

ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНИЙ ТА ІНТЕРМЕДІАЛЬНИЙ АСПЕКТИ ЛІТЕРАТУРИ

УДК 811.111'25 :27 – 23

В. О. Пацан (Євлогій, архієпископ Новомосковський)

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

ЄЛИЗАВЕТИНСЬКІ ТЕОРІЇ ПЕРЕКЛАДУ В КОНТЕКСТІ РЕНЕСАНСНОГО ДІАЛОГУ ПОЕТИКИ І РИТОРИКИ

У статті на основі сполучення історико-генетичного та історико-типологічного підходів визначаються ті лінії теоретичного осмислення практики перекладання, які оформилися в Англії в добу Єлизавети I на векторах ініційованої Відродженням комунікативно-діалогічної взаємодії поезики та риторики і виявили світоглядно-естетичні орієнтири, що спрямували розкриття топології особистісного буття в англійських перекладах Священного Писання, здійснених в останню третину XVI ст. і відомих як Женевська Біблія та Єпископська Біблія.

Англоренесансне визначення трансісторичної інтенціональної домінанти інтерлінгвальної комунікації, націленої на те, щоб «передати Слово Боже людськими мовами» (Ю. А. Найда), розглядається в контексті сходження ренесансно-гуманістичної та реформаторської траєкторій руху «до джерел», яке відбувалося на злеті Ренесансу в Англії й обумовило переорієнтацію перекладацької діяльності, спрямованої на багатомовне висловлення Передвічно-істинного, і її рефлексії з єдино-достовірного реконструктивного відтворення біблійного тексту на прирощення множини його інтерпретацій через прокладання індивідуального шляху до Богоодкровенної істини.

Фрагментарний характер єлизаветинського теоретизування щодо перекладу пов'язується з діалогічністю ренесансного співвіднесення поетичного творення із риторичним текстопородженням, яка, орієнтуючи авторське саморозкриття на індивідуалізацію його стильового і жанрового вимірів, інспірує спрямованість маніфестації перекладача не на зовнішньо-висловлений, а на внутрішньо-усвідомлений вибір власного підходу до перекладання наративів, що стає визначальною і для інтенцій на забезпечення особистісного доступу до Божественного Одрокнення на різних мовах.

Ключові слова: Абсолютно Особистісний Бог, людська особистість, інтерлінгвальна комунікація, біблійна оповідь, перекладацький підхід, ренесансне повернення до джерел.

В статье на основе совмещения историко-генетического и историко-типологического подходов определяются те линии теоретического осмысления практики перевода, которые оформились в Англии в эпоху Елизаветы I на векторах инициированного Возрождением коммуникативно-диалогического взаимодействия поэтики и риторики и выявили мировоззренческо-эстетические ориентиры, задававшие направленность раскрытия топологии личностного бытия в английских переводах Священного Писания, осуществленных в последнюю треть XVI в. и известных как Женевская Библия и Епископская Библия.

Англоренессансное определение трансистоической интенциональной доминанты интерлингвальной коммуникации, нацеленной на то, чтобы передать «Слово Божье человеческими языками» (Ю. А. Найда), рассматривается в контексте сходжения ренессансно-гуманитической и реформаторской траекторий движения «к истокам», которое произошло на взлете Ренессанса в Англии и обусловило переориентацию переводческой деятельности, направленной на многоязычное высказывание Предвечно-истинного, и ее рефлексии с єдино-достоверного реконструктивного воссоздания библейского текста на приращение множества его

інтерпретацій через прокладування індивідуального пути к Богооткровенной Истине.

Фрагментарный характер елизаветинского теоретизирования вокруг перевода связывается с диалогичностью ренессансного соотношения поэтического творения и риторического текстопорождения, которая, ориентируя авторское самораскрытие на индивидуализацию его стилевого и жанрового измерений, инспирирует направленность манифестации переводчика не на внешне-высказанный, а на внутренне-осознанный выбор собственного подхода к реконструкциям нарративов и тем самым определяет и интенции на обеспечение личного доступа к Божественному Откровению на разных языках.

Ключевые слова: Абсолютно Личностный Бог, человеческая личность, интерлингвальная коммуникация, библейское повествование, переводческий подход, ренессансное возвращение к истокам.

The article focuses on the process of rising the theory of translation in England and indicates the lines of forming its framework in the era of Elizabeth I on the methodological basis combining historical-genetic approach with historic-typological method and providing the explication of links between the Renaissance communicative-dialogic interaction of poetics and rhetoric and the establishment of world-view and aesthetic landmarks for reconstructing the typology of personal being in the English Scripture versions appeared in the last third of the sixteenth century and known as the Geneva Bible and the Bishops' Bible.

The study emphasizes the correlation between the English Renaissance definition of the trans-historic intentional dominant of interlingual communication aimed at "the transmission of God's Word in human languages" (E. A. Nida) and the convergence of Humanism and Reformation on the trajectory of the movement *ad fontes* where both the translators' activity directing at the multilingual utterance of the Pre-Eternal Verity and its reflection shifted their focus from the single authentic reconstruction of the biblical text to the plurality of the interpretations paving the personal ways to God's Revealed Truth.

