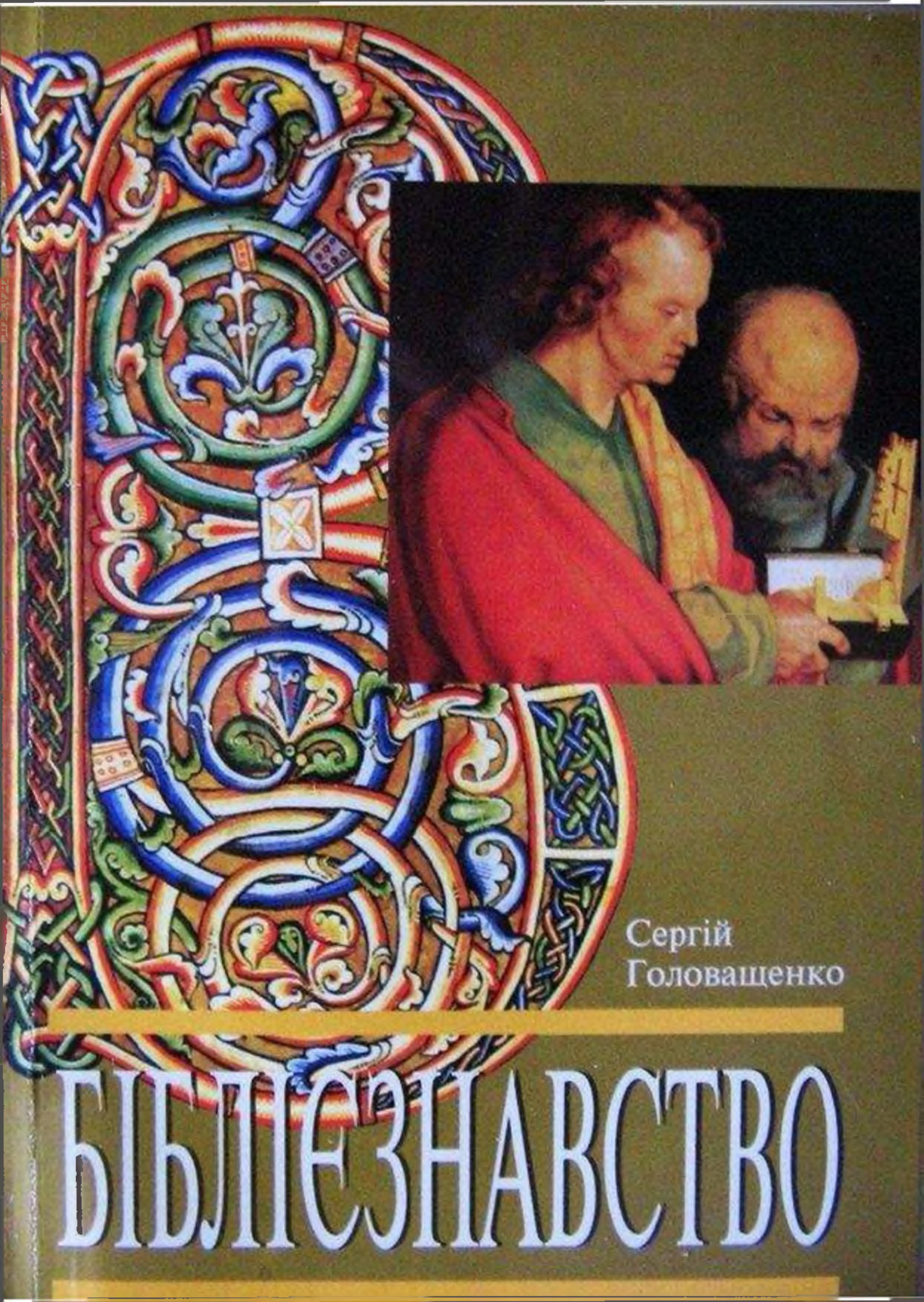


Сергій
Головащенко

БІБЛЕЗНАВСТВО

Сергій
Головащенко

БІБЛІЄЗНАВСТВО

ВСТУПНИЙ КУРС

ББК 86.37я73
Г61

Розповсюдження та тиражування
без офіційного дозволу видавництва заборонено

Рецензенти: д-р філос. наук, проф. *В. С. Горський*,
д-р філос. наук *В. А. Малахов*,
д-р філол. наук *Ю. І. Сватко*

Рекомендовано до друку
Вченою радою Національного університету
«Києво-Могилянська Академія»

Головна редакція літератури з гуманітарних наук

Головний редактор *Світлана Головко*

Редактор *Тетяна Янголь*

Головащенко С. І.

Г61 Біблієзнавство. Вступний курс: Навч. посібник. — К.: Либідь, 2001. — 496 с.
ISBN 966-06-0200-6.

У книзі висвітлюється низка засадничих питань біблієзнавства, серед яких історія формування біблійного канону; біблійні переклади та видання від найперших до сучасних; особливості і форми функціонування Біблії як священної книги в іудаїзмі та християнстві; Біблія як об'єкт критики та інтерпретації; історія біблієзнавчих досліджень; вплив біблійних сюжетів, образів, мотивів та символіки на світову та вітчизняну духовну культуру. Подано бібліографію сучасних іноземних видань, довідкові таблиці, вперше у навчальному виданні розкриваються біблієзнавчі ресурси мережі Internet.

Для студентів, викладачів, усіх, хто цікавиться історією релігії та культури.

Г 0403000000-030
2001

ББК 86.37я73

ISBN 966-06-0200-6

© Сергій Головащенко, 2001

Вступ

Біблія — священна книга християнства та іудаїзму. Вона виникла протягом першого тисячоліття до нашої ери та перших двох століть нашої ери шляхом відбору, редагування та канонізації значного масиву релігійних текстів, які іудаїстська, а згодом християнська традиції визначили як богодухновенні. Незважаючи на те, що авторство практично кожного з біблійних текстів пов'язувалось і пов'язується з іменем певної історичної чи легендарної особистості, істинним автором все одно визнається сам Бог, під впливом (натхненням, інспірацією) якого була написана та чи інша книги Біблії.

Назва «Біблія» походить від грецького τα βιβλια — «книги». Біблія являє собою унікальне зібрання священних текстів, цілу бібліотеку, яка складається з не менш як 66 книг. Звідси, очевидно, і використання грецького іменника βιβλος («книга») у множині. Щоправда, вже після Різдва Христова (початок I тис. н. е.), унаслідок перенесення множини *τα βιβλια* на латиномовний грунт, виник іменник ***biblia***, який в однині жіночого роду позначав саме священну для християн книгу — Біблію. Така традиція вживання цього слова поширилася практично по всьому християнському світові.

Інші назви Біблії — «Писання», «Письмо», «Священне Писання», «Святе Письмо» тощо — є калькою з єврейського ספר הקדש <сефер га-к(к)одеш>, грецьких γραφαι 'αγιαι <графай х'аріай>, ιερα γραμματα <ієра грамата>, латинського *sacra scriptura* <сакра скріптура>. Біблію ще називають «Книгою Завіту» (єврейською ספר הברית <сефер га-(б)б(е)ріт>, грецькою βιβγος διαθηκης <біблос діатекес>). Поняття «Завіт» (єврейське ברית <б(е)ріт>, грецьке διαθηκη <діатеке> — «угода, договір, союз, заповіт», а також латинське *testamentum* — «заповіт») грунтується на одному з центральних релігійних учень Біблії — ученні про універсальну, всеохоплюючу угоду, союз Бога з обраним народом та з усім людством. Нарешті, ідея богодухновенності Біблії, зв'язку її змісту з Божественним

об'явленням зумовлює таке її визначення, як «Слово Боже» (грецьке λόγος τοῦ θεοῦ <логос ту теон>), поширене, зокрема, серед християн.

Та частина Біблії, що розповідає про союз Бога з давньоєврейським народом, вважається священною для іудаїстів. В іудейській релігійній традиції вона називається ТаНаХ, у християнстві — Старий Завіт. Друга частина, яка у християн іменується Новий Завіт, розповідає про союз Бога з усім людством, укладений через спокутну жертву Ісуса Христа. Для християн є священними обидві частини Біблії. Іудеї визнають лише її давню, «першу» частину (ТаНаХ), не вживаючи, щоправда, поняття «Старий Завіт».

Дослідників завжди приваблювала унікальність походження Біблії. Її книги написані понад як сорока авторами протягом майже півтори тисячі років. Зазначимо, що ці автори походили з різних культурних та суспільних верств; серед них були політики, воєначальники, царі, міністри, священики, мудреці та релігійні вчителі, пастухи, лікарі, дрібні чиновники. Біблійні твори укладалися під час подорожей та у вигнанні, в ув'язненні та у військових походах, у палацах та у перервах між важкою працею; у різних частинах світу — в Африці, Азії та Європі; різними мовами — давньоєврейською, арамейською та грецькою. Автори Біблії у своїх розповідях торкалися релігійних, філософських, моральних проблем, питань сутності природи та людини, висловлювали сміливі пророцтва, складали історичні літописи та біографії. Навряд чи більшість з них узгоджувала свої позиції та наміри, безпосередньо спілкуючись. При цьому Біблія не має вигляду аморфного конгломерату. Вона поступово, протягом життя понад як п'ятдесяти поколінь перетворювалася на певну цілісність. Подібне перетворення може вважатися і чудесним здійсненням Божої волі, і результатом цілеспрямованої діяльності багатьох людей, які шляхом відбору та редагування текстів формували цілість та ідентичність власної культурної та релігійної традиції: сприйняття Бога, розуміння світу та людини, засад її релігійного, морального й суспільного буття.

Не можна заперечувати унікальності поширення Біблії серед різних народів земної кулі, що, очевидно, являло собою наслідок величезної ваги релігійних традицій, базованих на ній, особливо християнства. Біблія була однією з перших священних книг, перекладених іншою мовою (ще у III ст. до н. е.). Саме вона стала одним із перших (якщо не найпершим) значних за обсягом друкованих видань (Й. Гутенберг, 1455 р.). Нині Біблію або її окремі книги перекладено майже всіма мовами світу. Такої популярності Біблія набула

головним чином завдяки місіонерській діяльності різних християнських конфесій, за статистикою, перетворившись на найбільш розтиражовану книгу у світі.

Біблія як одна з найвизначніших збірок священних текстів характеризується надзвичайною жанровою та тематичною різноманітністю: виклади міфологічних систем; епічні та історичні оповіді; біографії; релігійна публіцистика; філософсько-моралістичні твори; лірична поезія; епістолярні твори; зразки релігійної містики та візіонерської літератури. Оригінальні за проблематикою книги Біблії подають приклади релігійно-філософського, історичного, художньо-естетичного, морально-етичного осмислення місця людини в житті та її стосунків з Богом. Це зумовило не лише безпосереднє використання біблійних текстів у богослужбовій та богословській практиці іудаїзму та християнства. Біблія вплинула також на розвиток літератури, образотворчого та інших видів мистецтва, філософської думки. Досвід повсякденного життя, зафіксований у ній, збагатив народну мудрість через прислів'я, ідіоми тощо.

Система сакралізованих релігійних, моральних, юридичних приписів, побутових настанов, сформульованих у різних книгах Біблії, перетворилася на засаду культурно-релігійної та етичної традиції не лише іудаїзму і християнства. До біблійних текстів доводиться звертатись також у пошуках начал ще однієї т. зв. «авраамічної» релігії — ісламу (мусульманства, магометанства). Ураховуючи ж історичні особливості становлення «європейського» культурно-цивілізаційного ареалу, зокрема дію згаданих релігій, не буде перебільшенням твердити про виняткову роль біблійної традиції як носія та ретранслятора базисних смислових структур архетипічного характеру, властивих як європейській, так і іншим культурам, що потрапили під її вплив.

Біблія не є артефактом, що належить виключно до історії релігії, історії культури та літератури. Вона в цілому або окремими частинами вже близько 3 тисяч років залишається актуальним релігійним текстом для мільйонів людей. Виникнення, становлення і часто сам зміст цього тексту віруючі вважають священною таємницею, яка оберігається зусиллями богословів і через запропоновані ними правила сприйняття та розуміння Слова Божого. Мабуть жодна книга не спричиняла такого критичного і навіть негативістського ставлення, а одночасно — й інтенсивного дослідження та інтерпретації із застосуванням різноманітних наукових та філософських методів, із виникненням відповідних спеціалізованих дисциплін. Постійне й ретельне дослідження біблійних текстів виявило їхній неоціненний археологічний,

історичний, географічний, мовно-літературний, філософсько-етичний внесок до кращого розуміння культури не лише Стародавнього світу, а й практично усіх пізніших культурних формацій, включаючи й сучасну цивілізацію.

* * *

Зміст цієї книги грунтується на матеріалах пропедевтичного курсу «Вступ до Біблії», що його автор читає протягом кількох останніх років у Національному університеті «Києво-Могилянська Академія». Структура даного курсу підпорядкована в цілому потребі викладу певного масиву історичних, філологічних, культурологічних, філософських відомостей про Біблію. Зокрема, це історія становлення й збереження канону, засади дослідження та тлумачення Біблії, проблема розуміння біблійного тексту, основи біблійного світогляду та символіки, особливості впливу Біблії на духовну культуру людства.

Перші розділи присвячені оглядові складу та структури Біблії, яка подана через нарис історії становлення тексту та канону Старого й Нового Завітів. Формування канону відтворене у взаємодії з позаканонічними творами; окремий розділ характеризує т. зв. апокрифічну літературу. Розділи, присвячені перекладам Біблії, показують умови її поширення й функціонування в різних культурних контекстах. Біблійний текст протягом кількох тисячоліть зберігався через рукописні та друковані видання, історія яких теж висвітлюється у книзі. Тема окремого розділу — функціонування Біблії як сакрального тексту, тобто в системі іудейського та християнського культу. Докладно розглянуті форми богослужбового використання Біблії в цілому або її окремих фрагментів. У кількох розділах Біблія аналізується як об'єкт дослідження та витлумачення: подаються поняття біблеїстики, біблійної герменевтики та екзегези; розповідається про їхню структуру, основні дослідницькі принципи та методи; показані особливості наукового та богословського підходів. Осібно розглянуто Біблію як літературне явище, її вплив на різні види мистецтва, зокрема на театр, образотворче мистецтво, музику, кінематограф. Нарешті, в останніх розділах подані короткі відомості про символічне віддзеркалення в Біблії уявлень про Бога, людину, природу та культуру.

Серед використаних для написання цієї книги старих джерел* позначимо статті І. Андреєва до Енциклопедичного словника видання Брокгауза і Ефрона; давню, але багато в

---

* Див. бібліографію до окремих розділів та наприкінці книги.

чому ще цінну працю Ф. Вігуру «Руководство к чтению и изучению Библии», Біблійну енциклопедію архімандрита Никифора; роботи П. Юнгерова, С. Сольського та Д. Хвольсона, присвячені історії біблійного канону та перекладів і особливо книгу Юнгерова «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги». З колективних коментаторських праць старої доби автор послуговувався «Толковой Библией» за редакцією А. П. Лопухіна, а також «Біблійним супутником» видання Б. Геце.

Серед нових творів — це культурологічні статті різних авторів з двотомної енциклопедії «Мифы народов мира», численні праці С. Аверинцева з історії літератури, культури, богослов'я, біблійної екзегетики, праця Й. Шифмана «Ветхий Завет и его мир», а також книга Н. Мечковської «Язык и религия». Окремо слід назвати неперевершену досі російськомовну працю з біблеїстики — «Словарь по библиологии» А. Меня, на момент написання цієї книги опубліковану лише в мережі Інтернет. Статті з цього словника допомогли авторові у висвітленні різноманітних питань біблеїстики — історії тексту, перекладів та видань, герменевтики та екзегези, біблійної символіки, ролі Біблії в духовній культурі тощо.

З інших іноземних оригінальних та перекладних видань позначимо Podrkczna Encyklopedia Biblijna за редакцією Е. Домбровського; лондонське видання The New Jerome Biblical Commentary; Evangelical Dictionary of Biblical Theology та Evangelical Commentary of the Bible за редакцією В. Елвелла; «Словарь библейского богословия» за редакцією Кс. Леон-Дюфура (брюссельське та московсько-київське видання) і, звичайно, коментовану «Брюссельську Біблію» на базі Синодального тексту.

Використовувалися тексти Біблії як оригінальними біблійними мовами, так і в перекладах. Старий Завіт (ТаНаХ) давньоєврейською та арамейською мовами досліджувався за виданнями:

> *«Biblia hebraica»*. ed. R. Kittel, Wurt. Bibelanstalt, Stuttgart, 1963. 13 ed.
>
> *Библия. Тора, Пророки, Писания и Новый Завет: в русском переводе, с параллельным текстом на иврите. Иерусалим, 1991.*

Старим Завітом грецькою мовою (Септуагінта) автор послуговувався у виданні: *Septuaginta (LXX)*, ed. Alfred Rahlfts, Wurtt. Stuttgart, Bibelanstalt, 1952.

Латинський переклад (Вульгата) використовувався у штутгартському виданні Німецького біблійного товариства: *Biblia Sacra Vulgata*. Deutsch Bibelgesellshaft. Stuttgart, 1983.

Новим Завітом грецькою мовою (койне) автор послуговувався у кількох виданнях:

Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren apparatum criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia). Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1979.

The New Testament in Greek, ed. by United Bible Societies (UBS) / 3 ed. London, 1975.

The New Testament in the original Greek according to the Byzantine/Majority textform. Atlanta, 1991.

Російською мовою Біблія використовувалася у Синодальному перекладі за виданнями:

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Учебное издание. «Жизнь с Богом», Брюссель, 1973.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. Московской патриархии. Москва, 1968.

Автор також звертався до польського перекладу «Біблія тисячоліття» у виданні: *Biblia Tysiąclecia*. Warszawa; Poznan, 1990.

Усі біблійні цитати та посилання у цій книзі зроблені за українським перекладом Біблії, здійсненим І. Огієнком за виданнями:

Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. United Bible Societies, 1991.

Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Переклад І. Огієнка. Видання Українського Біблійного Товариства. Київ, 1993.

Ця книга має вступний, пропедевтичний, як говорять біблеїсти, «ісагогічний» характер. Вона, звісно, не претендує на вичерпне висвітлення усіх питань, що стосуються дослідження та тлумачення Біблії. Утім, автор тішиться надією, що його праця стане у пригоді тим, хто береться до вивчення цієї книги.

1

СКЛАД ТА СТРУКТУРА БІБЛІЇ: КАНОН СТАРОГО ЗАВІТУ

Біблія поділяється на дві основні частини. В християнській традиції перша з цих частин має назву «Старий (Вітхий) Завіт» (грецькою παλαια διαθηκη <палайя діатеке>; латинською vetus testamentum <ветус тестаментум>). Назва «Завіт» грунтується на біблійній ідеї про угоду, союз між Богом та людьми, а також уявленні про настанову-заповіт Бога, звернений до обраного народу та до всього людства.

Поняття біблійного канону

Як іудаїзм, так і різні напрями християнства мають відмінні погляди на т. зв. «біблійний канон». Взагалі слово «канон» є грецьким: κανον означає «правило, зразок». Одночасно існують припущення про походження грецького терміна від загальносемітського *капа* — «тростина, палиця». В єврейському тексті Біблії вживається слово קָנֶה <кане> в значенні «тростина для вимірювання», в переносному значенні — «мірило». Вважається, що вперше термін «канон» застосував один з ранніх християнських богословів — «отців Церкви» — Афанасій Великий для позначення церковного «правила віри». Згодом це значення було перенесене на характеристику Біблії як Святого Письма, причому щодо Біблії термін застосовували лише християни.

Біблійний канон — це склад, кількість та порядок розташування біблійних книг, відібраних та офіційно визнаних священними серед іудеїв або християн.

Формування канону. Визначення «правильності» текстів та їхнього корпусу (складу). Роль Переказу

Є загальновизнаним, що в історії релігійних традицій, базованих на писемній фіксації Одкровення (а релігії Біблії — іудаїзм та християнство — належать до такого типу), завжди вирішуються дві проблеми, пов'язані з корпусом (складом, списком) основних віросповідних текстів. По-перше, це проблема їхньої «правильності», «святості»; а по-друге — проблема «правильності» самого корпусу цих текстів (його повноти, чистоти від викривлень, втрат або навпаки, хибних додатків). Відповідно

розв'язуються важливі богословські завдання визначення списку священних книг та встановлення священного тексту (мови, лексичної, текстової структури тощо). Впорядкування та офіційне утвердження в рамках традиції корпусу текстів, тобто власне канонізація, як уважається, відбувається раніше й швидше; визначення автентичності, тобто адекватності конкретних текстів священному першоджерелу (Одкровенню), — більш тривалий у часі процес. Проте обидва ці процеси взаємопов'язані.

Ще маємо зазначити тут, що «перевірка», так би мовити, віросповідних текстів на «правильність» відбувається в межах традиції. Конкретніше — через діяльність певних інституціоналізованих структур (як правило, це корпоратизована або загальновизнана індивідуалізована діяльність релігійних авторитетів — служителів культу, богословів-книжників та релігійних керівників), що через неї концентрується та узагальнюється стихійно накопичуваний релігійний досвід. Цей досвід, попередньо фіксований як в усній, так і в письмовій формі, різною мірою текстуально структурований, виступає як «переказ», «передання» і є передумовою оцінювання писаних текстів, що претендують на «святість». Будучи сам по собі суб'єктивною фіксацією еволюції релігійного досвіду традиції, Переказ виступає об'єктивною передумовою для виникнення канону Священного Писання (Святого Письма).

Історичні та культурні підстави для формування біблійного канону

Склад, кількість та розміщення книг Біблії змінювалися протягом кількох останніх століть до н. е. та в перші століття н. е. У цьому процесі відбилися певні колізії ідейної та організаційної еволюції іудаїзму та християнства — як релігійних систем та соціально-культурних феноменів.

Внесення тієї чи іншої книги до офіційно визнаного списку, звісно, відображало насамперед догматичний та богословський розвиток певного релігійного напряму. Дискусії про канонічність або неканонічність окремих творів звичайно починалися тоді, коли офіційне вчення в цілому вже склалося і виникала

потреба в його систематизації, чіткішому визначенні та захисті від «перекручень», «викривлень», «єресей» тощо.

Наприклад, зміцнення релігійної цілісності та ідентичності громади іудеїв після їх повернення з Вавилонського полону в VI—V ст. до н. е. потребувало уточнення та збереження складу й змісту священних книг. В іудейській традиції така настанова на фіксацію та захист ортодоксії називалася «вибудова огорожі навколо Вчення». Крім богословської рефлексії з приводу вчення та формулювання його основних принципів, подібна «огорожа» обов'язково включала в себе кодифікацію релігійних текстів, відокремлення канонічних книг від неканонічних (прихованих, фальсифікованих, єретичних тощо).

Згодом — на новому етапі — цього ж вимагав захист етнічних та релігійних традицій в іудейській діаспорі в останні століття до н. е. та протягом усього І тис. н. е. Те саме можна сказати про роль унормованої писаної традиції — канону — в становленні християнської церкви у перші століття н. е.

Крім того, зміни культурних форм передачі релігійного чи суспільного досвіду та суто прикладних засобів фіксації і збереження тексту спонукали до оформлення чітко визначеного канону. Приміром, користування специфічною «книжною» формою манускриптів — т. зв. «кодексом», який був запроваджуваний з II ст. н. е. і поступово заступив попередню старовинну форму (сувої) — викликало необхідність впорядкування масиву релігійних текстів. У попередню добу, доки ці тексти зберігалися у вигляді окремих списків-сувоїв, порядок мав другорядне значення. Коли ж кодекси-зшитки (грецькою «тетрагони» або «тетрадіони») замінили сувої, принцип стандартного порядку книг поступово прийняли як іудаїсти, так і християни. Офіційно визнаний (іудаїстською синагогою або християнською церквою) порядок біблійних книг — канон — згодом утвердився як загальновживаний, хоча й не став однаковим для всіх напрямів та течій.

Зазначимо також, що включення до канону є в історії релігії найважливішим засобом збереження та

ретрансляції релігійного тексту протягом тривалого часу, через життя багатьох поколінь.

Традиційні погляди на природу біблійного канону

Іудейська та християнська традиції мають різні погляди на природу становлення біблійного канону та його історію. Талмуд (Мішна, Бава Батра, 15а; Мішна, Абот, 1,1) містить перекази про те, що святість кожної книги Біблії визначалася авторством когось із пророків: Мойсеєм, Ісусом Навином (Єгошуа), Самуїлом, Давидом, Єремією та іншими. Крім того, за талмудичним переказом, укладанням та фіксацією священних писань опікувались свого роду духовні спадкоємці стародавніх пророків Ізраїлю — священики-книжники, члени т. зв. «Великої Синагоги», яка була центром іудейської релігійної вченості в епоху Другого Храму (V—II ст. до н. е.).

Християнські погляди на природу формування біблійного канону зумовлюються вченням про Церкву як містичне «Тіло» — «Боголюдський організм». Тож святість певних писань поступово визначалася через відповідність до церковної традиції як цілісності. Сам процес їх канонізації, офіційного утвердження, християнська традиція визнає як такий, що відбувався за участі та під зверхністю самого Бога (під впливом Святого Духа). Визначення біблійного канону, прийняте християнською церквою на Вселенських соборах перших століть н. е., проголошувало, що канон є «зібранням богодухновенних Писань, які містять у собі слово Боже, записане пророками та апостолами».

Богодухновенність біблійного тексту як критерій включення до канону

Провідним критерієм, підставовою умовою появи тексту в складі канону для релігійних традицій, що базуються на Біблії, є т. зв. «богодухновенність». Уявлення про богодухновенність притаманні й іудейській, і християнській релігіям (у християнстві вони оформлені у вигляді церковного догмату та відповідного вчення). Традиційно вважається, що зміст

біблійних Писань зумовлений як безпосередньою дією Бога, так і особливим впливом на авторів («натхненням Святого Духа»). Причому одні богослови розглядають людину-автора як пасивне знаряддя Бога, що пише «під диктовку», інші — як активного співтворця, «натхненного» Богом, котрий передає досконале Боже Одкровення крізь призму власної особистості та мовою своєї епохи.

Найвище релігійне натхнення, або «інспірація» (лат. inspiratio), визначало безумовну авторитетність біблійних текстів. Ці тексти розглядалися як найбільш достовірне свідчення реальності Божественного Одкровення, факту контакту-спілкування людини з Богом та Його всемогутнього впливу на існування світу та життя людства. Ступінь певності текстів зростала, якщо їх авторами були люди, котрі, за переказом, отримали Одкровення, натхнення Святого Духа (пророки, апостоли), а також особи, наближені до них.

Тоді або факт появи окремої священної книги, або процес її загального прийняття віруючими спирається на вищий священний авторитет — духовний провід самого Бога. Тому надзвичайно високо поціновувався також авторитет осіб-«свідків» сакральної зустрічі зі Священним.

Інші критерії канонізації

Серед критеріїв включення релігійних текстів до біблійного канону, крім богодухновенності, ще називають:

- авторитетність імені автора книги («пророка», «апостола», людини, наближеної до таких осіб);
- історичну достовірність книги, в тому числі достовірність її авторства, т. зв. «атрибуцію»;
- відповідність змісту книги до віроповчальних, догматичних настанов релігійної традиції (догматична достовірність);
- давність прийняття її громадами віруючих як сакрального тексту;
- поширеність (загальновживаність) книги;

- авторитетність відомих представників традиції (релігійних учителів, книжників, богословів, керівників громад тощо), які в різний час засвідчували достовірність та істинність тих чи інших книг;
- рішення авторитетних релігійних органів (наприклад, церковних соборів), що підсумовували досвід використання тих чи інших текстів у релігійній практиці.

