників, є один з різновидів хамелеонів. З огляду на це можна говорити про тотожність наведених перекладів, на які, можливо, мав вплив Російський Синодальний текст Біблії (пор.: Вот что нечисто для вас из животных, пресмыкающихся по земле: *крот, мышь, ящерица с ее породю, анака, хамелеон, летаа, хомет и тиншемет* (Лев. (11:29–30)).

У книзі пророка Ісаї (21–22) маємо значні розходження щодо відтворення назв тварин в аналізованих Бібліях. Почасти це пояснюємо полісемійністю лексем, вжитих у тексті оригіналу, які подаємо послідовно, за гадкуваннями в цитованих рядках 21 розділу (давньоєврейське מִיַּצְוֹ ‘мешканець пустині’ (звір або людина); אֶרְוֹמִי ‘ревучий звір пустині’, можливо, ‘пугач’ або ‘гієна’; עֲנָב ‘страус’; וְשִׁעִירִים ‘волохатий’, ‘кошлатий’; ‘козел’, ‘ідол’ (в образі козла); ‘демон’) та 22 розділу (давньоєврейське שִׁנְאִי ‘шакал’, можливо, ‘домовий’; וְלַחֲמַיִם ‘морське чудовисько’; ‘дракон’, ‘динозавр’?; ‘змія’).

Тепер подаємо український переклад: 21 А там відпочиватимуть *звірі*, і дома наповняться звуком, і відпочиватимуть там *сирени*, і *демони* там затанцюють, 22 і *онокентаври* там проживатимуть, і гніздитимуться *їжаки* в їхніх домах. Він скоро надходить і не бариться (БТ); Але будуть барложити там *звірі пустині*, і будуть дома їхні *совами* повні, і там пробуватимуть *струсі*, і *волохаті демони* там танцюватимуть... І завиють *шакали* в порожніх хоромях його, а *гієни* в веселих палацах! І близьке вже наступлення часу його, і не забаряться ці його дні! (БО); *Звірі пустині* там заляжуть, *пугачів* буде повно в їхніх домівках. Там житимуть *струсі*, *волохачі* там будуть стрибати. *Шакали* витимуть у їхніх палацах, *гієни* – по розкішних замках. Близько його година, і не загаються дні його (БХ); Ні! *звірре пустинне* буде його залягати, а дома

наповняться *пугачами*; жити муть там *струсі*, *косматі малти* скакати. *Шакалі* вити муть у домівках їх, і *гієни* по розкішних замках (БК).

Не викликала проблем з перекладом лише перша назва у всіх цитованих Бібліях. Щоправда, в Р. Турконяка не виправдано вжито гіперонім замість гіпоніма. Контекст рядка дозволяє стверджувати, що тут йдеться саме про звірів пустелі, а не звірів загалом. Друга знакова одиниця перекладена як *пугач* (БК, БХ), *сова* (БО), *сирена* (БТ), два останні відповідники є нульовими. У процитованих рядках Біблії (майже у всіх версіях, за винятком перекладу Р. Турконяка) єврейське слово  $\text{פֶּלֶא}$  не викликало труднощів при знаходженні українського відповідника. Уживання назви *струсь* для ХІХ століття є нормативним, а отже, й для Біблії П. Куліша. Згадану назву поряд з фонетико-морфологічними варіантами *струсій*, *трус*, *трусько*, *трус* зафіксовано в найвідоміших лексикографічних джерелах, що репрезентують словникову базу української мови ХІХ – першої половини ХХ століття. Для другої половини ХХ століття вона вважається застарілою (СУМ ІХ, 795) чи просторічною (Російсько-український народний сучасний словник 2009). Її витіснила словоформа *страус* (СУМ ІХ, 752), яка є німецькою за походженням. В українській мові вона появилася, очевидно, через посередництво російської мови в другій половині ХХ століття. Зауважимо, що до зазначеного періоду згадана лексема в українському мовному просторі не була відома.

Що стосується єврейського полісеманта  $\text{דִּמּוֹנִים}$ , то в аналізованих Бібліях його перекладено як *демони* (БТ), *волохачі* (БХ), *волохаті демони* (БО), *косматі малти* (БК). Переклад цього слова наведено на основі єврейського лексикона Стронга, за яким воно має й відповідники (демони), вжиті Р. Турконяком і частково І. Огієнком. Воно перекладається й так, як це зробив І. Хоменко. Нульовим є переклад П. Куліша. У 22 розділі дещо несподівано перекладено єврейське  $\text{דִּמּוֹנִים}$  як *онокентавр* Р. Турконяком. Мабуть, дослідник послуговувався Вульгатою, звідки й запозичив. Нульовими є всі відповідники єврейського слова  $\text{דִּמּוֹנִים}$  ‘морське чудовисько’; ‘дракон’, ‘динозавр’. Його

перекладають усі українські перекладачі як *зієна*, за винятком Р. Турконяка, його ж переклад ще більш малоймовірний – *їжак*.

Значна частина найменувань тварин в українських перекладах є прямими відповідниками: *вовк, ягня, леопард (пантера, барс), лев, гадюка*. Трапляються також гіперо-гіпоніміїні відповідники (заміна родового поняття видовим і навпаки). Скажімо, Р. Турконяк замінює видове поняття *газель* родовим *антилопа*, П. Куліш замість гіпероніма *тварина* використовує гіпонім *звір*. Нечисельними є перифрастичні відповідники (заміни описовим зворотом). Так, в І. Огієнка маємо *теля відгодоване* замість *корова*. Назву *плазуни* І. Хоменко перекладає як *дрібні тварини*, П. Куліш як *животина лазюча*.

Престаційні відповідники (запозичення при перекладі транскрибованого його мовою слова з оригінального тексту) зафіксовано поодинокі (*анака, тіншамет*) у перекладах І. Хоменка та П. Куліша. Досить частими є нульові відповідники, які помилково відтворюють текст оригіналу. Скажімо, у єврейській мові слово *קמור* за даними лексикона Стронга означає ‘козуля’ (самець) (ЄЛС), словник Брокгауза подає ще й значення ‘лань звичайна’. В українських Бібліях це слово перекладено такими назвами: *буйвіл* ((БК; БТ; БО), *лань* (БХ). За даними енциклопедичних релігійних джерел, назва *буйвіл* у Біблії не згадується, проте вона наявна в російських, болгарських та інших слов’янських перекладах Біблії, звідки, очевидно, й помилково запозичена.

У Біблії в перекладі І. Огієнка натрапляємо на назви тварин, які взагалі не згадуються в тексті оригіналу: *ховрах, щур, слимак, їжак, тхір*. Помилковим, на нашу думку, є функціонування назв дорослих істот замість недорослих у рядках, змістова лінія яких чітко вказує на останніх: *Віл*, або *вівця*, або *коза*, коли вродиться, то буде сім день під своєю матір’ю, а від дня восьмого й далі буде вгодне на жертву огню для Господа (Лев.22:27). У наведеному перекладі І. Огієнка, як бачимо, не збережено точне відтворення подій, на відміну від інших.

Тавтологічними є рядки з перекладу Р. Турконяка: ... *теля з корів, ягня з овець, козеня із кіз*, адже недорослі свійські тварини характеризуються окремими ідентифікаційними назвами на відміну від деяких диких. Тому вживання поряд дорослої назви маляти є недоцільним.

Досить значні розходження у відтворенні назв тварин в аналізованих Бібліях пояснюємо також полісемійністю лексем, вжитих у тексті оригіналу: אֶפְסָר 'ревучий звір пустині', можливо, 'пугач' або 'гієна'; וְשֵׁעִירִים 'волохатий', 'кошлатий'; 'козел', 'ідол'(в образі козла); אֶיִן 'шакал', можливо, 'домовий'; וְתַנִּין 'морське чудовисько'; 'дракон', 'динозавр'; 'змія' тощо.

### 3.8. Тематична група «назви грошових одиниць»

У старозавітні часи грошей у вигляді монет не існувало. Функцію грошей виконували золоті та срібні злитки (Пор.: І була вага *золотих носових сережок*, що він просив, *тисяча й сімсот шеклів золота*, крім оздобних місяців, і сережок, і пурпурових шат, що були на мідіянітянських царях, і окрім нашійників, що на шиях їхніх верблюдів (Суд. 8:26), які відважувалися при взаєморозрахунках. Злитки золота, срібла чи їх сплавів, що були в обігу, мали досить точно визначену вагу і легко систематизувалися. Щоб міра ваги була законною та контролювалася, біля скинії (храму) встановлювали еталонні ваги та гирі. У повсякденній торгівлі використовували власні ваги, які носили в поясних ремнях разом із кам'яними гирями. Існував також натуральний обмін (худобу міняли на зерно чи навпаки): І вони припровадили худобу свою до Йосипа. І дав їм *Йосип хліба за коні, і за отари, і за череди худоби, і за осли*. І він того року постачав їм хліб за всю їхню худобу (Бут 47:17).

Грошовими ваговими одиницями були *драхма, талант, шекель, міна, кесита*. Найдавнішою грошовою ваговою одиницею, назва якої фіксується в Старому Заповіті, є *драхма* (Езд. 2:69; Езд. 8: 27; Неем 7:70–72), 1 Хр. 29:7). Слово *драхма* (давньогрецьке δραχμή, латинське drachma) походить від давньогрецького Δραχμή 'драхма, міра ваги дорівнює 4.366 грамам, монета дорівнювала 6 оболам', спочатку в значенні 'стільки, скільки можна тримати

в жмені’, далі від давньогрецького δράσσεσθαι ‘хапати’ (див. давньогрецьке δράμμα ‘жменя’) (СН 1993, с. 87). Його поява відноситься до часів, коли засобом грошового обміну в Древній Греції були металеві чотиригранні прутики – оболи (давньогрецьке ὀβολός – ‘крутив’), шість штук яких, затиснуті в жменю, і складали драхму. Своєю чергою, 100 драхм становили міну, а 60 мін – 1 талант, найбільшу давньогрецьку лічильну та вагову одиницю. Таким чином, 1 талант дорівнював 60 мінам, 6000 драхмам, 36 000 оболам [СН, с. 88].

В українських перекладах Біблії назва *драхм* (*a*) як грошова вагова одиниця використовується частково в перекладі Івана Хоменка та послідовно в Пантелеймона Куліша (Декотрі голови родин подарували на роботу. Начальник дав у скарбницю 1000 *драхм* золотом, 50 жбанів і 530 священницьких риз; Декотрі старшини в поколіннях причинились до роботи: Тиршата дав у скарбницю золотом тисячу *драхм*, пятьдесят чаш, і пятьсот трийцять риз сьвященницьких (Неем. 7:70). Щоправда, в іншому місці Іван Хоменко послуговується назвою *дарії*: Дали вони на будову дому Божого: золота – 5 000 талантів та 10000 даріїв, срібла – 10000 талантів, міді – 18 000 талантів, а заліза – 100 000 талантів (1 Хр. 29: 7). Назва *дарії*, очевидно, словотвірний новотвір Івана Хоменка, більш прийнятною є назви *дарик*, *дарейка*, на яких ми зупинимося далі.