The research connects the fragmentary character of Elizabethan theoretical thought focusing on the translation with the dialogicity of the Renaissance unity of poesis and rhetorical genesis as a source of individualizing style and genre dimensions of the author's self-definition inspiring the turn of the translator's self-manifestation including the intentions of transmitting Divine Revelation in different languages from outer declaration of the person's choice of mode and means of translating the narrations to inner decision-making.

Keywords: Absolutely Personal God, human person, interlingual communication, biblical narration, translator's approach, Renaissance return *ad fontes*.

Перехід рубікону між другим і третім тисячоліттями від Різдва Христового ознаменувався самооновленням посттрадиціоналістської свідомості, що ініціювалося нововідкриттям, у філософсько-гуманітарному просторі сучасності, граничної комунікативної ситуації – звернення людини до Бога, при якому самопізнання людської особи переростає в розуміння особистісності як Першооснови буття, недосяжне для його раціоналізованих «доконечних пояснень» (Б. П. Боун), націлених на відволікання надособових буттєвих і пізнавальних принципів від міжособистісних стосунків. До співвіднесення, у філософському і гуманітарно-наукових дискурсах сьогодення, «справжності суб'єктного» (М. О. Можейко), що покладається в основу персональної ідентичності, із необ'єктивованою граничністю комунікації спонукає ствердження, на теренах постмодерністської думки, марності численних і далекосяжних – основоположних для магістралі історичного становлення раціоцентризму – намагань визначити особистість шляхом редукції її першоформи до імперсональної когнітивної самототожності, які проблематизували усвідомлення власної персональності «Я» й «Іншим», встановивши горизонти сприйняття Абсолютно Особистісного Творця як знеособленого Трансцендентного Абсолюту. Сформульовані, щоб викрити амбівалентність концепту деперсоналізованої когнітивно самототожної суб'єктивності, ствердженого при

«двох народженнях європейського раціоналізму» (С. С. Аверинцев), деконструктивістське (Ж. Дерріда) й етико-комунікативне (Е. Левінас) обґрунтування антиформи «онтологічного аргументу» Божественного буття, що спираються на визнання Його непізнаваності вичерпним доказом *відсутності* Бога в житті людини, постали доводами «від зворотнього» невідбутності її прагнення долучитися до Абсолютного критерію істинності, для здійснення якого арсенал раціонального пізнання виявляється недостатнім. Тож заперечення досяжності безумовно-доконечної пізнавальної інтенції, що обернулися ствердженнями її безнастанності, виявили граничність автономізації людського розуму, яка була передречена ще традиціоналістським розрізненням «істини знання» й «істини віри», запровадженим схоластикою, щоб виробити аргументацію існування Творця, прийнятну для раціональності, спотвореної гріхопадінням, інспірувалася зрушенням світоглядних засад традиціоналізму, розпочатим у добу Відродження й обумовленим зміною теоцентричної орієнтації самовизначення людини його антропоцентричною спрямованістю, і стала висхідною для секуляристичного світосприйняття Нового і Новітнього часів.

Так сформувалося підґрунтя для новоусвідомлення раціоналістично не опосередкованої комунікабельності, що виявляється, передусім, у зверненості людської особи до Першоджерела духовності, як перед-когнітивного персонально-суб'єктного осердя, яке відкривається тоді, коли персоною визнається той, «хто існує у співвіднесенні з Богом...» [14, с. 488] (*тут і далі переклад мій – В. П.*). Означивши розгалужену траєкторію виявлення неосаяжності буттєвого статусу особистісності для класичних і некласичних онтологій, що ініціювало формування «постсекулярного» мислення, те наближення постнекласичної рефлексії комунікативного співіснування до його теїстичної основи, на фоні якого усвідомлюється потреба поновлення холістичного сприйняття особистості, відбулося й у досвіді осмислення апофатики Божественного імені, здійсненому Ж. Дерріда, щоб ствердити доконечність устремління людини до Творця [3], і при спробі продовжити «розмову із Богом по той бік буття» [15], втілений в «етиці відповідальності» Е. Левінаса, і при апеляції М. Фуко до християнської аскетичності в контексті обґрунтування ним намірів «думати інакше» як ініціатив входження в дискурсивне поле, де «ми самі перетворюємо себе на суб'єктів» [13], й у феноменологічній мета-дескрипції неявленої дійсності, включеній Ж.-Л. Маріоном у побудову євхаристичної герменевтики, заснованої на розпізнаванні дару Божого через подяку [16].

Основною умовою виходу із «іманентного фрейму» (Ч. Тейлор) секуляризованого світогляду, що спрямується на подолання визначальної для нього розмежованості раціональної і духовної сфер особистісного самоусвідомлення, є визнання його головним орієнтиром первинного визначення особистісності як буттєвого Першоначала – її метаонтології, відкритої Надприродним Одкровенням і неосаяжної при відстороненні людського розуму від граничного досвіду спілкування. За точним виразом В. М. Лоського, «один лише Бог може знати її, Той Бог, Якого оповідь Книги Буття являє нам при призупиненні в Його творчості, здійсненому, щоб сказати на Передвічній Раді Трьох Іпостасей: “Створимо людину за образом Нашим і за подобою Нашою”» [6, с. 411]. Встановлений Богодуховенним свідченням про «вінець творіння», метаонтологічний вимір особистості був концептуалізований при оформленні металогіки тринітарного мислення у тріадології Великих Каппадокійців – Святителів Василя Великого, Григорія Богослова та Григорія Ниського – і набув реконструктивно-нарративного вираження у перекладах Біблії на різні мови, покликаних забезпечити персональний доступ людей до Слова Божого.