Але ці критерії в релігійній свідомості нерозривно пов'язані з богодухновенністю. Відповідність біблійного тексту всім цим критеріям є фактично підтвердженням богодухновенності, її «засвідченням» з боку релігійної традиції — іудейської або християнської. Підтвердження богодухновенності, «святості» тексту історично відбувалося через «авторитетні свідчення» — особисті чи колективні. У термінах релігійної мови такі свідчення також вважалися богодухновенними, оскільки спиралися не на партикулярну сваволю приватної думки, а на інспіровані Богом релігійну інтуїцію і почуття святості.

Процес становлення канону і сам факт його утвердження церквою християнська традиція вважає практичним усталенням догмату богодухновенності.

Усна традиція як джерело старозавітного тексту. Легенда про «усну Тору»

Усна традиція відіграла велику роль в усталенні біблійного тексту. Хронологічно саме вона передувала появі біблійних книг. Хоча усні перекази і відбивали певний примітивний рівень культури, зокрема, відсутність писемності у давніх євреїв, але вони становили важливий механізм відтворення сакральної традиції або Священного Переказу. Важливим було саме те, що від покоління до покоління створювалася безпосередня спадкоємність релігійної віри та релігійного почуття. Численні аспекти та деталі віровчення, культової практики, моралі, права тощо передавалися в усній формі, поки поступово не були записані.

Навіть тоді, коли писемні тексти Біблії були укладені, впорядковані та утверджені, значення усної традиції зберігалося. Усні настанови складали частину релігій-

них свят та ритуалів, повчальної та проповідницької діяльності священиків і пророків. Численні місця старозавітного тексту свідчать про це (наприклад, Второз. 27:9; Єз. 7:26; Прип. 4:1—2).

Взаємодія усної традиції з писемною привела, починаючи від середини I тис. до н. е., до трансформації усного переказу. Він поступово оформлюється в специфічний механізм передачі, актуалізації та інтерпретації релігійного та суспільного досвіду, що містився у писаних біблійних текстах — у т. зв. «Священний Переказ». Священний Переказ, що містив унормовані правила інтерпретації тексту (т. зв. «екзегеза»), став розглядатися як необхідна умова для існування та функціонування Священного Писання і як необхідний контекст для його розуміння.

Ідея Переказу як обов'язково пов'язаного з Писанням компонента традиції наприкінці I тис. втілилася в популярні серед іудеїв легендарні уявлення про т. зв. «усну Тору (Вчення, Закон)», яка походила від Мойсея і доповнювала Вчення «писане», кодифіковане й канонізоване. Легенда про «усну Тору» іноді розглядається як «прообраз» пізніших християнських ортодоксальних уявлень про Священний Переказ та його співвідношення зі Священним Писанням.

Писемні джерела старозавітного тексту

Витоки найдавніших текстів Старого Завіту сягають XIV—XIII ст. до н. е., ще дописемних часів давньоєврейської культури. Найпізніші написані тексти датуються III—II ст. до н. е., а окремі навіть початком н. е. Джерелами цих текстів були як пам'ятки давньоєврейської (навіть ширше — семітської) усної традиції, так і писемні джерела. Сама Біблія містить згадки про них: (напр., Чис. 21:14; Єг. 10:13; 2Сам. 1:18; 1Цар. 11:41; 14:19,29; 1 Хр. 27:24; 2 Хр. 9:29; 12:15; 13:22; 16:11; 20:34; 26:22; 32:32; 33:18; 35:25; 2 Мак. 2:20—33). Називаються деякі з таких джерел: наприклад, стародавні «Книга війн Ягве(Єгови)», «Книга праведних», «Книга доблесті». Письмова фіксація усної традиції, опрацювання стародавніх писемних джерел та авторська робота й редагування нових релігійних

текстів здійснювалися, ймовірно, протягом X—VIII ст. до н. е. Давньоєврейські писані джерела Біблії, що виникли в цей час, отримали в науці умовні назви «Ягвіст» та «Елогіст». Ці джерела містили релігійно-міфологічні сюжети, оповідання про історію людства та єврейського народу, а також величезну кількість «заповідей» — настанов і приписів законодавчого характеру, покликаних регулювати життя давніх євреїв згідно з вимогами монотеїстичної релігії — культу єдиного Бога Ягве(Єгови).

З X ст. до н. е. розвивається давньоєврейська релігійна поезія. Подібні поетичні твори містили цілі корпуси (зібрання) релігійних гімнів та молитов, а також моральних повчань та настанов. Від VIII ст. в Палестині тривала фіксація на письмі релігійної творчості таких представників давньоєврейської релігійної спільності, як пророки. Пророки у своїх писаннях виступали як релігійні вчителі та соціальні критики, часом змагаючись за ідейний і психологічний вплив на народні маси з такими традиційними носіями релігійності, як священики культу Ягве(Єгови).

Історичний характер текстуальних джерел Біблії та богословське розуміння її богодухновенності: можливі колізії

Характер усних та писемних джерел біблійного тексту є, безсумнівно, історичним. Ці джерела цілком можуть виступати як об'єкти науково-історичної реконструкції за допомогою різних галузей знань (археологічної, філологічної, історико-культурної тощо). З раціоналістичного та секулярного погляду допущення їхнього існування не спричинює світоглядних колізій, оскільки вводить і саму Біблію до розряду культурного артефакту, чергового «джерела», яке є результатом зіставлення, компіляції, переробки попереднього матеріалу.

Однак з погляду релігійного, богословського, визнання наявності в Біблії усних та писемних джерел породжує певні проблеми. Воно обов'язково має узгоджуватися з вірою в богодухновенність біблійного тексту. Це є дуже важливим у кількох випадках. По-перше, біблійний текст може містити реальні історичні

документи (наприклад, укази перських царів VI—V ст. до н. е.). Чи можна вважати їх «богодухновенними», навіть якщо вони є фрагментами канонізованого тексту? По-друге, у випадках, коли встановлено, що остаточно канонізований текст являє собою результат редагування переказів, які походять від визнаних традицією релігійних авторитетів, приміром, від пророка Мойсея або від царів Соломона та Давида. Нарешті, численні збіги в змісті текстів (у Старому Завіті — книги Вихід та Второзаконня; книги Царств та Хронік; у Новому — насамперед т. зв. «синоптичні» Євангелія) спонукають до розмови про запозичення, або ж про єдине джерело.

Радикально-фундаменталістська відповідь тут може бути негативною: жодних позабіблійних джерел біблійного тексту, жодних «запозичень» і компіляцій, жодних пізніших редакцій тощо. Попри свою «чистоту» та радикальність, така позиція є доволі вразливою для критики. Адекватнішою видається богословська точка зору, що пов'язує наявність джерел Біблії і можливість їх тривалого в часі опрацювання з уявленнями про своєрідну містичну «співпрацю» (грецькою — συνεργέια) Бога з людьми в процесі створення тексту Святого Письма. Такий погляд допускає священність праці не лише номінального автора біблійного тексту, а й компілятора, редактора, з джерелами, чи то історичними, чи то такими, які походять від давніших богодухновенних авторів.

Становлення старозавітного тексту та етапи його канонізації

Формування тексту Старого Завіту — основи для канонізації — тривало в лоні іудаїзму з середини I тис. до н. е. до кінця I ст. н. е. Виправлення та редагування його іудейськими книжниками-масоретами — аж до X ст. н. е. Різноманітні версії старозавітного тексту в певні часи засвоювалися різними християнськими течіями, що великою мірою зумовило відмінності між православним, католицьким та протестантським канонами Старого Завіту.

У VII ст. до н. е. відбувся свого роду «перший етап» канонізації біблійного писаного тексту. Ідеться про оприлюднення та освячення перед народним зібранням

близько 622 р. до н. е. «Книги Закону Мойсеєвого», яка нібито дивом збереглася від стародавніх часів у Єрусалимському храмі та була знайдена під час його реконструкції. Ця більш-менш історично достовірна подія сталася, ймовірно, за релігійної реформи іудейського царя Осії та первосвященика Єрусалимського храму Хелкії. Мета реформи полягала в зміцненні монотеїстичних засад давньоєврейської релігії. Певність тексту, оприлюдненого Осією, підкріплювалася шляхом утвердження його автором пророка й вождя Мойсея, діяльність якого відносилася до середини XV ст. до н. е. Саме Мойсей вважався свідком Божественного Одкровення, який доніс Божу волю до «народу Ізраїлю» і став першим фундатором його як нації — запровадив громадський і державний лад серед євреїв, фактично заснував їх монотеїстичну релігію. Зокрема, стверджувалося, що саме Мойсей прочитав народу Ізраїлю «Книгу Завіту Божого» і народ заприсягався дотримуватися її настанов (Вих. 24:3—7). Потім Мойсей знову заповідав відновлення Завіту новому поколінню євреїв (Второз. 27—28), а його наступник Ісус Навин уписав слова Завіту до «Книги Вчення Господнього» і зобов'язав ізраїльтян дотримуватися їх (Єг. 24). Проте ймовірно припустити, що текст «Вчення Мойсеєвого» виник протягом IX—VII ст. до н. е. в результаті опрацювання іудейськими священиками-книжниками і пророками стародавніх джерел. Ці джерела, втім, цілком могли належати до часів Мойсея.

Важливим етапом на шляху створення та внормування цілісної традиції давньоєврейського Святого Письма був період т. зв. «Вавилонського полону» (кінець VII — 30-ті роки VI ст. до н. е.). Прагнення євреїв зберегти національну та релігійну самобутність навіть у полоні стало потужним стимулом для такої праці. До того ж уже у вавилонській єврейській діаспорі (грецькою διασπορά — «розпорошення», тобто життя поза батьківщиною) поступово формувався новий, відмінний від традиційного храмового поклоніння, тип релігійної практики. Ідеться про інститут «синагоги» (грецькою συναγωγη — «спільне зібрання») — релігійні збори євреїв, головна мета яких полягала у вшануванні Бога і поклонінні Йому не шляхом жертвоприношень, а

шляхом читання Священних Писань, проповіді та молитви. В синагозі зберігалися рукописні згортки «Вчення Мойсеєвого», що читалися перед громадами по суботах та у дні свят замість колишніх жертвоприношень. Тож наявність усталених і належним чином упорядкованих священних текстів ставала вже не лише бажаною, а й обов'язковою.

У середині I тис. до н. е. для потреб давньоєврейської спільноти іудейські священики-книжники уклали, впорядкували та відредагували історичний та ритуально-законодавчий матеріал, який у сучасній науці отримав назву «Жрецький Кодекс». Цей релігійний та законодавчий документ виник на базі однієї з попередніх книжних традицій (а саме «елогістичної»), а також освяченої в VII ст. «Книги Закону». Його зміст відповідав обставинам історичного та релігійного буття євреїв, що складалися під час та після Вавилонського полону євреїв (500-ті роки до н. е.).

У 444 р. був канонізований повніший текст «Закону (Вчення) Мойсеєвого» (єврейською — «Тора»), знаний нині як П'ятикнижжя Мойсеєве. Це сталося вже після повернення значної кількості євреїв з Вавилону до Палестини та відбудови Єрусалима і Єрусалимського храму під проводом начальника Неємії (єврейською Нехем'я) та священика Ездри (Езри). П'ятикнижжя було проголошене релігійним та громадянським кодексом іудейської общини. Канонізація П'ятикнижжя саме після Вавилонського полону пов'язується з формуванням у Палестині теократичної громадянсько-релігійної спільноти, центром якої став відновлений Єрусалимський храм. Акт канонізації П'ятикнижжя як істинного джерела релігії Бога Ягве(Єгови) відокремив іудеїв, які входили до Єрусалимської громадянсько-храмової общини, від сусідніх народів, зокрема самарян, котрі також поклонялися Ягве, але були нащадками завойовників-ассирійців та інших семітських народів Палестини. Їхня релігія була синкретичною, культ єдиного Бога поєднувався в ній з елементами давньосемітських язичницьких (полідемонічних та політеїстичних) вірувань.

Протягом кількох останніх століть до н. е. корпус іудейських біблійних текстів укладався і редагувався

під проводом єрусалимських священиків-книжників. Як уже зазначалося, талмудична традиція (Мішна, Абот 1, 1—2; Мішна, Бава Батра 15в) говорить про вчителів т. зв. «Великої Синагоги». Різні дослідники в різні часи або обстоювали, або піддавали сумнівам факт існування саме цього релігійного органу іудеїв, посилаючись, як правило, на брак достовірних свідчень сучасників. Проте сьогодні визнано, що протягом V—II ст. до н. е. в Палестині могло існувати певне авторитетне зібрання іудейських книжників. Імовірно, що саме це зібрання мається на увазі, коли говориться про діяльність протягом останніх століть до н. е. т. зв. «Синедріону» (συνέδριον — грецька назва верховного суду та вищої релігійної ради іудеїв Палестини; євреї називали його «санхедрін»).

Навколо «Вчення (Закону) Мойсеєвого» («Тори») зусиллями насамперед палестинських книжників поступово групувалися пророцькі, історичні, повчальні, гімнографічні поетичні твори. Іудаїсти відносили їх до двох великих розділів. Вони виділяли книги т. зв. «Пророків» — твори, авторство яких пов'язувалося з іменами реальних чи то легендарних пророків «народу Ізраїлю» (євреїв). Причому виділялися «Великі пророки» (твори найвідоміших пророків, як правило, значні за обсягом) та «Малі пророки» (пророцькі книги, відносно малі за обсягом). Іншим розділом писемної традиції, що формувалася, були т. зв. «Писання» — філософсько-етичні, повчальні, а також гімнографічні твори, написані здебільшого в поетичній формі. Зокрема, Талмуд (Мішна, Бава Батра 15в) твердить, що члени Великої Синагоги зібрали разом книги Ездри, пророків Єзекіїля, Даниїла, а також книги «Малих пророків». Крім «Великих» та «Малих» пророків, серед іудеїв уже близько 200 р. до н. е. поширювалися такі повчальні «писання», як Притчі, збірка гімнів-псалмів — Псалтир, а також т. зв. «книги Хроніста». Цю назву застосував у V ст. н. е. Єронім Блаженний для позначення збірки історичних творів Старого Завіту (книги Параліпоменон—Хронік, Ездри—Неємії). Існує припущення, що крім пророцьких та історичних книг до 200 р. до н.е. була канонізована така повчальна книга, як Псалтир. Це припущення базується на цитаті з християнського Нового Завіту, де

старозавітна традиція визначається як «закон Мойсеїв, пророки та псалми» (Лк. 24:44).

Водночас до справи укладання та впорядкування священних текстів долучилися іудейські книжники елліністичної діаспори, осередок яких розташовувався в Александрії Єгипетській. Іудеї діаспори послуговувалися багатою бібліотекою священних книг, котра, крім Вчення-Тори (П'ятикнижжя) та Пророків, містила численні «отецькі книги» повчального та історичного характеру. До того ж часто звичайні та богодухновенні книги не розрізнялися. Межі діаспорного корпусу книг не були досить визначеними. В діаспорі вважалося, що часи Божественного Одкровення ще не завершилися, і до канону можуть додаватися нові твори. Цю позицію заперечували палестинські книжники, які стверджували, що епоха Одкровення, пророцький дар і навіть традиції справжньої праведності серед єврейського народу згасали з часів перського царя Артаксеркса і реставрації Єрусалимського храму (V ст. до н. е.).

Дуже часто про використання окремих книг або поєднання їх у збірки можна судити лише з опосередкованих даних. Навіть посилання на ту чи іншу книгу не свідчило про її загальне прийняття чи офіційне затвердження. Тривалий час лише П'ятикнижжя вважалося загальнообов'язковим для всіх груп віруючих іудеїв. А до кінця I тис. до н. е. в іудейському середовищі Палестини та діаспори склалося кілька версій корпусу Священних писань. Принаймні дві з таких версій стали підгрунтям для канонізаторської праці протягом III ст. до н. е. — X ст. н. е. Це власне «палестинська» та «діаспорна» («александрійська») версії. На них базувався канон іудейської Біблії та основні варіанти канону християнського Старого Завіту.

«Александрійський» канон: традиція Септуагінти та Вульгати

Більшою за обсягом була «діаспорна» версія, яка формувалася насамперед у процесі поступового викладу іудейських релігійних книг вульгаризованим грецьким діалектом «койне», загальновживаним серед євреїв середземноморської діаспори. Корпус цієї версії сформувався протягом останніх чотирьох або трьох

століть до н. е. Вона вирізнялася тим, що містила низку книг, популярних саме в діаспорі, але не визнаних у Палестині. Священики та книжники в Єрусалимі заперечували богодухновенність та священний характер «спірних» книг. Підстава для такого заперечення полягала в тому, що ці «спірні» книги були написані або за межами Палестини (наприклад, у Єгипті та Вавилоні), або не «священною» єврейською мовою (а часто тією ж грецькою-«койне»). Крім того, вони з'явилися «занадто» пізно — в останні століття до н. е., коли пророцька харизма, за богословськими уявленнями єрусалимських книжників та вчителів віри, згасла. До того ж, «діаспорна» версія, як переконує її аналіз, зазнала у своїй «грецькомовній» частині впливу елліністичної культури. Це також відштовхувало від неї єрусалимських іудеїв-ортодоксів.

Однак, як більш поширена і популярна, вона приблизно в III ст. до н. е. стала підгрунтям першого перекладу Біблії грецькою мовою, виконаного іудеями діаспори, — т. зв. «Септуагінти». Відомо, що спочатку були перекладені книги Тори, а згодом решта «пророків» та «писань». До загальновизнаних у Палестині та діаспорі книг традиція Септуагінти додавала ще не менш як 11 книг «спірних», не визнаних у Палестині. Проте абсолютно точно визначених меж Александрійського канону до н. е., очевидно, не існувало.

Септуагінта, як найпопулярніший у Середземномор'ї біблійний текст, згодом лягла в основу християнського Старого Завіту, і в цій формі була освячена й прийнята християнами — передусім Східною (православною) церквою, що постала на грунті еллінської культури. Західна церква (римо-католицька), яка майже одночасно зі Східною вибудовувалася на латиномовному культурному підгрунті, виробила на початку V ст. н. е. власний, латинський варіант Старого Завіту і Біблії в цілому, пов'язаний з іменем Софронія Євсевія, Ієроніма (Ієроніма Стридонського, Ієроніма Блаженного). Версія Ієроніма здебільшого наслідувала традицію Септуагінти, хоча і в дещо скороченому обсязі.

«Палестинська» версія: Ямнійський канон, «масоретська» традиція

«Палестинська», ортодоксальніша, версія була сформована й відредагована спочатку (до н. е.) єрусалимськими священиками та релігійними вчителями, потім (у I тис. н. е.) іудейськими книжниками, т. зв. «масоретами». Нагадаємо, що впорядкування й канонізація іудейських священних текстів тривали протягом кількох століть до н. е., а також у добу виникнення християнства («Писання», «Вчення», «Закон», «Закон і Пророки», «Закон, Пророки, Псалми»). Проте основний період унормування, редагування та офіційного прийняття іудейської Біблії віруючими євреями в усьому світі припадає на I тис. нашої («християнської») ери. У цей час «єврейська Біблія» — «ТаНаХ» (трохи далі ми пояснимо цю назву) — поступово перетворюється на засіб утвердження та захисту іудейської («єврейської») етноконфесійної та етнокультурної ідентичності. Палестинська книжна традиція особливо протиставлялася діаспорній; традиція Тори, Пророків та Писань — традиції Септуагінти, традиції християнського Старого Завіту.

Уже в I ст. н. е. на території Палестини (Іудея) в цілому склався та поширився цей канон. Зокрема, в 90-ті роки н. е. про нього повідомляв знаменитий єврейський письменник елліністичної доби Йосиф Флавій. Він уперше наводив список з 22 книг, який відповідав кількості літер єврейської абетки (причому для округлення окремі книги були поєднані); за іншими підрахунками цей канон складався з 24 книг.

Важливу роль в утвердженні палестинського канону відіграв т. зв. «Ямнійський синедріон» — орган релігійної та судової влади, а також богословський центр іудеїв, вимушено перенесений з Єрусалиму до м. Ямнія у Палестині внаслідок римських репресій після Великої Іудейської війни 70 р. н. е. Близько 100 р. н. е. (можливо, навіть у середині 90-х років н. е.) Ямнійський синедріон затвердив канон іудейських Священних Писань. Вважається, що це і був текст, про який повідомляв Флавій. Ямнійський канон не визнавав принаймні 11 книг, прийнятих та шанованих у діаспорі в складі Септуагінти. Однак і окремі канонізовані книги

й надалі викликали суперечки між іудейськими книжниками. Так, ще в II — на початку III ст. н. е. серед них тривали дискусії щодо богодухновенності деяких Писань (повчальних книг).

Близько 130 р. н. е. на грунті Ямнійського канону з'явився унормований текст ТаНаХу, який упорядкував відомий книжник Раббі Акіба. Саме цим текстом користувалися іудейські коментатори-талмудисти: «таннаїм», автори т. зв. «Мішни» (II — початок III ст. н. е.) та «аморім», автори т. зв. «Гемари» (IV—V ст. н. е.).

Ця величезна робота завершилася в цілому протягом VIII—X ст. н. е. працею іудейських книжників-«масоретів». Школи масоретів, де вивчалася Біблія та напрацьовувалися засоби збереження й передачі священного тексту, зазнали втрат від фанатиків-мусульман у 30-ті роки VII ст. Проте згодом культурна та релігійна політика ісламських правителів стосовно «людей Книги» (тобто представників біблійної традиції) значно лібералізувалася, і масоретські школи відновили діяльність. Найвідоміші з них — школи Бен-Нафталі та Бен-Ашер з міста Тіверіада в Палестині. Ці школи водночас фактично являли собою династії релігійних учителів і богословів.

У VIII—X ст. зусиллями книжників, що належали до масоретських шкіл-династій, укладено й додатково виправлено рукописні корпуси-«зводи» ТаНаХу. Збереглися по сьогодні і є найбільш відомими фрагменти манускриптів, створених представниками династії Бен-Ашер: Мойсея Бен-Ашера (близько 895 р., знайдений у Каїрі) і т. зв. «Алеппський кодекс» Аарона Бен-Ашера (близько 930 р., зберігається в Єрусалимі). Після X ст. поширювалися численні рукописи т. зв. «масоретського» тексту ТаНаХу з коментарями («мідраші» («тлумачення»), Талмуд).

Іудейський ТаНаХ

Перша й більша (приблизно дві третини обсягу тексту) частина Біблії, що розповідає про союз Бога з давньоєврейським народом та його історію, а також визначає фундаментальні засади існування світу та людства, істинного Боговшанування, релігійного, морального та суспільного життя, є священною як для

християн, так і для євреїв-іудаїстів. Зазначимо, передусім, що іудаїсти не вживають для її назви поняття «Старий Завіт»: це поняття відбиває суто християнський богословський погляд на релігійну історію людства.

В іудейській традиції ці Священні Писання (у масовому слововжитку — т. зв. «єврейська Біблія») отримали особливу назву — *ТаНаХ*. Така назва походить від абревіатури ТНХ (תנך), породженої специфічним для семітських мов, у тому числі і єврейської, записом слів за допомогою в основному приголосних літер. Ця абревіатура, у свою чергу, утворюється шляхом поєднання літер, якими починаються назви основних складових ТаНаХу. Перша частина називається «Тора» — єврейською תּוֹרָה <Тора>, що означає «Вчення». Друга частина має назву «Небіїм» — נְבִיִּים <Н(е)біїм>, тобто «Пророки». Нарешті, третя частина ТаНаХу — כְּתוּבִים <К(е)тубім>; у перекладі це означає «Книги», «Писання»; грецькою вони ще звуться «х'агіографи», тобто «священні писання». ТаНаХ склався на основі канонізації «палестинської» версії іудейських священних текстів (Ямнійський канон, версія Раббі Акіби, масоретська редакція).

I. До **«Тори»** належать книги:

1. בְּרֵאשִׁית <Б(е)решіт> — «На початку» (в християнській Біблії — книга Буття, або Перша Мойсеєва);
2. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת < Веелле ш(е)мот> — «І ось імена» — Вихід, або Друга Мойсеєва;
3. וַיִּקְרָא <Вайїкра> — «І покликав» — Левіт, або Третя Мойсеєва;
4. בְּמִדְבַּר <Б(е)мідбар> — «В пустелі» — Числа, або Четверта Мойсеєва;
5. אֵלֶּה הַדְּבָרִים <Елле га-д(е)варім> — «Оце ті слова» — Второзаконня, або Повторення Закону, або П'ята Мойсеєва.

II. У структурі **«Пророків»** виділені т. зв. «Перші (ранні) пророки» та «Пізні пророки», об'єднані з т. зв. «Малими пророками». До «Перших», або «ранніх», належать книги:

6. יְהוֹשֻׁעַ <Єгошуа> — Ісус Навин;
7. שֹׁפְטִים <Шоф(е)тім> — Судді;

8. שְׁמוּאֵל <Ш(е)муель> — дві книги Самуїлові;
9. מְלָכִים <Мелакім> — дві книги Царів.

До «Пізніх» відносять:

10. יְשַׁעְיָהוּ <Єшаягу> — Ісайя;
11. יִרְמְיָהוּ <Їрмейагу> — Єремія;
12. יְחֶזְקֵאל <Єхезкель> — Єзекіїль

та 12 «Малих пророків», об'єднаних в одну книгу:

13. הוֹשֵׁעַ <Гошеа> — Осія; יוֹאֵל <Йоель> — Йоїль; עָמוֹס — Амос; עֹבַדְיָה <Овад'я> — Овдій; יוֹנָה <Йона> — Йона; מִיכָה <Міха> — Михей; נַחוּם <Нахум> — Наум; חֲבַקּוּק <Хаваккук> — Аввакум; צְפַנְיָה <Цефан'я> — Софонія; חַגַּי <Хаггай> — Огій; זְכַרְיָה <Зекар'я> — Захарія; מַלְאָכִי <Малахі> — Малахія.

III. До **«Писань»** входять:

14. תְּהִלִּים <Т(е)гілім> — Псалми;
15. אִיּוֹב <Йов> — книга Йова;
16. מִשְׁלֵי <Мішле> — Приповісті (Соломонові).

Потім ідуть т. зв. «п'ять сувоїв»:

17. רוּת <Рут> — книга Рут;
18. שִׁיר הַשִּׁירִים <Шір га-Ш(ш)ірім> — Пісня над піснями;
19. קֹהֶלֶת <Когелет> — Екклезіаст («Проповідник»);
20. אֵיכָה <Ей'ха> — Плач Єремії;
21. אֶסְתֵּר <Естер> — книга Естер.

«Писання»-«Кетубім» містять також твори, що називаються «історичними». До них належать:

22. דָּנִיֵּאל <Данійель> — книга Даниїла;
23. עֶזְרָא — נְחֶמְיָה <Езра-Нехем'я> — книги Езри та Неємії, поєднані в одну книгу;
24. דִּבְרֵי הַיָּמִים <Дівре га-йамім> — приблизно: «Слова діянь». У християнській Біблії це — дві т.зв. книги Хронік (грецькою — книги Параліпоменон).

Зазначимо, що богодухновенність, а, отже, і канонічність окремих книг (наприклад, Йехезкель, Мішле, Шір га-Ш(ш)ірім, Естер, Когелет) час від часу викликала заперечення частини іудейських книжників. Свідчення

про це містяться, зокрема, в Талмуді та мідраші. Так, дискусії щодо канонічності Шір га-Ш(ш)ірім та Когелет точилися після згаданого вже Ямнійського синедріону, протягом II — на початку III ст. н. е.

