

СТАТУС БІБЛІЇ ЯК «КНИГИ КНИГ» (сакральний текст як інтертекст культури)

У статті аналізується специфіка Біблії як сакрально-дидактичної книги, що не використовує Слово як матеріал для художньої гри, а утверджує його як істину – тут зображувально-поетичні елементи є вторинними. Літературознавці звикли шукати в тексті Біблії самі лише елементи художності, але ж авторів біблійного тексту надихали не бажання опоетизувати принади життя, а відчуття крихкості матеріального світу, його рух до Бога, постійна присутність Всевидячого Ока. Саме тому Біблія, яка, на відміну від язичницьких священних книг, утверджує такі основоположні поняття, як монотеїзм, совість, свідомість тощо, стає інтертекстом нашої культури; навіть боротьба з нею завжди свідчить про «зв'язаність» біблійним алгоритмом. Утім у перекладах часто втрачається децю дуже суттєве для розуміння біблійної концепції світу й людини, й важливо завжди адресуватися до оригінального тексту пам'ятки.

Ключові слова: Біблія, слово, література сакральна і художня, інтертекст культури.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями. Літературою в різні епохи називали різні речі. Література в найширшому сенсі слова («усе, написане літерами») виникає найперше з утилітарних потреб запису господарського, історичного або релігійного досвіду. Та найважливіше для людини – визначити, навіщо ж вона живе, де пролягає межа між добром і злом, чи буде життя по смерті тощо. Ці екзистенціальні питання не вирішують ані господарські нотатки, ані історична проза, ані навіть та звична для нас література більш пізнього походження, яку ми називаємо художньою¹. Тому варті на особливу увагу створені у стародавні часи сакральні (священні) книги, які, втім, і досі справляють потужний вплив на мільйони людей у всьому світі. *Сакральне* (від лат. *sacrum* – священне, присвячене богам) протилежне *профанному*, тобто, мирському й повсякденному.

Усі найдавніші літератури постають у лоні великих цивілізацій Середземномор'я і Сходу, які були проникнуті релігійним символізмом, і найперші літературні здобутки людства набувають форми *сакральних книг* (Веди, Авеста, Біблія тощо). Вони містять інформацію про Священне, змальовують постаті людей, що контактували зі сферою Божественного, визначають освячені авторитетом релігії морально-етичні норми та основні ритуали, інтерпретують найважливіші історичні події, і тим само визначають характер і спрямованість людського життя протягом тисячоліть.

Наша культура будується виключно на Біблії, яка займає особливе місце в низці священних книг людства². Порівняно з пафосними найменуваннями язичницьких священних книг (наприклад, *Веди*, *Авеста* – означає *Знання*), слово «книги» звучить скромно й буденно. Слово *Біблія* означає просто «книги» (у множині; звідси й *бібліотека* – книгосховище); грецьке *τά βιβλία* відповідає давньоєврейському *ספרים* (га-сефарим) – *книги*³. «Книгами» тут звуться найкрупніші структурні фрагменти біблійного тексту, який в цілому утворює Священну історію, історію пізнання людством Бога (так, п'ять книг Мойсея, що відкривають текст, іменуються: *Буття*, *Вихід*, *Левит*, *Числа*, *Второзаконня* і т. д.).

Та в новий і, особливо, новітній час спостерігаються спроби вилучити сакральні книги, найперше – Біблію, зі сфери культури. Вже у XVII столітті Н. Буало, теоретик новонародженого класицизму, який намагався переорієнтувати культуру на світські (фактично – на античні) цінності, забороняв письменникові спиратися на Біблію; далі цю справу продовжили гедоністичне й скептичне Просвітництво та його понурий спадкоємець – марксизм. У Радянському Союзі ідеологічна заборона Біблії набрала тотального характеру, хоча, здається, тому була ще й одна вкрай суб'єктивна причина⁴. У радянській та пострадянській свідомості роль сакральної літератури послідовно ігнорується, й тому утворюється неповна й перекручена картина розвитку світової словесності. Але нинішнє піднесення інтересу до Біблії являє собою певний психологічний феномен, який свідчить про духовний вакуум суспільства. Ми маємо на увазі не лише пострадянський простір. На теренах того, що іменується юдеохристиянською цивілізацією, поступово народжується усвідомлення, що всі ми – до атеїстів включно – породжені в лоні біблійної духовної традиції, а розрив з Біблією є водночас і розривом із засадами європейської культури⁵.

Формулювання мети статті, постановка завдань. Радянські керманічі, вилучивши сакральну літературу зі сфери освіти, проте відчували, що вивчати самі лише ямби й хорей – замало, й намагалися перетворити літературу на «підручник життя», немилосердно насичуючи викладання цього предмета соціологізмом та пропагандою. Але бажання обов'язково навантажити художню літературу етично-виховною функцією могло виникнути лише в людей, внутрішньо байдужих і до літератури, і до морального виховання. Фактично це призвело до загибелі авторитету літератури в школі: на крилатому Пегасі орати землю не можна, він ламає крила. . . «Підручником життя» покликані були усе ж таки не вірш чи роман, не суб'єктивний твір нехай найталановитішого митця, а визнані поколіннями Біблія, Коран чи священні Веди. Дидактична функція споконвіку притаманна літературі утилітарній, риторичній, а не поетичній, – остання ніколи не буде нічим більшим, ніж рафінованою культурною розвагою. Та й тут в глибині найчастіше відчувається «біблійний» за своєю генезою імпульс, що вимагає серйозного переосмислення статусу сакральних книг і, в першу чергу, Біблії – у цьому й полягає основна мета нашої статті, котра прилучається до кола досліджень, які акцентують плідність Книги Книг, у тому числі й для художньої літератури.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор. Візьмемо врозки деякі достатньо репрезентативні напрями досліджень Біблії протягом останнього століття, і ми побачимо, що у світовому літературознавстві активно вивчають найрізноманітніші аспекти проблеми «Біблія як література». Приділено увагу проблемі біблійного канону та апокрифу [25]; вивчено концепцію історії та принципи побудови історичної прози в біблійному тексті [26]; розглянуто Біблію як прояв «національного генію» і водночас як «пошук правди» й інтерпретацію життя в епічних формах (з моментами переходу в драму), що має виняткову цінність і для англосаксонського світу [27]; досліджено переклади Біблії та їхню роль в національній культурі, причому трансплантована Біблія постає як базова частина національної літератури і форманта англійського прозового стилю [28, 30, 32]; Біблія розглядається як різноманітна жанрова інтерпретація античного життя, вивчається в культурному та історичному контексті [30]; проаналізовано текст Біблії як розвиток нарративної традиції [28]; висвітлено становлення діалогу в Біблії – в річищі концепції М. Бахтіна [33]; здійснюється цілісна інтерпретація Біблії в дусі герменевти-