У перекладі Івана Огієнка (Старому Заповіті) назва *драхма* відсутня, натомість вживається в Новому Заповіті (Матв. 17:24; Лук. 15:8–9; Дії 19:19). У Старому Заповіті Іван Огієнко послуговується замість неї назвою *дарейки*: А частина голів батьківських родів дали на працю: намісник дав до скарбниці: золота тисячу *дарейків*, кропильниць п’ятдесят, священничих шат п’ятсот і тридцять (Неем. 7:70). Зауважимо, що це слово не характерне для жодного іншого українського перекладу (в І. Хоменка – *дарії*). *Дарейка* (давньоперське дараявака, давньогрецьке. δαρεικος, англійське Daric) «перська високопробна золота монета, основа грошової системи Держави Ахеменідів. Монета отримала свою назву за зображенням на аверсі перського царя Дарія I, який почав її карбувати в ході своїх реформ (кінець VI ст. до н. е.). Цими монетами

вносилися податки, вони ж служили для великої торгівлі не тільки в Персії, але й за її межами. Цар звичайно зображувався у вигляді схилоного лучника, через що монету іноді називають «лучником». Карбування золотої монети було прерогативою тільки перського царя. Завдяки тому, що дарік містив всього 3% домішки, він протягом декількох століть посідав становище основної золотої монети в торговому світі. Випуск дариків був припинений у зв'язку з падінням держави Ахеменідів. Останні дарики карбувалися за «Александра Македонського» (СН, с. 56).

У болгарських та російських енциклопедичних джерелах зазначається, що в одній з Книг Старого Заповіту (Хроніки) ведеться оповідь про те, як біблійний цар Давид збирає пожертви на будівництво храму. Разом з іншими грошовими ваговими одиницями в тексті згадується, що серед пожертв були і десять тисяч золотих монет *дариків* (вид. Т. Б.), враховуючи однак той факт, що Давид жив близько шести століть до початку карбування першого дарика, слід вважати присутність цього слова в Старому Заповіті скоріше анахронізмом чи наслідком відтворення тексту сучасним автором [Вікіпедія]. У словнику Брокгауза також серед грошей, які згадуються в Біблії, називають дарики [БЕБ, с.76]. Щоправда, в цьому джерелі також зазначається й таке: «Іноді дариком неправильно називають срібну древньоперську монету, вагою близько 5, 45 грамів, але насправді це сикл»(СН, с. 77). Існує також думка, за якою перські дарики, завезені до Палестини юдеями, що поверталися з вавилонського полону в VI ст. до Різдва Христового, називали даркмони, згодом – драхми (СН, с. 45). Навіть якщо це так, то в Біблії заміна дариків на драхми не коректна з огляду на різні хронологічні межі функціонування цих монет. Послідовне відтворення назви *драхма* назвою *дарик* ми знаходимо в російському перекладі архімандрита Макарія (Цей переклад здійснено в другій половині XIX століття на основі масоретського тексту): И дали на строение дома Божия золота пять тысяч талантов, и десять тысяч *дариков* (вид. Т. Б.), и серебра десять тысяч талантов, и меди восемнадцать тысяч талантов, и железа сто тысяч талантов (1Пар. 29:7). Можливо, Іван Огієнко був



ознайомлений з цим текстом, можливо, користувався болгарськими чи іншими перекладами Біблій? Зрозуміло, що він був переконаний в правильності саме такого перекладу, адже в Новому Заповіті лексема *драхма* ним вживається неодноразово: Або яка жінка, що має десять *драхм*, коли згубить драхму одну, не засвічує світла, і не мете хати, і не шукає уважно, аж поки не знайде? (Лук. 15:8). Звертаємо увагу на те, що тут назва *драхма* має значення грошової одиниці, власне монети. Як відомо, вагові та грошові одиниці (монети) мали однакові назви.

У Старому Заповіті досить поширеною ваговою одиницею, що використовувалася як грошовий еквівалент, був *талант* (грецьке *τάλαντον*, латинське *talentum* – буквально ‘вага’) – найбільша вагова і грошово-лічильна одиниця, що згадується в біблійному тексті [СН, с. 324]. Назва *талант* могла стосуватися не тільки золотих та срібних злитків (грошових замінників), але й міді, заліза, які не використовувалися як грошові відповідники: І дали вони на роботу Божого дому золота п’ять тисяч *талантів* та десять тисяч дарейків, і срібла десять тисяч *талантів*, і міді десять тисяч і вісім тисяч *талантів*, а заліза сто тисяч *талантів* (1Хр.29:7). Хоча мідь та залізо не були великою цінністю в ті часи і не завжди точно облікувалися (пор.: І ось я в скудоті своїй заготовив для Господнього дому сто тисяч талантів золота та тисячу тисяч талантів срібла, а для міді та для заліза нема ваги, бо безліч того; і дерева, і каміння заготовив я, а ти до них додаси (1Хр.22:14). У першій книзі Хроніки (Параліпоменон) натрапляємо здавалось би на вживання назви *талант* як грошової одиниці (монети): І сказав Амація до Божого чоловіка: А що робити з тією сотнею *талантів*, що я дав Ізраїлевому війську? А Божий чоловік відказав: Господь може дати тобі більше від цього! (2Хр. 25:9). Проте контекст ці припущення спростовує. У тексті зі стилістичною метою пропущено словоформу *срібла*, яка наявна в попередніх рядках: І найняв він із Ізраїля сотню тисяч хоробрих вояків за сотню талантів срібла (2Хр. 25:6). Якщо назва *талант* як одиниця ваги в Старому Заповіті вживається досить часто у різних книгах, то в Новому Заповіті на *талант* як назву монети натрапляємо лише в

Євангелії Матвія у притчі про таланти (п'ять талантів) (Мв. 25:14–30). Існує думка про те, що та ж притча описана також в Євангелії від Луки (Лк 19: 11–28), у якій замість монети *талант* вжито *міну*.

Як твердять богослови, не можна вважати, що притча про десять мін – це повторення притчі про п'ять талантів. І тут відмінність щодо назв монет не є визначальною. Відмінності тут подійні та сенсові. Як зазначає отець о. Роман Лаба на шпальтах католицького релігійно-суспільного часопису “Credo”, “Притчу про міни Ісус розповідає в домі Закхея у Єрихоні, натомість притчу про таланти, скоріш за все, говорить на Оливній горі незадовго до своїх Страстей, в останній тиждень свого земного життя. Також можемо побачити інші відмінності. У притчі про таланти господар роздає відповідно до здібностей кожного: одному п'ять, іншому два, ще іншому один талант, а в притчі про міни усі слуги отримують однаково: по одній міні. Під час розрахунку господар робить розрізнення між ними: у притчі про таланти для всіх лунає одне запрошення – Увійди в радість свого Пана, натомість у притчі про міни – один зі слуг отримав владу над десятьма містами, інший над п'ятьма”...[ Часопис credo 2011].

Основною старозавітною одиницею ваги був шекель. Слово *шекель* походить від івр. לִשְׁקוֹל, що означає ‘зважувати’[16, с. 402]. Згадка про шекелі як міри ваги датується другим тисячоліттям до н. е. Він поділяється на півшекля, або ‘бека’ (Бут. 24:22) і ¼ шекля – чверть шекля (1 Сам. 9:8). У книзі Неемії знаходимо також 1/3 шекля: І поставили ми собі за обов’язок, щоб давати нам третину *шекля* в рік на службу дому нашого Бога (Неем. 10: 33). Згадується також поділ шекля і на двадцяті частини під назвою ‘тера’ (Вих 30:13). У давнину шекель був мірою маси золота і срібла – більшою мірою срібла ніж золота – цінність золота була приблизно в 13 разів вищою срібла, але не тільки (пор.: А держак списа його як ткацький вал, а вістря спису його шістсот *шеклів* заліза. А перед ним ходив щитоноша (1Сам 17:7); І був Ішбі в Нові, що з нащадків Рафи, а вага його списа три сотні *шеклів* міді, і оперезаний він був новою зброєю. І він сказав, щоб забити Давида (2Сам.21:16).

Шекелі були народні (звичайні) і святі (священні): Оце дасть кожен, що переходить на переліку: половину *шекля*, на міру *шеклем* святині, двадцять гер той *шекель*; половина цього *шекля* приношення для Господа (Вих. 30:13). В аналізованих українських перекладах маємо *шеклі святині, а не священні*. У другій книзі Самуїла згадуються *шекелі царські*: А коли він голив свою голову, – а голив він щороку, бо тяжке було волосся на ньому, тому голив його – то важив волосся голови своєї на двісті *шеклів царської ваги* (2 Сам. 14:26). Порівнюючи цитований переклад Івана Огієнка з іншими українськими перекладами Р.Турконяка, І. Хоменка, П. Куліша (пор.: І коли він стриг свою голову і було, що він стригся на початку року, бо тяжіло на ньому (волосся), і як він стриг її, волосся його голови важило двісті сиклів за царським сиклем; Коли стриг він собі голову, – а голив він її щороку, бо волосся було йому тяжке, – стриг він його, і важило воно, оте волосся з його голови, двісті *шеклів царської ваги*; Як він стриг на голові волоссе, а стригся він що року, бо волосся в його було стільки, що йому було важко, то волоссе з голови його важило двісті секлів по царській вазі (2 Сам. 14:26), зазначаємо на не зовсім вдалому відтворенні цього тексту, особливо закінчення рядка («тому голив його – то важив волосся голови своєї на двісті *шеклів царської ваги*») є семантично і граматично помилковим, не кажучи вже про використання лексеми *голити* замість *стригти*. Наведені ж інші переклади не викликають зауваг, щоправда, в українському перекладі І. Хоменка використано лексеми *стригти і голити*, хоча в оригіналі маємо лише одну лексему, як і в українських перекладах П. Куліша та Р.Турконяка.

Деякі дослідники вважають, що ”вираз ‘святий шекель’, можливо, вказував на те, що вага мала бути точною або ж мала відповідати еталону ваги, який зберігався у святому наметі”(СББ, с. 657). Що стосується царського шекеля, то це міг бути або еталон ваги, який зберігався в палаці, або шекель, що відрізнявся від звичайного. Якщо з трактуванням назви *святий шекель* можна погодитися, адже на це вказується багатьох місцях Біблії, скажімо, у всіх книгах п’ятикнижжя Мойсеєвого. Натомість припущення про *царський*

*шекель* як еталон ваги, що зберігався в царських палатах, не підтверджується Біблійним текстом. У перекладі П. Куліша натрапляємо на фонетичний варіант цього слова: Ось що мусять вони давати: всі що переходити муть до перелічених, пів *шекля*, після *шекля* сьвятині (двайцять гер один *шекель*) пів *шекля* яко приніс Господеві. Очевидно, така назва є наслідком контамінації вимови та написання. Коли ж йшлося про народний (звичайний) *шекель*, використовувалося лише слово *шекель* (без атрибуту): І зробив цар Соломон дві сотні великих щитів із кутого золота, шість сотень *шеклів* кутого золота йшло на одного щита (2Хр 9:15). У перекладі Р. Турконяка фіксуємо тільки назву *сикль*: Сказав же чоловік до Йоава: І як зважуть мені в руки тисячу *сиклів* срібла, не накладу мою руку на сина царя, бо цар заповів в наші уха тобі і Авессі і Еттію кажучи: Бережіть мені хлопця Авессалома (2 Сам. 18: 12). Назва *сикль* характерна для російських перекладів Біблії і відображає латинську традицію написання цієї назви (латинське *siclos*).