Як видно, в іудейській традиції ТаНаХ налічує 22 або 24 книги. Це досягається шляхом поєднання подвійних книг Ш(е)муель, Мелакім, Дівре га-йамім, а також «Малих пророків» у одну книгу, Езра — з Нехем'я, Шофетім — з Рут, Їрмейагу — з Ей'ха. Велику роль у такому поділі, звичайно, відіграв традиційний пієтет іудаїстів перед магією чисел та літер і, очевидно, схильність до символізації кількості літер єврейської (22) або грецької (24) абеток. Існує також кілька варіантів порядку розташування вказаних книг.

Названим 22 або 24 книгам іудейського ТаНаХу відповідають 39 книг Септуагінти, які ввійшли до християнського Старого Завіту. Цим пояснюється наявна різниця іудейського та християнського поділу старозавітних писань на книги.

Старий Завіт ортодоксального християнства (православних і католиків)

Стародавні іудейські священні писання, створені в I тис. до н. е., визнані християнством, увійшли до першої частини християнської Біблії, яка має назву Старий Завіт. В окремих слов'янських мовах, як, наприклад, в українській або російській, досі зберігається архаїзована форма цієї назви — «Ветхий Завіт». Форма «Ветхий» збереглася завдяки тривалому використанню, насамперед у церковному вжитку, церковнослов'янського терміна **«Вєтхий»** — «старий», «стародавній». Термін, близький етимологічно, зустрічаємо в латинській назві цієї частини християнської Біблії — *Vetus Testamentum*.

Досить довго серед християн не існувало єдиної думки щодо того, який канон Старого Завіту приймати офіційно. З одного боку, ближчим до християнської традиції вважався Александрійський канон — саме Септуагінта була найпоширенішою серед християн версією Старого Завіту. Численні цитати з неї (близько 350) містить християнський Новий Завіт. Проте серед видатних богословів християнства зустрічалися при-

хильники як Александрійського, так і Палестинського канонів. Причому різні вподобання існували не лише в перші століття християнської ери, але зберігалися навіть у добу Середньовіччя.

Авторитетність Ямнійського канону визнавали Мелітон Сардійський (II ст.), Євсевій Кесарійський, Юлій Африканський (III ст.), Афанасій Великий, Кирило Єрусалимський, Григорій Назіанзин, Ієронім Блаженний (IV ст.), Григорій Великий (VI ст.). Деякі середньовічні церковні екзегети — Беда Достославний, Алкуїн (VIII ст.), Каетан (XV—XVI ст.) трималися Палестинського (масоретського) канону. Навіть у першому офіційному списку християнського біблійного канону, який поданий у 60-му правилі Лаодикійського собору (363 р. н. е.), у старозавітній частині ще не були названі книги Юдит, Товіт, Премудростей Соломонових, Премудростей Ісуса сина Сирахова, книги Маккавейські.

Однак александрійська версія — через Септуагінту — стала загальноприйнятою, насамперед через поширену традицію вживання текстів зі Септуагінти в церковних богослужіннях. Як прихильники Александрійського канону Старого Завіту виступали Климент Александрійський, Полікарп Смирнський, Іриней Ліонський (II ст.), Августин Аврелій (IV—V ст.). Александрійський канон підтримали церковні собори, відомі тим, що на них обговорювалися питання корпусу християнської Біблії — Гіппонський (393 р.) та два Карфагенські (397 та 419 рр.).

Навіть ті богослови, що вшановували палестинську версію книг Старого Завіту, мусили зважати на більшу поширеність Александрійського канону серед християн. Так, хоча сам Ієронім з повагою ставився до канону, укладеного в Палестині, і навіть уперше використав поняття «апокрифи» щодо книг, які не ввійшли до нього, він увів низку книг з Александрійського канону до свого латинського перекладу Біблії.

Якщо спробувати узагальнити досвід сприйняття та використання Старого Завіту різними течіями християнства, то можна констатувати, що християнська традиція в цілому розглядає два великі масиви старозавітних текстів.

Грунтуючись на Септуагінті, православні християни (зокрема, в слов'янському світі) включають до складу Біблії 50 книг Старого Завіту. Серед них умовно визначаються 39 «канонічних» книг. Це саме ті книги, які здавна визнавалися іудейською ортодоксією і ввійшли до Ямнійського та Масоретського канонів. Вони за змістом та обсягом здебільшого збігаються з єврейським ТаНаХом. 11 «додаткових» книг, які колись увійшли до Септуагінти, хоча й визнаються «неканонічними», проте допущені до церковного вжитку. За стародавньою літургійною (богослужбовою) практикою неканонічні книги допущені до читання і визнаються частиною Біблії. Однак уважається, що це частина другорядна, котра не дорівнює за святістю книгам Палестинського канону. У православних виданнях Біблії вміщені й канонічні, й неканонічні книги. Притім богодухновенними вважаються лише перші; неканонічні ж книги Біблії є тільки «душекорисними», тобто гідними для духовного — релігійного та морального — навчання і настанови, для виховання християнської віри та доброчесності. Проте окремі православні дослідники та богослови зазначають, що склад старозавітних книг у православній Біблії досі являє собою скоріше результат вірності церковно-історичній традиції; він фактично не зафіксований у загальновизнаному православному віровчительному документі.

Текст латинської Біблії, т. зв. «Вульгата», укладений на основі перекладу Іеронима, канонізований Римокатолицькою церквою на Тридентському соборі («Декрет про канон Писання» від 8 квітня 1546 р.). Це було остаточне рішення на користь «александрійської» традиції. Цей текст містив у своїй старозавітній частині 45 книг. 39 з них входили й до Палестинського канону. Вони дістали назву «протоканонічних» («першоканонічних»). Решта ж, а саме 6 з 11 «неканонічних» книг (що колись через Септуагінту ввійшли до латинської Біблії), на цьому соборі були канонізовані, тобто включені до офіційного церковного списку. Від часів Тридентського собору вони називаються «девтероканонічними» («другоканонічними»). Таке розрізнення впровадив відомий католицький богослов Сикст

Сієнський (XVI ст.). Це, втім, не означає, що римо-католики вважають девтерокано нічні книги Старого Завіту другорядними за мірою святості — у назві лише відбився пізніший час канонізації цих книг.

Щоправда, окремі пізніші, в тому числі сучасні видання Вульгати можуть містити 47 або навіть 49 книг — подаючи латинські переклади книг, яких не було в Тридентському каноні, або по-іншому компонуючи книги Старого Завіту (про це йтиметься нижче).

Нарешті, християнською течією, яка включає до старозавітної частини своїх видань Біблії лише «канонічні» книги, є протестанти — практично всі їхні деномінації. Європейські реформатори християнства ще в XVI ст., шукаючи для нових перекладів Біблії авторитетне джерело старозавітного тексту, звернулися саме до «масоретської» («канонічної») версії Біблії, вживаної іудаїстами. Імовірно, це робилося на противагу всьому католицькому, в тому числі й католицькій версії Біблії — Вульгаті. (Вище вже говорилося, що окремі католицькі богослови Середньовіччя продовжували триматися палестинської версії Старого Завіту.) Тому протестантська Біблія і містить у Старому Завіті лише 39 книг, що за змістом збігаються з масоретською редакцією ТаНаХу, а за розподілом на книги наслідують загальнохристиянську традицію. Саме 39 книг уважаються богодухновенними, допускаються до церковного вжитку і включаються протестантами до друкованих видань Біблії.

Незалежно від напрямів і конфесій, усі християни виділяють у Старому Завіті такі групи книг:

1. «П'ятикнижжя Мойсеєве»:

Буття (Перша книга Мойсеєва; грецьк. Γενεσις, латин. Genesis);

Вихід (Друга книга Мойсеєва; грецьк. Εξοδος; латин. Exodus);

Левіт (Третя книга Мойсеєва; грецьк. Λευιτικον; латин. Leviticus);

Числа (Четверта книга Мойсеєва; грецьк. Αριθμοι; латин. Numeri);

Повторення Закону, або *Второзаконня* (П'ята книга Мойсеєва; грецьк. Δευτερονομιον; латин. Deuteronomium).

2. Книги «історичні»:

Ісуса Навина (Єгошуа; грецьк. Ιησους; латин. Iosua);

Суддів (грецьк. Κριται; латин. Iudicum);

Рут (грецьк. Ρουθ; латин. Ruth);

1-ша, 2-га, 3-тя, 4-та Царств (грецьк. Βασιλειων Α Β Γ Δ; латин. 1, 2, 3, 4 Regum або 1, 2 Samuelis та Malachim 1, 2);

1-ша, 2-га Хронік (грецьк. Παραλιπομενον Α Β; латин. Paralipomenon 1,2);

Ездри (грецьк. Εσδρα Α; латин. Ezdrae 1);

Неємії (грецьк. Εσδρα Β або Νεεμια; латин. Ezdrae 2 або Nehemias);

Естер (грецьк. Εσθηρ; латин. Esther(Hesther).

Серед «неканонічних» книг православної Біблії до цієї групи належать книги: *Товіт* (Τωβιτ); *Юдит* (Ιουδιθ); *1-ша, 2-га, 3-тя Маккавеїв* (Μακκαβαιων Α Β Γ;); *2-га, 3-тя Ездри* (Εσδρα Β Γ).

Серед «девтероканонічних» книг католицької Біблії до групи історичних книг належать *Товіт* (Tobias) та *Юдит* (Iudith). Крім того, католики визнають лише *1-шу Маккавеїв* та *2-гу Маккавеїв* (Macchabeorum 1, 2). Друга Ездри Септуагінти та православної Біблії у Вульгаті Тридентського канону відсутня (там під цією назвою виступає книга Неємії). Проте в деяких сучасних виданнях католицької Вульгати «справжня» *2-га Ездри* вміщується і виступає як *3 Ездри* (Ezdrae 3). Третя ж книга Ездри, також відсутня в Тридентській Біблії католиків, іноді подається у вигляді двох історичних книг: *4-ої Ездри* та *5-ої Ездри* (Ezdrae 4, 5). Нарешті, католики іноді виділяють в окрему книгу т. зв. *«Молитву царя Манассії»* (Oratio Manasse), яка в православній Біблії є останньою частиною 2-ї Параліпоменон.

3. Книги «пророцькі», серед яких:

Ісайї (грецьк. Ησαιας; латин. Isaias);
Єремії (грецьк. Ιερεμιας; латин. Ieremias (Hieremias);
Плач Єремії (грецьк. Θρηνοι; латин. Lamentationes);
Єзекіїля (грецьк. Ιεζεκιηλ; латин. Ezechiel (Hiezechiel);
Даниїла (грецьк. Δανιηλ; латин. Daniel (Danihel);

та книги «Малих пророків»:

Осії (грецьк. Ωσηε; латин. Osea (Hosea);
Йоїля (грецьк. Ιωηλ; латин. Ioel);
Амоса (грецьк. Αμως; латин. Amos);
Овдія (грецьк. Αβδιον; латин. Abdias);
Йони (грецьк. Ιωνας; латин. Ionas);
Міхея (грецьк. Μιχαιας; латин. Michaeas);
Наума (грецьк. Ναουμ; латин. Naum (Nahum);
Авакума (грецьк. Αμβακουμ; латин. Abacuc (Habacuc);
Софонії (грецьк. Σοφονιας; латин. Sophonias);
Огія (грецьк. Αγγαιος; латин. Aggaeus);
Захарії (грецьк. Ζαχαριας; латин. Zaccharias);
Малахії (грецьк. Μαλαχιας; латин. Malachias).

Православні Біблії містять серед пророцьких книг неканонічні *Послання Єремії* (Επιστολη Ιερεμιο), приєднані до Плачу Єремії; книгу *Варуха* (Βαπουχ); 7 неканонічних додатків до книги Ісайї; 5 додатків до книги Єремії; 3 додатки до книги Єзекіїля, 7 додатків до книги Даниїла.

У католиків книга Варуха є девтероканонічною, названа разом з книгою Єремії. Тридентський католицький канон не містив окремо Плачу Єремії та Послання Єремії (очевидно, вони входили до книги Єремії). Однак сучасні католицькі видання Біблій часто вміщують Плач Єремії (Lamentationes) як окрему книгу.

4. «Учительні» (повчальні) та «поетичні» книги:

Йова (грецьк. Ιωβ; латин. Iob);
Екклезіаста (грецьк. Εκκλησιαστης; латин. Ecclesiastes);
Приповісті Соломонові (грецьк. Παροιμιαι; латин. Parabolae (Proverbiorum);
Пісня над Піснями (грецьк. Ασμα; латин. Canticum Canticorum);
Книга Псалмів (Псалтир) (грецьк. Ψαλμοι; латин. Psalterium Davidicum (Psalmorum).

Як православна, так і католицька Біблії містять повчальні книги *Премудрості Соломонові* (Σοφια Σαλωμωνος; Sapientia) та *Премудрості Ісуса сина Сирахова* (Σοφια Σιραχ; у Тридентській Вульгаті —

Ecclesiasticus). Вони є неканонічними у православних та «девтероканонічними» у католиків*.

Зазначимо тут, що іноді до деяких видань Септуагінти можуть додаватися ще кілька неканонічних книг (т. зв. «апокрифів», або «псевдоепіграфів»). Серед таких книг, наприклад, *4-та Маккавейська*, відсутня в слов'янській православній Біблії, або повчально-поетична книга *Псалмів Соломонових*.

Рекомендована література

Аверинцев С. С.
Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. Москва, 1983. Т. 1. С. 271—302.

Андреев И. Д.
Канон Библейский // Новый Энциклопедический Словарь (изд. Брокгауз и Ефрон). Т. 20.

Астрюк Ж.
Предположения о первоначальных источниках, которыми, видимо, пользовался Моисей при составлении книги Бытия // Происхождение Библии (из истории библейской критики). Ветхий Завет. Москва, 1964. С. 126—253.

Вейнберг И. П.
К вопросу об устной и письменной традиции в Ветхом Завете // Переднеазиатский сборник. III. История и филология стран древнего Востока. Москва, 1979.

Велльгаузен Ю.
Введение в Историю Израиля. Санкт-Петербург, 1909.

Ветте де, В. М. Л.
Очерки к введению в Ветхий Завет // Происхождение Библии (из истории библейской критики). Ветхий Завет. Москва, 1964. С. 254—310.

Вигуру Ф.
Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий Завет: В 2 т. Москва, 1916. Т. 1.

---

* Порівняння списків старозавіт. канону в різних традиціях див. у дод. 1.

Воронцов Е.
Домасоретская и масоретская Библия. Сергиев Посад, 1909.

Грузинцев К.
О каноне Священных книг Ветхого Завета // Пермские Епархиальные Ведомости. 1871. № 11/12—13, 15.

Дагаев Н. К.
История ветхозаветного канона. Санкт-Петербург, 1898.

Каменецкий А. С.
Канон библейский // Еврейская Энциклопедия (ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга). Т. 9.

Леонидов Д.
Теории вдохновения и происхождения священного Писания на западе в XVIII и XIX веках // Вера и разум (Харьков). 1903. №№ 3, 5, 7, 8, 12, 14, 16, 18, 22, 23.

Олесницкий А. А.
Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений св. Отцов и Учителей Церкви. Санкт-Петербург, 1894.

Сендерленд И.
Библия, или книги священного Писания Ветхого и Нового Завета. Их происхождение, развитие, характер. Санкт-Петербург, 1907.

Соколов П. И.
История ветхозаветных писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. Москва, 1886.

Сольский С. М.
История собрания ветхозаветных книг в один священный кодекс, или История ветхозаветного канона. Из чтений по Ветхому Завету, гл. 2 // Труды Киевской Духовной Академии, Киев, 1871. № 7.

Хвольсон Д.
История ветхозаветного текста // Христианское Чтение (Санкт-Петербург), 1874, № 3. С. 519—574.

Шелли, Рубел.
Ветхий Завет. Москва, 1990.

Шифман И.
Ветхий Завет и его мир. Москва, 1988.

Шульц, Самуил Дж.
Мир Ветхого Завета. Б. М., International Correspondence Institute, 1991.

Юнгеров П. А.
История канона Священных ветхозаветных книг в новозаветной Церкви // Православный Собеседник (Казань), 1900, Ч. 1—2.

Юнгеров П. А.
Канон ветхозаветный // Православная Богословская Энциклопедия (ред. А. Лопухина, Н. Глубоковского). Т. 8. С. 274—292.

Яницкий С.
По вопросу о времени полного завершения канона ветхозаветных книг у палестинских иудеев // Орловские Епархиальные Ведомости. 1880. № 13, 14.

Childs B.S., Sanders J. A.
Canon and Communaty. Philadelphia, 1984.

Childs B.S., Sanders J. A.
Tovah and Canon. Philadelphia, 1972.

Coats G. W., Long B. O. (ed.).
Canon and Authority. Philadelphia, 1977.

Kastelil J., Wermleringen R. (ed.),
Le Canon de l'Ancien Testament. Paris, 1984.

Renfold, Rolf.
The Old Testament: an Intvoduction. London, 1985.

Frank Moore Cross.
From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel.
http://www. bookreviews. ovg/Reviews/0801859824. html

Hallo, William W., and K. Lawson youger, Jr., eds.
The Context of Scripture: Canonical Compositiong from the Biblical Wovld. Leiden / New York / Cologne: Brill., 1997. Pp. XVIII + 599.
http://www. bookreviews. ovg/Reviews/9004106189. html

ТаНаХ з коментарями:
http://www. machanaim. org. il / ind_tnh.htm
http://www. breslov. com / bible

2

СКЛАД ТА СТРУКТУРА БІБЛІЇ: КАНОН НОВОГО ЗАВІТУ

Друга (власне християнська) частина Біблії отримала назву «Новий Завіт» (грецькою καινη διαθηκη <кайне діатеке>; латинською novum testamentum <новум тестаментум>). На виникнення такої назви, очевидно, вплинуло вживання поняття «Новий Завіт» у християнських Священних Писаннях, зокрема у Євангеліях та апостольських Посланнях (наприклад, Мт. 26:28; Мк. 14:24; Лк. 22:20; 2Кор. 3:6; Євр. 8:8; 9:15; 12:24).

Становлення новозавітного тексту

Цей процес у цілому тісно пов'язаний з процесом становлення та поширення християнської релігії. Нові священні твори були потрібні для правильного розуміння як старозавітних книг, так і нового вчення. Ця потреба загострювалася в умовах зниження релігійного ентузіазму людей, для яких Ісус та апостоли вже не були сучасниками, а поволі ставали легендою. Це привело до намагань закріпити на письмі та освятити релігійні й моральні здобутки засновників та перших провідників християнства. До того ж, керівники християнської церкви відчували небезпеку релігійної та філософської критики з боку елліністичної філософії, гностицизму та інших форм релігійно-філософського синкретизму. І, нарешті, необхідність захисту християнства перед державою та громадською думкою також вимагала систематизованого, загальноприйнятого викладу основ віровчення, моралі, культу.

Письмова фіксація ранньохристиянських текстів тривала, починаючи від 50-х років н. е. і завершилася в основному, за різними версіями, до кінця І століття н. е. або до середини наступного. Вона грунтувалася як на усних, так і на писемних джерелах, різною мірою фрагментованих.

Усні джерела новозавітної традиції

Усну передачу релігійного досвіду серед перших християн спричинила не лише «молодість» традиції. «Новозавітна» проповідь вважалася такою, що виходила від самого Ісуса, була безпосередніми свідченнями його учнів — апостолів. Нове релігійне знання сприймалося спо-

чатку як «накази» (παραγγελίας; 1 Сол. 4:2), «переказ» (παραδόσεις; 2 Сол. 2:15).

Такий досвід був, очевидно, успадкований від іудаїзму. Протягом останніх століть до н. е. серед іудеїв поширився звичай зберігати напам'ять настанови релігійних учителів («раббі»). Не виключено, що і деякі ранні християни брали на себе аналогічні обов'язки, виконуючи їх як релігійне служіння. Популярність таких переказів як свідчення «живої» традиції була доволі високою і після появи християнських Писань, поціновувалася відомими діячами ранньої церкви, наприклад Папієм Ієропольським (II ст. н. е.).

Серед таких усних переказів називають насамперед т. зв. «аграфи» (грецьк. αγραφη — «незаписані») — цикли Ісусових висловлювань та повчань; сказання про священну жертву Христа (т. зв. Страсний тиждень) та Його чудесне Воскресіння; молитви; проповіді та повчання, приписувані апостолам. Згодом саме ці усні перекази записувалися, утворюючи основні жанри ранньохристиянської літератури.

Писемні джерела Нового Завіту

Насамперед величезний вплив проявляли іудейські Священні Писання. За різними підрахунками, до 10 % новозавітного тексту посідають прямі й непрямі цитати, парафрази, посилання на іудейські («старозавітні») писання. Наприклад, матеріал 30 з 39 канонічних книг Старого Завіту використовується в таких цитатах та посиланнях. У Новому Завіті віднайдено близько 350 цитат з неканонічних книг. Старозавітні тексти — «Закон», «Пророки», «Псалми», «Писання» — високо поціновувалися; їх цитували як євангельський Ісус (зокрема, Лк. 24:24), так і його учні та послідовники, приміром апостол Павел (2 Тим. 3:15—16 тощо). Крім того, вже серед іудеїв часом з'являлася потреба письмово фіксувати окремі висловлювання релігійних учителів — «раббі». Так, поруч зі звичаєм усної передачі авторитетних висловлювань виникла книга під назвою «Пірке Абот» («Висловлювання Отців»). Імовірно, щось подібне могло відбутися і відбулося в перші десятиліття християнської проповіді.

Вважається, що першими записами власне християнського переказу були «логії» (грецьк. λογια — «вислів, висловлювання») — висловлювання, повчання, притчі, які традиція приписувала самому засновнику християнства, називаючи їх «словом Одкровення», «живим словом», «словом Божим» (напр., Дії. 7:38; Євр. 5:12). Спочатку вони належали до усної першохристиянської традиції.

За раннім церковним переказом (Папій Ієропольський, середина I — початок II ст.), логії вперше уклав, спочатку арамейською мовою, апостол Матвій, майбутній автор канонічного Євангелія (т. зв. «Прото-Матвій»). За іншими припущеннями, логії могли виступати як джерела для найдавнішого Євангелія — від Марка (т. зв. «Прото-Марк»). Згодом перші християнські громади використовували інші письмові фрагменти — «графе» (грецьк. γραφη — «уривки (з Писань)», які містили записані свідчення про життя та вчення Ісуса Христа, висловлювання його учнів — «апостолів» (грецьк. αποστολος — «посланець»), а також цитати з іудейського Святого Письма. Особливо поціновувався жанр, що згодом отримав латинську назву «тестимонії» (testimonia — «свідчення, докази»). Це були старозавітні цитати месіаністичного характеру, котрі обгрунтовували служіння Ісуса як виконання стародавніх пророцтв. Тестимонії також могли стати джерелами Євангелій, особливо від Матвія.

Важливий базовий компонент письмової новозавітної традиції — записи листів-послань, авторство яких пов'язувалося з іменами апостолів, а адресатами були перші християнські громади — «церкви» — у різних місцях Римської імперії. Апостоли виступали як керівники та наставники цих громад. На письмі фіксувалися також історичні відомості про існування перших церков та діяльність апостолів. На грунті цього усного та писемного матеріалу протягом I — на початку II ст. н. е. в ранньохристиянському середовищі складалися основні жанри новозавітних Писань, які згодом стали основою загальноцерковного канону Біблії Нового Завіту. Нарешті, різні книги новозавітної традиції ставали джерелом для інших, подібних за жанром та ідейним спрямуванням, коли збіг сюжету або

висловлювань міг бути результатом не лише використання спільних першоджерел, а й наслідком запозичення. Деякі новозавітні автори визнавали знайомство з «багатьма» такими джерелами (наприклад Лк. 1:1).

Вже у 50—60-х роках в основному сформувався корпус апостольських Послань (грецьк. ἐπιστολή — «послання, доручення, настанова»), де апостоли виступали як релігійні та моральні вчителі, перші християнські богослови. Принаймні частина Послань уважається першими за часом виникнення новозавітними біблійними творами. Окремі Послання є пізнішими, датуються 70—90-ми роками I ст. Поміж цими творами виділяється найчисленніша група, автором якої традиція називає апостола Павла. Так, серед найдавніших Павлових Послань — до Солунян (прибл. 51—54 рр.); до Галатів (54 або 56 р.); до Коринтян (57—58 рр.); до Римлян (58 або 59 р.).

Особливим різновидом писаних релігійних творів, що належать до новозавітної біблійної традиції, стали Євангелія (грецьк. ευαγγελιον — «добра звістка»; тут: «благовістя»). Відповідний термін поширився в еллінізованому середовищі за Римської імперії і навіть уживався для уславлення імператорів. Суто християнський символічний зміст цієї назви — «благовістя» про Ісуса як Месію (грецьк. Χριστός — «помазанець Божий, Месія») та Спасителя. Змістовним та смисловим «ядром» цих творів була розгорнута оповідь про спокутну жертву та воскресіння Ісуса Христа, навколо якої концентрувалися висловлювання, повчання, притчі самого Сина Божого, епізоди з Його земного життя, подані як виконання відповідних старозавітних пророцтв; розповіді про здійснені Христом дива та зцілення. Ця оповідь мала дидактичний та певною мірою богословсько-догматичний характер. Євангелія виникали в християнському середовищі в 50—70-х роках; остаточно оформлювалися у 80—90-х роках н. е. через записи та впорядкування усних переказів і писаних першоджерел, насамперед «логій», а також т.зв. «апостольських згадок» (бо саме апостоли, як правило, вважалися найдостовірнішими «свідками» священних для християн подій).

Записували, впорядковували та редагували усну й писану ранньохристиянську традицію т. зв. «євангелісти» (грецьк. ευαγγελιστης — «благовісники»). В ранніх християнських громадах це був особливий вид церковного служіння. Євангелісти з'явилися в християнських церквах, імовірно, на початку 60-х років I ст. н. е. Так, серед інших церковних служінь про них не згадано у 1-му Посланні апостола Павла до Коринтян (1Кор. 12:28), проте сказано в його ж Посланні до Ефесян (63 р.) (Еф. 4:11). З іменами євангелістів, які зберегла християнська традиція, і пов'язувалося авторство Євангелій. Певним чином євангелістів можна вважати авторами, оскільки вони застосовували оригінальні способи відбору та композиції сюжетів, ідейного наповнення текстів, стилеві особливості викладу. Проте реальне авторство встановити важко, оскільки більшість євангелістів залишалася анонімними, лише «позначаючи» і таким чином освячуючи власні тексти авторитетними в межах традиції іменами (як правило, апостолів, які й вважалися «джерелами» євангельської оповіді, а її містичним «першоджерелом» називався сам Христос (наприклад Еф. 1:13). Цьому сприяла тогочасна культурна форма фіксації авторства (приміром, у грецькому оригіналі — κατα Ματθαιον, κατα Μαρκον, що тут означає «згідно з (за, від)» Матвієм, Марком тощо).

Відомості про існування ранніх християнських громад-церков складали своєрідну літописну традицію опису подій — т. зв. «Діянь» (грецьк. πραξις, πραξεως). За структурою та жанром Діяння були подібними до старозавітних «історичних» книг. Центральне місце в них посідали події, пов'язані з виникненням християнської церкви; в описі цих подій поєднувалися містичні та історичні мотиви. Події, зображені в Діяннях, представлялися як свідчення очевидців, або як переповідання свідчень інших безпосередніх учасників подій. Значна частина Діянь присвячувалася оповіданням про місіонерське служіння тих чи інших апостолів. Через це, очевидно, повністю ці книги називалися «Дії (Діяння) Святих Апостолів», або «Апостольськими Діяннями» (грецьк. Πραξεις Αποστολων;

лат. Actus Apostolorum). Поява перших Діянь відноситься, імовірно, до початку 60-х років н. е.