ки [36]; реконструйовано типи літератури, репрезентовані в обох Завітах [37]. При цьому в науці вільно циркулюють серйозні твори клерикальних авторів (напр.: 32 тощо). Книгу Книг, починаючи з відомих основоположних досліджень Н. Фрая («Words with Power. Being a Second Study of the Bible and Literature», «The Great God. The Bible and Literature» та ін.), зовсім не розглядають як щось «мертве»; зокрема акцентується плідність її для більш пізньої художньої літератури.

У нашій незалежній Україні теж спостерігається активне прагнення висвітлити рецепцію Біблії в літературному процесі (це праці С. Абрамовича, В. Антофійчука, І. Бетко, Ю. Клим'юка, О. Ніколенко, А. Нямцу, Н. Поплавської, В. Сулими, О. Троцик та ін.). Але при цьому деякими дослідниками ігнорується теологічний зміст пам'ятки; спадкоємці радянського світосприйняття продовжують записувати Біблію до розряду «міфології», хоча якраз саме в ній спостерігається витіснення архаїчно-язичницького міфологічного способу мислення й перехід до повчального опису реальної історії. Справа в тому, що, на відміну від священних книг язичників-політеїстів, Біблія та Коран є маніфестаціями ревіляціоністських релігій, які підносять раціональну за своєю природою ідею Єдиного Бога і ґрунтуються переважно не на фольклорі, а на розвиненій книжності [18]. Це радше протофілософія, перехід від Міфу до Логосу [22]. Байдужість до сакрального змісту біблійного тексту переорієнтовує радянського і пострадянського дослідника на механічний пошук «біблійних сюжетів та мотивів», що зумовило експансію в цій галузі компаративістики, зокрема – в Україні [20, 21 та ін.]. Водночас в Україні була здійснена й спроба інтегрально розглянути Біблію як інтертекст культури та маніфест специфічного «релігійного антропоцентризму» – С. Абрамовичем та членами його наукової школи [1-4, 8, 23].

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. Спроби розглядати літературу лише як «мистецтво», водночас прагнучи видобути з неї максимум «повчальності» й «ідейності», є механічним поєднанням різнорідних підходів, які безпринципно змішались в еkleктичній свідомості «прогресистських» літературознавців XIX-XX ст. Проте якщо вивчати світову літературу в належному обсязі, то й інструментарій має бути в кожному випадку різний. Біблію не варто розпинати на кроснах Аристотелевої поетики, а Овідія не слід судити за моральним імперативом Біблії. Очевидно також, що без усвідомлення теологічного змісту священних книг давнини нема чого до них і приступатися – слід враховувати цей зміст не меншою мірою, ніж філософські концепції античності або ж Нового часу.

Цілком закономірним є підхід до сакральної літератури як до надзвичайно важливої складової частини літературного процесу, зокрема національного. Неприпустимо також, коли давньосхідна чи середньовічна літератури або ігноруються, або подаються в тенденційному й перекошеному вигляді (мусування мотивів соціальної боротьби, антиклерикальної сатири, вишукування крихт художніх вирішень тощо). Тим само закреслюється або принижується одне з найвеличніших досягнень людського духу, що дбайливо оберігалось протягом тисячоліть (сама лише історія зберігання та охорони від всіляких перекошень хоча б тільки біблійного тексту може скласти фундаментальну книгу).

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. По-перше, звернемо увагу на унікальність ситуації: Біблія є найвеличнішою апологією *слова як такого*. Єгипет, Вавилон, Індія, Іран та Китай, рівно як і греко-римська античність, створили в області культури протягом тисячоліть незрівнянно більше, ніж одна книга: багатіші лі-

тературу й мистецтво. А Біблія – це «лише» одна книга. Але давньоєврейський внесок у світову культуру є у певному сенсі більш міцним, ніж досягнення інших цивілізацій Стародавнього світу. Функціонування цієї книги від початку не супроводжувалося потужними резонаторами типу архітектури, живопису і скульптури, світської поезії та ін., як це спостерігається в інших стародавніх суспільствах. Навпаки, слово тут сприймалося у всій його чистоті й простоті, і заборона Декалогу створювати зображення була покликана охороняти непорушний авторитет слова. Біблійна свідомість стверджує онтологічний статус мови. Тут не людина складає за своїм розумінням міфи про богів, як у язичницькій поезії, але Єдине й Істинне Божество начебто саме звертається до людини в Одкровенні, Слові Божому. Саме це Слово, як свідчить початок книги Буття, творить матеріальний світ ex nihilo, «з нічого» (שׁוֹבֵלֵת – *шиболет*): «Иґ рече' вґть: да вґє'деть свцц'ть. Иґ бы'сть свцц'ть» (Бт. 1:1; тут і далі цитування *церк.-слов. текстів за Дж.* [6]). Адамові в раю дана влада нарікати імена речам; розвинена мова відрізняє людину від тварини і робить її носієм образу Божого. У Новому Завіті Ісус Христос осмислений саме як це передвічне Слово Боже, що створило світ, а згодом втілюється в людину заради її порятунку: «В'ънач'а'лци вци' сло'во, иґ сло'во вци' къ' вґть. Иґ, иґ вґть вци' сло'во» (Ин. 1:1). Мова Біблії мислиться як мовлення Самого Бога, що передане через «людського автора».