Зі всіх мір ваги *шекель* найчастіше вживається в Старому Заповіті, хоча в Новому Заповіті відсутній і як вагова, і як грошова одиниця. Це пояснюється, вірогідно, тим, що за часів правління Понтія Пилата на теренах Палестини торговельні відносини здійснювалися винятково грецькими та римськими грішми.

У деяких українських перекладах (І. Огієнка, І. Хоменка, П. Куліша,) функціонує назва *півшекля*: І сталося, як перестали верблюди пити, то взяв той чоловік золоту сережку, *пів шекля* вага їй, і два наручні на руки її, на десять *шеклів* золота вага їм (Бут 24:22). У перекладі Р.Турконяка в цьому рядку відсутня назва *шекль* (*півшекля*), замість неї вжито назву *драхма* (у цьому перекладі відсутня назва *шекль*, на її місці маємо назву *драхма* (*дидрахма*), крім того замість іменника *вага* функціонує гіпонім *міра* (Сталося ж, коли всі верблюди скінчили пити, взяв чоловік золоті кульчики *міркою драхми* і дві запинки на її руки, десять *мір* золота вони (Бут. 24:22). Дві драхми становили дидрахму, яка, своєю чергою, дорівнювала половині *шекля* (ваговим еквівалентом). Тому заміну назви *півшекля* на *дидрахму* можна зрозуміти, але

заміна назвою *дидрахми шекеля* є помилковою (Пор. переклад Р. Турконяка та І. Огієнка: Ні, пане: Бо я чув, що земля чотириста *дидрахм* срібла, що ж було б це між мною і тобою? Ти ж поховай твого мерця; Пане мій, послухай мене! Земля чотирьох сотень *шеклів* срібла, що вона поміж мною та поміж тобою? А небіжку свою поховай! (Бут 23: 15).

Півшекля мав також назву *бека*. В українських перекладах Біблії І. Огієнка, І. Хоменка на цю назву натрапляємо лише один раз у книзі Виходу: На голову *бека*, цебто половина *шекля* на міру *шеклем* святині для кожного, хто переходив при переліку від віку двадцяти літ і вище, для шостисот тисяч і трьох тисяч і п'ятисот і п'ятидесяти (Вих. 38:26). У перекладі П. Куліша вона відсутня.

Ще однією ваговою одиницею Старого Заповіту є *міна*. Міна (також 'мане', 'мінах', івр. מִנָּה) – одна з найбільш поширених (поряд з талантом і шекелем) давньоєврейських вагових і лічильно-грошових одиниць. Її вага становила одну шістдесятку шекля: А шекель двадцять герів; двадцять шеклів, двадцять і п'ять шеклів, та п'ятнадцять шеклів буде вам *міна* (Єз 45:12). На полях Святого Письма цю назву знаходимо лише в декількох місцях: У Старому Заповіті – в книгах Неемії, Ездри та Єзекіїль (А що дала решта народу: золота двадцять тисяч дарейків, а срібла дві тисячі *мін*, а священничих шат шістдесят і сім (Неем. 7:72). У Новому Заповіті вживається лише в Євангелії від Луки – в уже згадуваній притчі про десять мін (Лук. 19:11–28). Погляд на те, що саме від назви цієї одиниці ваги походить сучасне слово монета, а також відоме англійське money зі значенням 'гроші' є виявом народної етимології в кращому випадку. Насправді слово *монета* – запозичення з латинської мови moneta (монета, гроші, чекан, монетний двір), походить від назви імені богині Юнони Juno Moneta, оскільки монетний двір був у давньому Римі при її храмі; ім'я *Moneta* пов'язувалося з готським тепор 'місяць' (первісно Juno Moneta – 'богиня Місяця' або з латинським *moneo* 'нагадую, віщую, надихаю наставляю' (ЕСУМ III, с. 507). Відповідно в англійській мові від цього титулу з'явилася загальна назва грошей *money*.

Слово *гера* в перекладі з давньоєврейської означає ‘зерно’. *Гера* – двадцята частина священного шекля, найменша одиниця єврейського ваги: А вся оцінка твоя буде шеклем святині, двадцять *гер* буде шекель (Лев. 27:25). Вживається декілька разів лише в Старому Заповіті – у книгах Виходу, Левитів, Числах, Єзекіїля. У Перекладі Р.Турконяка відсутня, на її місці натрапляємо на назву *обол*: І це те, що дадуть ті, що проходять перепис. Пів дідрахми, що є згідно з святою дідрахмою. Двадцять *оболів* до дідрахми. А пів дідрахми дань Господеві (Йов. 42:11).

На полях Старого Заповіту згадується *кесита* як вагова чи грошова одиниця (двічі – у книгах Йова та Ісуса Навина). Її походження є найменш дослідженим. У словнику Вихлянцева зазначається, що це грошова одиниця, рід монети – злиток срібла із зображенням вівці, інші джерела (Септуагінта) вказують на інше зображення на ній (ягняти). В українському перекладі Р. Турконяка – *ягниці*: Й ізраїльські сини винесли з Єгипту кості Йосифа і закопали в Сікімах в часті поля, яке Яків придбав від Амореїв, що жили в Сікімах, за сто *ягниць* і дав його Йосифові в насліддя (Іс.Навин 24:32), у І. Хоменка та П.Куліша – *срібняки* (Іс.Нав. 24:32), лише в І. Огієнка – *кесити* (А Йосипові кості, які Ізраїлеві сини винесли були з Єгипту, поховали в Сихемі, на ділянці поля, що купив був Яків від синів Гамора, Сихемового батька, за сто *кеситів* (Іс.Нав. 24:32). Як відомо, гроші у вигляді монет появилися значно пізніше подій, описаних у Старому Заповіті, тому припущення про *кеситу* як монету є малоімовірне, тим більше, що вона не згадується в Новому Заповіті. Те ж саме стосується *срібняків*. Можливо, це був злиток срібла певної ваги, що формою нагадував ягня, але даних про це недостатньо.

Назви грошових одиниць, які функціонують в Старому Заповіті в українських перекладах Біблії XIX–XX століть, здебільшого відображають оригінал тексту (Це стосується передусім таких назв, як *драхма*, *талант*, *шекель*). Невідповідність, варіантність, лексична девіація відтворення інших

грошових одиниць: *міни, гери, кесити* зумовлена джерелами перекладу, традиціями, досвідом перекладачів [Ботвин 2017, с.383–390].

У давньогрецькому оригіналі Нового Заповіту згадуються назви десяти грошових одиниць: з них дві вживаються також як одиниці ваги – *талант і міна*; шість конкретних монет – *денарій, статер, дідрахма (дидрахма), драхма, квадранти, халк*; у значенні грошей взагалі чи дрібної розмінної мідної монети – *лепта, асарій*.

Дрібна розмінна монета найменшої вартості називалась *лепта* – грецьке *λεπτόν* «тонкий, дрібний», пов'язане з дієсловом *λεπώ* «знімаю оболонку, обдираю» (ЕСУМ III, 224). Вартість цієї монети залежно від часу та місця використання була різною. Цим і пояснюється, очевидно, неоднакове трактування її вартості в українських перекладах Біблії: ЄМ: І прийшла одна убога вдова і положила дві *лепти*, чи-то *кодрант*; БК: І прийшовши одна вдовиця вбога, вкинула дві *лепти*, чи то *шеляг*; БО: І підійшла одна вбога вдовиця, і поклала дві *лепти*, цебто *гріш*; БТ: Підійшла одна бідна вдова і вкинула дві *лепти*, тобто *кодрант*; БХ: І ось прийшла одна вбога вдовиця і вкинула дві *лепти*, тобто *кодрант* (Мк. 12:42). Як бачимо, в українських перекладах XIX століття висловлюється сумнів у тому, чи це була лепта, чи кодрант, чи шеляг? У перекладах XX століття уже йдеться про еквівалент лепти в інших грошових одиницях (кодрант, гріш). Така тенденція справедлива щодо перекладу аналізованої глави рядка. Зауважимо, що переклади І. Хоменка, Р. Турконяка передають оригінальну версію Біблії. Як свідчать наукові джерела, назва *кодрант* грецького походження (наявна в грецьких перекладах Біблії), яка є перекладом з латинського *quadrans* (чверть). Як назва монети зафіксована у Вульгаті. Саме так називалась мідна (за деякими джерелами бронзова) римська монета, вартістю чверті асарію. При перекладі ж в іншому місці назви *лепта* (Лк.12:59) ця тенденція руйнується. У перекладі П. Морачевського їй відповідає назва *гріш*, У П. Куліша – *мідяк* (ця назва є гіперонімом щодо різновидів монет, виготовлених з міді і широко використовувалася в XIX та й в XX століттях в українському мовному

просторі саме в такому значенні), в І.Огієнка – *шеляг*, у Р. Турконяка – *лепта*, у І. Хоменка – *шаг*. Зауважимо, названі перекладачами грошові одиниці (крім лепти, кодранта) – характерні для українського мовного простору, але не характерні для біблійного тексту. Так, грошова одиниця *шеляг* (польське *szeląg* <середньовірхньонімецьке *schilling*; латинська назва *solidus*) – назва срібних, білонних та мідних монет, що в різні епохи перебували на грошовому ринку українських земель (давньоукраїнський період, польсько-литовська доба, австрійська доба та ін. У ХІХ столітті – народна назва російської копійки в Україні.

Назва монети *гріш* (лат.*grossus* буквально ‘товстий’), запозичена в українську мову (можливо, через посередництво польської мови) з старочеської або давньовірхньонімецької (ЕСУМ І, 599). Як срібну монету вартістю в декілька динаріїв її почали чеканити в кінці ХІІ ст. в італійських містах. Відома на українських землях з часів Галицької Русі (СН). Ще у ХІХ столітті на частині українських земель, що перебували під владою Росії, функціонувала як дрібна розмінна монета, що дорівнювала 1/2 копійки (СУМ ІІ, 171; Грінч. І, 496). Зараз використовується лише в значенні ‘гроші загалом’.

*Шаг* – народна українська назва (з ХVІ до середини ХІХ ст.) монети вартістю в три гроша (СН). Її виникнення пов’язують на основі первісного \*сяг ‘крок’, форма *шаг* замість *сяг* – наслідок дистантної асиміляції: *шажок* < \*сяжок з дальшим узагальненням новішої форми; первинне *сяг* є похідним від дієслова *сягати* (ЕСУМ VІ, 366).

Як бачимо, відтворення назви монети *лепта* відповідно до біблійного тексту в Євангелії від Марка близьке до оригіналу лише в українських перекладах П. Морачевського, І. Хоменка, Р. Турконяка, хоча в давньогрецькому оригіналі Нового Заповіту – *квандранс*, а не кодрант. Вартість цих монет була однаковою, а отже, й номінал *лепти* відтворений точно. Що стосується уживання назв *гріш*, *шеляг*, *шаг* замість назви *лепта*, то тут відбулася субституція слова, але не поняття, бо усі розглядувані назви монет об’єднує спільне значення ‘дрібна розмінна монета’. Українські



відповідники назв монет відображають певним чином історію виникнення та функціонування грошових одиниць на українських землях в різні часові періоди.