Синергетичний – визначений долученням раціональності до Першоджерела духовності – характер інтерлінгвальної комунікації, спрямованої на багатомовне

висловлення Передвічно-істинного, був провіщений свідомством Старого Завіту про змішування мов при побудові Вавилонської вежі, що стало прообразом сходження Святого Духа на апостолів у день П'ятидесятниці, і ствердився в новозавітній оповіді про цю подію, де говориться про отримання ними від обіцяного Ісусом Христом Утішителя дару говорити різними мовами, який зробив можливим розповсюдження Благої вісті серед усіх народів.

Однак, спрямовуючи практику перекладання на досягнення цієї мети власною трансісторичною інтенціональною домінантою – націленістю на винайдення способів і засобів іншомовного відтворення біблійного нарративу, що виявилася при відкритті старозавітної історії для античної думки, втілилась у ході багатовікової евангелізації народів Старого і Нового Світів і збереглась як протиположна секуляризації світобачення, теорія перекладу у процесі її становлення означила протилежні підходи до перекладацької реконструкції топології особистісності, викладеної у Священному Писанні, – і ті, які ґрунтуються на усвідомленні невіддільності горизонталі інтерперсональної комунікації від її вертикалі, що наближає до розуміння нередукованості особистісного, і ті, які їх розмежують, прирікаючи інтерсуб'єкту комунікативну взаємодію, насажену прагненням долучити ближнього до Божественного Одкровення, на віддалення від Богоодкровенної – безумовно-особистісної – істини у безнастанному пошуку взаємоприйнятних – неминуче «надособових» – метанаративних конвенцій.

У I ст. н. е. Філон Олександрійський охарактеризував найдавніший перекладний текст Старого Завіту, що став результатом його перекладання на давньогрецьку мову, здійсненому впродовж III-I ст. до н. е. в Олександрії, але був визнаний і поширений під латинською назвою – *Interpretatio Septuaginta Seniorum* (яка відтворює метатекстуально оформлене грекомовне найменування “ἡ μετάφρασις τῶν ἑβδομήκοντα” – «переклад сімдесяти старців»), як прояв синергії допомоги Творця і тварних – людських – зусиль, докладених благочестивими єврейськими мудрецами-перекладачами, обраними, завдяки їх обізнаності й у старозавітному каноні, й у літературі Давньої Греції, єгипетським царем Птолемеєм II Філадельфом для того, щоб здійснити місію, визначену і відкриту йому Промислом Божим. Описавши процес роботи над Септуагінтою у другій частині свого трактату «Про життя Моїсея», де йдеться про відкриття Синайського законодавства іншим народам, передусім, грекам, видатний іудейсько-еліністичний мислитель, відомий своїм внеском у формування біблійної екзегетики, наголосив, що усвідомлення богодухновенності Священного Писання мудрими представниками всіх колін Ізраїльських, запрошеними перекласти П'ятикнижжя, обумовило розуміння ними неможливості виконання цього завдання поза ситуацією богоспілкування. Тож, за словами Філона Олександрійського, перекладачі, які усамітнилися на острові Фарос, узявши із собою книги Старого Завіту, «підняли їх і свої руки також до неба, благаючи Бога про те, щоб не зазнати поразки у здійсненні власного наміру», а потім «вони, як люди натхненні і наділені здатністю пророкувати, не говорили один з одним ні про що, але кожний із них використав ті ж самі іменники і дієслова, неначе невидимий підказувач передав їм всю їхню мову» [21, VI. (37)]. Так у руслі теоретизування щодо перекладацької діяльності, яке було прокладене Цицероном і Горацієм при виголошенні настанов на перекладання латиною давньогрецьких літературних взірців за принципом «фігура-за-фігурою», ствердженням як модус авторського самовираження і протиставленим способу маніфестації «поневоленого перекладача», приреченого перекладати «слово-за-словом» [19], означилася доконечна інтенція перекладу в її формулюванні, що задає сприйняття теоцентричності самої інтерлінгвальної комунікації, націленої на те, щоб «передати Слово Боже людськими мовами» (Ю. Найда), як індикатора відповідності перекладеного тексту оригіналу.

На переході від античності до середньовіччя інтенціональна співвіднесеність перекладання із граничністю спілкування набула визначальної для багатомовного передавання Божественного Одкровення – орієнтованої на християнське розуміння духовно-інтелектуального синергетизму – конфігурації її теоретичного осмислення, яка встановилася на його лініях, що окреслились у ході оформлення західної «гілки» християнства, коли виникла потреба перекладу Богодухновенної Книги на латинську мову, а відтак, – постало питання про критерії перекладацького висловлення Передвічно-істинного. Пошуки відповіді на нього при поширенні християнського віровчення на Заході ініціювались і створенням першого латиномовного тексту Священного Писання – *Vetus Latina*, який став результатом перекладання з оригіналів лише новозавітних книг, а старозавітних книг – з їх найдавнішого і найбільш авторитетного грекомовного викладу – *Septuaginta* і розповсюдився в численних, інколи видозмінених екземплярах-переписах, названих *Manuscripta Itala*, і виявленням, при визнанні близькості цих перекладених текстів до текстів-джерел, що була засвідчена авторитетом блаженного Августина Аврелія, моментів їх розходження, і виправленням віднайдених недоліків, здійсненим блаженним Ієронімом Стридонським, і втіленням – у *Biblia Sacra Vulgata* – його задуму щодо перекладу на латину оригінальних текстів Старого Завіту і Нового Завіту.