І не сама лише радість життя, притаманна античним художникам (у нас в народі про такий стан душі кажуть «теляча радість»), надихала творчість народу Біблії. Так, і Біблія закликала радіти життю як дарові Божому, але водночас вона прищеплювала рефлексію, почуття тимчасовості, нетривкості цього життя, відчуття постійної присутності в ньому Всевидючого Ока, неминучість переходу до Вічності. Це неповторний *теоцентричний космос*, що обертається навколо Яхве, але водночас і *космос антропоцентричний*, бо людина була тут піднесена над всяким іншим творінням, включно до янголів. І, нарешті, це була *спірітуалізована естетика*, в якій тілесна краса і чуттєвий блиск речей сприймалися як швидкоплинний, мінливий відблиск Божественного.

Це може нагадати естетику платонізму. Але грец. αἰσθητικός означає «сприйманий чуттєво», і тому справи тимчасових літ або скороминучий «чуттєвий блиск речей» ніяк не могли бути предметом захоплення авторів книги, що послідовно проводить ідею перебування Бога поза матеріальним світом. Захоплює біблійних авторів не краса матеріального, а Божий план створення космосу: так, Премудрість Господня прекрасніша від світил небесних, бо вона – упорядниця світу (חכמה – *амОн*). Крім того, платонізм виходив з погляду на Космос як на прекрасну гармонію матеріальних об'єктів, а в Біблії прекрасний лише рух світу до Бога (עולם – *олам*).

Біблія стає у європейському Середньовіччі *інтертекстом*, який визначає норми словесної творчості. Суб'єктивно-креативні моменти зводяться до мінімуму. Середньовічна література – за типом стародавніх східних літератур⁶ – перетворюється на коментар до Біблії (за винятком окремих моментів лицарської та народної літератур, які не займають пануючого положення; у Візантії й цього практично не спостерігається). Усе, що створювалося на біблійному фундаменті, було лише коментарем до священних текстів. Сакральне – центральна категорія християнської культури Середньовіччя. Християнська естетика гранично спірітуалізована у вченні патристів про Божественний прообраз краси, про ікону як відблиск Граду Небесного. Характерно, що у візантійській культурі, яка найбільш послідовно репрезентувала прагнення піднести людину до ви-

міру Царства Небесного, знімається трагічний розрив між ідеалом і реальною дійсністю й практично відсутня цікавість до могутності та «поетичності» зла. Культура Середньовіччя прагне до обоження людини, й все інше тут розуміється як «профанне», в тому числі – світ людського, світ повсякденних життєвських цінностей, або, за визначенням ап. Павла, буття людини «душевної» (у 1 Кор. виділяються люди «духовні», «душевні» й «тілесні»). А ганити Середньовіччя, як це робили від часів Вольтера, якимось вже не виходить. Як стверджує сьгоднішній французький дослідник О. Бульнуа, саме Середньовіччя поставило ті основні питання, які епоха модерну й постмодерну лише варіює й перетасовує [10]?

Особливо важливе питання про безпосереднє вивчення Біблії *на основі мов оригіналу*. Для більшості наших дослідників, що звертаються до Вічної Книги, межа ерудиції – церковнослов'янський текст (завичай же використовують просто український або російський переклади). Та будь-які переклади часто містять серйозні неточності. Скажімо, радянські атеїсти охоче мусували ту обставину, що тут Бог іменується то в однині (אלה – *Ягвэ*), то у множині (אלהים – *Елогім*). Зокрема, в церковнослов'янській Біблії змії-спокусник звертається до Адама і Єви так: «... и ѿвѣдетъ Іако въ зѣи, вѣдѣе до вросе и ѿвѣка вое» (Бт. 3:5). З цього робився висновок, що й творці Біблії не були вільні від ідеї багатобожжя. Насправді ж *Елогім* – найдавніша семітська форма звернення до верховного божества взагалі: вже вавилоняни, бажаючи підкреслити, що їхній верховний бог Мардук є «богом богів», іменовали його *Елогім Мардук*; у гебрійській Біблії ця форма, строго кажучи, просто риторична фігура (так, наприклад, вважав авторитетний юдаїстський богослов XIII століття, паризький рабин Раши). Слов'янський перекладач про це явно гадки не мав і пішов шляхом буквального перекладу – *боги*. У західних Бібліях тут вживається однина – напр., *God* в англomовному тексті [35, р.2]. Другий приклад: у слов'янському тексті Нового Завіту фігурує досить грізний постулат: «жена да Фвон'тєя своего мѣжа» (Еф. 5:33). У грецькому оригіналі дійсно стоїть φοβηται, але за внутрішнім змістом та контекстом слово це означає тут не *боятися*, а скоріше *поважати, дбати, виановувати*. Але якраз значення *убоятися* стає ключовим для автора «Домострою» XVI ст., який намагається розширити апостольську установку низкою практичних рекомендацій, що свідчать про справжню культуру побоїв у тодішній Московії: «А о всякую вину по уху и по видению не бить, ни кулаком под сердце, ни пинка, ни посохом не колоть, никаким железным и деревом не бить. Кто с сердца или с кручины так бьет, многое притчи от того бывают: слепота и глухота, и руку и ногу и перст вывихнет, и главоболие, и зубная болезнь, а у беременных и детем в утробе повреждение бывает. А плетью с наказанием бить, и разумно и болно, и страшно и здорово – а толку большая вина. И за ослушание и небрежение, – ино соим рубашка, плетью побить за руки держа, по вине смотря...» [14, с.69]. Таким чином, переклади – річ надійна до певного моменту.