Значні розходження характерні при перекладі ще однієї назви римської грошової одиниці (розмінної монети) – *асарію* (латинське *aes, ass, assis* ‘монета, грошова одиниця’. Це слово незрозумілого походження, можливо, запозичене з етруської мови (ЕСУМ I, 91). У Древній Греції *асс* називали *ассарієм*. Звідки воно й запозичено в давньоукраїнську мову (вперше зафіксовано в Остромировому Євангелії, пам’ятці старослов’янської та давньоукраїнської мови XI століття (1056–1057 рр., відоме й для наступних періодів функціонування української мови). В українських перекладах XIX століття маємо відповідник *шаг* (пор. ЄМ: Хіба не за *шага* продається пара горобців? А проте ні один із них не впаде на землю без волі Отця вашого; БК: Хіба не два горобці продають ся за *шага*? а ні один з них не впаде на землю без Отця вашого (Мв.10: 29). Для українських перекладів XX століття у цьому ж рядку вживається *гріш* (Огієнко), *асарій* (Турконяк), *шаг* (Хоменко).

В українських перекладах Нового Заповіту згадуються ще такі грошові одиниці, як *статир*, *денарій*, *талант*, *срібняки* (*срібники*), *дидрахма* (*дідрахма*), *драхма*.

Лише в Євангелії від Матвія натрапляємо на назву монети *статир* (греч. *σταντήξ* – коромисло ваги, вага). Первісно це назва давньогрецької вагової одиниці, що з появою монет стала й назвою монетної одиниці (СН, с. 365): Та щоб їх не спокусити, піди над море, та вудку закинь, і яку першу рибу ізловиш, візьми, і рота відкрий їй, і знайдеш *статира*; візьми ти його, і віддай їм за Мене й за себе... (Мв. 17:27).

У всіх Євангеліях та Одкровенні поширеною є назва римської срібної монети *динарій* (*денарій*) (лат. *dēnārius* – «який складається з десяти»). Про поширеність цієї монети свідчить те, що саме один динарій становив і звичайну поденну плату робітникам (Мв 20:2), і поголовний податок, який юдеї зобов’язані були платити римлянам (Мв. 22:19).

Назва *срібняки* характерна для Старого й Нового Заповітів. Срібняки, які фігурують у Старому Заповіті вживаються, як твердять дослідники, у значенні ‘шекель сріблом’, і є, зрозуміло, ваговою одиницею (Бут.33:19; Бут.37:28; Зах.11:13). Це припущення добре ілюструється главою з Книги Захарії: І сказав Я до них: Якщо добре це в ваших очах, дайте платню Мою, а як ні, перестаньте! І вони Мою платню відважили тридцять *срібняків* (Зах.11:12). В українському перекладі Р.Турконяка Книги Буття (37: 28; 33:19) маємо замість назви *срібняки* відповідники *золото, ягниця*: І проходили люди Мадіяніти купці, і витягнули і вивели Йосифа з ями, і віддали Йосифа Ісмаїлітам за двадцять *золотих*, і повели Йосифа до Єгипту; І купив часть поля в Еммора батька Сихема стома *ягницями*, де поставив своє шатро, і поставив там жертівник і прикликав Бога Ізраїля.

У Новому Заповіті ця назва пов’язана передусім зі срібняками Юди. Цей епізод описано у Євангеліях від Матвія, Марка та Луки. За даними науковців, в новозавітному оригіналі 70-х йшлося про *срібні шекелі чи тетрадрахми*. В українських перекладах відбулася субституція слова і поняття: назва монети срібняки – відома з часів Київської Русі (Срібняки карбувалися в Києві Володимиром Святославовичем (978–1015), Святополком (близько 1015) і Ярославом Мудрим в Новгороді (до 1015)). Перенесена на біблійний ґрунт і широко функціонувала в українській мові в наступних століттях, щоправда, в біблійному тексті замість назви *срібняк (срібник)* вживається також гіперонімна назва – *срібні монети* – у перекладі Р.Турконяка: І сказав: Що дасте мені, і я видам Його вам? Вони заплатили йому тридцять *срібних монет* (Матв. 26:15); *гроші* в перекладі П. Морачевського: Вони зраділи і згодились дати йому *грошей* (Лук. 22:5); *срібло* в перекладі П.Куліша: І зраділи вони, й вмовились йому *срібла* дати (Лук. 22:5).

Декілька разів у Новому Заповіті згадуються гроші взагалі або мідь ( в українських перекладах мідяки) у значенні ‘дрібною розмінною монетою’ («А тому, що тримав Юда скриньку на гроші, то деякі думали, ніби каже до нього Ісус: Купи, що потрібно на свято для нас, або щоб убогим подав (Іван.13:29),

Не беріть ані золота, ані срібла, ані мідяків до своїх поясів (Матв.10:9). Ці поняття в оригінальному грецькому тексті передані словом *халк* (давньогрецьке *χαλκός* – «мідь», «мідний»), яке було назвою дрібної мідної давньогрецької монети (СН 1993, с. 401). У наведених цитатах лексема *халк* використовується на позначення не монети певної вартості, а як збірна назва для мідних і, можливо, латунних монет [Ньюман, Стайн 1998, с. 298].

Проведене дослідження дозволяє стверджувати, що дрібна розмінна монета *лепта* в українських перекладах ХІХ століття перекладається еквівалентом *лепта* у Р. Турконяка, у перекладі П. Морачевського їй відповідає назва *гріш*, у П. Куліша – *мідяк* (ця назва є гіперонімом щодо різновидів монет, виготовлених з міді і широко використовувалася в ХІХ та й в ХХ століттях в українському мовному просторі саме в такому значенні), в І. Огієнка – *шеляг*, у І. Хоменка – *шаг*. Зауважимо, названі перекладачами грошові одиниці (крім *лепти*, *кодранта*) – характерні для українського мовного простору, але не характерні для біблійного тексту.

Що ж до уживання назв *гріш*, *шеляг*, *шаг* замість назви *лепта*, то тут відбулася субституція слова, але не поняття, бо усі розглядувані назви монет об'єднує спільне значення 'дрібна розмінна монета'. Українські відповідники назв монет відображають певним чином історію виникнення та функціонування грошових одиниць на українських землях в різні часові періоди.

Дивергентні явища і процеси бачимо також при перекладі ще однієї назви римської грошової одиниці (розмінної монети) – *асарію*. В українських перекладах ХІХ століття маємо відповідник *шаг*. Для українських перекладів ХХ століття характерні такі назви *гріш* (Огієнко), *асарій* (Турконяк), *шаг* (Хоменко), що є не семантичними еквівалентами, а смисловими й ситуативними аналогами з актуалізованими етномовними асоціативами.

Назва *срібняки* характерна для Старого й Нового Заповітів. Срібняки, які фігурують у Старому Заповіті вживаються, як твердять дослідники, у значенні 'шекель сріблом', і є ваговою одиницею. В українському перекладі

Р.Турконяка Книги Буття (37: 28; 33:19) замість назви *срібняки* використовуються відповідники *золото, ягниця*. У Новому Заповіті ця назва пов'язана передусім зі *срібняками* Юди. За даними науковців, в новозавітному оригіналі 70-х йшлося про срібні шекелі чи тетрадрахми. В українських перекладах відбулася субституція слова і поняття): назва монети *срібняки* (відома з часів Київської Русі) перенесена на біблійний ґрунт і широко функціонувала в українській мові в наступних століттях.

Назви монет *денарій, статер, дідрахма (дидрахма), драхма, квадранти* поодинокі вжиті у тексті Нового Заповіту і є відповідниками тексту-першоджерела. Назви грошових одиниць Старого Заповіту в українських версіях Біблії, як правило, відтворюють оригінал тексту.

*Результати досліджень цього розділу наведено в таких публікаціях:*

1. Ботвин Т. М. Особливості функціонування теонімів в українських перекладах Біблії XIX–XX століть. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка* / [ред. кол. Надія Скотна (шеф-ред.), Марія Федурко (гол. ред.) та ін.]. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2016. Вип. 38. Філологія. С. 341–348.
2. Ботвин Т. М. Назви грошових одиниць в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: семантичний та культурологічний аспекти. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2017 б. Вип. 64. Ч. II. С. 383–390.
3. Ботвин Т. М. Назви родів занять в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: семантико-культурологічний аспект. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка* / [ред. кол. Надія Скотна (шеф-ред.), Марія Федурко (гол. ред.) та ін.]. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2018. Вип. 41. Філологія. С. 11–18.

4. Ботвин Т. М. Назви хвороб в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: лінгвокультурологічний аспект. *Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО Київського національного лінгвістичного університету. Серія “Філологія. Педагогіка. Психологія”*. 2019. Вип. 38. С. 130–137.

5. Ботвин Т. М. Соматизми в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: семантичний та культурологічний аспекти. *Spheres of Culture / ed. by Ihor Nabytovych. Lublin 2017 a, Vol. 16, st. 480–488.*

### Висновки до розділу 3

У цьому розділі проаналізовано тематичні групи (теонімні номінації, назви людини, назви духовних осіб, назви частин тіла людини (соматизми), назви родів занять, назви хвороб, назви тварин, назви грошових одиниць, у яких спостережено семантичні, стилістичні, культурологічні особливості лексем в українських версіях Біблії.

Теонімні номінації, назви людини зазнали найменших семантичних трансформацій та модифікацій, позаяк вплив позамовних чинників на ці тематичні групи незначний. Теонімні назви належить до сфери *сакрум* і їхня незмінність є визначальною ознакою. Меншою мірою ця ознака спостерігається в найменуваннях людини.

Важливе місце в біблійній картині світу посідають соматизми, об’єктивуючи культурні архетипи, які пов’язані з людиною, через систему дуальних опозицій (фізичне – духовне, внутрішнє – зовнішнє, емоційне – інтелектуальне) й відображаючи особливості біблійного світорозуміння та світосприйняття.

У тематичній групі «назви духовних осіб» розглянуто лексеми *апостол, пророк, первосвященик, священик, диякон, єпископ, благовісник, пастир, учитель*. Розглянуті назви духовних осіб по-різному об’єктивують категорію святості в біблійному тексті. У цій ієрархії, визначеній Богом, визначальне місце посідають номени *апостол, пророк, учитель*, для яких властиві бінарні опозиції, які загалом не характерні для інших назв духовних осіб.

В українських перекладах Біблії тематична група «назви родів занять» не до кінця стереотипізована. Спостерігаємо синоніміїні ряди щодо позначення окремих родів занять, що відображають творчі пошуки авторів перекладу.

Проаналізовані назви хвороб, що представлені на полях Святого Письма в українських перекладах, свідчать про їхню семантичну неусталеність в українській мові ХІХ–ХХ століття і розмитість, підтвердженням цього є синоніміїний ряд і не завжди точне їхнє відтворення в біблійних текстах.

Значна частина найменувань тварин в українських перекладах є прямими (традиційно усталеними) відповідниками): *вовк, ягня, леопард (пантера, барс), лев, гадюка*. Трапляються також гіперо-гіпоніміїні відповідники (заміна родового поняття видовим і навпаки). Престаційні відповідники (запозичення при перекладі транскрибованого його мовою слова з оригінального тексту) ми зафіксували поодинокі. Досить частими є нульові відповідники, які помилково відтворюють текст оригіналу.