Нарешті, помітними серед новозавітних творів були такі, що належали до т. зв. «візіонерської» літератури, або «літератури Одкровень» (грецьк. ἀποκάλυψις — «одкровення, об'явлення»). Ці твори ставали виявленням поширеної в іудаїзованому середовищі практики пророчого релігійного служіння і наслідували традиції старозавітної «апокаліптики» — численних видінь-«одкровень», що містилися в книгах таких давніх пророків, як Ісайя, Єзекіїль, Даниїл.

Формування новозавітного канону — роль церковної традиції

Канон Нового Завіту формувався та затверджувався у християнському середовищі протягом II—V ст. н. е. шляхом відбору загальновживаних текстів, зіставлення їх та визначення їхньої святості на церковних соборах. Серед ознак, які могли у давнину виступати як критерії відбору книг до канону, називають, наприклад: визначеність авторства і авторитетність його носіїв (християнські апостоли та євангелісти); відповідність їх духовного та ідейного змісту релігійним потребам і спрямуванню богословського розвитку християнської церкви; прийняття та використання цих книг загальноцерковними авторитетами — відомими богословами; прийняття тих чи інших книг багатьма громадами, притім дуже важливим був факт публічного читання цих книг у храмах та їх богослужбового використання. Нарешті, канон офіційно визначався на загальноцерковних соборах.

Дослідження, що базуються на раціоналістичних підходах, здатні задовольнитися й подібними критеріями — скоріше «зовнішнього», соціального й культурного характеру. Проте власне християнська традиція наголошує на недостатності цих критеріїв та на їх вторинності. Традиція вважає, що підгрунтям названих чинників є зв'язок духовного та ідейного змісту священних книг з істинним джерелом релігійного знання та релігійної істини, яким є сам Бог. Богодухновенність, «інспірація» змісту біблійних книг дією Святого Духа перетворює їх на т. зв. «Слово Боже»,

а їх земних авторів — на унікальних духовних «співпрацівників» Божих. Відповідно, і застосування біблійних книг авторитетними богословами, і широке їх прийняття віруючими, і, нарешті, утвердження їх соборами вважається виявленням надзвичайної духовної інтуїції церкви у цілому та її окремих членів. Духовна чутливість є при цьому «даром Божим» (грецьк. χάρισμα — «дар, виявлення милості»), також інспірованим Святим Духом. Виникнення канону — в такому разі — «впізнавання» Слова Божого та людського (точніше, церковного) свідчення про нього. Роль оцінки, офіційного рішення, що ухвалюється церковним собором, авторитетною думкою єпископа чи богослова, полягає у визнанні та закріпленні того, що вже вкорінене в житті церкви завдяки дії Святого Духа. Тож святість окремих писань поступово визначалася через відповідність церковній традиції — Священного Переказу — як певної цілісності. Процес канонізації, офіційного утвердження християнська традиція визнає за такий, що відбувається за участі та під проводом самого Бога (під впливом Святого Духа).

Однак і ця, по суті спірітуалістична, церковна позиція дозволяє і навіть спонукає уважно ставитися до наведених вище культурних і соціальних чинників формування канону, з урахуванням, звичайно, їх духовного смислу.

Етапи канонізації: перші згадки у церковних авторитетів

Новозавітний канон укладався поступово. Вже деякі новозавітні автори свідчили про наявність збірок авторитетної серед перших християн літератури. Наприклад, апостол Петро (2Петр. 3:15—16) згадував про збірки Послань апостола Павла; євангеліст Лука посилався на численні оповіді своїх сучасників (Лк. 1:1).

Найдавніші (I—II ст. н. е.) посилання на окремі книги новозавітної традиції містилися в ранньохристиянських джерелах *«Дидахе»* та *«Пастир»*, а також у творах християнських богословів-апологетів. Історична цінність цих посилань для реконструкції етапів становлення канону полягає в тому, що їх систематизація дає змогу отримати свого роду перші «списки» авторитет-

них серед ранніх християн книг. Щоправда, ці свідчення не були офіційними. Вони не затверджувалися всією церквою, а виявляли скоріше богословські вподобання їх авторів та прихильність до тих чи інших тогочасних церковних авторитетів. Крім того, більшість свідчень цих століть не є «списками» у повному значенні — часто це лише цитати або посилання на окремі книги, іноді без обґрунтування їх авторитетності і навіть без згадування їх назв.

Так, у т. зв. 1-му Посланні *Климента Римського* (близько 95 р.) зустрічаються цитати або посилання лише на чотири книги (Євангеліє від Матвія, два Послання Павла (до Римлян і 1-ше до Коринтян), а також Послання до Євреїв). Причому прямо визнавалося авторитетним лише 1-ше Послання до Коринтян.

Ігнатій Антіохійський (близько 116 р.) був знайомий з 14 Посланнями апостола Павла, а також цитував Євангеліє від Матвія, посилався на Євангеліє від Іоанна.

Варнава (близько 130 р.) посилався лише на Матвія та Послання до Євреїв. У «Пастирі» Герма (близько 140 р.) згадувалось лише Послання Якова.

Відомий апологет християнства *Юстин Філософ* (Мученик, середина II ст. н. е), захищаючи християнство перед імператором та сенатом, мусив часто цитувати найавторитетнішу на той час серед християн літературу. Він цитував (близько 140 р.) 4 Євангелія (від Матвія, Марка, Луки, Іоанна), книгу Діянь Святих Апостолів, 9 Послань Павла (до Римлян, два до Коринтян, до Галатів, Ефесян, Колоссян, два до Солунян), а також 1-ше Петра. Крім того, Юстин Мученик посилався і на Об'явлення Іоанна Богослова (Апокаліпсис).

У *Полікарпа Смирнського* (близько 150 р.) є цитати з Матвія, з 10 Послань Павла (до Римлян, обох до Коринтян, до Галатів, Ефесян, Філіпп'ян, Колоссян, обох до Солунян, 1-го до Тимофія), з 1-го Послання Петра, 1-го Іоанна).

Татіан, теж один з ранньохристиянських апологетів, у 50-х роках II ст. уклав перший узгоджений текст, на основі об'єднання та зіставлення 4-х Євангелій: Матвія, Марка, Луки, Іоанна. Цей текст, названий «Діатессарон» (грецьк. Το δια τεσσαρων ευαγγελιων — «за чотирма

Євангеліями»), свідчив, що вже у той час згадані Євангелія існували в завершеному вигляді і активно використовувалися християнами.

Іриней Ліонський (близько 170 р.) згадував Євангелія від Матвія, Марка, Луки, Іоанна, Діяння, 13 Послань апостола Павла (до Римлян, два до Коринтян, до Галатів, Ефесян, Філіпп'ян, Колоссян, два до Солунян, два до Тимофія, до Тита, до Євреїв), інші апостольські Послання: 1-ше Петра, 1-ше та 2-ге Іоанна, Іуди. Іриней не лише посилався на новозавітні книги; він наводив назви усіх Євангелій, більшості з Послань, Апокаліпсису і утверджував істинність та авторитетність цих книг. Іриней спеціально наголошував на тому, що істинними є тільки чотири Євангелія, а будь-яка спроба збільшити або зменшити їх кількість є єресю. Іноді Іриней цитував також «Пастир» Герма.

Климент Александрійський (близько 200 р.) цитував усі 4 Євангелія, книгу Діянь Апостольських, 12 Послань апостола Павла (до Римлян, обидва до Коринтян, до Галатів, Ефесян, Філіпп'ян, Колоссян, обидва до Солунян, 1-ше до Тимофія, до Тита та до Євреїв), 1-ше Петра, 1-ше Іоанна, Іуди. Климент при цьому згадував назви більшості з цих Послань, визнавав їх істинними і авторитетними. Подекуди богослов цитував також «Дидахе», «Пастир» та 1-ше Послання Климента Римського.

Тертуліан Карфагенський (близько 200 р.) послуговувався цитатами з 4-х Євангелій (Матвія, Марка, Луки, Іоанна), 13 Послань Павла (до Римлян, два до Коринтян, до Галатів, Ефесян, Філіпп'ян, Колоссян, два до Солунян, два до Тимофія, до Тита, до Євреїв). Послання інших апостолів: 1-ше Петра, 1-ше Іоанна, Іуди, а також Апокаліпсис.

Етапи канонізації: списки перших століть н. е.

Серед зафіксованих у цей період власне «канонів», тобто зібраних докупи більш-менш об'ємних списків, де б містилися назви книг Нового Завіту та утверджувалася їх істинність і авторитетність, визначаються принаймні два. Перший належав *Маркіону* (близько 140 р.), засудженому церквою єретику-гностику, який, утім, мав

багато послідовників. Маркіон виступав прихильником апостола Павла і визнавав богодухновенними лише 10 Павлових Послань, а серед Євангелій — Євангеліє від Луки, також пов'язане з Павлом. Хоча Маркіон і претендував на загальне визнання свого канону, але його редакція вочевидь хибила неповнотою і через це критикувалася вже сучасниками, зокрема Іринеєм Ліонським. Канон Маркіона вважається першим, який свідомо прийняла велика група людей.

Другий список, знаний під назвою *«канон Мураторі»* (названий на честь італійського історика, котрий знайшов його у міланській Бібліотеці Амброзіана). Віднайдений рукопис, дещо неповний, датувався VII ст., проте його зміст дослідники відносять до останньої третини II ст. (близько 170 р.). «Канон Мураторі» містить назви і утверджує авторитетність насамперед таких новозавітних книг, як Євангелія від Луки та Іоанна (оскільки від Луки названо там «третім», то можна припустити, що оригінал канону містив також Євангелія від Матвія та Марка). Далі, в цьому списку утверджується авторитетність 13 Послань апостола Павла (до Римлян, обох до Коринтян, до Галатів, до Ефесян, Філіпп'ян, Колоссян, обох до Солунян, обох до Тимофія, до Тита та Филимона). Серед Послань інших апостолів «канон Мураторі» містить 2-ге та 3-тє Іоанна, Іуди, а також посилання на І-ше Іоанна у Євангелії від Іоанна. Цей список містив також Апокаліпсис (Об'явлення Іоанна Богослова). Стародавній автор відкидав Послання до Євреїв, 1-ше та 2-ге Петра (хоча, можливо, про Послання Петра він не знав), а також, очевидно, поширені тоді Послання Павла до лаодикійців та александрійців. До «канону Мураторі» був уміщений ще один апокаліпсис — Об'явлення Петра, хоч автор списку й зазначив його спірність: «дехто з вас не погоджується, що він має читатися публічно в церкві».

Таким чином, до кінця II ст. н. е. до «попереднього канону», тобто кола загальновизнаних і авторитетних новозавітних текстів, належали: чотири Євангелія (від Матвія, Марка, Луки та Іоанна), книга Діянь Апостольських, від 9 до 13 Послань апостола Павла, принаймні по одному Посланню Петра та Іоанна, а також

Апокаліпсис Іоанна. Спірними вважалися: Послання до Євреїв, 2-ге Послання Петра, 2-ге та 3-тє Послання Іоанна, Послання Якова та Іуди. Іноді викликав сумніви також Апокаліпсис Іоанна. Тісно були пов'язані з каноном, що народжувався, такі ранньохристиянські твори, як Дидахе, «Пастир», Послання Климента, Послання Варнави, Апокаліпсис Петра. Ці твори згодом опинилися поза межами канону, хоча ставлення до них висловлювалося різне — від прихильно-толерантного до повного заперечення.

Свідчення Орігена

У III-му ст. важливим свідком народження новозавітного канону був відомий богослов *Оріген*. Багато подорожуючи за межі рідного міста Александрії, туди, де існували потужні християнські громади (зокрема, до Рима, Антіохії, Єрусалима, Кесарії), він мав змогу знайомитися з корпусом уживаних там священних книг. Оріген уперше виділив два типи цих книг: «загальновизнані», «беззаперечні» (грецькою ὁμολογουμένα) та «спірні», «такі, що відкидаються багатьма» (грецькою ἀντιλέγομένα). У своєму списку (близько 250 р.) Оріген до «беззаперечних» відносив Євангелія від Матвія, Марка, Луки, Іоанна, Діяння Апостолів, 13 Послань Павла, 1-ше Петра, 1-ше Іоанна, Апокаліпсис Іоанна. До «спірних», сумнівних богослов відносив Послання до Євреїв, 2-ге Петра, 2-ге та 3-тє Іоанна, Якова, Іуди. Оріген (за свідченням Євсевія Кесарійського) схилявся визнати канонічність Послання до Євреїв; сумніви у нього викликало лише авторство цього твору. До «спірних» Оріген умістив також Дидахе, «Пастир» Герма, Послання Варнави і т. зв. Євангеліє Євреїв (іудео-християнське).

Уточнення Євсевія Кесарійського

На початку IV ст. відомий богослов і церковний історик *Євсевій Кесарійський* провів важливу критичну працю з метою уточнення новозавітного канону. Євсевій наслідував Орігенів розподіл новозавітних текстів на «гомологоумена» та «антилегомена». Ба більше, він розділив книги, що претендували на включення до християнського канону,

на три групи: «загальновизнані», «спірні» та «підроблені». У запропонованому ним каноні (близько 315 р.) до загальновизнаних належали: чотири Євангелія, Діяння Апостолів, 14 Послань апостола Павла з Посланням до Євреїв включно, 1-ше Іоанна, 1-ше Петра, Одкровення Іоанна Богослова (Апокаліпсис). Щоправда, Апокаліпсис Іоанна був прийнятий з певними застереженнями («якщо хочеться», «якщо завгодно»). До спірних, «хоча й прийнятих багатьма», Євсевій відносив: Послання Якова, Іуди, 2-ге Петра, 2-ге та 3-тє Іоанна. Проте Євсевій категорично відкидав т. зв. «підроблені» книги: Діяння Павла, Одкровення (Апокаліпсис) Петра, «Пастир» Герма, Дидахе, Послання Варнави.

«Африканський список»

Укладений близько 360 р. невідомим автором, цей список включав чотири Євангелія, Діяння Апостолів, Апокаліпсис Іоанна, 13 Послань апостола Павла (крім Послання до Євреїв). Згадувалися два Послання Петра, з яких істинним визнавалося лише перше, а також три Послання Іоанна, з яких друге та третє відкидалися.

Канон Афанасія Александрійського

У своєму 39-му Посланні (до свята Великодня 367 р.) Афанасій різко розмежовує «Богодухновенні Писання ... які передані нашим батькам тими, хто був очевидцями й служителями Слова від початку» і «так звані таємні писання» єретиків. До списку Афанасія ввійшли Євангелія Матвія, Марка, Луки, Іоанна; Діяння; Послання Якова; 1-ше й 2-ге Петра; 1-ше, 2-ге, 3-тє Іоанна; Іуди; Послання Павла до Римлян, 1-ше та 2-ге до Коринтян, до Галатів, до Ефесян, до Філіпп'ян, до Колоссян, 1-ше й 2-ге до Солунян, до Євреїв, 1-ше, 2-ге до Тимофія, до Тита, до Филимона; Одкровення Іоанна (Апокаліпсис). Афанасій зазначав, що ці книги «є джерелами спасіння ... нехай же ніхто не додасть до них нічого, так само, як і не відніме нічого від них». Фактично, список Афанасія являв собою загальноприйнятий посьогодні канон християнських новозавітних творів. Імовірно, що Афанасій, наводячи цей канон, спирався на перший

досвід соборного, загальноцерковного рішення про канонізацію Біблії.

Рішення церковних соборів

Лаодикійський собор (час проведення точно не встановлений; між 343 та 381 р.) вважається першим, на якому офіційно обговорювався християнський канон Біблії. 59-те правило собору постановляє, що лише канонічні книги Нового Завіту слід читати у храмах на відправах, а читання апокрифів заборонялося. 60-те правило Лаодикійського собору містило остаточний канонічний список, у якому було 26 новозавітних книг (всі відомі сьогодні, крім Апокаліпсису). Хоча варто зазначити, що достовірність цього списку і взагалі факт його прийняття як рішення саме цього собору досі не вважаються остаточно доведеними.

Відомі богослови Східної церкви, Кирило Єрусалимський та Григорій Назіанзін також не згадували у своїх списках Нового Завіту Одкровення Іоанна. Проте на Заході Ієронім та Августин Аврелій оприлюднювали списки, новозавітна частина яких була подібна до списку Афанасія Александрійського, тобто складалася з 27 книг.

Канон Нового Завіту з 27 книг обговорювався і був затверджений та підтверджений на «африканських» помісних соборах — Гіппонському (393 р.) та двох Карфагенських (397 та 419 рр.). Корпус біблійного канону підтвердив і помісний Трулльський собор (692). Християнська церковна традиція наголошує, що на цих соборах канон не змінювався, а лише офіційно підтверджувалося прийняте всім християнським світом уже протягом тривалого часу.

Сумніви щодо канонічності окремих книг

Проте варто нагадати, що певні вагання щодо новозавітного канону існували серед християнських богословів і в цей період, і пізніше. Наприкінці IV ст. висловлювалися сумніви, зокрема, стосовно Послання до Євреїв, дехто (наприклад, відомий богослов та біблійний екзегет Єфрем Сирін) уважав канонічним т. зв.

3 Послання апостола Павла до Коринтян. Християни Сирії аж до VI ст. не включали до свого канону 2 та 3 Послання Іоанна, 2-ге Петра, Іуди, а також Одкровення Іоанна. Канонічність Апокаліпсису взагалі досить часто піддавалася сумнівам аж до IX ст. Канонічність окремих Послань викликала вагання у діячів європейської Реформації XVI ст. Так, Жан Кальвін не був упевнений в істинності 2-го Послання Петра, наслідуючи цим Євсевія та Орігена. Мартін Лютер схилявся зовсім відкинути Послання Якова, називаючи його «солом'яним» — імовірно, через очевидну невідповідність цього послання вченню про спасіння вірою. Утім, канон Нового Завіту з другої половини IV ст. був у цілому прийнятий усіма християнськими церквами.

Склад та структура християнського Нового Завіту

Новий Завіт містить 27 книг, священність та канонічність яких визнана всіма християнськими конфесіями. Структурно цю частину християнської Біблії утворюють:

1. Чотири *Євангелія* (грецькою τεσσάρων Εὐάγγελια; латиною Quatuor Evangelia):

   від Матвія (κατα Ματθαιον; secundum Mattheum);
   від Марка (κατα Μαρκον; secundum Marcum);
   від Луки (κατα Λουκαν; secundum Lucam);
   від Іоанна (κατα Ιωαννην; secundum Ioannem).

2. Книги *Діянь* (або *Дій*) *Святих Апостолів* (Πραξεις Αποστολου; Actus Apostolorum) — «історична» книга Нового Завіту.

3. 21 *Послання Святих Апостолів* (грецькою Επιστολα; латиною Epistolae).

   14 з цих Послань пов'язані з іменем апостола *Павла*:
   до Римлян (προσ Ρωμαιους; ad Romanos);
   1-ше до Коринтян (προσ Κορινθιους Α; ad Corinthios 1);
   2-ге до Коринтян (προσ Κορινθιους Β; ad Corinthios 2);
   до Галатів (προσ Γαλατας; ad Galatos);
   до Ефесян (προσ Εφεσιους; ad Ephesios);
   до Філіпп'ян (Филип'ян) (προσ Φιλιππησιους; ad Philippenses);

до Колоссян (προσ Κολοσσαεις; ad Colossenses);

1-ше до Солунян (προσ Θεσσαλονικεις Α; ad Thessalonicenses 1);

2-ге до Солунян (προσ Θεσσαλονικεις Β; ad Thessalonicenses 2);

1-ше до Тимофія (προσ Τιμοθεον Α; ad Timotheum 1);

2-ге до Тимофія (προσ Τιμοθεον Β; ad Timotheum 2);

до Тита (προσ Τιτον; ad Titum);

до Филимона (προσ Φιλημονα; ad Philemonem);

до Євреїв (προσ Εβραιους; ad Hebraeos);

Сім «Соборних» Послань, які належать іншим апостолам:

Якова (Επιστολη Ιακωβου; Epistula Jacobi);

1-ше Петра (Επιστολη Πετρου Α; Epistula Petri 1);

2-ге Петра (Επιστολη Πετρου Β; Epistula Petri 2);

1-ше Іоанна (Επιστολη Ιωαννου Α; Epistula Ioannis (Iohannis) 1);

2-ге Іоанна (Επιστολη Ιωαννου Β; Epistula Ioannis (Iohannis) 2);

3-тє Іоанна (Επιστολη Ιωαννου Γ; Epistula Ioannis (Iohannis) 3);

Іуди (Юди) (Επιστολη Ιουδα; Epistula Iudae);

4. Книги *Одкровення* (Об'явлення) *Св. Іоанна Богослова*, або Апокаліпсис (Αποκαλυψις Ιωαννου; Apocalypsis Ioannis Apostoli), «пророцька» книга Нового Завіту.

Рекомендована література

Аверинцев С. С.
Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы. Москва, 1983. Т. 1. С. 501—515.

Андреев И. Д.
Канон Библейский // Новый Энциклопедический Словарь (изд. Брокгауз и Ефрон). Т. 20.

Богдашевский В. И.
Канон новозаветный // Православная Богословская Энциклопедия (ред. А. Лопухина, Н. Глубоковского). Т. 8. С. 294—315.

Вреде В.
Происхождение книг Нового Завета. Москва, 1925.

Горский А. В., прот.
Образование канона священных книг Нового Завета// Прибавления к Творениям Святых Отец. 1871. Ч. 24.

Горский А. В., прот.
О первоначальном христианстве в связи с вопросом о происхождении новозаветного канона — против Баура // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1877. № 1.

Козаржевский А. Ч.
Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. Москва, 1985.

Лопухин А.
Незаписанные в Евангелии изречения Христа Спасителя и новооткрытые изречения Его Λόγια Ιησου. Санкт-Петербург, 1898.

Мецгер, Брюс.
Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. Москва, 1998.

М. В. (Мицкевич В.).
История канона Нового Завета // Братский Вестник (изд. ВСЕХБ). Москва, 1983. № 6.

Олесницкий А. А.
Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений св. Отцов и Учителей Церкви. Санкт-Петербург, 1894.

Пивоваров Б.
Аграфы // Журнал Московской Патриархии (изд. РПЦ). 1974. № 8.

Рождественский С. М.
История новозаветного канона // Христианское Чтение. 1872. № 11.

Свенцицкая И.
Раннее христианство: страницы истории. Москва, 1989.

Тенни, Мерилл К.
Мир Нового Завета. Ч. 5. Канон и текст нового Завета. Б. м., International Correspondense Institute, 1990. С. 405—416.

Aland K.
The Problem of the New Testament Canon. London, 1962.

Harnack A.
Die Entstehung des Neuen Testaments... Leipzig, 1914 (англ. пер.: The Origin of the New Testament Canon..., New York, 1925).

Lagrange M.J.
Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament. Paris, 1933.

3

НЕКАНОНІЧНІ ТВОРИ БІБЛІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ

Ціла низка творів, які виникли в лоні біблійної традиції, претендували на статус богодухновенних та священних, проте врешті-решт були в різних формах заперечені та відкинуті іудейською синагогою та християнською церквою. Деякі з цих творів приймалися частково, визнавалися не всіма іудеями або християнами, входили до певних варіантів іудейського чи християнського канону. Деякі ж з них були відкинуті однозначно і не ввійшли до жодного з канонів.

«Псевдоепіграфи» — «апокрифи»

Такі книги отримали назву «апокрифів», або «псевдоепіграфів». Назва «апокриф» — грецька; ἀπόκρυφος означає — «прихований, потаємний». У свою чергу, вона сама походить від грецького ἀπόκρυπτω — «приховувати, тримати в таємниці». Латинські відповідники цього терміна — non vulgatae scripturae, secretae scripturae, absconditae scripturae — «таємні, приховані писання». Термін «псевдоепіграф» також грецького походження: ψευδοέπι γραφη означає — «неправдивий, фальшивий запис». Іудейська традиція від часів створення Талмуду (перші століття н.е.), коли в іудаїзмі також активно проходив процес унормування текстів канонічних книг і відокремлення позаканонічної літератури, вживала термін ספרים חיצונים <сефарім хіцонім> — «зовнішні, побічні, сторонні книги»

Відомо, що термін «апокриф» у античному та елліністичному світі вживався і безвідносно біблійних текстів. Він означав утаємничені, «приховані» писання, що містили знання про таємні доктрини та язичницькі містерії. Серед християн цей термін поширився у зв'язку з появою т. зв. «єресей». Єретики, тобто віруючі, не згодні з офіційною, «ортодоксальною» доктриною, часто приховували свої релігійні тексти, видавали їх за одкровення, доступне тільки для втаємничених.

Отже, застосування до неканонічних творів біблійної традиції терміна «псевдоепіграфи» відбиває ставлення до них як до хибних, помилкових, та навіть більше — як до неправдивих, фальсифікованих. Застосування до таких книг терміна «апокрифи»

позначає той факт, що ці твори протягом певного часу викликали довіру частини віруючих, існували «на узбіччі» традиції, саме як «приховане» знання.

Таким чином, апокрифи, або псевдоепіграфи біблійні — релігійні тексти, що виникли в лоні біблійної традиції, але офіційно не були визнані священними і не ввійшли до канону Біблії — чи то іудейського, чи то християнського. Вони часто визнавалися не лише помилковими, хибними, а й облудними та фальшивими. Їхнє визнання не було загальним, використовувала їх лише частина віруючих, вони часто існували «на узбіччі» традиції.

Причини появи апокрифів

Невключення багатьох релігійних творів до канону Біблії як у старозавітну, так і в новозавітну добу визначалося тим, що для більшості віруючих іудеїв або християн та їх духовних проводирів була очевидною невідповідність таких текстів критеріям святості та канонічності. Зокрема, дуже часто не було згоди стосовно достовірного авторства окремих книг. Анонімність (за висловом християнського богослова Августина Аврелія — occulta origa — «таємне походження») майже завжди виступала як аргумент проти вміщення до канону. Часто «сумнівні» книги не були досить стародавніми, тобто не здавалися вкоріненими до традиції. Цей аргумент свого часу ставав навіть вирішальним, скажімо, для палестинських ортодоксальних іудеїв, які вважали, що з V ст. до н. е. припинилася доба пророкування і релігійні твори, написані пізніше, просто не можуть претендувати на священність. Певна обмеженість, «локальність» богослужбового використання, відсутність загального визнання та масового поширення серед релігійних осередків також могли завадити канонізації. Нарешті, чи не найголовніша ознака «сумнівності» тексту — його невідповідність панівним віросповідним нормам: догматичним формулам, культовим приписам та моральним настановам. Згадані норми, як правило, еволюціонували, і ця еволюція проходила в складній та суперечливій взаємодії з релігійними текстами. Певні тексти могли використовуватися під час змін і задля

цих змін, але могли і відкидатися, якщо виходили за межі прийнятного з богословського або морального погляду.

В усіх названих ситуаціях головною причиною і водночас головним аргументом включення або невключення до канону біблійна традиція (і іудейська, і християнська) називає причину містичну: «богодухновенність» тексту, визначеність його смислу самим Богом, інспірованість (натхнення) його авторів Святим Духом. «Небогодухновенний текст», що, до того ж, не мав достовірного натхненного автора — «пророка», або «апостола, або «євангеліста», не міг бути визнаний канонічним.