І священники та богослови західної частини тоді ще єдиної Церкви, і самі перекладачі, залучені у процес формування корпусу давньоіталійських манускриптів-перекладів Біблії, й ініціатор їх редагування, завершеного появою Вульгати, вивіряли перекладацькі підходи, які втілювались у всіх цих досвідах іншомовного відтворення біблійних оповідей, тими його засадами, що були закладені в Септуагінті, визначеній, у продовження думки Філона Олександрійського, як «божественний переклад» (блаженний Августин Аврелій), осяяний «Надприродним світлом LXX тлумачів» (Руфін) [5]. Саме в цьому контексті рефлексії індикаторів достовірності перекладів Священного Писання богодухновенність найважливішої справи перекладачів і спрямованість перекладацької діяльності на раціонально обґрунтоване передавання оригіналу «не слово у слово, а думка в думку» (блаженний Ієронім Стридонський) [5] ствердилися як нерозривно пов'язані мірила точності багатомовного висловлення Богоодкровенної істини. Таке визначення двомірної відповідності оригінального і перекладених біблійних текстів ґрунтується на прийнятті відкритої християнством невіддільності інтелектуального зростання людини від її духовного вдосконалення, спрямованого, передусім, на зміцнення людського розуму, пошкодженого первородним гріхом.

Однак, відповідаючи в апології *Vulgata Versio* («Проти Руфіна») на інвективи з боку своїх видатних сучасників – християнських мислителів, насамперед, Августина, єпископа Іппонійського й Аквілейського священника Руфіна щодо неправомірності ініціативи перекладання на латинську мову з оригіналів не лише новозавітних, а і старозавітних книг, яка, начебто, зазіхає на авторитетність *Septuaginta*, Ієронім Стридонський доводить доцільність виконаної ним перекладацької роботи ствердженням необхідності виправлення неточностей і похибок, що в тій чи іншій мірі властиві всім спробам перекласти Священне Писання, укорінені у гріховній пошкоженості природи людини і потребують для їх усунення, перш за все, «вченості і словесного мистецтва» [4], здобутих власне людськими зусиллями, щоб досягти розуміння іншомовних текстів і сформуванню власний метод їх перекладу. Тож для перекладача, який створив латиномовний текст Біблії, визнаний католицьким богослов'ям богодухновенним перекладом [5], і надихався викладами Старого Завіту LXX тлумачами і Нового Завіту апостолами, що були відрефлектовані ним як прояви натхненної богоспілкування турботи «про думки» [4], осередком перекладання Біблії стає його раціональний вимір, де, на Ієронімов погляд, усвідомлюється «майже останнє місце» перекладачів серед духовно-облагодіяних [4].

Так у сфері рефлексії перекладацької діяльності, націленої на забезпечення особистісного доступу людей до Слова Божого, означилася перспектива розмежування духовності і раціональності, яке набуло вираження, первинного для західноєвропейської богословсько-філософської думки, у схоластичному виокремленні «істини знання» й «істини віри», що ініціювало раціоналізацію рефлексивно-традиціоналістської свідомості, ознаменовану оформленням, в епоху Ренесансу, антропоцентризму і раціоцентризму, основоположних для секуляристичного ствердження автономності людського розуму в Новий і Новітній часи.

Передвістивши, на векторах визначення трансісторичної інтенціональної домінанти перекладацької практики, які оформилися при розповсюдженні благої вісті про Ісуса Христа на Заході, те відсторонення раціонального пізнання від граничного комунікативного досвіду, що виявилось висхідним для становлення і класичного раціоналізму, покликано сформулювати розумоосяжні аргументи християнського віровчення, і секуляризму, теорія перекладу на зламі традиціоналізму сама потрапила під вплив цих раціоналістичних тенденцій, посиленних на новочасному і новітньому етапах її розвитку. Чи не найбільш красномовним означенням ренесансної зміни теоцентричної орієнтації теоретичної думки, зосередженої на виробленні способів перекладання Священного Писання, на її антропоцентричну спрямованість став намір «мати різноманітність перекладів і читань», який був висловлений щодо Біблії в «еру» Єлизавети I (1558-1603), відзначену розквітом Відродження в Англії, Метью Паркером, архієпископом Кентерберійським [20] і безумовно інспірувавсь ренесансно-гуманістичною універсалізацією концепту *varietas*, запровадженого античною риторикою при впорядковуванні аргументації, як маркера світоглядного й естетичного принципу «єдності в розмаїтті» [2], що обумовив переорієнтацію перекладацької діяльності, спрямованої на багатомовне передавання Божественного Одкровення, з єдино-достовірного реконструктивного відтворення біблійного нарративу на прирошення множини його інтерпретацій через прокладання індивідуального шляху до Передвічно-істинного. А граничність відходу теоретизування щодо критеріїв перекладу Божественної Книги від богоспілкування найбільш виразно означилась у Новий і Новітній часи, коли сформувалися і набули вираження інтенції на віднайдення індикаторів відповідності перекладених текстів Священного Писання оригіналу «поза Божественним Одкровенням» [17]. Ці спроби відволікання рефлексії інтерлінгвальної комунікації від усвідомлення теоцентричності її безумовно-доконечної мети виявили ту межу секуляризації світосприйняття, яка була прокладена у сфері теорії перекладу, а відтак, – доводить «від зворотного», що для того, щоб вийти за рамки секуляризованого світогляду і визначити траєкторію возз'єднання духовності і раціональності у постсекулярному пізнавальному просторі, де посттрадиціоналістська свідомість наблизиться до розуміння особистісності як буттєвої Першооснови, необхідно встановити абриси співвіднесення теоцентрично спрямованих і антропоцентрично орієнтованих ліній перекладацької маніфестації в узагальненні принципів перекладання, здійсненому естетикою Ренесансу, але все ще не відрефлектованому сповна на векторах її вивчення [10; 11].