Назви грошових одиниць Старого та Нового Заповітів в українських версіях Біблії, як правило, відтворюють оригінал тексту. Невідповідність, варіантність, лексична девіація відтворення інших грошових одиниць: *міни, гери, кесити* зумовлена джерелами перекладу, традиціями, досвідом перекладачів.

## ВИСНОВКИ

Дисертацію виконано в науково-методологічних та інтерпретаційних координатах лінгвокультурології, що вивчає взаємозв'язок та взаємодію культури і мови і відображає цей процес як цілісну систему функціонування лінгвоментальних одиниць в єдності їхнього інтра- та екстралінгвального змісту.

За допомогою лінгвокультурологічного підходу до аналізу українських перекладів Біблії проаналізовано історичні та сучасні семантичні особливості, відображені в українських біблійних текстах ХІХ–ХХ століть, простежено характер їхньої структури, проведено історико-культурний аналіз жанрів.

Лінгвістичні (лінгвокультурні, лінгвокультурологічні) особливості українських перекладів є важливим сегментом релігієзнавчих, філософських студій, позаяк дозволили виявити специфічні риси національних перекладацьких традицій, зумовлені рецептивними, власне конфесійними та лінгвістичними чинниками, осмислити біблеїзми як прецедентні лінгвокультурологічні одиниці.

Українські переклади ХІХ–ХХ століть – якісно новий етап розвитку релігійного стилю української літературної мови, який засвідчує його сформованість, довершеність, лінгвальну системність, рівно ж повноцінність функціонування української мови на народній основі в ХІХ столітті, цілком придатної для обслуговування релігійної сфери.

Вагомим є внесок П. Морачевського у розбудову сакрального стилю української мови, його переклад Євангелій був високоякісний у мовному аспекті, характеризувався досконалим відтворенням біблійного змісту, визнаний найкращим з-поміж усіх аналогічних слов'янських перекладів цього часу.

Переклад П. Куліша у біблеїстиці є першим завершеним перекладом Біблії, який започаткував перекладацьку традицію на території України на початку ХХ ст. Він не став знаковим явищем для розбудови української

літературної мови з огляду на орієнтацію на різні мовні традиції: П. Куліш, І. Нечуй-Левицький дотримувалися східноукраїнського варіанта літературної мови, з опертям на церковнослов'янську традицію, І. Пулюй – західноукраїнського варіанта.

З усіх перекладачів українських Біблій Іван Огієнко був найбільш відомим фахівцем-філологом, енциклопедистом-культурологом і ґрунтовним знавцем релігійних текстів. У перекладі І. Огієнка збережено оригінальність біблійного прототексту, рівно ж особливості світосприйняття і мовної традиції українців на основі авторської методології перекладу Святого Письма, яка передбачала документально точне відтворення змісту оригіналу і добір найбільш оптимальної живомовної форми.

Третій повний переклад Біблії українською мовою здійснив І. Хоменко, який спирався на так звані масоретські («традиціоналістські») тексти, що забезпечило високий рівень адекватності цільового тексту. Переклад відзначається добірною літературною українською мовою.

Основою четвертого повного перекладу Біблії українською мовою авторства Р. Турконяка слугувала Острозька Біблія. Особливістю цього перекладу є дослівний, а не художній підхід до тексту, що, як показує аналіз, не сприяло завжди рівноцінному відтворенню оригіналу і спричинило розбіжності при відтворенні тих самих слів; не уніфіковано правопис власних імен, трапляються пропуски слів, наявні деякі синтаксичні невідповідності.

Переклади біблійного тексту українською мовою загалом збагатили її лексичний, семантичний та фразеологічний фонд, продемонстрували багатючі виражальні засоби, ввели українську мову в загальноєвропейський культурний простір.

У тематичній групі «Теонімні номінації», що становлять ядерну зону біблійного тексту, умотивовано їхню варіантність у межах досліджуваних історичних періодів як наслідок впливу тодішніх норм української літературної мови. Констатовано незмінність інших Божих імен, зумовлених



замкненістю релігійного стилю, консервативністю, головню – тенденцією до архаїзації, що певним чином корелює з усталеністю християнських догматів.

Лексичні одиниці, що належать до тематичної групи «людина», характеризуються стереотипністю плану вираження і меншою мірою плану змісту протягом багатьох віків, неістотним є вплив на згадану групу екстралінгвальних чинників (соціальних, світоглядних, культурних, ідеологічних та ін.), хоча певна динаміка все ж наявна.

Соматизми посідають важливе місце в біблійній картині світу, об'єктивуючи культурні архетипи, які пов'язані з людиною, через систему дуальних опозицій (фізичне – духовне, внутрішнє – зовнішнє, емоційне – інтелектуальне) й відображаючи особливості біблійного світорозуміння та світосприйняття. Самопізнання людини, навколишнього світу (окультурнення) відбувалося через її органи чуття, тіло. Тому таким архіважливим є розуміння «механізму» соматичного кодування дійсності й виявлення їхнього культурного смислу в біблійному тексті, яке простежено на основі їхньої семантичної трансформації.

У тематичній групі «назви духовних осіб» характерними є розлогі синонімії ряди (як і для тематичної групи «назви родів занять»), наявність гіперо-гіпонімних відношень, бінарних опозицій у межах окремих найменувань. Розглянуті назви духовних осіб по-різному об'єктивують категорію святості в біблійному тексті. У цій ієрархії, визначеній Богом, чільне місце посідають номени *апостол*, *пророк*, *учитель*, для яких властиві бінарні опозиції, які загалом не характерні для інших назв духовних осіб.

У тематичній групі «назви хвороб» спостережено невідповідність щодо функціонування як синонімії назв *біснுவатий*, *божевільний* та *гарячка*, *пропасниця* (це найменування різних хвороб). Характерними для українських перекладів є вживання замість назв хвороб описових конструкцій, що свідчить про їхню неусталеність в українській мові XIX-XX століття.

У тематичній групі «назви тварин» значна частина найменувань в українських перекладах є прямими відповідниками. Трапляються також

гіперо-гіпонімійні трансформанти. Нечисельними є перифрастичні відповідники, престаційні лексеми. Досить частими є нульові відповідники, які помилково відтворюють текст оригіналу.

Назви грошових монет *денарій, статер, дідрахма (дидрахма), драхма, квадранти* поодинокі вжиті в тексті Нового Заповіту, є відповідниками тексту-першоджерела. Назви грошових одиниць Старого Заповіту в українських версіях Біблії, як правило, відтворюють оригінал тексту (*драхма, талант, шекель*). Спостерігається невідповідність, варіантність щодо відтворення інших грошових одиниць: *міни, гери, кесити*, яка зумовлена джерелами перекладу, традиціями, досвідом перекладачів.

Лексика розглянутих тематичних груп в українських версіях Біблії демонструє динаміку лексико-семантичних процесів, зумовлених передовсім різними часовими періодами, стильовими особливостями в системі координат «біблеїзм – загальноживана лексика – лексика обмеженого використання».

Діахронний підхід, що передбачає дослідження закономірностей розвитку мови і ґрунтується на порівнянні мовних фактів на синхронних зрізах, дав змогу охопити аналізовані періоди історії української мови і відобразити розвиток лексико-семантичної підсистеми в цілому, встановити диференціацію семантики найдавніших форм та активний розвиток вторинних значень, вторинної мотивації, що, відповідно, з одного боку, сприяло розвитку лексичної синонімії, з іншого – обмеженню синонімії та гіперо-гіпонімійних утворень. Ці тенденції добре ілюструють українські переклади Біблії XIX–XX століть.

Перспективи подальших досліджень убачаємо у вивченні інших тематичних груп лексики в українських версіях Біблії (назви дій, процесів, найменування фізичних та духовних якостей людини з опертям на лінгвокогнітивні студії).

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Антонів О. Назви релігійних свят як об'єкт навчальної лексикографії. *Наук. вісник Чернівець. нац. ун-ту*: зб. наук. праць. Чернівці: ЧНУ, 2010. Вип. 509–511: Слов'янська філологія. С. 308–313.

Архиепископ Ігор (Ісиченко). Переклад Біблії і процеси релігійної самоідентифікації українців у ХХ ст. Доповідь на науковому семінарі Східного інституту українознавства імені Ковальських і кафедри українознавства Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. Харків, 30 травня 2003 р.: URL: [keui.univer.kharkov.ua/seminar/bible/isichenko.htm#](http://keui.univer.kharkov.ua/seminar/bible/isichenko.htm#).

Бабич Н. Богословський стиль української мови у контексті стилістичної науки: зб. наук-дидакт. праць. Чернівці: Вид-во «Букрек», 2009. 214 с.

Бабич Н. Д. Лінгвофілософія біблійного тексту. *Богословський стиль української мови у контексті стилістичної науки*. Чернівці: Видавничий дім «Букрек», 2009. С. 482–488.

Бардукова Г. О. Фразеологічні інновації біблійного походження в сучасній українській мові. *Наук. вісник Чернівець. нац. ун-ту*: зб. наук. праць. Чернівці: ЧНУ, 2013. Вип. 659: Романо-слов'янський дискурс. С. 87–89.

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

Белей О. Статус українських сакронімів та принципи їх класифікації. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. 2014. Вип. 19. С. 12–16. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/spml\\_2014\\_19\\_4](http://nbuv.gov.ua/UJRN/spml_2014_19_4) (дата звернення: 30.04.2017).

Берестова А. А. Релігійна прецедентність у мові української прози кінця ХХ – початку ХХІ століття: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01 / Харків. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. Харків, 2016.

Бігун О. А. Переклади Біблії та їхня рецепція в творах Тараса Шевченка. *Studia Ukrainica Posnaniensia* / prof. dr hab. Tetiana Kosmeda (redaktor naczelny),

dr hab. prof. UAM Halina Korbicz (redaktor naukowy), dr Ryszard Kupidura (sekretarz). Poznan, 2. vol. III: 2015. P. 25–31.

Блощук О. Професор Іван Огієнко. *Слово вчителю*. №1. 2007. С. 16–19.

Блощук О. Священик, що став науковцем. *Слово вчителю*. №1. 2007. С. 20–22.

Богдан С. Біблеїзми в системі епістолярного автопортретування Лесі Українки. *Волинь філологічна: текст і контекст*: зб. наук. пр.: Східноєвроп. нац. Ун-т ім. Лесі Українки, Ін-т філології та журналістики / упоряд. І. П. Левчук. Луцьк, 2014. Вип. 17: *Лінгвостилістика ХХІ століття: стан і перспективи*. С. 15–36.

Богдан С. Святе Письмо і релігійна лексика в епістолярних текстах Лесі Українки: Бог і Божий. *Наук. вісник Чернівецького нац. ун-ту*: зб. наук. праць. Чернівці: ЧНУ, 2010. Вип. 506–508: *Слов'янська філологія*. С. 214–223.

Богдан С. Святе Письмо як інтекст в епістолярних текстах Лесі Українки. *Науковий вісник Чернівецького університету*: зб. наук. праць. Вип. 659: *Романо-слов'янський дискурс*. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. С. 23–27.

Богдан С. К. Методи й методика лінгвостилістичних досліджень: методичні рекомендації для слухачів і керівників секції української мови. Луцьк, 2011. 28 с.

Боднарук Ю. Семантико-стилістичні особливості релігійної лексики в сучасних друкованих засобах масової інформації. *Науковий вісник Чернівецького університету*. Романо-слов'янський дискурс. 2013. Вип. 659. С. 114–118.