«Сумнівність» та «спірність»: «антилегомени»

«Сумнівність» щодо богодухновенності релігійних текстів, які претендували на священність та на включення до біблійного канону, робила досить значну частину цих текстів предметом дискусії. Такі твори називалися «спірними» (грецькою ἀντιλέγομένα); їх відрізняли від «беззаперечних» (грецькою ὁμολογουμένα), відразу вміщених до канону. Це розрізнення вживав, зокрема, християнський богослов III ст. н. е. Оріген з Александрії. Досить багато «антилегомен» оголошувалися «псевдоепіграфами» і відкидалися. Якщо вони існували та використовувались, то лише у вигляді «апокрифів», тобто на маргінесі (узбіччі) релігійної традиції. Деякі зі «спірних» зрештою діставали загальне визнання релігійних громад як канонічні. Є і такі, що досі вважаються неканонічними для одних релігійних груп і канонічними для інших; одні вважають їх богодухновенними і канонічними, інші — відкидають як псевдоепіграфи та апокрифи. Нарешті, завжди існували течії, які, не вміщуючи певні твори до біблійного канону і усвідомлюючи їх «апокрифічність», не вважали й не вважають їх шкідливими. Частина неканонічних книг навіть включається до видань Біблії, ба більше — використовується під час відправ, дозволена для читання віруючими — фактично, не належачи до канону, ці книги вже не вважаються апокрифами.

Відносність термінів «апокрифи» та «псевдоепіграфи»

Реальна релігійна історія, історія розвитку та функціонування Біблії як Святого Письма кількох віросповідних напрямів, демонструє, з одного боку, прагнення до «суворого» застосування понять «псевдоепіграфи», «апокрифи» з метою відокремити «Богодухновенне вчення» і базовану на ньому «ортодоксію» від «фальшивої, хибної думки» та «єресі», що її супроводжує. Водночас та ж сама реальна релігійна історія показує практичну відносність, «релятивність» цих понять, врешті-решт, різні погляди на те, що є каноном, а що — апокрифом, що має бути прийнятим або відхиленим беззаперечно, а що може бути допущеним, дозволеним за певних умов і застережень.

Треба зазначити, що існує поділ масиву цієї літератури на т. зв. «старозавітні» та «новозавітні» апокрифи. Цей поділ видається логічним як з огляду на сформовану структуру Біблії, так і виходячи з особливостей історії виникнення цих творів, їх обговорення, оцінювання та використання представниками релігійних течій та конфесій, чиї вчення і практика грунтуються на Біблії як Святому Письмі.

«Старозавітні» апокрифи

Апокрифи, наявні в каноні Септуагінти

Перші старозавітні апокрифи виникали, як уважає більшість дослідників, протягом III та II ст. до н. е., й цей процес тривав до початку II ст. н. е.

Деякі з них і в дохристиянську, і в християнську епоху були «спірними»; вони включалися, або й досі включаються до біблійного канону не всіма. Це книги, вміщені в Александрійському каноні іудеїв елліністичної діаспори останніх століть до н. е. Палестинські іудеї-ортодокси не визнавали їх священними і не вміщували до канону. За жанром це здебільшого повчальні книги («писання мудрих»), історичні та дві пророцьких.

Створені в середовищі еллінізованих іудеїв діаспори, ці твори зазнали очевидного впливу античної та елліністичної філософії та намагань зіставити й «примирити» елліністичну та старозавітну єврейську мудрість. До цих книг належать:

книга *Премудрості Соломонової*;
книга *Премудрості Ісуса сина Сирахова*;
книга *Юдит*;
книга *Товіта*;
книга *пророка Варуха*;
книга *Послання Єремії*;
1-ша, 2-га та 3-тя книги Маккавейські;
2-га книга Ездри;
3-тя Ездри (пророцька, інша назва — *Апокаліпсис Ездри*).

Крім того, до цієї ж групи належать неканонічні **фрагменти-додатки** до канонічних книг Старого Завіту:

436 дрібних додатків до книги Буття (1-ї Мойсеєвої);
359 дрібних додатків до книги Вихід (2-ї Мойсеєвої);
113 дрібних додатків до книги Левіт (3-ї Мойсеєвої);
150 дрібних додатків до книги Числа (4-ї Мойсеєвої);
293 дрібних додатки до книги Второзаконня (5-ї Мойсеєвої);
222 дрібних додатки до книги Ісуса Навина (Єгошуа);
118 дрібних додатків до книги Суддів;
22 дрібних додатки до книги Рут;
18 дрібних додатків до 1-ї книги Хронік (Параліпоменон);
39 додатків до 2-ї книги Хронік (Параліпоменон), у тому числі «Молитва царя Манассії» наприкінці 2-ї книги Хронік;
5 додатків до 1-ї книги Ездри;
2 додатки до книги Неємії;
28 додатків до книги Естер;
15 додатків до різних псалмів із Псалтирі, а також 151-й додатковий псалом Давида;
7 дрібних додатків до книги пророка Ісайї;
7 дрібних додатків до книги пророка Єремії;

3 невеликі додатки до книги пророка Єзекіїля;
«Пісня трьох отроків у печі» в 3-й главі книги Даниїла;
13-та й 14-та глави книги Даніїла.

Написані грецькою, або перекладені нею, ці книги чи фрагменти-додатки ввійшли спочатку до Септуагінти. Частина згодом потрапила до латинського перекладу (Вульгати) і була канонізована католицькою церквою. Католики з XVI ст. називають їх «девтероканонічними». Православна церква хоча і вважає ці книги неканонічними, але не застосовує щодо них терміна «апокрифи»: вони не є «прихованими», а навпаки, використовуються в богослужіннях і дозволені для читання. Лише протестанти, наслідуючи у своїх перекладах палестинську версію Біблії, вважають цю частину старозавітного тексту «апокрифами» і не послуговуються нею для релігійних потреб.

Твори, яких немає в жодному з канонів (псевдоепіграфи)

Крім неканонічних книг, що належать до православного та католицького списків Старого Завіту, існують «старозавітні» апокрифи, які так і не ввійшли до іудейського та жодного з християнських канонів. Створення цих книг відбувалося протягом останнього століття до н. е. — перших десятиліть н. е. Значним у багатьох цих творах є вплив неортодоксального іудейського сектантства, такого, як ессейство. Багато з них навіть збереглися і були знайдені в середині XX ст. у книгосховищі однієї з сект, близьких до ессейського руху (Кумранська громада).

Православна та католицька церкви застосовують для їх позначення термін «апокрифи»; вживається ще термін «відречені» (тобто відкинуті) книги». Протестанти цей корпус творів називають «псевдоепіграфами» (на відміну від власного застосування терміна «апокриф»). Поміж цих творів трапляються легендарні перекази, твори апокаліптичні (візіонерські), повчальні («писання мудрих») та гімнографічні (псалми).

До **легендарних переказів** належать:

«Книга Ювілеїв», або *«Мале Буття»* (кінець II ст. до н. е., в Палестині, можливо у Кумрані), — легенди на теми

канонічних книг Буття та Вихід. Написана єврейською, потім перекладена грецькою;

«Книга життя Адама і Єви» (імовірно, I ст. н. е.) — легендарний переказ історії перших людей від гріхопадіння до смерті Адама. Написана, очевидно, арамейською мовою в Палестині (Кумран);

«Апокриф книги Буття» — вільний переказ 12—15 глав канонічної книги Буття; збереглися фрагменти арамейською мовою;

«Мучеництво пророка Ісайї» (іудейські легенди I ст. до н. е., опрацьовані християнськими авторами II ст.) — переказ легенди про мученицьку смерть пророка.

До апокрифічних творів **апокаліптичного** жанру належать:

1-ша книга Єноха, т. зв. «ефіопська», (II ст. до н. е., грецькою та арамейською мовами; знайдена в ефіопському перекладі, звідти й назва) — провіщання про світові події, за стилем аналогічні таким канонічним творам, як книга пророка Даниїла;

2-га книга Єноха, т. зв. «слов'янська», або *«Книга Таємниць Єнохових»* — написана не раніше середини II ст. до н. е., давньоєврейською або арамейською, в Палестині, можливо, у зв'язку з кумранською сектою. Збереглася в старослов'янському перекладі, звідти й назва. Містить легендарні описи вознесіння патріарха Єноха на небо, де йому відкриваються таємниці та доля світу;

3-тя книга Єноха — малодосліджений текст, зберігся в латинському середньовічному перекладі;

«Успіння Мойсея», або *«Вознесіння Мойсея»* (початок I ст. н. е., Палестина) — записані в середовищі радикального іудейського сектантства провіщання останнього Суду, перемоги єдиного Бога та загибелі Римської імперії;

«Апокаліпсис Авраама» — містить пророцтва про долю Ізраїлю, які були відкриті ще Авраамові;

«Апокаліпсис пророка Ілії» (між I ст. до н. е. — I ст. н. е.) — іудейські месіанські пророкування, пізніше оброблені християнами;

«Пророцтва Сивілли» (між I ст. до н. е. — I ст. н. е.) — поеми, написані від імені язичницької пророчиці, але проповідують монотеїзм, засуджують ідолопоклонство та аморальність;

«Апокаліпсис Варуха» (кінець I ст. н. е.) — іудейські пророцтва про месіанське царство, настання якого вимагає суворого дотримання Закону.

Досить близькі до апокаліптичних творів апокрифічні **«заповіти»** — пророцтва-настанови, як правило, від імені найдавніших проводирів народу Ізраїлю — патріархів:

«Заповіт Адама», *«Заповіт Авраама»*, *«Заповіт Ісаака»* — іудейські твори, ймовірно, кінця I ст. до н. е., перероблені пізніше християнськими авторами;

«Заповіти 12-ти патріархів» (кінець I тис. до н. е. — початок I ст. н. е., часи існування палестинської секти ессеїв у Кумрані) — наслідування мотивів 49-ї глави канонічної книги Буття; пророцтва-настанови від імені синів патріарха Іакова. Імовірно, перероблені в іудеохристиянському дусі.

З апокрифічних **«писань мудрих»** відомі:

4-та книга Маккавейська, або *«Про панування розуму»* (перші десятиліття н. е., авторство часто приписували Йосифу Флавію) — філософські бесіди-коментарі до 2-ї книги Маккавейської, де біблійне вчення поєднувалося з елліністичною філософією в дусі александрійської (діаспорної) іудейської літературної традиції;

«Послання Аристея до Філократа» (близько 200 р. до н. е., іудейська діаспора, ймовірно, Александрія) — легендарна розповідь про те, як створювалася Септуагінта, «переклад Сімдесяти», поєднана з обгрунтуванням іудейської релігії як такої, де віра не суперечить розуму.

Гімнографічну лінію апокрифів-псевдоепіграфів репрезентують:

«Псалми Соломонові» (60-ті роки I ст. н. е.; можливо, містять фрагменти середини I ст. до н. е.) — написані єврейською (арамейською), потім перекладені грецькою. За стилістикою близькі до канонічної Псалтирі; разом з месіанськими настроями містили сильний політичний мотив — покарання негідних правителів руками ворогів із Заходу (ймовірно, римлян).

«Оди Соломонові» — гімни, укладені, як уважається, під впливом гностичної традиції, також згадуються серед апокрифічної гімнографії.

Як вважають дослідники, значення «старозавітних» апокрифів та псевдоепіграфів визначається насамперед тим, що вони допомагають реконструювати духовну атмосферу кінця I тис. до н. е. та початку н. е. Тут часто спостерігаються напружені есхатологічні та месіанські чекання, апокаліптичний погляд на історію. Ці свідчення є важливими також у контексті дослідження історії християнства, передумов та витоків його появи і вкорінення у свідомість широких мас віруючих. Часто християнські автори пояснюють інтерес до цих творів тим, що у певному сенсі «старозавітні» апокрифи є своєрідним «містком» між власне канонічними частинами Біблії — Старим та Новим Завітами.

Крім того, ще раз наголосимо на існуванні цих різночитань між основними гілками християнства у розумінні «апокрифічності» чи «псевдоепіграфічності» книг, що належать до старозавітної традиції.

«Новозавітні» апокрифи

Новозавітні апокрифи створювалися в ранньохристиянському середовищі від кінця I ст. н. е. Мотиви, що помітні в цих творах, відбивають певні духовні та ідейні тенденції, через взаємодію яких виникла та постала християнська релігія. Це, по-перше, світоглядна трансформація палестинського сектантства, змістом якої був перехід від есхатологічно забарвленого месіаністичного іудаїзму до власне християнства. По-друге, це тогочасні впливи різних релігійно-філософських та містичних традицій, насамперед гностицизму. По-третє, через численні апокрифічні твори виявлялася своєрідність засвоєння християнських ідей «язичниками» — різноманітними етнорелігійними групами Середземномор'я та Близького Сходу. Існує також імовірність того, що джерела новозавітних апокрифів ті самі, що й у канонічних творів («аграфе», «логії» та ін.). І, нарешті, знайомство інших культур із християнським світом

часто відбувалося саме за допомогою апокрифів, саме на «прикордонних» культурних територіях, де найчастіше і поширювалися ці «маргінальні» твори.

Різноманітні апокрифічні твори на основі християнських мотивів з'являлися і після офіційного встановлення церквою канону Нового Завіту. З приводу «новозавітних» позаканонічних творів у основних християнських течій не існує принципових розбіжностей: усі вони є «апокрифами» для православних і католиків та «псевдоепіграфами» для протестантів.

Новозавітні позаканонічні тексти вирізняються досить значною кількістю творів та різноманіттям жанрів, які в цілому повторюють структуру новозавітного канону. Так, відомі апокрифічні Євангелія, Діяння, Послання, настанови та заповіти, авторство яких приписане самому Ісусу Христу та апостолам. Лише окремі з цих апокрифів дійшли до нас у відносно повному, завершеному вигляді. Тільки частина з них є оригінальними порівняно з біблійними канонічними книгами Нового Завіту. Решта ж має вигляд результату компіляцій та рекомбінацій. У відповідь на релігійні, етичні та естетичні запити різноманітної аудиторії сюжети, навіть подібні до канонічних, викладені там з великою домішкою міфологічних, казково-легендарних мотивів. Вульгаризація канонічних новозавітних творів часто поєднувалася з пошуками додаткової сюжетно-подієвої та образно-символічної «опори» для ранньохристиянської свідомості. Часто створювалися оповіді, які заповнювали «лакуни» в канонічних текстах.

Апокрифічні Євангелія

Ця група творів є найбільшою (близько 50-ти). Це, насамперед, іудео-християнські Євангелія та Євангелія, що зазнали помітного гностичного впливу. Серед творів, які репрезентували свого часу іудео-християнську традицію, відомі:

Євангеліє євреїв (кінець I — початок II ст.), використовувалось іудео-християнами до IV ст.;

Євангеліє евіонітів (приблизно II ст.), було поширене серед християн єврейського походження; імовірно, є тотожним з т. зв. *Євангелієм Назореїв.*

Християнська традиція, захищаючи пріоритетність і оригінальність канонічних Євангелій, цілком природно застосовує досить пізнє датування іудео-християнських творів. Однак є припущення, що іудео-християнські Євангелія, зокрема Євангеліє Євреїв, укладалися одночасно з канонічними і навіть мали пряме відношення до легендарного арамейського «першотексту» канонічного Євангелія від Матвія (т. зв. «Прото-Матвій»). Можливо, цим «першотекстом» були «логії» арамейською мовою, про укладення яких апостолом Матвієм твердив ранньохристиянський письменник Папій Ієропольський (60—135). Саме як початковий варіант Євангелія від Матвія сприймали Євангеліє Євреїв сирійські християни перших століть н. е. Визначається також спільність понятійного апарату Євангелія Евіонітів та окремих канонічних новозавітних апостольських Послань.

Гностичні Євангелія

Вони, як правило, являли собою стародавні християнські «логії», перероблені у дусі ідей гностицизму; їх авторів найменше цікавили риси Ісуса як людини чи Боголюдини, але найбільше — повчання небесної духовної істоти-«еона», еманації пантеїстичного божества, яка відкриває таємниці «гнозису» — рятівного знання для обраних. Грецькі оригінали гностичних творів датуються I—III ст. н. е., найчастіше трапляються пізніші коптські переклади. Найвідоміші серед Євангелій «гностичного кола»:

Євангеліє від Фоми (початок II ст.) — побудоване у формі висловлювань Ісуса Христа; крім гностичного, є помітним також іудео-християнський вплив;

Євангеліє від Філіппа (початок II ст.) — систематизований, у формі повчань, виклад гностичних ідей та уявлень про пізнання людини та світу;

Євангеліє від Марії (II ст.) — гностичний текст яскраво езотеричного характеру від імені Марії Магдалени;

Апокриф Іоанна (близько 170 р., редакції II—V ст.) — містить питання до Ісуса Христа та Його відповіді, де розкриваються проблеми гностичного пізнання світу та самопізнання, шляхи «посвячення».

Євангеліє Істини та *Євангеліє Досконалості* також називають серед інших гностичних Євангелій.

Апокрифічним твором, що виявився складним синтезом іудео-християнських, гностичних, язичницьких впливів, було *Євангеліє від Петра* (120—150 рр.).

Значну групу апокрифів складали Євангелія, що відображали процес «універсалізації» локальних, «палестинських» версій новозавітних переказів згідно з духовними запитами широкого загалу колишніх язичників-неєвреїв, що населяли Римську імперію. Для таких оповідей були характерними міфологічні, легендарні та казкові мотиви, наділення християнського Бога та Його Сина Ісуса Христа рисами поганських божеств, увага до найдрібніших подробиць їхньої діяльності у світі, в тому числі літературний опис численних чудес. Важливим компонентом апокрифічної міфології стало заповнення «лакун» канонічного євангельського переказу, зокрема створення оповідей про дитинство Ісуса Христа та Діви Марії. До таких **«Євангелій Дитинства»** належать:

Прото-Євангеліє Якова, або *«Історія Якова про народження Марії»* (друга половина II ст.) — оповідь про дитинство та юність Діви Марії, відсутня в канонічних Євангеліях;

Книга Йосифа Тесляра (IV ст.) — присвячена дитинству та юності Ісуса Христа;

Євангеліє Дитинства, або *«Оповідь Фоми, ізраїльського філософа, про дитинство Ісуса»* (можливо, II ст.) — опис ранніх років життя Ісуса, сповнений різних чудес. Уявлення про силу та могутність Ісуса висловлені в суто язичницький спосіб; водночас у тексті примхливо використана біблійна символіка;

Євангеліє Псевдо-Матвія, або *«Книга про Різдво Блаженної Марії»* (не раніше IX ст.) — досить пізня обробка матеріалу Прото-Євангелія Якова та Євангелія Дитинства.

Відомі також Євангелія II—VI ст., поширені серед нехристиянських груп *(Євангеліє Маніхеїв)*, серед окремих етнічних груп *(Євангеліє до Єгиптян, Арабське Євангеліє Дитинства)*, серед послідовників окремих

релігійних лідерів (Євангелія від *Василида, Керинфа, Маркіона, Валентина, Левкія, Лукіана, Фаддея, Варфоломія, Іуди, Варнави*). Кілька апокрифічних Євангелій пов'язуються з іменами відомих новозавітних персонажів *(від Петра, від Іуди Іскаріота, від Никодима, Оповідь Йосифа Арімафейського)*.

Апокрифічні версії «Діянь Апостольських»

Цей жанр репрезентований «Діяннями» окремих апостолів *(Петра, Павла, Філіппа, Андрія, Фоми, Матвія, Іоанна)*, що датуються II—V ст. Приблизно в VI або VII ст. на основі легендарних оповідей про різних апостолів укладено т. зв. *«Історію Апостолів»* Овдія (Авдія).

Апокрифічні Послання

Серед них визначаються насамперед групи творів, пов'язані з апостолами Павлом та Петром:

Т. зв. *«Листування між апостолом Павлом та філософом Сенекою»* в 14 листах, поява якої спирається на легенди про дружбу християнського апостола з римським філософом-стоїком;

Послання апостола Павла до Лаодикійців (III—IV ст.) — твір, написаний у стилі й за мотивами інших Павлових Послань, зокрема, до Колоссян;

3-тє Послання апостола Павла до Коринтян разом з відповіддю адресатів апостолові.

Ще три послання, пов'язані з апостолом Петром, відображали настрої іудео-християнського середовища Палестини, центром якого була єрусалимська громада:

«Послання апостола Петра до учнів Якова» з уміщеною там *«Проповіддю Петра»*;

Лист-відповідь єрусалимської громади про отримання цього послання;

Послання Климента до Якова, де розповідається про мученицьку смерть Петра в Римі та про його останні настанови.

Апокрифічні *Послання Ісуса Христа до царя Абгара* (Авгара) та *Послання Абгара до Христа* цікаві тим, що автором і адресатом у них фігурував сам Ісус

Христос, що є невластивим для канонічного Нового Завіту.

Послання Варнави (близько 130 р.) приписувалося одному зі сподвижників апостола Павла.

Послання 12-ти апостолів (близько 160 р.) містило легендарний переказ бесід Христа з учнями протягом 40 днів після Воскресіння (тобто до Вознесіння).

Дидахе («Вчення 12-ти апостолів»), написане в Сирії між 100 та 150 р., близьке за жанром до апостольських Послань. Твір викладав основні засади церковного впорядкування та перший досвід життя церкви.

Послання Лентула — «псевдоепіграф» XIV—XV ст., що імітує стародавній переказ: від імені вигаданого правителя Іудеї римлянина Лентула розповідається про євангельські події і, зокрема, дається опис зовнішності Ісуса. Також згадується серед новозавітних послань-апокрифів.

Т. зв. *Послання «мужів апостольських»* — Ігнатія Богоносця, Полікарпа Смирнського та Климента Римського є окремою групою апокрифічних послань:

Сім послань Ігнатія (близько 110 р.) до церков Ефеса, Магнезії, Трої, Рима, Філадельфії, Смирни, а також послання до Полікарпа;

Послання Полікарпа до Філіпп'ян (близько 115 р.);

Послання Климента до Коринтян (близько 96 р.);

Т. зв. *2-ге Послання Климента* (між 120—140 рр.), автентичність, зокрема, належність до писань Климента не доведена.

Апокрифічні Апокаліпсиси

Досить розвиненим і поширеним був жанр новозавітної *апокаліптичної* літератури. Дійшли фрагменти або ж відомості принаймні про дві версії *Апокаліпсису Іоанна*, відмінні від канонічної, про Апокаліпсиси *Петра, Павла, Варфоломія, Марії, Фоми, Стефана*. Оригінали цих творів виникли в II ст. н. е. До апокаліптичної новозавітної літератури належав і *«Пастир»* Герма (середина II ст.).

Нарешті, інтерес викликають апокрифи східного (ймовірно, індійського та центральноазійського) походження, що містять розповіді про перебування Ісуса Христа в Індії та подають версії Його життя (*«Тибетське*

Євангеліє», «Життя святого Ісси»). Щоправда, автентичність цих творів не доведена.

Історична доля та значення старозавітних і новозавітних апокрифів

Більшість апокрифів були «відреченими», тобто відкинутими, забороненими християнською церквою. Проте деякі, що не суперечили церковним догматам, котрі формувалися та утверджувалися на Вселенських соборах I тис. н. е., дозволялися для читання і навіть виступали як джерело культово-богослужбової практики.

Найвідомішими з таких дозволених протягом певного часу апокрифів були «Пастир» Герма та Дидахе (Вчення 12-ти апостолів). Деякі оповіді про дитинство Ісуса та життя Марії компенсували відсутність відповідних свідчень у канонічних Євангеліях і були засвоєні християнською церквою. Так, сюжети з Протоєвангелія Якова закладені в основу церковної «маріологічної» (вшанування Діви Марії) традиції. Дидахе, «Пастир» Герма, Послання Варнави, Послання Павла до Лаодикійців протягом II—IV ст. неодноразово згадувалися різними авторами (Іриней Ліонський, Климент Александрійський, Оріген, автор «канону Мураторі»).

Відомості про більшість «відречених» апокрифів надійшли з полемічних творів християнських письменників II—IV ст. Так, у вигляді цитат у Єроніма, Орігена, Ігнатія збереглося Євангеліє Євреїв (наприклад, Єронімове тлумачення на Євангеліє від Матвія). Свідчення про Євангеліє Евіонітів містяться у Орігена в тлумаченні на Євангеліє від Луки. Відомості про численні гностичні Євангелія дійшли завдяки полемічним творам таких давніх християнських письменників та «отців Церкви», як Іриней Ліонський, Іпполит Римський, Климент Александрійський, Тертуліан Карфагенський, Епіфаній Кіпрський, Євсевій Кесарійський, Августин Аврелій, Єронім Блаженний. Євсевій Кесарійський у «Церковній історії» цитував Послання Христа царю Авгару; Августин критикував Апокаліпсис апостола Павла у своєму тлумаченні на Євангеліє від Іоанна.

Проте окремі відкинуті офіційним християнством книги вплинули на формування інших культурно-релігійних традицій; саме на їх базі формувалися уявлення про християнство та ставлення до нього у представників інших релігій. Так, мотиви і навіть фрагменти Арабського Євангелія Дитинства наявні в тексті Корану. Ісламська полеміка з християнськими ідеями, засудження християнства як суперечливого, невизначеного вчення, що помітна в багатьох місцях коранічного тексту, грунтувалася, очевидно, на християнських апокрифах та на самому факті наявності великої кількості текстів, що не збігалися і навіть суперечили один одному.

Чимало новозавітних апокрифів збереглося та дійшло до нашого часу в сирійських, коптських, ефіопських оригіналах або перекладах. Очевидно, ці тексти використовували представники неортодоксальних, маргінальних течій християнства — гностики, несторіани, монофізити, а також нехристиянські течії, такі як маніхеї. Наприклад, вплив «єретичних» учень несли в собі сирійськомовні Діяння апостола Фоми. Коптською мовою, імовірно, був написаний оригінал Діянь апостола Філіппа. В ефіопському перекладі збереглися Послання 12-ти апостолів. У коптських списках знайдено в Єгипті фрагменти Євангелія від Петра та Апокаліпсису Петра (1886), вони існували також і в ефіопському перекладі. Знахідки XX ст. — стародавніх манускриптів у Єгипті (Наг-Хаммаді, 1946) та Палестині (Ваді-Кумран, 1947; Ваді Мураббат, 1952; Хірбет, Масада, 1963—65) дали змогу досліджувати оригінальні тексти багатьох апокрифів біблійної доби.

Існування апокрифів, можливість їх зіставлення з каноном свідчить, що в канонічних книгах Біблії відбилася лише частина релігійної творчості, напруженого шукання відповідей на питання про таємниці створеного Богом світу, стосунків Бога з людиною, таємниці звершення Божого суду. Апокрифічні книги своїм змістом доповнюють картину духовного життя тих епох, коли відбувалося становлення іудаїзму та християнства. Їх дослідження, незважаючи на колись винесені синагогальною та церковною традицією вердикти неістинності, небогодухновенності тощо, містить цінний матеріал для вивчення історії релігії,

єретичних учень та власне іудейської та християнської догматики і культу. Воно може знадобитися не лише фахівцеві-дослідникові, зацікавленому у встановленні нових фактів, підтвердженні або спростуванні гіпотез тощо. Ортодоксально, цілком «канонічно» налаштований читач Біблії так само здатен відшукати шляхи до глибшого розуміння біблійних істин віри через зіставлення канонічної та позаканонічної традиції.

Рекомендована література

Аверинцев С. С.
Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т., Москва, 1983. Т. 1. С. 271—302.

Аверинцев С. С.
Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы. Москва, 1983. Т. 1. С. 501—515.

Альбов М., свящ.
Об апокрифических евангелиях // Христианское Чтение (Санкт-Петербург). 1871. № 1, 7; 1872. № 6.

Амусин И. Д.
Рукописи Мертвого моря. Москва, 1960.

Амусин И. Д.
Кумранская община. Москва, 1983.

Апокрифические сказания об Иисусе, Святом семействе и свидетелях Христовых. Москва, 1999.

Апокрифы Ветхого Завета: Вып. 1—4. Казань, 1888—1911.

Апокрифы древних христиан. Москва, 1989.

Барсов Е.В.
О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // Журнал Министерства Народного Просвещения. Санкт-Петербург, 1885. № 12.

Вега (В. Гейман).
Апокрифические сказания о Христе: Книга Марии Девы. Санкт-Петербург, 1912.

Вега (В. Гейман).
Апокрифические сказания о Христе: Книга Никодима. Санкт-Петербург, 1912.