Саме тому слід чітко окреслити такий момент, як релятивність терміну «сакральні мови»: свідчень якоїсь споконвічної «обраності» тієї чи іншої мови шукати не варто. Якщо ми уважніше приглянемося до ситуації, то виявляється, що феномен Біблії об'єктивно виявляється не занадто «прив'язаним» до власне єврейського ґрунту – інакше б ця книга не була всі рекорди за накладками видань на різних мовах у світовому масштабі. Не випадково створення християнської церкви, що ознаменувало вихід біблійного монотеїзму в ойкумену, знаменується переходом від гебрійської мови до «всесвітньої» грецької, а згодом – латини. Основоположники новозавітної Церкви так само прагнули «очистити» нову

спільноту від реліктів юдейської національної минувшини, як основоположники Церкви Старозавітної свій обраний народ від реліктів прасемітського язичництва.

Оголошення гебрайської, грецької та латинської мов сакральними відбулося формально – на тій підставі, що цими трьома мовами було, за наказом П'ялата, зроблено напис над головою розп'ятого Христа «Цей є цар Юдейський». Однак підґрунтя ситуації насправді більш складне.

По-перше, спочатку питання про сакралізацію саме цих трьох мов зовсім не виникало, бо днем народження Церкви вважається День Трійці й *гლოსолалії*, коли апостоли заговорили у зібранні мовами різних народів, і як було тут припинювати Духа Святого, що різномовно говорив через апостолів, в ім'я принципу трьох обраних мов? Вже Августин «підкреслював, що немає мови, яка була би кращою за інших: такий сенс П'ятидесятниці...» [17, с.265].

Щоправда, гебрайською мовою був написаний Старий Завіт, і це було авторитетним моментом. Та апостоли Христа прагнули бути почутими вже у всій ойкумені, яка спілкувалася по-грецьки, і вивели поняття обраного народу за рамки єврейського етносу (широко відомий вислів ап. Павла: *у християнстві немає вже ані елліна, ані юдея*). Новий Завіт писався вже тодішньою мовою міжнародного спілкування – грецькою. Панував дух вселенського єднання. Ориген, котрий, до речі, утвердив авторитет церковної латини (III ст.), переписав і ретельно прокоментував усю Біблію навіть не на 3-х, а на 4-х мовах: гебрайській, арамейській, грецькій та латинській. Але гебрайська мова від самого початку була для маси християн з язичників відчуженою і незрозумілою, отож перші пресвітери змушені були перекладати і тлумачити гебраїзми в проповідях-гоміліях. Та й у самій давньоєврейській традиції, при трепетному ставленні до ТаНаХу (досить згадати витончені інтелектуальні ігри буквально навколо кожної букви Писання, або те, як надривно тут ховають браковані списки Тори – ніби померлого родича!), взагалі не існувало поняття сакральності тексту як такого. Сакралізація будь-якого матеріального об'єкта, у тому числі й мови, на якій було дано Писання, сприймається в юдаїстській культурі як блюзнірство. Християнству, яке різко маркувало від самого початку і, особливо, з IV століття, свої кордони з юдаїзмом, начебто й ні до чого було оголошувати гебрайську священною мовою, тим більше, що вселенська проповідь Нового Завіту пройшла, як уже згадувалося, грецькою, хоча при цьому мовою Нового Завіту була «ринкова грецька» – *κοινή*, мова простолюдів, яка викликала ще донедавна глузування в носіїв античної вченості (втім, на користь авторитету грецької працював ще один великий серйозний аргумент – існував переклад Старого Завіту грецькою мовою, зроблений ще в дохристиянську епоху, – Септуагінта).

Оголошення сакральними мовами гебрайської, грецької та латини покликане було насамперед захистити текст Біблії від спотворень, неминучих при перекладах: здавна існували вже згадана Септуагінта, арамейський Таргум, сирійський переклад Пешітта, вірменський, грузинський, коптський та ефіопський переклади⁸.

Але при цьому сакралізація трьох привілейованих мов покликана була ще й якимось стримати диктат латини: адже, починаючи зі св. Петра, папи перебували в Римі, і, з формуванням у стародавній метрополії центру християнського життя, латинська мова стає (паралельно з формуванням романських мов) мовою культури і внутрішньоцерковного улаштування, репрезентує в церковній культурі доцентрову тенденцію. Особливо починає підноситися латинь з V сторіччя, коли Єронім, слов'янин за походженням і один зі ймовірних кандидатів у папи, витратив весь свій статок на вивчення гебрайської мови, щоб максимально точ-

но перекласти Старий Завіт латинською (Вульгата): цей переклад на багато століть стане в західному світі опорним. Саме через латину реалізувалася ідея вселенськості і міжнародності християнської культури. Але на Сході склалася інша ситуація. Як зауважує відомий російський візантиніст С. Іванов, населення Візантії, в якій спочатку значно більш яскраво, ніж на Заході, розцвіло нове духовне життя і яка мала власну, грецькомовну базу культури, «повністю усвідомило, що латинь – це чужа мова», дарма що іменувало себе «ромеями» (римлянами). Останнє, втім, справжніх римлян дивувало. Суперечки між латинянами і візантійцями з приводу того, «хто більше римлянин», досягли апогею у X столітті, коли прибувши до Константинополя папський легат еп. Люпранд почув від імператора Никифора II, що справжніх, мовляв, римлян вивіз на береги Босфору імператор Костянтин, а в Римі залишилася лише всяка нечисть [15].

Словом, в епоху неподіленого християнства встановити диктаг латині було неможливо. Більш того, в самому латинському світі, де на основі «кухонної латини» активно формувалися живі романські мови, св. Письмо, що читалося під час літургії латиною, коментувати в проповіді народною мовою не тільки не заборонялося, але і настійно рекомендувалося (постанова Турського собору 813 р.).