Бондарчук Л. І. На шляхах духовного визволення рідного народу. Особливість стилю перекладу «Біблії» І. Огієнка. *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта*. 2009.

Бондарчук Л.І. Коріння землі. *Дніпро*. 1983. № 11. С. 134–136.

Ботвин Т. М. Особливості функціонування теонімів в українських перекладах Біблії ХІХ–ХХ століть. *Проблеми гуманітарних наук*: збірник

наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / [ред. кол. Надія Скотна (шеф-ред.), Марія Федурко (гол. ред.) та ін.]. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2016. Вип. 38. Філологія. С. 341–348.

Ботвин Т. М. Назви грошових одиниць в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: семантичний та культурологічний аспекти. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2017 б. Вип. 64. Ч. II. С. 383–390.

Ботвин Т. М. Назви родів занять в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: семантико-культурологічний аспект. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка* / [ред. кол. Надія Скотна (шеф-ред.), Марія Федурко (гол. ред.) та ін.]. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2018. Вип. 41. Філологія. С. 11–18.

Ботвин Т. М. Назви хвороб в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: лінгвокультурологічний аспект. *Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО Київського національного лінгвістичного університету. Серія “Філологія. Педагогіка. Психологія”*. 2019. Вип. 38. С. 130–137.

Ботвин Т. М. Соматизми в українських перекладах Біблії XIX–XX століть: семантичний та культурологічний аспекти. *Spheres of Culture* / ed. by Ihor Nabytovych. Lublin, 2017 a, Vol. 16. S. 480–488.

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

Бучинський Д. Біблія в перекладі професора Івана Огієнка. *Українська Думка (Лондон)*. 1963. 23 серп.

Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. Москва: Языки славянских культур, 2011. 568 с.

Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Дом бытия языка. *В поисках новых путей развития лингвострановедения: концепция логоэпистемы*. Гос. ин-т рус. яз. им. А. С. Пушкина. Москва: ИКАР, 2000. 123 с

Вільчинська Т. П. Концептуалізація сакрального в українській поетичній мові XVII–XVIII ст.: монографія. Тернопіль: Джура, 2008. 424 с.

Воркачев С. Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании. *Филологические науки*. 2001. № 1. С. 64–71.

Воробьев В.В. Лингвокультурология (теория и методы). Москва: Изд-во РУДН, 1997. 331 с.

Ворона І. Функціонування церковно релігійних термінів синонімів в українських богослужбових текстах: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01 / ДВНЗ «Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника». Івано-Франківськ, 2014. 20 с.

Гак В.Г. Языковые преобразования. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1998. 768 с.

Гак А. Г. Ассиметрия лингвистического знака и некоторые общие проблемы терминологии. *Семиотические проблемы языков науки, терминологии и информатики*. Москва: МГУ, 1971. Ч. 1–2. С. 68–72.

Гак В. Г. Языковые преобразования. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1998. 768 с.

Галас А. Особливості синтаксичної організації тексту «Євангелія від Луки» у перекладі П.Морачевського. *Біблія і культура: збірник наук. статей*. Вип. 1. Чернівці: Рута, 2000. С. 224–228.

Глущенко А. Новый украинский перевод новозаветных книг (на примере Послания к Ефесеянам). *Труди Київської Духовної Академії*. Київ: Київська Духовна Академія, 2005. № 6. С. 331–342.

Горбач О. Мовостиль новітніх перекладів Святого Письма українською народною мовою XIX–XX віків. *Науковий конгрес у тисячоліття хрещення Руси-України*. Т. 1. Збірник мовознавчої комісії. Мюнхен, 1988. С. 29–98.

Горбач О. Повні та часткові переклади Біблії українською мовою. *Бюлетень Українського Біблійного Товариства*. № 10. 1999. С. 26–32.

Гудзик К. Іван Хоменко – людина, яка все життя перекладала Біблію. *День*. № 60. 2007. С. 3.

Дворницька Н. І. Принципи синхронно-діахронного підходу до вивчення мовних явищ. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки*. 2015. Вип. 40. С. 60–63.

Демський М. Фраземіка в Євангелії Матвія у перекладі І. Огієнка та Т. Хоменка. *І. Огієнко (Незабутні імена укр. науки)*. Тези доп. Всеукр. наук. конференції, присв. 110-річчю від дня нар. проф. І. Огієнка (26–27 травня 1992). Львів, 1992. Ч. I. С. 7074.

Деравчук С. В. Семантико-стилістичні особливості означення Божий у тексті Біблії (переклад І. Огієнка). *Культура слова*. Київ, 2002. Вип. 61. С. 48–51.

Дзера О. Біблійна інтертекстуальність і переклад: англо-український контекст: моногр. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2017. 490 с.

Дзера О. В. Біблійна концептосфера як складова частина ідіостилю Тараса Шевченка та її ревербалізація в українських біблійних перекладах. *Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика*. 2018. Вип. 36. С. 154–169.

Дзера О. В. Історія українських перекладів Святого Письма. *Іноземна філологія: укр. наук. зб.* Вип. 127. Ч. 2. Львівський нац. ун-т ім. І. Франка. Львів: Видавництво ЛНУ ім. І. Франка, 2014. С. 214–222.

Дзюбишина-Мельник Н. Я. Стильово-стилістичні орієнтації сучасного конфесійного стилю. *Єдиними устами: Вісн. Ін-ту богослов. термінології*. № 2. Львів, 1998. С. 6–15.

Дзюбишина-Мельник Н. Конфесійний стиль. *Najnowsze Dzieje Języków Słowiańskich. Українська мова*. Uniwersytet Opolski. Instytut Filologii Polskiej. Opole, 1999. С. 184–200.

Єрмоленко С. С. Мовне моделювання дійсності і знакова структура мовних одиниць. Київ: Вид. дім Д. Бураго, 2006. 384 с.

Жаботинская С. А. Принципы лингвокогнитивного анализа и феномен полисемии. *Проблеми загального, германського та слов'янського мовознавства*: до 70-річчя професора В. В. Левицького: статті. Чернівці: Книги ХХІ, 2008. С. 357–368.

Житецький П. Г. О переводах Евангелия на малорусский язык. ИОРЯС. 1906. Т. 10. Кн. 4. С. 22–27.

Жукалюк М., Степовик Д. Коротка історія перекладів Біблії українською мовою. Київ: Українське Біблійне Товариство, 2003. 176 с.

Ларіон. Біблійні студії [Текст]: богословсько-історичні нариси з духової культури України. Вінніпег: Наша культура, 1963. Т. 1. 1963. 345 с.

Ларіон, митр. Біблія – найперше джерело для вивчення своєї літературної мови. *Віра і культура*. 1958. Ч. 6 (66). С. 13–17.

Ларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: істор.-реліг. монографія. Київ: Обереги, 1994. 424 с.

Історія релігії в Україні: у 10 т. / за ред. П. Яроцького. Київ: Центр культури, 1997. Т.2: Українське православ'я. 376 с.

Костів К. *Віра і культура*. 1955. Ч.10.

Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Москва: Гнозис, 2004. 390 с.

Карасик В.И. Культурные доминанты в языке. Языковая личность: культурные концепты: сб. науч. тр. / ВГПУ, ПМПУ. Волгоград, Архангельск, 1996. С. 3–16.

Карасик В.И., Слышкин Г. Г. Лингвокультурный концепт как единица исследования. Методологические проблемы когнитивной лингвистики: сб. науч. тр. / под ред. И. А. Стернина. Воронеж: ВГУ, 2001. С.75–80.

Католическая энциклопедия / общ. ред. о. Григорий Цёрох. Т. 2. Москва: Изд-во Францисканцев, 2002. С. 576–577.



Ковтун Альбіна. Деривація в релігійних полісемантах української мови. Монографія. Чернівці: Видавничий дім «Букрек», 2017. 431 с.

Колесник Н. Сакральний онімопростір української календарно-обрядової поезії. *Наук. вісник Чернівецького нац. ун-ту*: зб. наук. Чернівці: ЧНУ, 2013. Вип. 697–699: Слов'янська філологія. С. 257–262.

Колесник Н. Фольклоронім Господь у парадигмі Божих найменувань. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету. Мовознавство*. Тернопіль, 2017. Вип. 1 (27). С. 170–174.

Колесов В. В. Русская речь. Вчера. Сегодня. Завтра. СПб.: Юна, 1998. 246 с.

Колоїз Ж. В. Біблійна алюзія як засіб вираження авторської інтенції в романі В. Шкляра «Залишенець. Чорний Ворон». *Наук. вісник Чернівецького нац. ун-ту*: зб. наук. праць. Чернівці: ЧНУ, 2013. Вип. 659: Романо-слов'янський дискурс. С. 3–9.

Колоїз Ж. В. Біблійна репрезентація військової лексики на означення зброї. *Слов'янська філологія : Наук. вісн. Чернів. Ун-ту*. Чернівці, 2010. Вип. 506–508.

Колоїз Ж. В. Біблійна репрезентація часу. *Вісн. Харків, нац. ун-ту : Сер. «Філологія»*. Харків, 2010. № 910. Ч.1. С. 496–501.

Комаров М. П. Морачевський та його переклад св. Євангелія на українську мову. Одеса, 1913.

Кононенко В. Українські переклади Біблії і мова художньої літератури. *Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze*. 11–12. Spotkania polsko-ukraińskie. *Studia Ucrainica / pod red. S. Kozaka*. Warszawa, 2001. S. 74–88.

Косович О. В. Неосемія: значення та форма мовної варіації. *Актуальні проблеми сучасної філології та культурології: постмодерністська парадигма: матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції, м. Хельницький, 27 квітня 2016 р.* Хмельницький: Хмельницька педагогічна академія. С. 86–88.

Косович О. В. Лексичний новотвір у контексті мовної інтерференції. *Науковий вісник міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія*. Вип. 21. Т. 2. Одеса: МГУ, 2016. С. 50–53.

Косович О. В. Неологія та неонімія: диференціація основних понять. *Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. Серія: «Філологічні науки»*. Вип. 35. Ізмаїл, 2016. С. 138–141.

Косович О. В. Мова в процесі соціокультурної ідентифікації. *Науковий вісник міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія*. Вип. 38. Том 2. Одеса: МГУ, 2019. С. 100–104.

Коць Т. А. Сакральний стиль. *Українська лінгвостилістика ХХ – початку ХХІ ст: система понять і бібліографічні джерела* / за ред. д-ра філол. наук, проф. С. Я. Єрмоленко. К. : Грамота, 2007. С. 305–330.

Кочерган М. П. Слово і контекст: лексична сполучуваність і значення слова. Львів: Вища школа, 1980. 184 с.

Крупа М. Розвиток семантики біблійних символів у поезії Оксани Забужко «Коментар до дій св. Апостолів». *Наукові записки Тернопільського держ. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. Серія: мовознавство*. Тернопіль, 2002. Вип. 1 (VIII). С. 23–33.

Кузьміч О. Біблія українською мовою. *Благовісник*. № 39, 2003. С. 8–13.

Лакофф Дж., Джонсон М. Метафори, которими ми живем / пер. с англ. Москва: ЛКИ, 2008. 256 с.

Левицкий О. Украинское Евангелие. *Киевская Старина*. Киев: Типография Императорскаго Университета Св. Владимира, 1905. № 10. С. 30.