Вега (В. Гейман).
Апокрифические сказания о Христе: Книга Иосифа Плотника. Санкт-Петербург, 1914.

Вознесение Моисея // Отрывки иудейских древностей. Москва, 1916.

Жебелев С. А.
Евангелия канонические и апокрифические. Петроград. 1919.

Иваницкий В. Ф.
Письмо Аристея к Филострату // Труды Киевской Духовной Академии. 1916. № 7—12.

Клаузнер И.
Апокрифы // Еврейская Энциклопедия (ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга). Т. 2. С. 895—902.

Князев А., прот.
Историческое и богословское значение «Письма Аристея к Филократу» // Православная мысль (Париж). 1957. Вып. 11.

К. С.-в.
О евангелиях апокрифических // Труды Киевской Духовной Академии. 1861. № 12.

Лавровский Н.
Обозрение ветхозаветных апокрифов // Духовный вестник (Харьков). 1864. № 11, 12.

Лебедев А. П.
Языческий философ Сенека в христианском предании // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1888. № 1.

Лопухин А. П.
Апокрифы // Православная Богословская Энциклопедия (ред. А. Лопухина, Н. Глубоковского). Т. 1.

Мещерская Е. Н.
Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник. Москва, 1984.

Мещерская Е. Н.
Апокрифические деяния апостолов. Москва, 1997.

Мещерский Н. А.
К вопросу об источниках славянской Книги Еноха // Краткие сообщения Института народов Азии. Москва, 1965. Вып. 86.

Михаил (Лузин), еп.
Библейская письменность каноническая, неканоническая и апокрифическая // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1872. № 1—2.

Муретов М. Д.
Апокрифическая переписка апостола Павла с коринфянами. Сергиев Посад, 1896.

От берегов Босфора до берегов Евфрата. Москва, 1987.

Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Апокрифические сказания о жизни Господа Иисуса Христа и Его Пречистой Матери. Москва, 1860. Т. 1.

«Пастырь» Гермы. Апокрифические тексты. Москва, 1997.

Писания мужей апостольских. Рига, 1992.

Преображенский П.
«Послание Псевдо-ап. Варнавы» и «Пастырь» Ерма // Писания мужей апостольских. Санкт-Петербург, 1895.

Рождественский В. Г.
Новооткрытый отрывок апокрифического Евангелия ап. Петра, ХЧ, 1894, № 1/2, 7/8, 11/12.

Свенцицкая И. С.
Тайные писания первых христиан. Москва, 1980.

Свенцицкая И. С.
Раннее христианство: страницы истории. Москва, 1988.

Смирнов И. М., свящ.
Апокрифические сказания о Божией Матери и деяниях апостолов. Москва, 1873.

Соколов М. И.
Славянская Книга Еноха Праведного. Москва, 1910.

Сперанский М. Н.
Апокрифические деяния апостола Андрея в славяно-русских списках. Москва, 1893.

Таубе М.
Аграфа в иудейских и магометанских писаниях. Париж, 1951.

Таубе М.
Аграфа в древнехристианских апокрифах. Париж, 1947.

Трофимова М. К.
Из рукописей Наг-Хаммади // Античность и современность. Москва, 1972.

Учение двенадцати апостолов // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 11.

Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament: ed. by R. H. Charles, New York; Oxford, 1963. Vol. 1—2.

Charlesworth J. H.
The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Cambridge, 1985.

Dalmas I. H.
Les apocryphes et l'imaginaire chretien // Bible et Tierr Sante. 1973. № 164.

Dimier C.
The Old Testament Apocrypha. London; New York, 1964.

The Apocryphal New Testament; ed. by M. R. James, Oxford, 1924.

The Apocryphal Old Testament, ed. by H. Sparks. Oxford, 1984.

Torrey C.
The Apocryphal literature. New Haven, 1945.

Апокрифи в Internet:
http: // wesley. nn c. edu / noncanon. htm

4

ІСТОРІЯ ПЕРЕКЛАДІВ БІБЛІЇ

Перекладами Біблії визнано переклади всього корпусу або окремих книг Святого Письма з оригінальних «біблійних» мов — давньоєврейської, арамейської та грецької-койне — мовами народів світу. Біблія вважається однією з перших у світовій релігійній та культурній історії книг, перекладених іншими мовами. Варто зазначити, що, приміром, священні писання давньоіндійської (Веди) чи давньоіранської (Авеста) релігій, чи ісламу (Коран) протягом тривалого часу залишалися неперекладеними.

Мови Біблії

«Оригінальними біблійними мовами», тобто мовами, якими були написані оригінальні тексти Біблії, є три стародавні мови. У Старому Завіті це давньоєврейська і арамейська; у Новому Завіті — грецька у формі діалекту «койне».

Давньоєврейська мова

Майже всі канонічні книги Старого Завіту, за винятком кількох фрагментів, написані цією мовою. Вона належить до групи семітських мов, конкретніше — до її північно-західної («ханаанської») гілки. У Старому Завіті давньоєврейська мова не випадково називається «ханаанською» (Іс. 19:18): очевидно, вона спочатку не була рідною для предків народу Ізраїлю і засвоювалася ними в Палестині протягом XIX—XVIII ст. до н. е., у т. зв. «добу патріархів». Біблія також називає цю мову «іудейською» (Іс. 36:11).

Давньоєврейська мова є спорідненою з такими стародавніми та сучасними мовами, як фінікійська, вавилонська (халдейська, арамейська), ассирійська, сирійська, арабська, берберські діалекти тощо. Більш віддаленим є зв'язок давньоєврейської мови з т. зв. хамітськими мовами, наприклад коптською (давньоєгипетською) та ефіопською.

Особливістю, властивою також деяким іншим семітським мовам, є наявність консонантної абетки (запису літерами переважно приголосних звуків) з 22 літер. Давньоєврейська мова має дещо архаїчні граматику та синтаксис, де, втім, велику роль у передачі змісту відіграють форми відтворення дії та дієвого відношення. За свідченням знавців, це хоча й

ускладнює передачу абстрактних ідей, проте дає змогу повною мірою динамізувати текст, збагатити його експресією та образністю. Мова Старого Завіту, поступаючись у філософській «спекулятивності», переважає у поетичній «мудрості».

Мовний розвиток протягом І тис. до н. е. відбився і на текстах Старого Завіту: дослідники зазначають наявність там архаїчних, класичних та пізніх елементів, що склалися під впливом інших семітських мов, особливо арамейської. З кінця І тис. до н. е. і до середини І тис. н. е. у давньоєврейській мові відбувалися досить суттєві зміни, пов'язані з утратою євреями рідної розмовної мови під час Вавилонського полону. Згодом давньоєврейська мова була відтворена, але залишилася мовою книжною. Т. зв. «середньоєврейська» мова, своєрідний варіант єврейської книжної мови, вважається мовою культових іудейських текстів, мовою сектантських писань (зокрема ессейських текстів Кумрану) та мовою Талмуду. Саме ця мовна версія була збережена масоретами як культова мова іудаїзму. Сучасний варіант державної мови Ізраїлю — іврит — є продуктом реконструкції давньоєврейської та середньоєврейської з подальшою модернізацією і не повністю збігається з мовою Біблії.

Уже від VI—V ст. до н. е., від періоду Вавилонського полону, давньоєврейська мова поступово втрачала значення розмовної серед євреїв, навіть і після їхнього повернення до Палестини. Її місце посіла споріднена арамейська (халдейська) мова. Згодом найпоширенішою розмовною мовою серед світового єврейства став гебраїзований грецький діалект — «койне». У зв'язку з цим перед віруючими іудеями поступово поставала проблема правильного читання та вимовляння давньоєврейських слів у біблійному тексті. Реконструкцію стародавньої традиції ритуального промовляння (або, навпаки, ритуального замовчування) тексту Святого Письма здійснили протягом перших століть н. е. представники масоретських шкіл Палестини, переважно Тіверіадської. У VI—VII ст. н. е. тіверіадські масорети, відредагувавши текст єврейської Біблії — ТаНаХу, запровадили «некудот» (євр. נקודות;

<некудот> — «крапки») — спеціальні діакритичні знаки, якими позначалися голосні звуки, наголоси, інтонаційні пункти та паузи. Остаточно читання з «некудот» утвердилося протягом IX—X ст., після появи нормативних текстів ТаНаХу масоретської школи Бен-Ашер. Історично склалися два варіанти огласовки та вимови давньоєврейських слів: північний («ашкеназі»), який поширювався серед євреїв Західної, Північної та Східної Європи, та південний («сефарді»), який вживався у Південній Європі та на Близькому Сході й вважається ближчим до стародавньої вимови.

Арамейська мова

Ця мова стала розмовною і навіть частково книжною для євреїв вавилонської діаспори. Вона була спорідненою з давньоєврейською семітською мовою, ще від XIV ст. до н. е. поширилася на Стародавньому Сході в багатьох країнах, від Вавилона до Дамаска. Перетворення арамейської мови на міжнародну в IX—VI ст. до н. е. прискорили ассирійські та вавилонські завоювання. Оскільки давні євреї запозичили арамейську від вавилонян-халдеїв, вона ще часто називалася «халдейською». Після повернення з Вавилонського полону халдейська мова залишалася основною мовою населення Палестини аж до початку н. е. Були відчутними її впливи і на іудейську книжність: деякі розділи канонічних книг Ездри (4:8—6:18; 7:12—26), Єремії (10:11) та Даниїла (2:4—7:28) написані арамейською мовою; у книгах Йова, Пісні над Піснями трапляються арамеїзми. Іноді припускається існування первісних «єврейських» (давньоєврейських або арамейських) версій неканонічних книг Старого Завіту: книг Ісуса, сина Сирахова, Товіт, Юдит, Послання Єремії, Варуха, перших двох книг Маккавейських. Арамейською, очевидно, розмовляв євангельський Ісус. Від часів раннього християнства (Папій Іерапольський, кінець I — початок II ст.) існує думка, що мовою Христа було спершу написане Євангеліє від Матвія. Припущення про наявність семітичних оригіналів інших Євангелій час від часу також висувалися. До арамейської мови є близькою така семітська мова, як сирійська. Протягом століть через

взаємні впливи ці мови сильно зблизилися, і нині священна мова давніх східних християн (несторіан, монофізитів), предки яких походять із Сирії чи Месопотамії, називається як сирійською, так і арамейською.

Койне

Проте вже в епоху розквіту та поширення елліністичних держав, що виникли на уламках імперії Александра Македонського (IV—III ст. до н. е.), з'явилася ще одна «біблійна» мова. Шляхом змішування різних еллінських діалектів на грунті аттичного та йонійського виник загальновживаний грецький діалект «койне» (κοινὴ — «спільний»). Завдяки культурному та політичному пануванню елліністичної цивілізації койне поширився у Східному Середземномор'ї і став універсальним засобом спілкування народів Близького Сходу, в тому числі іудеїв діаспори. Починаючи від середини III ст. до н. е. саме грецькою мовою койне, звичайно, дуже гебраїзованою, складався іудейський біблійний канон у діаспорі — Септуагінта, або Александрійський канон, куди ввійшли іудейські неканонічні писання. Вони перекладалися грецькою і навіть писалися нею в оригіналі — як, скажімо, книга Премудростей Соломонових.

Хоча в II ст. до н. е. і Греція, і Близький Схід були завойовані Римом, койне залишався найпоширенішою мовою. До I ст. н. е. він став засобом спілкування більшості населення Римської імперії, популярним також і серед римських громадян. Християнство, що з'явилося в той час, перетворилося на світову релігію, обравши найпоширенішу мову тодішнього цивілізованого світу. У своїх канонічних версіях усі книги християнського Нового Завіту написані койне: Євангелія, Діяння, апостольські Послання, Апокаліпсис.

Мова койне не була схожа на жоден з літературних діалектів. Її словниковий запас, синтаксис, стиль, велика кількість висловлювань істотно відрізнялися від класичних зразків. Тому питання про походження та природу цієї мови здавна цікавило богословів та філологів. Часто койне вважали продуктом вульгаризації, недбалого засвоєння та використання класичної

давньогрецької мови. Проте дослідження кінця XIX — початку XX ст. численних стародавніх нелітературних документів (приватних листів, записок, ділових та шлюбних угод, розпоряджень тощо) дало змогу довести, що койне являв собою живу, розмовну мову простолюду Східного Середземномор'я часів елліністичних держав та Римської імперії. Простий, але виразний, зрозумілий усім, койне чудово відповідав духові раннього християнства і великою мірою сприяв його популярності серед широких верств населення.

Найдавніші переклади Біблії

Таргуми

Найдавніші переклади Старого Завіту з'явилися у «післяполонний» період історії давніх євреїв (друга половина I тис. до н. е.). Це були т. зв. *Таргуми* — богослужбові перекази давньоєврейських текстів арамейською мовою, яка стала побутовою для більшості близькосхідних іудеїв. Таргуми, крім парафразів на біблійний текст, часто містили богослужбові коментарі. Точного датування більшості таргумів немає, проте ймовірно, що частина їх створена протягом останніх століть до н. е., частина — протягом перших століть н. е. Найвідоміші з таргумів — *Вавилонський*, або *таргум Онкелоса* (переказ П'ятикнижжя); *таргум Йонатана* (переказ Пророків); *таргум Агіографів*; *таргум Параліпоменон* (або Йосифа Сліпого, переказ історичних книг); таргуми на книги Псалмів, Йова, Притч Соломонових; *таргум псевдо-Йонатана*, *таргум Єрушалмі* (Єрусалимський таргум на П'ятикнижжя), «самарянський таргум». Хоча більшість таргумів грунтуються на єврейському тексті, подекуди в них помітні впливи стародавніх перекладів: грецької Септуагінти (таргум Онкелоса), сирійського Пешітта (таргум на книгу Йова).

Септуагінта (Септима, LXX)

Першим і найвідомішим перекладом Старого Завіту грецькою мовою стала «Септуагінта», або «Переклад Сімдесяти» (латинське Septuaginta, калька з грецького ἑπτακοντα — «сімдесят»). Цей переклад був створений протягом III—II ст. до н. е. в Александрії Єгипетській на базі «діаспорної» версії іудейського Писання.

Про походження Септуагінти є низка легендарних оповідань. Найвідоміша серед цих легенд — т. зв. *Послання Аристея до Філократа*. Там ідеться про те, що цар елліністичного Єгипту Птоломей II Філадельф (285—246 рр. до н. е.) за порадою свого бібліотекаря — іудея Деметрія Фалеронського забажав мати грецький текст єврейської Тори в Александрійській бібліотеці. Цар вирядив до Єрусалима спеціальних послів, серед яких і був грек Аристей. Посли дістали офіційну згоду на переклад від первосвященика Елеазара, привезли з Єрусалима сувої Тори та 72 книжники-перекладачі. Книжників розмістили в спеціально виділеній садибі на о. Фарос, і вони завершили переклад П'ятикнижжя за 72 дні. Звідси і назва перекладу; в ній, очевидно, використана біблійна символіка числа 70.

За іншою версією легенди, книжники працювали ізольовано один від одного, проте переклад у всіх вийшов ідентичним. Оповіддю про цей чудесний факт живилася навіть думка про богодухновенність Септуагінти. Лист Аристея довго визнавався достовірним, на нього спиралися церковні історики. Лише з XVI ст., в добу Реформації, виникли сумніви в його автентичності. Вважалося, що цей лист міг бути написаний пізніше змальованих у ньому подій, близько 200 р. або навіть у I ст. до н. е. Нині визнано, що Послання Аристея є легендою. Однак попри неточності та анахронізми (наприклад, іудей-бібліотекар Деметрій жив раніше описаних подій) вона грунтується на достовірному історичному матеріалі (факт перекладу Тори в середині III ст. до н. е. в Александрії).

Отже, Послання Аристея говорить лише про переклад П'ятикнижжя (Тори), який міг бути створений у середині III ст. до н. е. (часто називають 250 р.). Але

відомо, що вже до кінця II ст. до н. е. Септуагінта містила, крім Тори, інші книги з Пророків та Писань (свідчення з грецької передмови до неканонічної книги Премудрості Ісуса, сина Сирахова).

Переклад Септуагінти започаткував Александрійський канон Старого Завіту. Його виникнення мало причини глибші, аніж заявлене в легенді бажання царя Птоломея. Свою роль відіграли потреби іудеїв діаспори, які потроху забували мову предків. Розраховували іудеї і на поширення іудаїзму серед язичників. Проте найсерйознішим мотивом стало прагнення грекомовної єврейської діаспори, подолавши мовний бар'єр, культурно інтегруватися до еллінізованого світу.

Вважається, що оригінальний текст Септуагінти не зберігся; найдавніші списки (т. зв. «кодекси»: Синайський, Александрійський, Ватиканський) датуються IV—V ст. н. е. Саме Септуагінта покладена в основу старозавітної частини християнської Біблії. Нею користувалися діячі ранньої християнської церкви, богослови перших століть н. е.; її перекладали іншими мовами, в тому числі церковнослов'янською.

Біблійні переклади перших століть н. е.

Поява цих перекладів була зумовлена потребами поширення християнської релігії. Незважаючи на інтернаціональний характер койне, ці переклади робилися мовами народів Римської імперії та сусідніх країн. В їх основу закладали як грецьку Септуагінту, так і єврейський палестинський (масоретський) текст.

Найдавнішим після Септуагінти став сирійський переклад «Пешітта» (арамейською — «простий, ясний»). Створення новозавітної частини цього перекладу на початку V ст. н. е. пов'язують з ім'ям Раббули, християнського єпископа Едеського (пом. 435). Старозавітна частина, ймовірно, була перекладена сирійською іудейськими книжниками у I—II ст.; вона в цілому збігається з масоретським текстом. Пешітта був популярним серед сирійських християн Близького Сходу; на ньому грунтувалися переклади іншими мовами. Серед стародавніх сирійських біблійних перекладів, крім Пешітта, називають т. зв. «мелькіт-

ський» переклад IV ст., здійснений діалектом, близьким до арамейського. У його основі лежала Септуагінта і, ймовірно, деякі арамейські таргуми. Рукописи сирійського перекладу, поширювані релігійними дисидентами-емігрантами (несторіанами та монофізитами), протягом IV—VIII ст. н. е. потрапляли на Схід (до Ірану, Індії, Китаю) і були там першими біблійними текстами.

Інші подібні твори перших століть християнської ери — грецькі переклади Аквіли, Симмаха, Феодотіона (II—III ст.). Існувало також кілька анонімних грецьких перекладів цієї доби. Одними з ранніх (II—III ст. н. е.) були єгипетські коптські переклади, зроблені в основному з Септуагінти. В IV ст. з'явився готський переклад аріанського єпископа вестготів Ульфіли. Серед найдавніших також вірменський переклад. Його здійснив у V ст. просвітитель Месроп Маштоц з ініціативи католикоса Ісаака; він грунтувався на Септуагінті, подекуди відчувався вплив сирійського перекладу та грецької версії Феодотіона. На основі Септуагінти і з урахуванням вірменського перекладу зроблений грузинський переклад (V—VI ст., редакції X та XI ст.). У VI—VII ст. Святе Письмо було перекладене в Ефіопії, хоча іноді появу першого біблійного перекладу в цій країні відносять іще до IV ст.

На сирійських перекладах (насамперед Пешітта) базувалися арабські версії Біблії. Арабські переклади не набули такого поширення, як сирійські. Фрагменти найдавніших серед відомих арабських біблійних перекладів датуються вже ісламським періодом, добою Раннього Середньовіччя, хоча припускається імовірність появи таких текстів уже з V ст. н. е. Близько VI ст. для християн Середньої Азії на основі сирійського тексту був зроблений т. зв. «согдійський» переклад.

Давні латинські переклади. Вульгата

У той час як східне грекомовне (пізніше — православне) християнство послуговувалось текстом Біблії, грунтованим на Септуагінті, західні церкви користувалися латинськими перекладами, які, ймовірно, також походили від грецького «перекладу 70-х». Ці переклади були створені протягом II—III ст. н. е. За

ними цитували Біблію латиномовні християнські богослови II—IV ст. (Тертуллліан, Кіпріан, Вікторин, Лактанцій, Августин). Умовною, скоріше за все «збірною», назвою цих традицій є *Itala* або *Vetus Latina.*

Численні недоліки старолатинських перекладів спонукали провід Римської церкви санкціонувати створення нової версії латинської Біблії. Цю справу за дорученням папи Дамасія I здійснив Євсевій Софроній Ієронім (Ієронім Стрідонський, 347—420). Спочатку (з 382 р.) Ієронім переглянув і виправив давній латинський переклад Біблії з грецької: Чотириєвангеліє, Псалтир відразу в двох рецензіях *(Psalterium romanum та Psalterium gallicanum),* інші старозавітні книги. Не задовольнившись цим, він протягом наступних років зробив самостійні переклади старозавітних книг з мови оригіналу, вирушивши для цього до Палестини та вивчивши давньоєврейську. Ієронім використав відредаговані ним раніше латинські переклади Нового Завіту, Псалтирі, апокрифів (книги Маккавейські, Премудрості Соломонові, Варуха, Ісуса сина Сирахова, Товіт, третя книга Ездри). Старозавітні книги Палестинського канону він перекладав з давньоєврейських рукописів. Латинський переклад Ієроніма, здійснений протягом 382—405 рр. з єврейських і грецьких манускриптів, спочатку витримав певний опір сучасників-традиціоналістів, які орієнтувалися на давньолатинські версії. Лише від VII ст. цей переклад дістав загальне визнання. У VIII ст. його текст перевірив учений радник короля Карла Великого абат Алкуїн. Уже у XIII ст. Біблія Ієроніма відома як Vulgata («узвичаєна», «загальноприйнята»). Вона була канонізована Тридентським собором 1546 р., а наприкінці XVI ст. (1589, 1592 рр.) за пап Сикста V та Климента VIII прийнята католицькою церквою під офіційною назвою *Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V Pont. Max. Jussu recognita et Climentis VIII auctoritate edita.*

Переклади Біблії європейськими мовами

Середньовічні переклади

Хоч і вважається, що більшість перекладів Біблії європейськими мовами створювалася після XI ст., окремі спроби датуються VII ст. Часом вони були досить фрагментарними, а часом — доволі результативними. Перекладались, як правило, тексти, загальноприйняті в християнській церкві — Септуагінта та Вульгата.

Так, уже з VII ст. окремі частини Біблії перекладалися в Англії. VIII—IX ст. датовані рукописи ранніх німецьких перекладів. До початку X ст. відносять перші фрагменти перекладів нідерландськими діалектами з Вульгати. В німецьких землях також з'являлися численні фрагменти перекладів Біблії різними німецькими діалектами. У IX ст. просвітителі Кирило-Константин і Мефодій на основі Септуагінти здійснили слов'янський переклад Біблії та християнських богослужбових книг. Створений на грунті діалекту солунських слов'ян і адаптований спочатку до моравської, у IX—X ст. цей переклад був адаптований до давньоболгарської мови. На давньоболгарській основі виникла т. зв. церковнослов'янська мова — один з основних ретрансляторів християнської культури на середньовічну Русь.

Переклади XII—XV ст.

Протягом XII—XV ст. у Європі створювалися численні переклади національними мовами. Панівна в переважній частині європейського культурного світу католицька церква негативно ставилася до використання національних мов у богослужінні і стримано — до можливості читання Біблії звичайними віруючими. Тому не дивно, що біблійні переклади Пізнього Середньовіччя та доби Відродження часто спричинювались духовними й культурними потребами різних релігійних рухів, опозиційних до офіційної церкви. Приміром, у Франції це були переклади окремих частин Біблії, здійснені «єретиками» — вальденсами та альбігойцями (XII—XIII ст.).

Водночас усередині самої католицької церкви окремі особи або групи, переважно з освічених ченців, брали на себе відповідальність за перші, часто офіційно не санкціоновані, спроби наблизити Біблію до читачів із народу. Тут переважали або мотиви церковного реформування, або місіонерська ініціатива. У XIII ст. з'явився перший повний французький переклад Біблії, створений ученими Паризького університету. Протягом XIII—XV ст. був укладений дуже популярний французький парафраз на біблійні оповіді, т. зв. *Велика Біблія*. У XIV ст. повний англійський переклад Біблії з Вульгати здійснив провісник європейської Реформації Дж. Уїкліф. У XIV ст. також з'явився повний чеський переклад Святого Письма. В XV ст. його редагували і виправляли видатний реформатор Ян Гус та його послідовники — «чеські брати» (у 1475 р. вийшов Новий Завіт богемською (чеською) мовою, а в 1488 р. в Празі — повна чеська Біблія). У 1477 р. побачив світ голландський переклад Старого Завіту (без Псалтирі), здійснений ченцями-кармелітами. Перший католицький переклад Нового Завіту іспанською мовою був виконаний у 1512 р. Зазначимо тут, що Старий Завіт в Іспанії ще з XIII ст. перекладали тамтешні іудейські вчені-рабини. До XIII—XIV ст. відносять найдавніші переклади, зроблені в Португалії. Протягом XIII—XV ст. з'являлися численні рукописні переклади біблійних книг різними діалектами італійської мови. Чернець-бенедиктинець Нікколо де Алербі здійснив перший італійський переклад (1471 р.). Найдавніший польський переклад Псалтирі виник у XIII ст.; перед Реформацією, у 1516 р., видано польською мовою Євангеліє від Іоанна. Нарешті, першим перекладом Біблії тодішньою німецькою мовою вважається переклад Йогана Менделя 1466 р.

Переклади доби Реформації (XVI—XVII ст.)

Найвідомішими стали протестантські переклади. Їх поява базувалася на уявленні про принципову можливість і необхідність для кожного віруючого християнина читати й розуміти Слово Боже рідною мовою. Усвідомленню доконечності перекладів Біблії народ-

ними мовами сприяла діяльність просвітителя-гуманіста Еразма Роттердамського (1466—1536). Еразм видав першодрукований грецький Новий Завіт (Базель, 1516), використавши стародавні рукописи. До одного з видань він увів і власний латинський переклад Нового Завіту. Об'єктивно діяльність Еразма торувала шлях протестантським перекладам XVI—XVII ст. Вони являли собою визначні події в становленні європейських національних культур, особливо ж мов та літератур.

Взірцем перекладацької праці став переклад Біблії, здійснений М. Лютером. Один із саксонських діалектів, використаний для нього, заклав підвалини сучасної літературної німецької мови. На відміну від попередників, Лютер відмовився від Вульгати і перекладав біблійні книги з оригінальних мов — давньоєврейської і грецької. У 1520 р., переховуючись від гонінь у замку саксонського курфюрста Фрідріха, Лютер за кілька місяців переклав Новий Завіт. Згодом, протягом 12-ти років (1522—1534), тривало перекладання Старого Завіту; Лютеру допомагали соратники, особливо Ф. Меланхтон. Хоча реформатор перекладав і неканонічні книги Старого Завіту («апокрифи»), за основу Святого Письма він узяв палестинську (масоретську) версію Біблії. Після Лютера протестанти визнавали лише канонічні старозавітні книги. Серед ранніх німецьких протестантських перекладів назвемо переклад У. Цвінглі 1529 р.

Переклади М. Лютера, Еразма Роттердамського, а також Дж. Уїкліфа вплинули на появу в XVI ст. кількох англійських перекладів, здійснених протестантами. Так, У. Тіндейл, перебуваючи в еміграції в Німеччині, переклав з грецької Новий Завіт (1525 р.), з єврейської — П'ятикнижжя (1530 р.) і ще кілька старозавітних текстів. Переклади Тіндейла та Лютера справили великий вплив на М. Кавердейла, який, теж в еміграції, зробив перший повний англійський переклад Біблії (Цюріх, 1535 р.). Переклад Тіндейла ліг в основу т. зв. *Біблії Томаса Метьюса*, виданої в 1537 р. в Любеку. На основі переробки попередніх перекладів М. Кавердейл створив ще одну англійську версію, т. зв. *Велику Біблію* (1539 р.).