І коли виникло питання про місіонерську діяльність серед вельми численного і небезпечного для середземноморської цивілізації язичницького масиву слов'ян, дозвіл на функціонування слов'янської мови як сакральної даний був без зволікання. До слова, давався цей дозвіл св. Кирилові в Першому Римі, а не в Константинополі: Церква ще не розділилася, і главою її вважався все ж таки римський єпископ.

Іноді від російських учених можна почути, що саме завдяки вивільненню Кирило-Мефодіївської місії з-під нагляду Візантійської патріархії стало можливим створити слов'янську церкву та організувати богослужіння слов'янською мовою. Але дозвіл на слов'янську Біблію і слов'янське богослужіння, даний у Римі, не був аж таким вже неймовірно винятковим актом, тим більше що в тодішній Церкві були локуси, де функцію сакральної мови виконувала мова місцеві: давньовірменська, давньогрузинська, коптська і та ж само арамейська.

Але повернемося до слов'янської проповіді. Що ж дало самій слов'янській (себто, власне, церковнослов'янській (давньоболгарській) мові піднесення до рангу сакральної? Старослов'янська мова відразу ж будується як сакральна, а не просто як мова людського спілкування. І це надає їй певних особливостей, які в мові повсякденного спілкування відсутні. Як вірно підмітила І. Гольберг, вона монологічна, орієнтована на експлікування, на виявлення духовного змісту, а не на комунікацію [13, с.127-129], навіть може скластися враження, що вона ніби й не припускає діалогу, зворотного зв'язку, гомеостазису, хоча це не зовсім так⁹.

По-друге, у старослов'янську мову вводиться активний шар глибоко інтелектуалізованих гебраїзмів і грецизмів, для яких досі взагалі не було аналогів (напр. *Αγίου Πνεύματος* – Святий Дух). І, як результат, у цій мові відразу ж виникає можливість висловлювати складні спірітуальні поняття, сформовані звичайно за зразками еллінського словотворення: *благопогребный* – добре влаштований, необхідний; *благоразтворение* – очищення, оздоровлення. Чи можливо було, в принципі, скласти в дохристиянські часи ось такий текст: «*Ра́дїеся, дре́во светлоплодови́тоє, него́ же пита́ютса ве́рнии, ра́дїеся, дре́во благосенноли́ственное, и м'ъ же Фкрыва́ются мно́зи*» (Акафіст Божій Матері, ч. 3, ікос 7)?

Правда, Ф. І. Буслаєв у праці «О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию» доводив, що слов'янська мова

заснала впливу християнських ідей задовго до Кирила і Мефодія, і що переклад Святого Письма на слов'янську мову ліг на підготовлений ґрунт [11]. Але все це зовсім не означає, що слов'янська мова була цілком готова до адаптації нової, біблійної ментальності і усе тут склалося ідеально. Навіть в основоположному тексті слов'янської Біблії зустрічаються, як ми вже бачили, дуже серйозні промахи.

На ранній стадії старослов'янська мова активно прагнула пояснювати і просвіщати, пізніше «нова церковнослов'янська» демонструвала спокійну впевненість і вільну духовну пишномовність. Але з плином часу сакральна мова слов'янських церков поволі обростає містичним ореолом: «чим загадковіше, тим більше сакральності», й це перетворюється на ситуацію, аналогічну ситуації з латинською мовою в західній церковній культурі.

Якщо повернутися до питання про претензії латини, то варто визнати, що жорстку домінацію останньої на Заході визначили, зрештою, лише церковне розділення та страх перед подальшим сепаратизмом і схизмою. Так, уже в 1079 році, тобто, незабаром після розколу Східної і Західної Церков, папа Григорій VII написав у відповідь на прохання Братислава, герцога Богемського, дозволити богослужіння слов'янською мовою: «Ми ні в якому разі не можемо задовольнити це прохання <...> Тим, хто часто над цим розмірковує, ясно, що не без підстави завгодно було всемогутньому Богу, щоб Святе Письмо не було загальним надбанням: якби воно було доступне всьому світу, то врешті-решт до нього втратили б повагу і воно, будучи неправильно витлумаченим, повело б до помилок» [цит. за: 12, с. 12].

Рим небезпідставно побоювався, що переклад св. Письма живими народними мовами стане джерелом різних тлумачень і ересей, що через якийсь час і продемонструє казус катарів і вальденсів, які почали взагалі заперечувати Старий Завіт. Тому в 1199 році папа Інокентій III вже вельми гнівно каже про еретиків, які переклали Біблію французькою мовою та обговорюють її між собою. Заборони, накладеної цим папою на «народну Біблію» та її вільне тлумачення в проповіді, в католицькому світі довго й ревно дотримувалися. Більш того, католицьке духовенство Заходу взяло тоді радикальний курс на монополію в духовному житті й граничне обмеження ініціатив «знизу»: у 1229 р. Тулузький синод вже заборонив мирянам взагалі користуватися Біблією, писаною що латиною, що народною мовою, – відтак простій людині з народу дозволялося читати (і вже виключно латиною) тільки Требник, Псалтир і Часослов Богоматері.

Тим не менш, у тому ж XIII столітті богослови Сорбони усе ж таки переклали Біблію французькою, а наприкінці XIV століття з'явився і переклад англійською, зроблений під керівництвом Дж. Вікліфа. Але епоха «національних» Біблій і богослужіння національними мовами реально почалася в лоні німецької Реформації, з лютерового перекладу Книги Книг німецькою. Безсумнівно, що Лютер дав своєму народу не тільки зрозумілий текст Писання, але й можливість вільно інтерпретувати останнє, хоча при цьому й сам не уникнув прикрих промахів¹⁰. Однак примітно те, що наприкінці життя, врахувавши шалений вал «особистих інтерпретацій» і, відповідно, дроблення церковного організму на секти, великий радикал повернувся до ідеї, що тлумачити Біблію повинні все ж лише спеціально освічені люди. По суті, Лютер визнав правоту св. Єроніма, який вже у V столітті зазначав, що хлібороби, муляри та інші трудівники не приступають до своєї справи без попереднього навчання, але знання св. Писання приписують собі виключно всі (далі з сарказмом згадані язика старі, дідусь, що здитинів, та ін.).