Лесюк М. Образні найменування святих в українській релігійній літературі. *Наук. вісник Чернівець. нац. ун-ту. Слов'янська філологія: зб. наук. праць*. Чернівці: ЧНУ, 2010. Вип. 509–511. С. 24–31.

Липа Ю. Переклади з Євангелії. *Рідна мова*. 1936. Ч. 11. С. 505–508.

Лобачова І. М. Лінгвостилістичні особливості українських перекладів Біблії у ХХ столітті. *Філологічні трактати*. 2015. Т. 7. № 2. С. 89–96.

Лосев А. Ф. Знак, символ, миф. Москва: Моск. гос. ун-т, 1982. 480 с.

Любащенко В. Українські Євангелія. *Бюлетень Українського Біблійного Товариства «Слово»*. № 31, 2007. С. 17–19.

Малюга Н. «Блаженні голодні та спрагли правди»: осмислення заповідей Нагірної проповіді в українських пареміях. *Наук. вісник Чернівець. нац. ун-ту*: зб. наук. праць. Чернівці: Вид. дім «Родовід», 2016. Вип. 772: Романослов'янський дискурс. С. 47–56.

Маслова В. А. Лінгвокультурологія: Учеб. пос. для студ. вузов. Москва: Академія, 2001. 208 с

Мацьків П. В. Українські переклади Біблії: семасіологічний аспект. *Вісник Сумського державного університету*: Збірник наукових праць. Серія Філологічні науки. Суми, 2006. №11 (95). С. 168–172.

Мацьків П. Концептосфера Бог в українському мовному просторі: монографія. Київ; Дрогобич: Коло, 2007. 332 с.

Мацьків П. В. Фонетичні особливості апостольських імен в українських версіях Біблії. *Вісник Львівського університету*. Серія філологічна, 2017. Вип. 64. Ч. 1. С.216–221.

Меркулова В. Четвертий переклад Біблії. *Бюлетень Українського Біблійного Товариства*. 1998. № 8. С. 9–14.

Метафора в мові і тексті / В. Г. Гак, В. Н. Телія, Е. М. Вольф і др., отв. ред. В. Н. Телія; АН СРСР, Ін-т мовознавства. Москва: Наука, 1988. 176 с.

Методологія та організація наукових досліджень: навч. посібник / В. М. Михайлов та ін. Харків: ХДУХТ, 2014. 220 с.

Мечковская Н. Б. Язык и религия: пособ. для студ. гуманит. вузов. Москва: Агентство «ФАИР», 1998. 352 с.

Микульчик Р. Тематична класифікація фізичних термінів-епонімів. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. Проблеми української термінології. 2016. № 842. С. 92–95.

Мороз Т. В. Лексика перекладів книг Святого Письма у контексті розвитку української літературної мови в другій половині ХІХ – на початку

XX століття: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01 / Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. Чернівці, 2007.

Мороз Т. В. Перший повний переклад Біблії українською мовою: історія створення та видання. *Наукові праці. Філологія. Мовознавство*. Том 278, № 266 (2016). С. 82–87.

Мороз Т., Ткач Л. Мова творів М. Коцюбинського і книг Святого Письма в українських перекладах Пантелеймона Куліша та Івана Пулюя: спільні джерела лексики і фразеології. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету ім. Михайла Коцюбинського*: Збірник наук. праць. Серія: Філологія. Вип. 7. Вінниця: Вид-во Вінницького держ. пед. ун-ту, 2005. С. 176–85.

Мороз Т., Ткач Л. Фразеологічні скарби української мови в перекладах книг Святого Письма (за текстами П. Куліша, І. Пулюя, І. Огієнка). *Науковий вісник Чернівецького університету*. Вип. 214–215: Слов'янська філологія. Чернівці: Рута, 2004. С. 115–125.

Мороз Т. В., Ткач Л. О. До індивідуальної характеристики перекладачів Євангелія у залученні лексичних джерел української мови (Пилип Морачевський, Пантелеймон Куліш, Іван Огієнко). *Наукові записки*. Том 60. Філологічні науки / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Видавничий дім "КМ Академія", 2006. С. 22–35.

Мороз Ю. А. Біблія та біблійний переклад в культурі Незалежної України. *Україна: поступ у майбутнє*. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 25-річчю від дня Незалежності України / відп. ред. Волобуєва С. В. Київ: НТУ, 2016. С. 73–74.

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

Мороз Ю. А. Національна традиція біблійних перекладів: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. ... канд. філос. наук (доктора філософії): 09.00.11 /

Житомирський державний університет імені Івана Франка МОНУ. Житомир, 2017. 214 с.

Навальна М. І. Конфесійна лексика в мові інтернет-видання «Українська правда». *Стиль і текст : науковий збірник* / за ред. В. В. Різуна; Інститут журналістики КНУ імені Тараса Шевченка. Київ, 2014. Вип. 15. С. 79–87.

Навальна М. І. Конфесійна лексика в мові сучасної української художньої літератури *Хрестоматія теолінгвістики*. Том 2: сб. статей. Ульяновск: ООО «Мастер Студия». 2019. С. 266–274.

Навальна М. Лексика конфесійного стилю в нових функціонально-стилістичних сферах. *Лексика української газетної періодики початку XXI ст.: джерела поповнення та стилістичне використання*. Переяслав-Хмельницький: «Видавництво КСВ», 2018. С. 195–211.

Науменко В. Ф. Морачевский и его литературная деятельность. *Киевская старина*. Т. 79. К., 1902. Декабрь. С. 459–479 (Лист від 28 вересня 1860 р. до митрополита Петербурзького і Новгородського Ісидора)

Нестеренко А. Митрополит Іларіон. *Служитель Богові й народові*. Вінніпег, 1958. С. 37.

Німчук В. В. Християнство і українська мова. *Українська мова*. 2001. № 1. С. 11–31.

Німчук В. Лексеми раб і слуга в українських перекладах Нового Завіту. *Українська мова*. 2011. № 1. С. 3–27.

Німчук В. Найновіші переклади Біблії українською мовою: інтерв'ю з патріархом Київським і всієї України-Руси Філаретом (Денисенком). *Українська мова*. 2008. № 4. С. 73–82.

Німчук В. Українська мова – священна мова. *Людина і світ*. 1992. № 11–12. С. 28–32; 1993. № 2–3. С. 38–44; 1993. № 4–5. С. 14–18; 1993. № 10–12. С. 26–31.

Німчук В. Українські переклади Святого Письма. *Das Ukrainische als Kirchensprache (Українська мова в церквах)*. Slavische Sprachgeschichte / Herausgegeben von Michael Moser. Wien, 2005. Band 1. S. 15–64.

Німчук В. Християнство й українська мова. *Українська мова*. 2001. № 1. С. 11–30.

Носарева Л. Острозька Біблія знову побачить світ. *Дзеркало тижня*. № 43 (468). 2003.

Ньюман Б., Стайн Ф. Коментарии к Евангелию от Матфея. Пособие для переводчиков Священного Писания / пер. с англ. под ред. А.Л. Хосроева. РБО, 1998. 799 с.

Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Дохристиянські вірування українського народу. Київ: Оберіги, 1992. 342 с

Огієнко І. Вимова біблійних імен. *Рідна мова*. 1938. № 9. 337 с.

Огієнко І. Історія української літературної мови / упорядн. М. С. Тимошик. Київ: Наша культура і наука, 2001. 440 с.

Огієнко І. Костянтин і Мефодій: їх життя та діяльність. Варшава: Zakłady Graficzne G. D-ra K. Kozianskich, 1927. Ч. I. 327 с.

Огієнко І. Методологія перекладу Св. Письма та богослужбових книг на українську мову. *Єдиними устами*: бюлетень Ін-ту богослов. термінол. та перекл. Львів. богослов. акад. Львів: Вид-во ЛБА, 2000. № 4. С. 2–41.

Огієнко І. Непорозуміння в перекладах Святого Письма / Іван Огієнко. *Рідна мова*. 1938. № 11. С.385–400.

Огієнко І. Ритмічність мови Святого Письма. *Рідна мова*. 1939. № 10. С. 225–239.

Огієнко І. Українська культура /упорядн. М. Тимошик. Київ: Наша культура і наука, 2002. 342 с.

Огієнко І. Українська мова як мова богослужбова: Право живої мови бути мовою Церкви. Тарнів, 1921. 32 с.

Огієнко І. Українська церква: нариси з історії Української православної церкви: у 2 т. Київ: Україна, 1993. Т. 1–2. 284 с.

Огієнко І. Хвалимо Бога українською мовою! *Дивослово*. 2007. № 8. С. 45–53.

Огієнко І.І. Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви у 2 т. Т.1–2.К.: Україна, 1993. 284 с.

Огієнко Іван (Митрополит Іларіон) Історія української літературної мови / упоряд., авт. іст. ... М. С. Тимошик. Київ: Наша культура і наука, 2001. 440 с

Огієнко Іван (митрополит Іларіон). Як Святе Письмо ставало українським / упорядник, автор передмови і приміток Микола Тимошик. Київ: Наша культура і наука, 2018. 424 с.

Основи методології та організації наукових досліджень: навч. посіб. для студентів, курсантів, аспірантів і ад'юнтів / за ред. О. Є. Конверського. Київ: Центр учбової літератури, 2010. 352 с.

Пежинська О. М. Лінгвокультурологічні аспекти французької антропоніміки. *Одеський лінгвістичний вісник. Науково-практичний журнал*. Одеса, 2017. Вип. 9 (2). С. 29–33.

Петришина О. Становлення релігійного стилю української літературної мови: лінгвістичні дискусії. *Українська мова у ХХІ столітті: традиції і новаторство*: тези допов. Всеукр. лінгв. форуму молодих учених (Київ, 21–23 квітня 2010 р.). Київ: ІАЦ «Спейс-Інформ»; ФОП Гудименко, 2010. С. 105–107.

Переклад чи... підрядник? Критичні роздуми над сторінками праці отця Рафаїла Турконяк Дзвін з Фатіми > 2007 рік > № 3 (32), Травень – Червень: веб-сайт. URL:

[https://www.saintjosaphat.org/dzvin\\_z\\_fatimy/2007/32/article/pyeryeklad – chy – pidryadnyk](https://www.saintjosaphat.org/dzvin_z_fatimy/2007/32/article/pyeryeklad-chy-pidryadnyk) (дата звернення: 15.09.2016).

Писання Старого Завіту. *Наук. вісн. Херсон, держ.у-ту: Сер. «Лінгвістика»*. Херсон, 2010. Вип. 12. С. 141–145.

Плющ М. Я. Граматика української мови: У 2 ч. Ч. 1. Морфеміка. Словотвір. Морфологія: Підручник. Київ: Вища шк., 2005. 286 с.

Пляцко Р. Щоб Слово Боже українською звучало. Співпраця Івана Пулюя та Пантелеймона Куліша над перекладом Біблії. *Іван Пулюй. Молитовник. Псалтир*. Київ: Рада, 1997. 271 с.

Православная энциклопедия. Т. 5. Москва, 2002. С. 25.

Пчілка Олена. Євангеліє – українською мовою (в новому тексті). *Рідний край*. 1906. № 41.

Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. Москва: ТЕРРА Книжный клуб; Республика, 2000. 464 с.