Найвідомішим французьким протестантським перекладом XVI ст. став переклад П. Р. Оліветана, двоюрідного брата Ж. Кальвіна. Оліветан переклав канонічні книги Старого Завіту з єврейської, а неканонічні книги та Новий Завіт відредагував з більш раннього (1523) французького перекладу Ж. Лефевра. *Біблія Оліветана* побачила світ у Швейцарії в 1635 р. У протестантів Голландії великий авторитет мала т. зв. *Лейденська Біблія* 1637 р. У 1543 р. був опублікований протестантський іспанський переклад Нового Завіту з грецької мови.

У 20—50-х роках XVI ст. на основі Вульгати та Лютерової Біблії були виконані шведсько-данські переклади (Новий Завіт Х. Мікельсона та К. Вінтера у 1524 р.; Новий Завіт К. Педерсена у 1529—1530 рр.; повна Біблія в 1550 р.). На переклад Лютера та Еразма Роттердамського зорієнтована Біблія 1541 р. шведських реформаторів, братів Петрі. Ці переклади стали першими в скандинавських лютеран. Біблія братів Петрі перевидавалася згодом як офіційна авторизована версія під іменами шведських королів (*Біблія Густава Адольфа* 1618 р., *Біблія Карла XII* 1712 р.).

У другій половині XVI ст. з'явилися такі протестантські переклади, як *Женевська Біблія* (1560 р.), підготовлена у Швейцарії англійськими протестантами-емігрантами разом з Ж. Кальвіном; англійська «*Єпископська Біблія*» Метью Паркера (1568 р.); повний португальський переклад кальвініста Х. Альмейди (1681). Протягом 1579—1593 рр. у Моравії під проводом Яна Благослава був здійснений чеський біблійний переклад з оригінальних мов — т. зв. *Краліцька Біблія*.

У 1556 р. з'явився першодрук польського Нового Завіту, перекладений із грецьких манускриптів послідовником і другом Лютера пастором Я. Склюцьким (Секлюціаном). У 60-х роках побачили світ два повних польських переклади Біблії з оригінальних мов: у 1561 р. в Кракові (т. зв. *Краківська Біблія*) і в 1563 р. в Бересті (*Берестейська, або Радзивіллівська Біблія*). Серед учених, які працювали над цими перекладами, були, очевидно, представники різних конфесій; найсильнішим був реформатський (кальвіністський) вплив. Польські переклади Симона Будного (Новий

Завіт, 1570 р.; повна Біблія, 1572 р.), Мартіна Чеховича (1577) створені під впливом антитринітарної доктрини.

У 1562—1563 рр. у Німеччині побачив світ перший сербсько-хорватський переклад Нового Завіту на основі перекладів Еразма Роттердамського та М. Лютера. У 1584 р. у Віттенберзі, в перекладі з оригінальних мов та з урахуванням перекладу Лютера вийшла перша словенська Біблія Ю. Далматина.

Серед найвідоміших протестантських перекладів XVII ст. — англійська *Біблія короля Якова* (King James Version, Royal Version), видана в Англії у 1611 р. за короля Якова (Джеймса) Шотландського. Король офіційно санкціонував та схвалив цей переклад, тому він має іншу назву — *Авторизована версія* (Authorized Version). Автори перекладу врахували попередній досвід реформаційних перекладів, як англійських, так і здійснених іншими європейськими мовами. Протягом тривалого часу вважаючись офіційною Біблією реформованої Церкви Англії, Авторизована версія стала класичною і досі є поширеною серед англомовних протестантів. У 1607 р. в Женеві побачила світ перша протестантська Біблія італійською мовою, перекладена Дж. Діодаті з оригінальних мов. У тому ж році з'явився перший данський переклад Біблії з оригінальних мов.

Протягом XVI—XVII ст. поширилися численні переклади, основу яких становила канонізована Тридентським собором Вульгата. Більшість з них ініціювала католицька церква, і вони, природньо, вирізняються антипротестантським характером. Це, приміром, німецький переклад Є. Емзера (1527); англійські католицькі переклади 1582 р. та 1609—1610 рр.; угорські переклади Нового Завіту 1541 р. та Старого Завіту 1551—1565; перший угорський переклад з Вульгати Г. Каролі (1590); повна угорська католицька Біблія Г. Калді 1626 р.; іспанський переклад з Вульгати К. де Рейна 1569 р. Класичним католицьким польським перекладом став переклад Я. Вуйка, зроблений у 1599 р. також з Вульгати. У XVII ст. з'явилися кілька французьких католицьких перекладів: Ш. Девілля в 1613 р.; Ж. Корбена у 1643 р.; М. де Ароля в 1649 р.;

Д. Амело в 1670 р., а також т. зв. *Пор-Рояльська Біблія* 1667 р.

Серед перекладів національними мовами, що поширилися протягом XVI—XVII ст. у східнохристиянському (православному) середовищі, відзначимо румунські переклади богослужбових біблійних книг з церковнослов'янської та грецької — Учительне Євангеліє 1561 року, румунський парафраз на Псалтир 1673 р., повну румунську Біблію 1688 р. Новогрецький переклад П'ятикнижжя з давньоєврейського оригіналу (автор — М. Каллліполіт) з'явився друком у Женеві в 1638 р.

Переклади XVIII ст.

На основі Краліцької Біблії в 1715 р. був створений католицький чеський переклад, т. зв. *Біблія Венцеслава*, а в 1790—1793 рр. побачив світ повний іспанський переклад з Вульгати Ф. Сан-Мігеля. Протягом 1769—1781 рр. був здійснений італійський переклад з Вульгати А. Мартіні, єпископа Флорентійського. У XVIII ст. з'явилися і переклади французьких католицьких біблеїстів Р. Сімона (1702); А. О. Кальме (1724). Кілька перекладів здійснили також неортодоксальні німецькі теологи. Це були скоріше перекази-парафрази, виконані або в дусі пієтизму (Н. Л. фон Цинцендорф, 1727), або раціоналізму (*Вертгеймська Біблія* 1735 р.).

Переклади XIX—XX ст.

У цей період виникло багато нових перекладів Біблії різними мовами, переглянуто старі. Перекладацькою роботою переймалися представники різних конфесій: протестанти, католики, православні, іудаїсти. Крім перекладів, створених у рамках певної конфесії чи деномінації, з'являлися т. зв. «екуменічні», або інтерденомінаційні переклади, над якими працювали представники різних релігійних напрямів. Переглядові старих перекладів і створенню нових сприяв у цей період значний масив нових наукових даних: текстологічний та філологічний матеріал (нові рукописи й результати їх лінгвістичного аналізу), знахідки археологічних експедицій, результати

історико-культурних реконструкцій, урахування сучасного стану мов перекладу. Прагнення до науковості перекладу було пов'язане з намаганнями наблизити текст Біблії до масового читача.

Найпотужніші перекладацькі зусилля продемонстрували англійські та американські біблеїсти, здебільшого протестанти. «Біблія короля Якова», що понад два століття вважалася класичним текстом, була переглянута. Протягом 1870—1885 рр. підготовлено т. зв. *Перегляну версію* (Revised Version, RV); у США в 1901 р. побачила світ *American Revised Version*, близька до RV. Іудейські громади робили англійські переклади Старого Завіту в 1845 та 1853 рр.

У XX ст. відомі такі колективні переклади англійською мовою, як *The Westminster Version of the Holy Scriptures* (1913 р.); *Revised Standard Version* (RSV, 1952 р.); його американська модифікація — *American Revised Standard Version* (ARSV); *англійський варіант Єрусалимської Біблії* (JB, 1966); *New English Bible* (NEB, 1970); міжконфесійна католицько-протестантська *New American Bible* (NAB, 1970 р.); *Today's English Version*, або *Good News Bible; The Living Bible* (1971); *New International Version* (NIV, 1973—1978 рр.). В окремих перекладах активно застосовувалися дані наукової біблеїстики, як, скажімо, у RV, RSV, JB, NEB, NAB; окремі вирізнялися консерватизмом (NIV). Інші значно осучаснювалися (Good News Bible) або навіть ставали переказами-парафразами Біблії (The Living Bible). Серед авторських англомовних перекладів XX ст. найвідомішими є праці Е. Гудспіта (1923); Р. Нокса (1955), Дж. Філіпса (1958). Іудейські переклади виходили англійською в 1912, 1917, 1962 рр.

Ще одним потужним центром біблійних перекладів у XIX—XX ст. стала Німеччина. Переклади В. М. де Ветте (1812—1814); К. фон Вайцзекера (1875) належали перу відомих протестантських ліберальних теологів-біблеїстів. Найпопулярнішими протестантськими перекладами, крім давньої Лютерової Біблії, вважаються переклад Г. Менге (*Біблія Менге*, 1926), ювілейний переклад, присвячений У. Цвінглі (1931 р.). Серед католиків визнання здобули переклади П. Каттера (1915); К. Роша та Е. Хенне (1936); П. Парча (1952),

особливо ж — *німецька версія Єрусалимської Біблії* (видання 1969 р.). Серед німецьких перекладів Старого Завіту, виконаних іудаїстами, вирізняється переклад М. Бубера (до 1929 р. — разом з Ф. Розенцвейгом; завершений у 1958 р.).

У 1865 р. виданий шведський переклад з оригінальних мов Х. Меліна; шведський переклад побачив світ також 1917 р. У 1931—1948 рр. Данська Королівська Академія видала новий переклад Біблії, а в 1938 р. з'явився норвезький переклад Р. Індребо. У Голландії здобули визнання протестантський Лейденський університетський переклад 1912 р.; католицький переклад 1948 р.; переклад Нідерландського біблійного товариства 1951 р.

У Франції в XIX ст. поширилися переклади Бурассе та Жанв'є (1866 р.); німецького біблеїста Е. Рейсса (1881 р.); Л. Сегдона (1882 р.). Французькі переклади XX ст. здійснювали представники різних конфесій, як правило, з оригінальних мов і з урахуванням даних біблеїстики та мовознавства. Це, насамперед, французька *Єрусалимська Біблія* (La Bible de Jerusalem, французькі видання 1948—1954, 1955 рр.); *Екуменічний переклад* (1972—1975, 1987 рр.); переклад Е. Ості (1973); переклад Біблійного товариства (1978).

Серед іспанських перекладів XX ст. — переклади Нового Завіту 1916 р.; повної Біблії 1944 та 1947 рр. Вони укладалися спеціально для іспаномовних народів світу (переважно Латинської Америки) і неодноразово перевидавалися; популярним виданням є La Biblia de las Americas 1986 р. Протестантські переклади сучасною італійською мовою з'явилися друком у 1921 та 1930 рр.; італійська версія Єрусалимської Біблії — у 1974 р. Триває підготовка модерного католицького перекладу з оригінальних мов. За зразком Єрусалимської Біблії 1955 р. виданий сучасний португальський переклад.

У 30-х роках XX ст. у Польщі перевидавали відредагований класичний переклад з Вульгати Я. Вуйка кінця XVI ст. У 1928 р. опублікований католицький переклад архієпископа М. Ковальського. У 1932 р. з'явилася протестантська, т. зв. *Гданська (Данцизька) Біблія*. Сучасним польським перекладом, створеним до ювілею християнізації Польщі колективом учених-

біблеїстів за зразком Єрусалимської Біблії, є т. зв. *Biblia tysiąclecia* (видання 1965, 1971, 1980 рр.).

Поява словацьких перекладів у XIX—XX ст. пов'язана з поступовим упровадженням словацької мови до церковного вжитку (досить довго там панувала старочеська мова). На основі Вульгати створено католицький переклад Ю. Полковича 1832 р. Серед інших перекладів, здійснених католицькими священиками та вченими, — переклади під керівництвом Я. Доновала 1926 р. та С. Златоша і А. Суржанського 1946 р. Відомим протестантським перекладом є переклад І. Рогачека (1936). Серед чеських перекладів Біблії у XX ст. відзначається екуменічний переклад під проводом М. Біча та І. Соучека, який започаткували в 1961 р. представники різних конфесій на базі критичних наукових видань біблійних текстів.

Угорський переклад Біблії в XX ст. оновлено в 1927—1934 рр. на основі перекладу Г. Калді XVII ст. У 1951 р. з'явилися перші видання реформатського та католицького перекладів Нового Завіту з грецької мови.

Переклад Біблії новогрецькою (намір у 1814 р. схвалив Константинопольський патріарх) з'явився у 1840-х роках (Старого Завіту з Септуагінти, Нового Завіту з загальновживаного тексту, т. зв. Textus receptus). У 1902 р. побачив світ світський переклад А. Палліса, вороже сприйнятий грецькою церквою. Грецькі переклади виходили також у Афінах 1955 р.

Повні болгарські переклади Біблії з церковнослов'янської у XIX ст. належали Н. Рильському (Смірна, 1840) та П. Славейкову (Константинополь, 1860—1864). Болгарська православна церква офіційно визнала т. зв. «синодальний» переклад 1925 р.

Сербсько-хорватські переклади повної Біблії М. Каланчича (1831) та Нового Завіту В. Караджича (1847) були виконані кирилицею. Латиницею в 1933 р. виданий переклад Л. Бокотича. Грунтовний переклад з оригінальних мов — доробок архієпископа І. Сарича (1953). У 1914 р. накладом Британського біблійного товариства побачив світ словенський переклад А. Крашки. Протягом 1925—1929 рр. виданий переклад Нового Завіту єпископа А. Джелліча.

Православні румуни користуються перекладами XIX ст. (1865, 1873 рр.) та перекладом 1936 р.

Переклади деякими неєвропейськими мовами

Переклади мовами народів Близького Сходу та Передньої Азії

На сирійських перекладах (насамперед Пешітта) грунтуються арабські та перські версії Біблії, але останні не набули такого поширення, як сирійські.

Фрагменти найдавнішого з відомих арабських біблійних перекладів датуються вже ісламським періодом, VIII ст. н. е. У X ст. іудейський філософ з Єгипту Саадія бен-Йосеф переклав арабською Старий Завіт з масоретського тексту; цей переклад став відомим у середньовічній Європі. Також X ст. датований рукопис першого арабського перекладу Нового Завіту, знайдений у синайському монастирі Св. Катерини. Найдавніший рукопис перського перекладу Євангелій відносять до XIV ст.

Наприкінці XVI ст. (Рим, 1591) у Європі з'явилися першодруки арабських біблійних текстів, супроводжувані паралельними латинськими (білінгви). Ці арабські тексти підсумовували традицію перекладів Біблії арабською, започатковану Саадією бен-Йосефом і репрезентовану здебільшого іудейськими арабомовними богословами Середньовіччя. У 1657 р. в Лондоні вийшов першодрук іранського перекладу Євангелій. У другій половині XVII та на початку XIX ст. зроблені перші тюркські (турецькі) переклади, переважно Нового Завіту (1666, 1819 рр.). Переклад Старого Завіту здійснений у Росії (Астрахань, 1822) Російським та Британським біблійними товариствами.

Місіонерська активність католицької церкви на Близькому Сході у XIX ст. спричинила появу арабського перекладу Біблії з оригінальних мов, виконаного французькими єзуїтами (Бейрут, 1876—1880). Переклад поширився серед арабомовних християн Сходу.

Переклади мовами народів Індії

У XVIII ст. з'явилися перші друковані переклади мовами народів Сходу, які потрапили до сфери культурного впливу європейських колонізаторів. У 1715 р. опублікований перший переклад Біблії мовою гінді (християни Індії, нащадки емігрантів з Близького Сходу та Ірану, ще з II—IV ст. послуговувалися сирійськими перекладами Біблії). Кінець XIX та XX ст. ознаменувалися появою численних перекладів мовами народів Індостану (тамілі — 1890 р.; сінгалі — 1896 р.; урду — 1924 р.; усього 118 мовами, в тому числі санскритом).

Переклади мовами народів Центральної Азії та Далекого Сходу

Хоча біблійні тексти в Китаї поширювали ще несторіани від VIII ст., але це здебільшого були сирійські й перські версії. Лише у XVII ст. з'явилися відомості про китайські переклади, здійснені католицькими місіонерами (приміром переклади І. Вассе та Л. де Пуаро). У XIX ст. з німецьких та англійських версій Біблії здійснено кілька протестантських перекладів, зокрема переклад М. фон Лоссара (1816—1822). У 30—60-ті роки XX ст. переклад Нового Завіту й Псалтирі китайською мовою зробив російський місіонер Г. Карпов (згодом архієпископ Гурій). Католицькі переклади з Вульгати з'являлися в 1892, 1897, 1919—1921 рр.; протестантський був виданий у 1914 р. У середині XX ст. Новий Завіт та частина Старого Завіту перекладені китайською з оригінальних мов — грецької та єврейської (переклади Ма Чангпе 1948 р.; Ву Чингсона 1949 р.; місіонерів Ордену францисканців 1946—1957 рр.).

Відомі калмицький, монгольський, а також тибетський переклади Біблії, які наприкінці 1820-х років здійснив член Російського біблійного товариства Я. Шмідт. З діяльністю цього ж товариства, а також православних місіонерів на Європейській Півночі та в Сибіру пов'язана поява у 20—50-х роках XIX ст. перекладів мовами місцевих народів (карелів, комі, ненців, нганасанів, якутів, евенків).

Католицькі місіонери-єзуїти, що почали проповідь християнства в Японії в XVI ст., зробили перший

богослужбовий переклад Євангелій японською мовою близько 1560 р. Єзуїт Баррето в 1591 р. здійснив перший повний японський переклад Біблії. У другій половині XIX — на початку XX ст. переклади Біблії японською мовою створювали християнські місіонери: протестантські (1879—1887), католицькі (1910), та православні (архієпископ Миколай (Касаткін), 1860-ті — до скону в 1912 р.). Значна кількість перекладів Біблії з'явилася в Японії у XX ст.; над ними працюють як протестантське Японське біблійне товариство, так і католицький Францисканський біблійний інститут.

Церковнослов'янські переклади

Історія слов'янських перекладів Біблії, прийнятих для богослужбового використання в православній церкві (т. зв. «церковнослов'янських»), починається в IX ст. працею солунських церковних і культурних діячів Кирила-Константина і Мефодія. Імовірно, першим з'явився моравський, потім — давньоболгарський слов'янський переклади. Оригіналом для них, як уважається, стала Септуагінта в одній із рукописних редакцій (т. зв. «рецензія Лукіана»). Переклади були записані спеціальною слов'янською абеткою, яку створили Кирило і Мефодій (т. зв. «глаголичне письмо», «глаголиця»). Згодом слов'янське письмо, більш наближене до грецької абетки, прибрало назву «кирилиця», що існує і по сьогодні.

Вважається, що Кирило та Мефодій переклали церковнослов'янською ті частини Біблії, які, за церковною традицією, були адаптовані для використання в православних відправах добового, тижневого та річного кола. Це насамперед «Апракос» (Служебне Євангеліє), «Апостол», Псалтир, Паремійник (збірка «паремій» — старозавітних цитат для читання в храмі). Решту текстів Біблії переклали послідовники Кирила і Мефодія.

Церковнослов'янська мова

Власне церковнослов'янською мовою вважається один із діалектів давньоболгарської мови, що ним перекладені книги Біблії. Ця мова, щоправда, в різних версіях (теж своєрідних «діалектах»), вважалася загальновживаною церковною мовою православних слов'ян на Балканах та в Русі, а також серед православних народів, що перебували у сфері слов'янського культурного впливу (румуни, литовці на початку християнізації, угро-фінські народи, народи Сибіру та Півночі, які стали об'єктом місіонерського впливу). Відомі, наприклад, болгарська, сербська, русько-українська, великоруська версії церковнослов'янської мови. Ця мова, використовувана під час літургії та інших богослужінь, впливала і на розвиток народних мов, особливо літературних — як «низького» діловодства, так і «високої» книжності.

На Русь Біблія прийшла в церковнослов'янському перекладі. Звичайно, сюди потрапляли насамперед тексти, призначені для проведення церковних відправ — Служебні Євангелія-Апракоси, Апостоли, Псалтирі, Паремії. Так, до найдавніших церковнослов'янських біблійних рукописів відносять один з Апракосів, т. зв. *Остромирове Євангеліє* (1056—1057). Проте церковне функціонування біблійного тексту у вигляді окремих збірок значно ускладнювало появу повної церковнослов'янської Біблії.

Геннадіївська Біблія

Перше повне зібрання біблійних книг церковнослов'янською мовою з'явилося у Новгороді Великому в 1499 р. з ініціативи місцевого митрополита Геннадія. Крім збирання доступних тоді слов'янських текстів, здійснено практично наново переклади книг відсутніх або недоступних; перекладали з Вульгати, чеських списків, з масоретського єврейського тексту. Зокрема, з Вульгати були перекладені книги Параліпоменон (Хронік), Ездри, Неємії, Товита, Юдит, Премудрості Соломонової, 1-ша та 2-га Маккавейські, частина книги Естер. Поділ на книги та розділи був також уперше запозичений з Вульгати та німецької друкованої Біблії. Копію списку *Геннадіївської Біблії* привіз до

України писар Великого князівства Литовського М. Гарабурда від московського царя Івана Васильовича (Грозного). «Геннадіївський список», потрапивши до України, став прототипом першої друкованої церковнослов'янської *Острозької Біблії* (1581).

На початку XVI ст. в Московському царстві спостерігалося прагнення виправити наявні біблійні списки за грецькими зразками. Так, від 1518 р. богослужбові книги, у тому числі й біблійні, редагував запрошений царем Василієм III М. Тріволіс (Максим Грек). Він, імовірно, послуговувався одним з перших друкованих видань Септуагінти, т. зв. *Альдинською Біблією* (1518—1519). Праця М. Грека не була завершена через перипетії церковно-політичної боротьби, але в 1551 р. московський, т. зв. Стоглавий, собор наголосив на потребі виправлення церковнослов'янської Біблії.

У другій половині XVI ст. в московських та українських землях славнозвісний руський першодрукар Іван Федорович (Федоров) видрукував богослужбові книги, що грунтувалися на церковнослов'янських текстах Біблії: богослужбовий *Апостол (Апракос)* (Москва, 1564); *Учительне Євангеліє* (1568), *Апостол* (Львів, 1573—1974), *Новий Завіт з Псалтирем* (Острог, 1580).

Острозька Біблія

У 1581 р. в Острозі на Волині з'явилося перше повне друковане видання Біблії церковнослов'янською мовою, здійснене І. Федоровичем. В основі *Острозької Біблії* лежав один зі списків Геннадіївської Біблії, грецький текст Септуагінти (ймовірно, Альдинська Біблія), церковнослов'янські переклади Максима Грека, чеські списки, «руський» (старобілоруський) переклад Ф. Скорини з празького видання 1517 р. Усе це було зіставлене, звірене, грунтовно відредаговане й виправлене за Септуагінтою та Вульгатою.

Російські версії церковнослов'янських перекладів

У 1663 р. в Москві за редакцією Єпифанія Славинецького на основі Острозької Біблії був зроблений церковнослов'янський переклад т. зв. *Московської першодрукованої Біблії*. Текст Біблії прагнув уніфі-

кувати та «авторизувати» імператор Петро I, проводячи церковну реформу. Відомо, що церковнослов'янський переклад від середини 1680-х років за указом Петра I редагував запрошений з Італії грецький чернець С. Ліхуд (один із засновників Слов'яно-греко-латинської академії). Проте лише в середині XVIII ст. в Росії з'явився друком результат багаторічної колективної праці — новий церковнослов'янський текст Біблії, узгоджений зі Септуагінтою — *Петровсько-Єлизаветинська*, або просто *Єлизаветинська Біблія*. Згодом вона витримала кілька видань (1751, 1754, 1756, 1757, 1759 рр.). У 1816 р. цей переклад видало Російське біблійне товариство.

У 1914—1915 рр. у Санкт-Петербурзькій духовній академії сформовано Біблійну комісію для підготовки наукового видання церковнослов'янської Біблії на основі ретельного вивчення попередніх видань та рукописної спадщини. Значна праця комісії не була завершена через її розформування в 20-ті роки.

Слов'янські переклади Біблії під впливом народних мов (староукраїнської та старобілоруської)

Прагнення російських православних церковників до чистоти церковнослов'янського тексту чималою мірою пояснюється значними «народними» впливами, яких зазнавала церковна мова. Особливо це відчувалося в українських та білоруських землях Речі Посполитої, звідки протягом XVI—XVII ст. по всьому православному світу інтенсивно поширювалася біблійна та богослужбова література.

Уже в окремих найдавніших церковнослов'янських рукописних текстах з'являлися елементи староукраїнської та старобілоруської мов, які тоді поволі формувалися. Це, наприклад, т. зв. *Галицьке Євангеліє* та *Добрилове Євангеліє* XII ст. Застосування «народної»

мови у біблійних перекладах, створюваних в українських та білоруських землях Русі, відбувалося і пізніше — в численних рукописних та друкованих *Учительних Євангеліях*, у т. зв. *Луцькому Євангелії* (XIV ст.).

Значний поштовх до появи перекладів Біблії з елементами народної мови в українських та білоруських землях Речі Посполитої дала європейська Реформація. Великий вплив мали чеські переклади «чеських братів», *Біблія Руска* Франциска Скорини (Прага, 1517—1519), польський кальвіністський переклад — *Радзивіллівська Біблія* (Берестя, 1563), польські переклади антитринітаріїв Симона Будного (Новий Завіт, 1570; повна Біблія, 1572), Мартіна Чеховича (1577).

Біблія Руска Ф. Скорини

У 1517—1519 рр., за кілька років до появи перекладу М. Лютера, в Празі побачив світ слов'янський переклад під назвою: *Біблія Руска*: выложена доктором Франциском Скориной из славного града Полоцка, Богу ко чти и людем посполитым к доброму научению*. Автором і видавцем перекладу був білорус Ф. Скорина (1490—1540) — учений-гуманіст, який здобув вищу освіту в Кракові та докторський ступінь в Падуї (Італія). *Біблія Руска* являла собою переклад 22-х старозавітних книг мовою, що значно наближалася до народної старобілоруської. Біблійні тексти супроводжувалися авторськими передмовами, післямовами, гравюрами. Джерелом перекладу, можливо, була Вульгата, але, ймовірніше, що Скорина активно використовував чеський переклад Біблії видання 1506 р.

Пересопницьке Євангеліє

Цей переклад став одним з найвідоміших слов'янських біблійних перекладів в Україні. Його виконав у 1556—1561 рр. архімандрит Пересопницького Пречистенського монастиря на Волині Григорій на кошти княгині А. Гольшанської;

* На титульній сторінці оригінального видання — "Бівлія Руска..."

над рукописом працював переписувач Михайло. Переклад давньоукраїнською мовою грунтувався на церковнослов'янському, польському і, можливо, чеському текстах. *Пересопницьке Євангеліє* було пристосоване як для відправ, так і для релігійного навчання та полеміки. Крім тексту чотирьох Євангелій, рукопис містив передмову, післямови переписувача, покажчики євангельських читань, у тому числі за місяцями року (Місяцеслов). Текст, за західними зразками, поділявся на глави; давалися пояснення слів та виразів, стислі виклади змісту глав. Це пояснювалося потребами релігійної полеміки. Оздоблення рукопису зазнало ренесансних впливів. Наприкінці XVII ст. Пересопницьке Євангеліє потрапило до бібліотеки гетьмана І. Мазепи. Тривалий час воно зберігалося в церковних закладах Переяслава та Полтави, нині — в Києві. Пересопницьке Євангеліє є національною святинею; на ньому складають присягу Президенти України.