Метою дослідження у пропонованій статті є реконструкція, на основі **сполучення історико-генетичного та історико-типологічного підходів**, тих ліній теоретизування щодо способів і засобів іншомовного відтворення нарративу, які оформились у єлизаветинську добу на векторах діалогу поетики і риторики, виявивши світоглядно-естетичні орієнтири, визначальні для розкриття топології особистісного буття в англійських перекладах Священного Писання, здійснених на злеті Відродження на Британському архіпелазі і відомих як Женевська Біблія (the Geneva Bible, 1560) та Єпископська Біблія (the Bishops' Bible, 1568).

В Англії останньої третини XVI ст. і практика перекладання, і її теоретичне осмислення визначались ініціативою звернення до джерел, висловленою в її ба-

гатованості у континентальній Європі шляхом використання перекладацького конструкту *ad fontes*, взятого із *Biblia Sacra Vulgata* блаженного Ієроніма Стридонського (“*Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus*” (Ps.41:2) – «Як лине той олень до водних потоків, так лине до Тебе, о Боже, душа моя» (Пс. 41:2)), й основоположною для культурного руху Ренесанс. Саме цим закликком він спрямувався на поновлення первинної, втраченої в результаті гріхопадіння, довершеності людини – «вінця творіння» у секулярному – обмеженому часовою мірою її земного життя – століттям (*saeculum*) – просторі.

У гуманістичному розумінні наближення реальності саморозкриття тварної особистості до задуму Творця щодо неї пов’язувалося, як відомо, із досягненням ідеалу єдності «чесноти і вченості» (*virtus atque doctrina*), який був стверджений *Studia humanitatis* при висхідному для неї – інспірованому Данте Аліг’єрі на зорі Відродження – діалогічному співвіднесенні християнської антропології, започаткованої Святими Отцями на межі античності і середньовіччя, із античним концептом *humanitas* – «людяність», запровадженим у відстороненні від Божественного Одкровення Ціцероном, щоб визначити повноту людської природи. Спираючись на новоусвідомлення відкритої Словом Божим невіддільності пізнання від міжособистісного спілкування, що була прихована у західній “гілці” християнства при розмежуванні «істини знання» й «істини віри», здійсненому в Середні віки схоластиком в ході обґрунтування доктрини католицизму, ренесансний гуманізм ствердив оволодіння древніми мовами – латиною, давньогрецькою, а пізніше і давньоєврейською – як передумову становлення досконалої людини – *uomo completo*, яке осмислив як досягнення нею богоподібності через виявлення її здатності до творчості, скерованої її ж розумом.

На ранньогуманістичному етапі діалогізації рефлексивно-традиціоналістської свідомості, знаменної для Ренесансу, осередком інтелектуально-творчого самовизначення людської особистості в комунікативно-діалогічній взаємодії стало наслідування, у власних народномовних творах, взірців мистецтва слова античності, що ініціювалося Франческо Петраркою, відзначалося сприйняттям естетично виражених світоглядних позицій поетів і риторів Давньої Греції і Риму, не долучених до благої вісті про Христа, як співвіднесених із християнськими цінностями і переросло у змагання з обраними зразками їх творчості.

При подальшому оформленні діалогізму у сфері мультилінгвальної комунікації, утвореній Відродженням, гуманістична думка у своєму поверненні «до витоків» наблизилася, насамперед, завдяки зусиллям Еразма Роттердамського та його англійських послідовників – Джона Колета і Томаса Лінакра, до нововідкриття доконечної спрямованості цього руху, означеної використаним біблійним маркером топології особистісності в його латиномовній реконструкції, – долучення людської особи до Самосущої Особистості Бога у граничному комунікативному досвіді, формування якого передбачає персональний доступ до Священного Писання і Священного Передання, що забезпечується, передусім, вивченням оригінальних текстів Старого і Нового Завітів та творінь Отців Церкви і їх перекладами.