Проте й розрив між живою мовою суспільства і мовою церковної культури позначався все більш виразно і все частіше змушував консерваторів замисли-

тися. Але лише 2-й Ватиканський собор (середина XX століття) оголосив відмову Західної Церкви від тотальної латини й перехід в богослужінні на живі національні мови. Це оновлення (*aggiornamento*) стало відтоді офіційною політикою Ватикану, і, скажімо, спроба консервативно налаштованого попереднього папи Бенедикта XVI відновити латину в її старовинних правах ні до чого не призвела. У наших краях консервацію мертвої церковнослов'янської мови здійснює РПЦ, а УПЦ КП, автокефалісти та греко-католики перейшли на живу українську мову.

Висновки дослідження і перспектива подальших розвідок у даному напрямку. Словом, Біблія, яка, на відміну від язичницьких священних книг, утверджує такі основоположні поняття, як *монотеїзм*, *совість*, *свідомість* тощо, стає інтертекстом нашої культури; навіть боротьба з нею завжди свідчить про «зв'язаність» біблійним алгоритмом. Утім у перекладах часто втрачається дещо дуже суттєве для розуміння біблійної концепції світу й людини, й важливо завжди адресуватися до оригінального тексту пам'ятки. І секуляризація, як бачимо, не тільки дає свободу судження, а й здатна породити глуху і невмотивовану обструкцію певних, надзвичайно важливих для культури явищ.

Отож, проблема функціонування Біблії в якості інтертексту культури, так само, як і проблема сакральних мов церкви та перекладів Святого Письма, продовжує безліч запитань, вкрай цікавих для філолога, але дуже мало вивчених, що має стати предметом поглибленого дослідження.

Примітки:

¹Остання – досить молода за походженням: виникла вона у Стародавній Греції (тобто, пізніше, ніж на Стародавньому Сході) на руїнах античної міфології й була, по суті, вільна від справжньої релігійності, бо являла собою самовираження людини, для якої слово перестало бути сакральним знаряддям і стало інструментом самопізнання. Аморфність і теологічна невизначеність народної й навіть олімпійської релігії спричинилася до ранньої емансипації науки, філософії та мистецтва слова від сакральних первенів. Святого Письма як такого в греків і римлян просто не було. Про богів розповідають поети, і релігійні мислителі цим вкрай невдоволені. «Гомер і Гесіод приписали богам усе те, що є ганебним та осудним для людей – злодійство, перелюбство і взаємне ошукання», – писав філософ Ксенофан [цит. за: 19, с.260]. Платон пропонував вивести Гомера, нехай і уквітчаного, за кордони ідеального поліса. Саме за таких умов могла народитися повноцінна поетика (Аристотеля), яка, на відміну від поетик східних (Дхваньялока та ін.), не обмежувалася лише описом певних способів творення художнього слова, а розгорнуто обґрунтовувала концепцію красномовства. Непряме свідчення цього – формування тим само Аристотелем вчення про риторику як теорію словесності нехудожньої, утилітарної.

²Значна частина таких книг шумерів, вавилонян, стародавніх індусів і китайців кодифікує їхню фольклорно-язичницьку міфологію. Але у VI-V ст. до н. е. у стародавньому світі відбувається якась *глобальна духовна криза*, що охопила всі регіони традиційних культур і свідчила про ерозію міфологічної свідомості («осьовий час» К. Ясперса). У Ірані Заратустра зводить легіони богів індоарійського пантеону до двох начал – Агура-Мазди й Ангрманью, добра і зла. У Китаї на зміну стародавній, морально аморфній політеїстичній міфології приходять вчення Конфуція (про Високе Небо) і Лао-Цзи (про Дао, шлях пізнання). У Індії на противагу брагманізму висунує свою «релігію без божества» Будда, що заговорив з новою переконливістю про нірвану, яку індуїзм мислив практично недосяжною – вона відтак мала стати запереченням реального світу в ім'я осягнення вічності. Та й самі брагмани в своєму модернізуючому вченні про Брагму висувають категорію *брагмана* як універсального начала, що сповнює індивідуальне (*атман*). Тут прослідковується пошук Універсальної Першопричини. Назустріч їде і розвинена антична філософія. У Греції страчують Сократа за неповагу до старих полісних богів і введення нових («демон», що оберігав його від лихих вчинків). Слідом висуває своє вчення про світ ідей Платон.

Визрівас поняття надчуттєвого світу, який осягається трансцендентно, а не сенсорно. У тому ж V ст. до н. е. євреями створюється і канон Старого Завіту, який значно більш послідовно поставив питання про Єдиного Бога, про «серце/совість», про неприйнятність багатобожжя і супутньої йому релятивної моралі. Мабуть, лише в іранській Авесті з такою силою виражена думка, що людина зобов'язана служити лише добру (Агура-Мазда), а не злу. Але в Авесті, по-перше, зло (Ангроманью) мислиться як рівнозначна добру споконвічна космічна сила, що має власну природу. По-друге, ідеали Авести достатньо архаїчні й, так би мовити, «приземлені». Тут стверджується, що головне в житті, поряд із звеличенням Агура-Мазди, – «розводити худобу»; у домівці, де живе Агура-Мазда, «жир тече по бороді», «багато жують», часто змахують канчуком (бо багато худоби) і т. ін. Давнім іранцям, що перейшли від голодного кочового життя до землеробства, останнє здавалося священно справою. Отож коли робиться хліб, деви-демони «кричать від жаху»; «хто сіє хліб, той сіє праведність» [5, с.8-9]. Біблія ж, яка так само енергійно поляризує пільму й світло, мислить проте благо не в їжі й ситості: підсумовуючи духовний досвід Старого Завіту, Ісус Христос скаже: «не хлібом єдиним жива людина, але і всяким словом, що із вуст Божіих виходить» (Мф. 4:4). У Біблії показано шлях людини стародавнього світу від поклоніння силам родючості й взагалі природи до пізнання Єдиного, що втілює Добро і Совість.