Релігійна панорама: інформаційно-аналітичний журнал / гол. ред. А. Колодний. 2009. № 6. С. 8.

Решетняк О. До питання функціонування біблійних символів з онімним компонентом як вербалізаторів концепту гріх в українській лінгвокультурі. *Теоретичні й прикладні проблеми сучасної філології*. 2018. Вип. 7. С. 61–66.

Решетняк О. О. Парадигма біблійних символів з онімним компонентом в українській лінгвокультурі: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01 /Дніпропетр. нац. ун-т ім. О. Гончара. Дніпропетровськ, 2015 а.

Решетняк О. О. Щодо питання статусу біблійної картини світу в сучасному узусі. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія"*. Серія: Філологічна. 2015 б. Вип. 59. С. 171–173.

Рожко В. Блаженної Пам'яті Митрополит Іларіон як перекладач Біблії. *Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України: Наук. запис. Т. II. Ч. II. Острог, 1999. С. 355–360.*

Рокицький О. Перший повний український переклад Біблії. *Пам'ять століть*. 2002. № 4. С. 59– 67.

Савченко Л. В. Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти. Сімферополь: Доля, 2013. 600 с.

Сагарда М. Переклади Св. Письма на українську мову в XVIII–XIX вв. *Книгарь*. 1919. №.21. Кол. 1348–1349.



Селіванова О. О. Лінгвістична енциклопедія. Полтава: Довкілля. К, 2010. 844 с.

Селіванова О. Сучасна лінгвістика: напрями та проблеми: підручник. Полтава: Довкілля. К., 2008. 712 с.

Скаб М. В, Скаб М. С. Біблійні фразеологізми як об'єкт мовної гри в сучасній українській літературі. *Ученые записки Таврич. нац. ун та им. В. И. Вернадского: науч. журнал.* Симферополь: Таврический нац. ун-т им. В. И. Вернадского, 2012. Т. 25 (64). № 2 (1). Филология. Социальные коммуникации. С. 232–237.

Скаб М. В. Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери: монографія. Чернівці: Рута, 2008. 560 с.

Скаб М. Основні напрями дослідження взаємодії української мови і сфери сакрального: здобутки та перспективи. *Наук. вісник Чернівець. нац. ун ту:* зб. наук. праць. Чернівці: ЧНУ, 2010. Вип. 506–508: Слов'янська філологія. С. 3–9.

Скаб М. Семантичні трансформації біблійних висловів у творах Ліни Костенко. *Семантика мови і тексту: матеріали XI Міжнар. наук. конф.* (Івано-Франківськ, 26–28 вересня 2012 р.). Івано-Франківськ: Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаніка, 2012. С. 572–575.

Слово вчителю. *Християнський духовно-просвітницький часопис «Слово вчителю»:* URL: <http://slovovchitelyu.org/journal/nom01/pereklady-bibliji-ukrajinskoj> (дата звернення 11.09. 2017).

Сологуб Н. М. Концептуальність біблійних образів та їх мовне вираження у романі Івана Багряного «Сад Гетсиманський». *Вісник Харків. нац. ун ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: Філологія.* № 742. Харків: Харків. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна, 2006. Вип. 48. С. 197–204.

Соссюр Ф. Труды по языкознанию / пер. с франц. яз. под ред. А. А. Холодовича. Москва: Прогресс, 1977. 695 с.

Стародуб А. Євангеліє та циркуляр: переклад Четвероевангелія Пилипа Морачевського як одна з причин появи Валуєвського циркуляру 1863 року: URL: <http://sian-ua.info> (дата звернення: 17.09.2017).

Статєєва Валентина. Внесок Пилипа Морачевського в розвиток біблійного стилю української літературної мови. Цензурна історія його перекладів. Волинь- Житомирщина. Вип. 10. С. 230–247.

Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры : Опыты исследований. 3-е изд., испр. и доп. М.: Академ, проект, 2004. 992 с.

Степовик Д. В. Головна ціль життя митрополита Іларіона (Івана Огієнка) – переклад Біблії українською мовою : URL: [http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/loisn/2009\\_6/5\\_04\\_Stepovyk.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/loisn/2009_6/5_04_Stepovyk.pdf) (дата звернення: 15.08.2018).

Степовик Д. Другий повний переклад Біблії українською мовою. *Бюлетень Українського Біблійного Товариства*. № 3, 1996. С. 8–9.

Степовик Д. Другий повний переклад Біблії українською мовою. *Духовна і науково- педагогічна діяльність І. І. Огієнка (1882–1972) в контексті українського національного відродження* : наук. доп. другої Всеукр. наук.-практ. конф. (18–19 лютого 1997 р.). До 115-річчя від дня народження. Кам'янець-Подільський. Київ, 1997. С. 11–13.

Стернин И. А. Лексическое значение слова в речи. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1985. 138 с.

Струганець Л. В. Динаміка лексичних норм української літературної мови ХХ століття. Тернопіль: Астон, 2002. 352 с.

Струганець Л. Відображення сакральної лексики сучасної української літературної мови у кодифікаційних працях ХХ ст. *Християнство й українська мова*: матеріали наук. конф. (Київ, 5–6 жовтня 2000 р.). Ін-т укр. мови НАНУ, Ін-т богослов. термінол. та перекл. Львів. богослов. акад. Львів: Вид-во ЛБА, 2000. С. 428–435.

Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових тенденцій: Матеріали наук. конф., Львів, 13–15 травня 1998 р. Львів: Вид-во Львівської Богословської Академії, 1998. 351 с.

Телия В. Н. Метафора как модель смыслопроизводства и ее экспрессивно-оценочная функция. Метафора в языке и тексте. Москва: Наука, 1988. 176 с.

Телия В. Н. Основные постулаты лингвокультурологии. *Филология и культура*: материалы II междунар. конф. 12–14 мая 1999 г.: в 3 ч. / отв. ред. Н. Н. Болдырев. Тамбов: Изд-во ТГУ, 1999. Ч. III. С. 14–15.

Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспект. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1996. 288 с

Телия В.Н. Фактор культуры и воспроизводимость фразеологизмов – знаков – микротекстов. *Сокровенные смыслы: Слово. Текст. Культура*: Сб. статей в честь Н.Д. Арутюновой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 674–684.

Теория метафоры /общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журиной. Москва: Прогресс, 1990. 512 с.

Тимошик Г. Біблієантропоніми в новочасних перекладах Святого Письма українською мовою: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01 /Львів, 2010.

Тимошик М. «Лишусь навіки з чужиною...» Митрополит Іларіон [І.Огієнко] і українське відродження. Вінніпег-Київ: Укр. правосл. Собор Св. Покрови; Наук.-вид. центр «Наша культура і наука», 2000. 545 с.

Тимошик М. Історія видавничої справи: Підручник. К. : Наша культура і наука, 2003. С. 278.

Тіменик З. Іван Огієнко (Митрополит Іларіон). 1882–1972. Життєписно-бібліографічний нарис. Львів, 1997. 227 с.

Ткач Л., Шепетюк І. Євангелійні мотиви в українській народній фразеології та в дискурсі української мемуаристики початку ХХ ст. (за щоденниками С. Єфремова). *Наук. вісник Чернівець. нац. ун-ту*: зб. наук. праць. Чернівці: Рута, 2000. Вип. 87: Слов'янська філологія. С. 109–127.

Турконяк Р.: URL: [https://zik.ua/.../o\\_rafail\\_turkonyak\\_bog\\_zrobyv\\_nas\\_ukrai](https://zik.ua/.../o_rafail_turkonyak_bog_zrobyv_nas_ukrai) (дата звернення: 15.09.2018).

Турконяк Р. Українські переклади Святого Письма. Конспект доповіді на конференції «Святе Письмо в житті українського народу». Рим : Інститут св. Климента Папи. 19.03.2010. 9 с.

Тюрменко І. Іван Огієнко – перекладач Біблії українською мовою. *Історія України*. 1999. №3. С. 6–7.

Фаріон І. Вплив християнства на український антропонімікон. *Християнство й українська мова: матеріали наук. конф.* (Київ, 5–6 жовтня 2000 р.). Ін-т укр. мови НАНУ, Ін-т богослов. термінол. та перекл. Львів. богослов. акад. Львів: Вид-во ЛБА, 2000. С. 302–313.

Феллер М. Зв'язок стилю з національним мисленням та їх вплив на переклад Біблії. І. Огієнко (Незабутні імена укр. науки). Тези доп. Всеукр. наук. конференції, присвяченої 110-річчю від дня народження проф. І.Огієнка (26–27 травня 1992 р.). Львів, 1992. Ч.І. С. 190–192.

Харченко В. К., Стернин И. А. К проблеме развития лексических значений у слов. Семантические процессы в системе языка. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. С. 9–18.

Хома І. Іван Хоменко – перекладач Святого Письма. *Бюлетень Українського Біблійного Товариства*. № 8, 1998. С. 15–17.

Християнство й українська мова: матеріали наук. конф. (Київ, 5–6 жовтня 2000 р.). Ін-т укр. мови НАНУ, Ін-т богослов. термінол. та перекл. Львів. богослов. акад. Львів: Вид во ЛБА, 2000. 515 с.

Часопис credo: URL: <http://www.credo-ua.org/2011/1>.

Чепіга І. І. Огієнко про українські переклади Євангельських текстів XVI ст. Тези доп. наук.-практ. конференції «Духовна і науково-педагогічна діяльність І. Огієнка в контексті укр. національного відродження» (до 110-річчя від дня народження). Кам'янець-Подільський, 1992. С. 116–118.

Шевченко Л. Л. Слов'янські переклади Святого Письма та їхній вплив на становлення національних мов. *Мовознавство*. 2003. № 2–3. С. 145–150.

Шевченко Л. Біблія і становлення української літературної мови. *Мовознавство*. 2004. № 5–6. С. 56–61.

Шевченко Л. Л. Біблійна символіка. Лінгвістичний аспект. *Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика*: зб. наук. праць. Київ: Вид.- поліграф. центр «Київ. ун-т», 2005. Вип. XI. С. 19–24.

Шевченко Л. Л. Семантична трансформація слів у текстах Нового Заповіту. *Мовознавство*. 2001. № 3. С. 70–76.

Щербина Анатолій. Подвижник апостольської праці (до 200-річчя від дня народження Пилипа Семеновича Морачевського) *Ніжинська старовина. Ніжинознавчі студії №3: Історико-культурологічний збірник*. Вип. 3 (6). Центр пам'яткознавства НАН України та УТОПІК. 2007.

Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. Москва: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

Юрченко О. Біблійний символізм у культурно-національних картинах світу: спроба порівняльного аналізу: автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.04 / Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Харків, 2007.

Языковая картина мира и системная лексикография / В. Ю. Апресян и др. Москва: Языки славянских культур, 2006. 912 с.

Якобсон 1996: Якобсон Р. Язык и бессознательное. Москва: Гнозис, 1996. 446 с.

Ян де Ваард, Юджин А. Найда – На новых языках заговорят – Функциональная эквивалентность в библейских переводах. СПб: Российское библейское общество, 1998. 272 с.

Яригіна В. В. До проблеми виокремлення релігійного стилю сучасної української літературної мови. *Лінгвістичні дослідження*: зб. наук. праць. Харків: ХНПУ ім. Г. С. Сковороди, 2006. Вип. 19. С. 63–67.