Саме діапазоном ренесансно-гуманістичної рефлексії джерел *humanitas* визначилися грані співвіднесення духовності і раціональності в її руслі. З одного боку, на лініях наближення *ad fontes*, прокладених *Studia humanitatis*, відбулося новоусвідомлення перспективи інтелектуального зростання людини, заснованого на її духовному вдосконаленні, ініційованому визнанням теоцентричності міжособистісних відносин, – того шляху зцілення гріховно спотвореного людського розуму, який був відкритий античній – віддаленій від Богоодкровенної Істини – філософській думці християнством і ствердився в його східній традиції. З другого боку, осмисливши прагнення філософії античності пізнати істинне і на-

магання риторики тієї доби аргументувати істинність висловлюваного як спроби долучитися до буттєвого Першоначала, неосяжного без Надприродного Одкровення, гуманізм Відродження сприйняв сформоване ними при визначенні «людяності» розуміння пізнавальної діяльності як способу набуття моральних чеснот і трансформував, на виявлених ним векторах руху «до джерел», це бачення потенціалу раціонального мислення у ствердження достатності ресурсу самого *ratio*, долученого до біблійного свідчення про створення людини «за образом і подобою Божою», для того, щоб людська особистість могла вдосконалюватися не лише інтелектуально, а і духовно, що створило ґрунт для раціоцентризму й антропоцентризму. Оформивши «контрапункт» ренесансної діалогіки, така співвіднесеність теоцентричних і антропоцентричних орієнтацій самоусвідомлення людини задала магістральну тенденцію світоглядних трансформацій, розпочатих у добу традиціоналізму і визначальних для становлення посттрадиціоналістської свідомості, – відсторонення раціональності від Першоджерела духовності, яке відбулося при раціоналістичному відволіканні і самопізнання, і богопізнання від живого богоспількування, що призвело до знеособлення і «Я» й «Іншого», і самої Першооснови буття, а надалі – і до надання автономного буттєвого статусу людському розуму, секуляристично відмежованому від власних духовних витоків.

Водночас конфігурація переходу від традиціоналізму до історизму, провіщена траєкторією ренесансно-гуманістичного «повернення до витоків», стала активним фоном для Реформації, націленої на те, щоб поновити міжособистісні стосунки людини і Творця, обмежені і схоластичною раціоналізацією пояснення християнської догматики, і самим устроєм Римо-католицької Церкви. Наснажуючись досвідами долучення людської особи до Слова Божого, якими ознаменувався полемічно співвіднесений зі *Studia divinitatis* – визначений закликом до «глибинного прочитання» Біблії – напрям гуманістичного наближення *ad fontes*, звернення до Богодухновенної Книги, висхідні для реформаторського руху, ініціювали обґрунтування протестантського принципу *Solo Scriptum*, що передбачав забезпечення безпосередньо-особистісного доступу до Священного Писання на основі перекладу Старого і Нового Завітів на народні мови.

Чи не найбільш послідовно, у культурному просторі Ренесансу, ця вимога була дотримана в добу Єлизавети I в Англії – країні, де реформаторство започаткувалось як державне нововведення, а перекладацька діяльність, спрямована на те, щоб долучити ближніх до Божественного Одкровення, відбувалась у полі академічної рецепції ідей «філософії Христа» Еразма Роттердамського і спиралась на здійснений у першій третині XVI ст. Уільямом Тіндейлом переклад на англійську мову фрагментів старозавітного тексту з арамейської мови і новозавітного тексту з давньогрецької мови.

Однак трансісторична інтенціональна домінанта інтерлінгвальної комунікації не була розкрита єлизаветинською рефлексією перекладання, яка загалом не носила системного характеру, обмежуючись, в основному, метафоричними означеннями і вторинності реконструктивно-перекладацьких відтворень іншомовних наративів, і опосередкованості їх сприйняття крізь призму версій, створених перекладачами.

Так, автор першого англійського «Мистецтва риторики» (1570) Томас Уільсон наголошував що переклад – це лише «змінний одяг», зауважуючи: «Не всі можуть носити оксамит...» [22].

Роджер Ешем – англоренесансний гуманіст, який став відомий завдяки своїй концепції гуманістичного виховання, викладеній у трактаті «Шкільний вчитель» (1570), стверджував, що перекладений текст – «це лише дерев'яна нога для культу, щоб рухатися...» [8, с. 226].

До того ж, в Англії останньої третини XVI ст. була відома і засторога Мішеля Монтеня щодо перекладання Богодухновенної Книги, яке, на думку французь-

кого філософа-гуманіста, може бути «в більшій мірі шкідливим, ніж корисним» [18, с. 139-140].

Поет-єлизаветинець Джон Денхем висловлював побоювання, що перекладена поезія може легко втратити свій «прихований дух», і тоді і читачу, і перекладачу доведеться мати справу з «*corp[us] mortuum*» – «мертвою головою» [7, с. 150-151]. Тож, з погляду митця, при перекладі поетичного твору його треба наповнити «новим духом» [7, с. 150-151].

Джордж Чепмен, який першим переклав поеми Гомера на англійську мову, вважав, що при перекладі необхідно націлюватися на погодження оригінального і перекладеного текстів «у змісті і висловлюванні» [9, с. 22-23].