³ Біблія писалася спочатку давньоєврейською (гебраїською), а потім давньогрецькою (койне) мовами. Це її дохристиянська та християнська частини. Прихильники юдаїзму досі вважають за Святе Письмо тільки частину Біблії, написану до проповіді Ісуса Христа. Вона, створена протягом тисячі років (в масі своїй у I тис. до н.е.) іменується аббревіатурою ТаНаХ (*Tora* – П'ятикнижжя, *Неб'їм* – Пророки, *Кетуб'їм* – Писання). Для християн це – Старий Завіт. Проповідь же Христа викладена, разом із подіями його життя та діями й посланнями учнів Христа (апостолами), в Новому Завіті, який склався у I ст. н. е.

⁴ Іронія ситуації полягала в тому, що давньоєврейське слово *берія* (בֵּרְיָא, בֵּרְיָה), яке уживалося як власне ім'я (саме звідси, вочевидь, пішло колись прізвище відомого радянського очільника), означає просто «людина», але у російському синодальному перекладі було інтерпретовано як «син горя», «нешасливий»: «из сынов Ефрема, родившийся после избивения его братьев жителями Гефа, и назван своим отцом именем Берия, потому что несчастие, говорил он, постигло дом его» (7, 1 Пар.7:23). Хіба ж міг сталінський сатрап змиритися з тим, що його ім'я в авторитетній книзі набувало такого емоційного забарвлення?

⁵ Цю думку проведено, наприклад, як наскрізний мотив у книзі визначного сучасного письменника М. Кундери [16].

⁶ Наприклад, великі епоси Стародавньої Індії «Махабхарата» і «Рамаїана» розглядалися як *веданта* – розгорнутий у художній формі коментар до Вед.

⁷ Власне, авторитет даного літературного комплексу починає хитатися лише в Європі на зламі Середньовіччя, коли поступово відроджується цікавість до призабутої античної спадщини, що йде паралельно з поширенням вільнодумства й книгодруку. У річниці Відродження та Просвітництва відбувається розкріпачення людського «я»; заново емансипуються від релігії наука, філософія та вільні мистецтва. Поняття правди, священне для людей минулих епох, втрачає абсолютний зміст: головним у спілкуванні поступово стає, як у дикунські часи, прагнення за будь-яку ціну «використати» іншого. Відомий американський соціолог Ф. Фукуяма зазначає, що протягом другої половини ХХ століття у США – так само, як і в інших економічно розвинених країнах – поступово було здійснено перехід до того, що отримало назви *інформаційне суспільство*, *вік інформації* або *постіндустріальна ера*; сам Фукуяма називає цей історичний момент *Великим Розривом*, ознаками якого є «гра не за правилами», яка веде до руйнації співробітництва та співжиття між людьми, починаючи від розпаду традиційної сім'ї і закінчуючи політичною відчуженістю суб'єкта або й цілих спільнот від прогресу [24, с.11].

⁸ Утім, канонічні тексти зовсім не вільні від протиріч. Хрестоматійний приклад: затверджений єврейськими масоретами вже після Септуагінти текст Ісаї (Іс.7:14) містить слово, що його християни тлумачать як спотворення пророцтва про Непорочне Зачаття: לְדָבָר (алва) – молода жінка; але в Септуагінті говориться, що Месію народить Діва: «διὰ τοῦτο ὀνομάσει κύριος αὐτὸς ἑμὴν σημεῖον ἰδοὺ ἡ παρθένος ...» (Нс. 7:14).

⁹ Скептики, правда, запевняють, що якраз ця монологічність свідчить про ілюзорність самого поняття богоспілкування, яке, мовляв, є «втєчено від дійсності», «емоційною розрядкою», самоствердженням і навіть «соціальним наглядом» (чи не забагато причин?), і молитва в принципі не має відповіді, тому що бідолаха молільник розмовляє сам з собою [9, с.213]. Але тут ігнорується, що «відповідь Бога», по-перше, не обов'язково дається «людською мовою» і звичайно «прочитується» віруючим у безпосередніх життєвих обставинах; по-друге, юдаїзм і християнство як ревелюційні релігії будуються на понятті Одкровення: св. Письмо є «голос з неба», переданий через посередництво «людського» автора, «ретранслятора» цього Божественного голосу. Отже, ідея гомеостазису тут все ж таки присутня.

¹⁰ Наведемо один лише показовий приклад: відомий всім перехід ізраїльтян через Червоне море насправді був переходом через т. зв. Гірки озера (або Тростинне море), досить дрібне водоймище – тут дно повністю оголюється під час відливу. У Дж. Вікліфа переклад був правильний: «Reed Sea» (Тростинне Море). Але Лютер, відштовхуючись від свого англійського предтечі, сплутав це з англійським «Red Sea» (Червоне Море), і ця помилка вкоренилася.