Чи не єдиною плідною спробою теоретичного осмислення процесуальності перекладання в Англії епохи Єлизавети I стала апологія перекладацької практики, яка була створена Джоном Фоліо як передмова до його власного англійського перекладу «Досвідів» М. Монтеня. Перекладач – автор «захисту» наводить вислів Джордано Бруно про те, що «із перекладу бере витoki вся наука» [12, с. 5] і нагадує високоосвіченим «достойним перекладачам» про їх обов'язок «звільняти знання» від їх «ученої обгортки», щоб зробити їх доступними для простих людей [12, с. 5]. Джон Фоліо пов'язує реалізацію цього перекладацького імперативу, насамперед, із відкриттям для них безпосередньо-особистісного доступу до Слова Божого, який забезпечується перекладами біблійних текстів на їх рідну мову [12, с. 5].

В цілому слід визнати, що фрагментарний характер теоретизування щодо перекладацької діяльності, здійсненого єлизаветинськими *men of letters*, обумовлюється ренесансним діалогічним співвіднесенням поетичного творення («пойєсису») із риторичним текстопородженням («генезисом»). При такому сполученні поезики і риторики літературно-творча маніфестація особистості пов'язується спочатку із набуттям індивідуального стилю, а потім – із індивідуалізацією жанрової форми шляхом довільного комбінування «готових» складників і митецького висловлювання, і художньої дійсності [1]. Виявлене розуміння особистісного саморозкриття у мистецтві слова розповсюджується і на сферу практики перекладу та її рефлексії, де спрямованість не на зовнішньо-висловлений, а на внутрішньо-усвідомлений вибір способу і засобів перекладацько-реконструктивного відтворення тексту стає визначальною і для інтенцій на багатомовне передання Божественного Одкровення.

Покликана сполучити теоцентрично й антропоцентрично орієнтовані форми творчої маніфестації людини, запроваджені ренесансними гуманістами і сприйняті реформаторами, безпрецедентна творчість єлизаветинських перекладачів Богодухновенної Книги спрямовувалася на той шлях особистісної самореалізації митця, на якому людська особистість – образ Божий – може досягти подібності Творцю, забезпечуючи комунікацію ближніх з Ним. Використовуючи літературно-творчий арсенал, сформований у ході «удосконалення» народних мов, скерованого античними поетологічними і риторичними принципами мовленнєвої діяльності, філологи єлизаветинської Англії – послідовники християнського гуманізму і прихильники церковного реформування – здійснили два переклади Священного Писання на англійську мову, відомі як Женевська Біблія і Єпископська Біблія.

У цих перекладних версіях Богодухновенної Книги у ході відтворення топології особистісного, означеної співвіднесенням концептів *ὄλβος* та *πρὸς* у грецькому тексті Нового Завіту, формально-еквівалентна модель перекладу діалогічно сполучається з його матрицею, націленою, насамперед, на змістову відповідність.

При реконструкції ключових топосів буття особистості такий «діалог» класичних перекладацьких підходів розгортається у сполучення різних англословних маркерів контекстуальних значень *ὄλβος* та *πρὸς*, що відображає розумін-

ня естетичної категорії *decorum* – «доречність», сформоване в літературній теорії і художній практиці Відродження, і свідчить про спільність орієнтацій і групи перекладачів-вигнанців на чолі з Уільямом Уїттінгемом, яка знайшла притулок у Женеві, й об'єднання перекладачів-єпископів, очолюваного архієпископом Кентерберійським Метью Паркером, на співвідношення індивідуально-творчого висловлювання і «готового слова» (О. М. Веселовський) традиціоналізму, встановлене ренесансною поетикою стилю.

При відтворенні топологічної структури особистісності елизаветинські переклади Священного Писання розходяться у шляхах перетворення його текстової організації. Перекладацькі інновації, втілені в Женевській Біблії, не вичерпуються запровадженням першого сучасного поділу біблійного тексту на вірші, але включають і коментарі у квадратних дужках, що формують його задане сприйняття. У Єпископській Біблії суміщуються дві протилежні позиції щодо структури тексту: пріоритет настанови, який передбачає тенденційність інтерпретацій свідчень Богодухновенної Книги, і «розмаїття перекладів і прочитань», що демонструється сполученням різних варіантів перекладу псалмів і позначенням ініціалів перекладачів під перекладеними ними частинами Священного Писання. У виявленій розгалуженості відходу перекладачів-єлизаветинців від способів побудови наративу, реалізованих у давньоєврейському Старому Завіті і давньогрецькому Новому Завіті проглядається відображення ключого принципу естетики Ренесансу – *varieta* («єдність у розмаїтті»), ствердженого як домінанта ренесансної поетики жанру.

Естетично відображаючи інтенції на розкриття теоцентричності міжособистісних взаємин за допомогою художньо-словесного інструментарію, виробленого при набутті художньою свідомістю Відродження антропоцентричної спрямованості, і посилюючи раціональне сприйняття біблійного тексту, всі ці засоби забезпечення персонального доступу до живого Слова Божого призвели до раціоналістичного обмеження сфери осягнення Надприродного Одкровення і сформували передумови для зведення духовного осереддя особистості спочатку до особистісного, а потім і до деперсоналізованого *ratio* і ствердження на цій основі раціоцентризму, який сьогодні осмислюється як джерело «іманентного фрейму» (Ч. Тейлор) секуляризованого світогляду і потребує подальшого перегляду, зокрема й у сфері теоретизування щодо інтерлінгвальної комунікації, в ході оформлення постсекулярного простору персонально-суб'єктного самовизначення.

Бібліографічні посилання

1. Власенко Н. І. Автор як наслідувач-деміург: ренесансно-маньєристична рефлексія поетичного творення / Н. І. Власенко // Наукові записки Бердянського державного педагогічного університету. Серія: Філологічні науки, 2017. – Вип. 12. – С.88–96.
2. Власенко Н. І. Риторичні витоки діалогічності роману: особливості проблематизації в жанровому метадискурсі / Н. І. Власенко // Від бароко до постмодернізму: збірник наукових праць, 2017. – Вип. XXI. – С.9–25.
3. Деррида Ж. Эссе об имени / Ж. Деррида [пер. с франц. Н. А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетейя, 1998. – 192 с.
4. Иероним Стридонский Апология против книг Руфина, посланная Паммахию и Марцелле / Иероним Стридонский // Творения блаженного Иеронима Стридонского. – Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. – Часть 5 – 149 с.
5. Иосиф, Иером. Труды блаженного Иеронима в деле перевода Священного Писания / Иером. Иосиф // Православное обозрение. – М.: 1860. – № 2. – С. 293-307.
6. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности/ В. Н. Лосский // Богословие. – Мн.: Белорусский Экзархат – «Харвест», 2007. – С. 400-411.
7. Amos R. F. Early Theories of Translation / R. F. Amos. – N.Y.: Columbia University Press, 1920. – 184 p.
8. Ascham R. Schoolmaster / R. Ascham// The Whole Works of Roger Ascham. – L.: John Russel Smith, 1864. – P. 176–258.

9. *Chapman G.* Epistle to the Reader / The Poems of George Chapman – L.: John Russel Smith, 1864. – P. 22–23.
10. *Denton J.* Translation and Manipulation in Renaissance England / J. Denton. – Florence: Firenze University Press, 2016. – 108 p.
11. *Ebel J. G.* Translation and Cultural Nationalism in the Reign of Elizabeth / J. G. Ebel // Journal of the History of Ideas – 1969. – № 4 (October – December). – P. 593-602.
12. *Florio J.* Epistle to the Courteous Reader / J. Florio // The Essays or Morall, Politike and Millitarie Discourse of Lord Michael de Montaigne. Trans. John Florio. – L.: Edward Blount, 1603. – P. 3–17.
13. *Foucault M.* The Subject and Power / M. Foucault // Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics [ed. by H. L. Dreyfus and P. Rabinow]. – Brighton: Harvester Press, 1982. – P. 208–227.
14. *Krieg R. A.* Romano Guardini's Theology of the Human Person / R. A. Krieg // Theological Studies. – 1998. – №59. – P. 487–505.
15. *Levinas E.* Totalite et infini: essai sur l'exteriorité / E. Lévinas. – Paris: Le Livre de Poche, 1990. – 346 p.
16. *Marion J.-L.* God without Being / J.-L. Marion. – Chicago – London: The University of Chicago Press, 1991 – 344 p
17. *Metzger B. M.* Theories of the Translation Process / B. M. Metzger // Bibliotheca Sacra. – 1993. – № 150 (April-June). – P. 140-150.
18. *Montaigne M.* Les Essais / M. Montaigne. – P.: Presses Universitaires de France, 1965. – 184 p.
19. *Patsan V. O.* (Archbishop Eulogius of Novomoskovsk) The Elizabethan Bible Versions at the Background of the Traditionalist Theory of Translation / V. O. Patsan (Archbishop Eulogius of Novomoskovsk) // Від бароко до постмодернізму. – Д.: «Ліра», 2017. – Вип. XXI. – С. 25–37.
20. *Patsan V. O.* (bishop Eulogius of Novomoskovsk) At the Threshold of American Personalism: Providing the Personal Access to God's Word in Elizabethan Bible Translations / V. O. Patsan (bishop Eulogius of Novomoskovsk) // Грані. – 2016. – №2. – С. 131-145.
21. *Philo of Alexandria.* A Treatise on the Life of Moses, that is to say, On the Theology and Prophetic Office of Moses, Book II / Philo of Alexandria // The Works of Philo Judaeus [translated from Greek by Ch. D. Yonge]. – L.: G. Bell & Sons, 1854 – 1890. – Vol. III. – I (1) – XLIX. (270).
22. *Wilson, Thomas* The Arte of Rhetorique / Thomas Wilson [Ed. G. H. Mair. – Oxford: Clarendon Press. – 236 p.

Надійшла до редколегії 20.10.2018 р.

УДК 821.133.1 «18»

Є. В. Гавриленко

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

**АНГЛІЙСЬКА ЛІТЕРАТУРА XVIII СТОЛІТТЯ
У СТЕНДАЛІВСЬКОМУ ІНТЕРТЕКСТІ
(НА МАТЕРІАЛІ АВТОБІОГРАФІЧНОЇ ПРОЗИ ПИСЬМЕННИКА)**

Досліджується вплив англійської літератури XVIII століття на художню та автобіографічну спадщину Стендаля на прикладі таких стендалівських егодокументів, як «Спогади еготиста» (1832) та «Життя Анрі Брюлара» (1835-1836) із залученням до аналізу ключових для формування поетики бейлівського сповідально-мемуарного тексту творів британської літератури зазначеного періоду. В статті, зокрема, аналізуються способи утворення і формування окремих концептів стендалевської естетики та шляхи розширення лексики автобіографічних творів