Список використаних джерел:

1. Абрамович С.Д. Біблія як форманта філологічної культури : монографія / С.Д. Абрамович. – К. ; Чернівці : Рута, 2002. – 230 с.
2. Абрамович С. В поисках утраченного рая: духовное самоопределение русского писателя XIX – начала XX ст. : монографія / Семен Абрамович. – К. : Издат. дом Дмитрия Бурого, 2009. – 264 с. + 16 с. ил.
3. Абрамович С. Біблія та сьогоднішня культура: актуальні проблеми української духовної розбудови : монографія / Семен Абрамович. – Кам'янець-Подільський : Абетка-Нова, 2009. – 134 с.
4. Абрамович С. Біблія та формування сакрального простору європейської митецької культури : монографія / С. Абрамович. – К. : Видавничий дім Дмитра Бурого, 2011. – 150 с.
5. Авеста в русских переводах (1861-1996). – 2-е изд., исправл. – СПб. : Журнал «Нева», Летний Сад, 1998. – 480 с.
6. <Біблія>. КНИГЪ СВЪЩЕЪНАГЪ ПИСАЪНІЪ ВЪТЪХАГЪ ЗАВЕЪТА. НОЪВЫЙ ЗАВЕЪТЪ ГОЪСПОДА НАЪШЕГЪ ИНСУЪСА ХРІСТАЪ. – М. : <синодальная типография>.
7. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской Патриархии, 1979. – 1372 с.
8. Біблія як інтертекст світової літератури: монографія / С.Д. Абрамович ; [заг. ред. та авторські розділи колективної монографії]. – Кам'янець-Подільський : Аксіома, 2011. – С. 5-34, 44-103, 225-242, 263-297.
9. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігійнознавчого аналізу / Ірина Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 236 с.
10. Бульнуа О. Що нового? Середньовіччя / Олів'є Бульнуа // Філософська думка. – 2010. – №1. – С. 114-136.
11. Буслаев Ф.И. О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию / Ф.И. Буслаев. – М. : Университет. типогр., 1848. – 212 с.
12. Вязигин А.С. Григорий VII. Его жизнь и общественная деятельность : биограф. очерк / А.С. Вязигин. – СПб. : Обществ. польза, 1891. – 104 с.
13. Гольберг И.М. Языковые образования сферы религии / И.М. Гольберг // Русистика на современном этапе : сб. науч. тр. – М. : Моск. пед. гос. ун-т, 1999. – С. 126-130.
14. Домострой. – СПб. : Наука, 1994. – 400 с.
15. Иванов С.А. Второй Рим глазами Третьего : Эволюция образа Византии в российском общественном сознании [Электронный ресурс] / С.А. Иванов. – Режим доступа: polit.ru/article/2012/11/23/byzantine/
16. Кундера М. Нарушенные завещания : эссе / Милан Кундера. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 372 с.
17. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Жак Ле Гофф. – М. : Александрия, 2007. – 400 с.
18. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Геннадий Георгиевич Майоров. – М. : Книжный дом «Либроком», 2009. – 296 с.

19. Мифологии древнего мира : [сб. ст.] ; пер. с англ. / [отв. ред. В.А. Якобсон]. – М. : Наука, 1977. – 455 с.
20. Нямцу А. Поэтика традиционных сюжетов / А. Нямцу. – Черновцы : Рута, 1999. – 176 с.
21. Его. Идеи и образы Нового Завета в мировой литературе. Часть 1 / Анатолий Нямцу. – Черновцы : Рута, 1999. – 328 с.
22. Попович М. Що таке філософія? / Мирослав Попович // Філософська думка. – 2006. – №1. – С. 3-24.
23. Чікарькова М.Ю. Біблійний антропоцентризм та його роль у становленні європейської культури : монографія / М.Ю. Чікарькова. – К. : Видав. дім Дмитра Бураго, 2010. – 310 с.
24. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. ; под общ. ред. А.В. Александровой. – М. : АСТ : ЗАОНПП «Ермак», 2004. – 474 [6] с.
25. Brenneman J.E. Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy / James E. Brenneman. – Oxford : Oxford University Press, 2001. – 256 p.
26. Brettler M.Z. The Creation of History in Ancient Israel / Mark Zvi Brettler. – London ; NY : Routledge, 1996. – 254 p.
27. Cook A.S. The Bible and English Prose Style: Selections and Comments / Albert Stanburrough Cook. – Boston : [s.n.], 1892. – 146 p.
28. Dinsmore Ch.A. The English Bible as Literature / Charles Allen Dinsmore. – New York : Houghton Mifflin, 1931. – 346 p.
29. Gardiner H. Bible as English Literature / J.H. Gardiner. – NY : C. Scribners, 1906. – 414 p.
30. Hamlin H. Psalm Culture and Early Modern English Literature / Hannibal Hamlin. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – 289 p.
31. McConnell F. The Bible and the Narrative Tradition / Frank D. McConnell. – Oxford : Oxford University Press, 1986 – 152 p.
32. Morgan R. Biblical Interpretation / Robert Morgan, John Barton. – Oxford : Oxford University Press, 1988. – 342 p.
33. Reed W.L. Dialogues of the word: The Bible as Literature. According to Bakhtin / W.L. Reed. – NY ; Oxford : Oxford University Press, 1993. – 223 p.
34. Sypherd W.O. The Literature of the English Bible / William Owen Sypherd. – NY ; Oxford : Oxford University Press, 1938 (1979).
35. The Holy Bible. New international version. – S. I. (Printed in Great Britain) : International Bible Society, 1984. – 879 p.
36. Weiss M. The Bible from writhing: The Method of total interpretation / Meir Weiss. – Jerusalem : Magnes Press, 5762. – 548 p.
37. Wild L.H. Literary Guide to the Bible: A Study of the Types of Literature present in the Old and New Testaments / Laura H. Wild. – NY : George H. Doran, 1922. – 283 p.

The article analyzes the specificity of the Bible as sacred-didactic book that does not use the word as a material for art game, and establishes it as the Truth – there are secondary figurative-poetic elements. literary scholars have used to search the text of the Bible for the search of artistic elements alone, but the authors of the Bible's text have inspired it does not wish poetically the delights of life, but for a sense of fragility of the material world, of its movement to God, of the constant presence of All-Seeing Eye. That is why the Bible, which, unlike the pagan sacred books, establishes such fundamental concepts as monotheism, conscience, consciousness, etc., is the intertext of our culture; even fighting against it always shows "connectedness" by the biblical algorithm. But often lost in the translation of something very significant for understanding the biblical conception of the world and man, and it is important to always be addressed, the original text of the literary monument.

Key words: *The Bible, the word, sacred literature and fiction, intertext of the culture.*

Отримано: 12.02.2015