Крехівський Апостол

У цьому рукописному біблійному перекладі відобразився вплив народної староукраїнської мови. Рукопис датується 1560—1570 рр., палітурка виготовлена в 1581 р. Містить переклади новозавітних книг — Дій Апостольських, Послань, Апокаліпсису та апокрифічного «Послання Павла Святого до лаодикійців». Автор *Крехівського Апостола* був близьким до кальвінізму — як джерело перекладу виступала Радзивіллівська Біблія 1563 р. У поясненнях автор перекладу послуговувався польськими протестантськими виданнями, біблійними перекладами Ф. Скорини, церковнослов'янськими джерелами, богословськими творами італійського походження, імовірно, грецьким новозавітним текстом. На рукописі Крехівського Апостола збереглися також коментарі-приписки невідомого читача, в яких відчутним є вплив антитринітаристських біблійних перекладів С. Будного та М. Чеховича.

Вплив народної мови помітний у рукописних Євангеліях перекладу Василя Тяпинського (1570), у

Новому Завіті Валентина Негалевського (1581), навіть в Острозькій Біблії (1581).

У XVII ст. гурток митрополита Київського Петра Могили проводив підготовчу працю до видання ілюстрованого перекладу Біблії. У 1680 р. побачила світ «Псалтир» Симеона Полоцького.

Переклади Біблії російською мовою

Перші спроби

Власне російський досвід перекладання Біблії живою мовою започаткував у XVII ст. товмач «Польського приказу» А. Фірсов, який переклав біблійні псалми «простою звичайною мовою», використавши Лютерів переклад та масоретський текст. Працю Фірсова негативно оцінила вища церковна влада, бо його переклад спирався на протестантське джерело. У 1794 р. в Москві надруковано перший російський переклад біблійної книги професора Слов'яно-греко-латинської академії М. Смирнова — Павлове Послання до Римлян. Перекладали Біблію російською й іноземці, як, приміром, німецький пастор Е. Глюк, котрий жив у Ліфляндії (Латвії) наприкінці XVII — на початку XVIII ст.; цей рукопис загинув під час Північної війни. Основна ж маса перекладів з'явилася в XIX—XX ст.

Чинники, що сприяли або заважали появі російських перекладів Біблії

Потреба в перекладах Біблії російською літературною мовою усвідомлювалася як наслідок кількох причин. Російська літературна мова (до речі, на відміну від багатьох літературних мов Європи) поставала з кінця XVIII — початку XIX ст. переважно зі світських джерел. Переклади Біблії, таким чином, виникали на грунті вже сформованої національної літератури. Світська (громадянська) літературна мова значно відрізнялася від церковної; позалітургійний вжиток останньої був мізерним — лише у вигляді окремих слів та висловлювань, які сприймалися як

стилістична архаїка. Нарешті, контакти з європейським світом, що пожвавилися у XVIII—XIX ст., познайомили росіян зі зразками перекладів Святого Письма в багатьох народів, котрі навіть послуговувалися ними в релігійному житті.

Водночас офіційні церковні кола стримано і навіть негативно ставилися до можливості перекладу всієї Біблії народною мовою. У появі такого перекладу насамперед убачалися чужі — іновірний («протестантський») та чужоземний («німецький») — впливи. Православні церковники також прагнули зберегти статус церковнослов'янської мови як сакральної, навіть ціною очевидного віддалення від народу Святого Письма, малозрозумілого для основної маси парафіян.

Робота Російського біблійного товариства

На початку XIX ст. переклад Біблії російською мовою започаткувало Біблійне товариство в Росії, яке виникло під впливом іноземного досвіду перекладання та поширення Біблії. У 1813 р. воно навіть дістало благословення Синоду — вищого державного органу з церковних справ. Протягом 1816—1825 рр. були перекладені Новий Завіт, Псалтир, П'ятикнижжя. У перекладацькій роботі брали участь протоієрей Г. Павський та архімандрит Філарет (Дроздов), що з їхніми іменами пов'язана подальша історія біблійних перекладів у Росії. Діяльність Біблійного товариства припинилась у 1826 р. через зміну позиції Синоду та у зв'язку з повстанням декабристів 1825 р., коли ліквідовувалися всі можливі осередки іноземного вільнодумного впливу. Навіть було спалено тираж перекладу перших книг Старого Завіту 1825 р. Читання мирянами Біблії «без настанови» офіційно засуджувалося церквою.

Переклад Г. Павського

Протягом 1818—1835 рр. самостійно переклав Біблію професор-семітолог Г. Павський. Книги П'ятикнижжя було перекладено і видано за допомогою Російського біблійного товариства. Переклад інших книг Старого Завіту в 1838—1841 рр. нелегально, за конспектами, опублікували

студенти Санкт-Петербурзької духовної академії, де викладав Павський. Відбулося розслідування, тираж було конфісковано і майже цілком знищено.

Переклад архімандрита Макарія (Глухарева)

Працюючи в 30—40-х роках XIX ст. місіонером на Алтаї, Макарій неодноразово у листах та доповідних записках намагався довести вищому церковному керівництву і самому цареві необхідність російського перекладу Біблії. Як аргументи він висував застарілість церковнослов'янської мови, її відірваність від потреб народу та зрілість російської літературної мови. Наполегливість архімандрита спричинила репресії стосовно нього. Усунений від місіонерства, Макарій здійснював свій переклад, звіряючи його з перекладом Г. Павського, примірник якого він добув у 1844 р. Не зустрівши підтримки в Синоді, Макарій намагався видати переклад Старого Завіту за кордоном, у Палестині, але в 1847 р. помер від хвороби. Переклад архімандрита Макарія надрукував часопис «Православное Обозрение» протягом 1860—1867 рр. Цей переклад, як і переклад Павського, справив значний вплив на створення т. зв. *Синодального* перекладу Біблії.

Синодальний переклад

Після смерті царя Миколи I в 1855 р. у російському Священному синоді відновилася дискусія про доцільність російського перекладу Біблії. Супротивники перекладу виступали за чистоту традиції і підкреслювали іноземне походження і політичну небезпеку ідеї перекладу Біблії. Але перемогу здобули захисники перекладу, очолювані митрополитом Філаретом (Дроздовим), котрий брав участь ще у перекладацькій роботі Російського біблійного товариства. Крім загальнокультурних, висувалися історико-церковні і богословські аргументи. Зокрема, згадувалася традиція проповідувати людям Слово Боже зрозумілою мовою, яка походить від новозавітних апостолів і завдяки якій з'явилися численні стародавні переклади, в тому числі й слов'янський.

У 1858 р. Синод ухвалив рішення про здійснення нового російського перекладу Біблії, яке підтвердив цар Олександр II. Санкціонована церквою і владою робота почалася в 1859 р. за участі професури всіх чотирьох духовних академій Російської імперії. Спочатку перекладався Новий Завіт з грецьких та слов'янських видань. Кожна з академій перекладала одне з Євангелій: Петербурзька — від Матвія; Київська — від Іоанна; Московська — від Марка; Казанська — від Луки. Переклад Євангелій побачив світ у 1860 р.; Апостола — в 1862 р.; усього Нового Завіту — в 1863 р.

Старий Завіт перекладала спеціальна комісія за редакцією професора Є. Лов'ягіна. Підгрунтя старозавітного перекладу становив масоретський текст з урахуванням грецького та слов'янського перекладів. Для допоміжної роботи було дозволено видати раніше заборонені переклади Павського та Макарія. У церковній періодиці публікувалися результати інших спроб перекладати старозавітні тексти. Зокрема, переклади професорів Київської духовної академії: І. Максимовича в «Трудах КДА» за 1861 р., «Христианском Чтении» за 1861—1867 рр.; Я. Олесницького в «Трудах КДА» за 1865—1873 рр. Протягом 1868—1871 рр. побачили світ переклади П'ятикнижжя, історичних книг, Псалтиря.

Повний переклад («Синодальний») з'явився друком у 1876 р. Церква визнала *Синодальну Біблію* нарівні з церковнослов'янським текстом (крім використання під час літургії), вона і нині є основою для більшості видань Біблії російською мовою. У XX ст. він перевидавався з урахуванням нової орфографії та мовних змін у 1926 та 1980 рр. російськими протестантами (канонічні книги) і кілька разів, від 1956 р., — Московським патріархатом.

Російські переклади XIX—XX ст.

Водночас з підготовкою синодального перекладу тривав переклад канонічних книг Старого Завіту, ініційований Британським біблійним товариством. Авторами перекладу були російські гебраїсти В. Левінсон та Д. Хвольсон, до речі, учасники створення синодального перекладу. Переклад Левін-

сона—Хвольсона вийшов у Лондоні в 1866—1875 рр. Низка перекладів окремих біблійних книг друкувалася в церковній пресі другої половини XIX ст.: переклади єпископа Порфирія (Успенського) в «Трудах КДА»; М. Нікольського в «Православном Обозрении»; єпископа Христофора (Емауського) у «Воскресном чтении». Уславився своїми перекладами біблеїст, професор П. Юнгеров. Своєрідний парафраз на новозавітні Євангелія написав Л. Толстой (уперше видано в Лондоні в 1901 р.). Новий Завіт з церковнослов'янської перекладав відомий тоді політичний і церковний діяч, обер-прокурор Синоду К. Побєдоносцев (видано посмертно в Петербурзі в 1906 р.).

Серед іудаїстських російських перекладів XIX ст. — Тора і Псалтир Л. Мандельштама (Берлін, 1862 та 1871 рр.); Тора І. Гернштейна та Л. Гордона (1875); Псалтир та Притчі Соломонові А. Пумпянського (Петербург, 1891); переклади Й. Штейнберга — Ісайя (1875), Тора (1899), Єгошуа та Судді (1906).

На початку XX ст. з'явилося кілька перекладів окремих старозавітних книг П. Юнгерова (Казань, 1908—1910). У 10—20-х роках старозавітні тексти перекладали також А. Ефрос, А. Рождественський, Л. Сев, М. Соловейчик, Л. Ярошевський, Л. Бродовський, С. Лабковський. У другій половині XX ст. окремі книги та фрагменти старозавітних книг перекладалися для хрестоматій з давньої літератури, для використання в дослідницьких працях (С. Апт, С. Аверінцев, І. Дьяконов, Й. Амусін, І. Вінніков, Г. Глускіна, Й. Шифман, М. Рижський).

Сучасний російський переклад Нового Завіту здійснений у 1951—1965 рр. в Парижі під егідою Британського біблійного товариства і виданий у Лондоні в 1970 р. Багатоконфесійний колектив перекладачів очолював єпископ Касіан (Безобразов). Ще один аналогічний переклад, виконаний американськими баптистами, побачив світ у США в 1977 р. У Росії синодальний переклад переглядається і здійснюється підготовка до створення сучасного біблійного перекладу російською мовою за участі Біблійної групи під керівництвом К. Логачова, спеціально створеної в 1969 р. при Ленінградській духовній академії.

Серед спроб перекласти біблійні книги сучасною російською літературною мовою — переклади священика Л. Лутковського (1990—1991); З. Кузнєцової (1992, 1998—1999); В. Громова (1998); колективний переклад С. Аверинцева, А. Алексєєва, архим. Януарія (Івлієва), С. Овсянікова (1997).

Переклади Біблії сучасною українською мовою

Переклади XIX ст.

Поява перекладів Біблії українською мовою спиралася на становлення сучасної української літературної мови, яке відбувалося наприкінці XVIII — на початку XIX ст. Серед українських перекладів XIX ст. помітними є переклад Євангелій М. Шашкевича (30—40-ві роки) та повний переклад Нового Завіту П. Морачевського. Останній був доволі кваліфікованим і навіть дістав схвальну оцінку окремих православних церковників (А. Востоков), проте не був надрукований через опір Синоду та злозвісну «валуєвщину». Відзначимо також український переклад Псалтирі, зроблений у 1859 р. представником духовно-академічної науки, професором гебраїстики Київської духовної академії протоієреєм І. Максимовичем.

Переклад П.Куліша—І.Нечуя-Левицького—І.Пулюя

У 1903 р. у Відні накладом Британського біблійного товариства з'явився перший повний переклад Біблії українською мовою. Цей переклад, що вважається класичним, здійснили з оригінальних мов визначні письменники, громадські та культурні діячі П. Куліш та І. Нечуй-Левицький у співпраці з відомим ученим І. Пулюєм. Повна українська Біблія Куліша—Нечуя-Левицького—Пулюя згодом неодноразово перевидавалася Британським біблійним товариством, щоправда, в протестантському, тобто «канонічному», варіанті корпусу старозавітних книг. Перекладачі

активно застосовували засоби живої української мови, проте взяли за основу масоретську редакцію для транскрипції старозавітних імен, назв тощо. Це було доволі нетрадиційним для православного культурного середовища, де в біблійних виданнях завжди панувала грецька транскрипція, запозичена з Септуагінти.

Того ж року у Львові побачили світ Новий Завіт і Псалтир у перекладі О. Бачинського. Переклад Кобрина зі Септуагінти вийшов у Варшаві у 1936 р.

Переклад І. Огієнка

Протягом 1921—1940 рр. другий повний переклад Біблії здійснив митрополит Іларіон (професор І. Огієнко). Цей переклад був зроблений з оригінальних мов і включав неканонічні книги. Він теж наближався до масоретського тексту і транскрипції імен та назв. Біблія Огієнка побачила світ у Лондоні в 1962 р. накладом Об'єднаного біблійного товариства. Відтоді це товариство перевидавало переклад у протестантському, «канонічному» варіанті.

Переклад василіан

У 1963 р., під час II Ватиканського Собору, в Римі було затверджено текст Біблії, перекладений і відредагований представниками Ордену василіан І. Хоменком, І. Костецьким, В. Баркою. Переклад василіан уважається третім повним українським перекладом Біблії.

Переклад Українського біблійного товариства

Нині над новим, четвертим повним перекладом Біблії українською мовою працює Українське біблійне товариство. Проект перекладу Нового Завіту, відкритий для обговорення та редакції, здійснений під егідою товариства священиком Р. Туркоряком та опублікований у 1997 р.

Переклади Біблії у світі: сучасна статистика

Нині повні переклади Біблії здійснені 265 мовами, якими розмовляє близько 90 % людства. Новий Завіт перекладено понад 629 мовами. Підраховано, що нові переклади

здійснюються в середньому протягом 10—20 років, залежно від культурних і суспільних обставин (наявність абетки, розвиненої літературної мови, підготовлених перекладачів та вчених, коштів, церковної та державної підтримки тощо). Біблійні товариства в усьому світі готують до видання біблійні тексти ще 1195 мовами; загалом це мови близько 99 % населення Землі.

Серед біблійних перекладів, на яких позначилася специфічна доктрина чи світогляд авторів, — англійський New World Translation, що належить Свідкам Єгови. У цьому перекладі, зокрема, скасована традиційна для іудейських та християнських версій Біблії передача імені Ягве (Єгова) замінником «Господь».

Серед українських перекладів, виконаних у дусі раціоналістичної біблійної критики, помітним є коментований переклад Євангелія від Іоанна Є. Дулумана. Нарешті, відомо про ще не виданий переклад О. Гіжи, автора, який декларує прагнення виправити архаїзми, помилки й неточності, властиві попереднім перекладам, зокрема перекладу Огієнка.

Екуменічні переклади як явище XX ст.

Окремі приклади міжконфесійної співпраці для створення перекладів Біблії відомі з XV ст., приміром укладання церковнослов'янської «Геннадіївської Біблії». Але традиція конфесіоналізму переважала в більшості перекладів; існували навіть обмеження на читання «чужих» версій. Тут слід згадати заборону Тридентського собору читати католикам протестантські переклади Біблії або стійку ворожість російських православних церковників до будь-яких перекладів, крім церковнослов'янського.

Справжні екуменічні переклади з'явилися лише в XX ст. Поміж чинників їх появи відмічають зближення християн у рамках екуменічного діалогу; співпрацю в галузі біблієзнавчих досліджень і принципово міжконфесійний характер отриманих там наукових результатів (дослідження текстологічні, історико-літературні та філологічні, біблійна археологія, історико-культурні реконструкції тощо); співпрацю численних

«біблійних товариств», більшість з яких є міжконфесійними та мають на меті перекладання та поширення Біблії мовами народів світу. Серед близько 50 екуменічних перекладів цього століття — згадані вище англійська *New English Bible*, підготовлена представниками протестантських деномінацій; французький *La traduction œcumenique de la Bible* (1972—1987), створений католиками, протестантами та православними; чеський екуменічний переклад під керівництвом М. Біча та І. Соучека.

Рекомендована література

Андреев И. Д.
Библейские переводы // Новый Энциклопедический Словарь (изд. Брокгауз и Ефрон). Т. 6.

Алексий (Виноградов), иером.
История Английско-Американской Библии. Санкт-Петербург, 1889—1891. Т. 1—3.

Алексий (Виноградов), иером.
История Библии на Востоке: В 2 т. Санкт-Петербург, 1889—1895.

Васютинский М.
Краткий очерк истории текста славянской Библии в России до издания ее при Императрице Елизавете // Прибавления к Черниговским Епархиальным Ведомостям. 1870. № 1, 6.

Вигуру Ф.
Руководство к чтению и изучению Библии: В 2 т. Москва, 1916. Т. 1.

Виноградов Н.
Латинский перевод Библии, известный под именем Вульгаты, и его значение по учению Римско-Католической Церкви // Христианское Чтение (Санкт-Петербург). 1882. № 7/8.

Воскресенский Г. А.
К вопросу о научном издании славянского перевода Библии. Сергиев Посад. 1915. Ч. 1.

Готхейль Р.
Библии переводы// Еврейская Энциклопедия (ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга). Т. 4.

Дух и метод экуменического перевода Библии // Логос. 1972. № 1.

Дьяконов И. М.
Языки древней Передней Азии. Москва, 1967.

Евсеев И. Е.
Очерки по истории славянского перевода Библии. Петроград. 1916.

Елеонский Н., прот.
Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1875. № 1.

Корсунский И. Н.
Перевсд LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1898.

Красный Г.
Библии переводы и издания в России // Еврейская Энциклопедия (ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга). Т., 4.

Логачев К. И.
Библейская комиссия и изучение истории Библии у славян // Журнал Московской Патриархии. 1974. № 7.

Логачев К. И.
Издания русских переводов Библии // Журнал Московской Патриархии. 1975. № 7, 11.

Моисеев Н.
Острожская Библия // Журнал Московской Патриархии. 1981. № 12.

Нельдеке Т.
Семитские языки // Еврейская Энциклопедия (ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга). Т. 14.

Рижский М. И.
История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978.

Таргумы // Еврейская Энциклопедия (ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга). Т. 14.

Филарет (Дроздов), митр.
О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого LXX толковников и славянского переводов св. Писания. Москва, 1858.

Хвольсон Д. А.
История ветхозаветного текста и очерк его древнейших переводов // Христианское Чтение (Санкт-Петербург). 1874. Т. I—II.

Чистович И.
История переводов Библии на русский язык. Санкт-Петербург, 1899.

Штейнберг О. Н.
Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета: В 3 т. Вильна, 1878—1881.

Юнгеров П. А.
Древние переводы Священного Писания Ветхого Завета // Православный Собеседник. Казань, 1902. Т. 1.

Barr J.
The Semantics of Biblical Language. London, 1983.

Grant F. C.
Translating the Bible. Edinbourg — New York, 1961.

Hulst A. R.
Old Testament Translation Problems. Leiden, 1960.

Hunt G.
About the Hew English Bible. London, 1970.

Nida E. A.
Bible Translating. London, 1961.

Wonderly W. L.
Bible Translations for Popular Use. London, 1971.

Робота з перекладами Біблії в Internet. — Bible Gateway
http:// bible. gospelcom. net / bible?

Церковно-слов'янська Біблія
http:// elisaveta. hypermart. net / text. html

Латинські Biblia Sacra Vulgatae
http:// davinci. marc. gatech. edu / catholic / scriptures...

Біблійні тексти оригінальними мовами, англійські переклади
http:// www. hivolda. no / asf / kkf / vel-stud. html

Джерела (англомовні) для вивчення біблійних мов: єврейської та грецької
http:// www. nyx. net / ~dwashbur / home. html

Багатофункціональна програма для роботи з десятками біблійних перекладів
http:// come. to / sbible

5

ПРОБЛЕМИ БІБЛІЙНИХ ПЕРЕКЛАДІВ

Перекладання релігійного тексту з оригінальної іншою мовою розглядається як один з видів забезпечення релігійної комунікації. Через створення перекладів уможливлюється розширення культурних умов трансляції певної релігійної традиції, поширення її ареалу. Відповідно, саме потреба в посиленні впливу тієї чи іншої релігії викликає необхідність перекладів її релігійних текстів, насамперед корпусу канонізованих священних творів — Святого Письма (Священного Писання). Перекладання Біблії іншими мовами історично спричинене потребами християнства як світової релігії, існуванням її в мультикультурному просторі — у Європі, частині Азії та Африки протягом І тис. н. е., і практично по всьому світові — протягом наступного тисячоліття.

Перекладання Біблії та релігійна комунікація

Створення перекладів Святого Письма також пов'язане із іншими видами опрацювання релігійних текстів, що забезпечують релігійну комунікацію. Так, перекладання тексту має грунтуватися на автентичному першоджерелі, «гідному» перекладу. Тому створенню перекладу звичайно передують визначення та офіційне встановлення канону священних текстів та їх редагування й виправлення. Згодом сам процес перекладання, будучи за своєю природою процесом передачі смислів, виявляється процесом витлумачення (інтерпретації). Притім герменевтична проблема, тобто проблема розуміння, вважається основною: адекватна передача змісту й смислу тексту залежить від розуміння їх перекладачем.

Отже, *канонізація, редагування й виправлення, інтерпретація тексту Біблії тісно пов'язані з проблемою її перекладу.* Лише у випадку взаємодії всіх цих видів опрацювання біблійного тексту, через прагнення точно передати смисл релігійної традиції забезпечується адекватна релігійна комунікація.

Монотеїстичні «релігії Одкровення» та перекладання їх священних текстів

Як іудаїзм («старозавітна» релігія), так і християнство («новозавітна» релігія) належать до т. зв. монотеїстичних «релігій Одкровення». Серед суттєвих ознак релігій цього типу — уявлення та віруання, врахування яких видається важливим для розуміння богословських проблем біблійного перекладу.

По-перше, це вірування в те, що лише Бог є джерелом та «ініціатором» Одкровення як акту об'явлення людству істини про Себе. По-друге, це вірування в те, що Бог сам визначає і, так би мовити, «адресата» свого об'явлення («обраний народ» або обрану людину — «пророка», «посланця»), і необхідну «культурну» форму проголошення та фіксації духовного знання (насамперед мову, стиль, спосіб фіксації-запису, спосіб збереження й передачі тощо). Така релігійна традиція виступає як релігія «Слова Божого», а у своїй культурно визначеній формі — як релігія «Писання», релігія «Святого Письма».

Тому послідовники подібного типу релігійності здатні поділяти уявлення про особливий, священний характер мови (мов), якою (якими) фіксується їхня релігійна традиція, зокрема, про її (їх) «богоданість» та унікальність як єдино придатної(их) для істинного поклоніння Богові. З цим можуть пов'язуватися заборони на релігійне використання інших мов, а також збереження за будь-яку ціну стародавньої мови як богослужбової («літургійної»), навіть коли вона вже не вживається як розмовна або літературна. Такі мови, якими вперше була проголошена, викладена й канонізована релігійна доктрина, називають ще «профетичними» (грецьк. προφετικός — «пророцький») або «апостольськими» (ἀπόστολος — «посланець»).

Мови Біблії як «священні мови»

Іудаїзм і християнство є типовими релігіями «Слова» та «Писання». Мови, якими оригінально, тобто витоково викладена й записана Біблія, завжди розглядалися як профетичні та апостольські. Уявлення про унікальність, «священність» цих мов — єврейської (давньоєврейської та арамейської) і грецької (койне) в лоні цих релігій неминуче породжувало спротив спробам перекладу Святого Письма іншими мовами. Проте цей спротив, висловлюваний як консервативна тенденція, об'єктивно поєднувався з необхідністю або навіть вимушеністю перекладання. Головною причиною тут виступало поширення цих релігій за межі того етнокультурного ареалу, де вони виникли і де фіксувалася їх писемна

традиція. Важливим моментом розрізнення став універсальний характер християнства як світової релігії, який вирізняв його від локального «національного» іудаїзму. Тому ситуація з проблемою «сакральних» мов і перекладів Біблії іншими мовами в іудаїзмі та аналогічна ситуація в християнстві мали досить помітні відмінності.

Ситуація в іудаїзмі

З одного боку, саме іудейська традиція породила перший грецький переклад Біблії — переклад тогочасною «міжнародною» мовою. Появу Септуагінти в середовищі іудейської діаспори спричинили потреби самих грекомовних іудеїв і їх сподівання подолати релігійну та культурну відчуженість від решти еллінізованого світу. Спершу авторитет Септуагінти у єврейській діаспорі був таким великим, що протягом певного часу щороку влаштовувалося спеціальне свято на о. Фарос, де працювали «70 перекладачів».

Водночас Септуагінту негативно оцінили в релігійному центрі іудаїзму — Палестині: грецький переклад звинувачували у численних відхиленнях від оригіналу, не допускали до богослужбового вжитку. Деякі книги, що ввійшли до Септуагінти, навіть не були визнані священними, коли близько 100 р. н. е. (за іншими даними — в середині 90-х років н. е.) в м. Ямнія був канонізований ТаНаХ. Давньоєврейський текст Тори, інших частин іудейських Писань уважався єдино можливим сакральним текстом, включеним у систему іудаїстського синагогального богослужіння. Притім вирішального значення набули не лише мова тексту, а й спосіб його запису (т. зв. «квадратне» арамейське письмо, дотримання численних правил переписувачами-«соферім» тощо). Лише тривале існування в іншомовному середовищі та, ймовірно, вплив перекладацького досвіду християнства поступово, починаючи з перших середньовічних перекладів, привели до появи перекладів Тори й ТаНаХу, щоправда, не богослужбового призначення.

Ситуація в християнстві

Особливістю християнства у цьому плані стало те, що ідея особливої сакральної мови тут була значно послаблена порівняно з іудаїзмом. Християнство одвічно визнавало можливість передачі своєї традиції іншими мовами, і навіть «святість» такої передачі. Приміром, сам Ісус, за переказом, проповідував серед жителів Палестини арамейською мовою. Грекомовні Євангелія фактично являли собою переклади арамейських переказів про Ісуса та первісних арамейських текстів (арамейське Прото-Євангеліє від Матвія). Апостоли дістали від Святого Духа дар розмовляти іншими мовами, що дало змогу їм проповідувати і «навчати всі народи» (Дії, 2:4—11). Апостол Павел утверджував необхідність проповіді і молитви зрозумілою людям мовою (1Кор. 14:6—14).

Головним тут виступав мотив універсальності нової релігії, для якої немає «ані елліна, ані іудея», мотив доступності, зрозумілості, максимального поширення Божественного благовістя. Поширення християнства далеко за межі еллінізованого світу Східного Середземномор'я вже протягом перших століть н. е. з особливою силою висунуло проблему біблійних перекладів. Ранньохристиянські місіонери, прагнучи навчати нову паству зрозумілими мовами, досить активно перекладали Біблію. Дуже часто для цього вперше створювалися абетки, закладалися підвалини літературних мов.

Проте посилення охоронних тенденцій усередині християнської церкви, пов'язане зі зміцненням догматичних засад та посиленням антиєретичного пафосу, спричинило негативне ставлення до перекладів Писання. Набирав вагу мотив збереження «сакральних мов», успадкований від іудаїзму, хоча цей мотив ніколи послідовно догматично чи богословськи не обгрунтовувався. Найбільший спротив викликали, відповідно, переклади текстів, призначених для богослужіння.

Поява і поширення окремих перекладів породжували тенденцію до їх освячення, до визнання богодухновенними і, у свою чергу, єдино істинними. Ця тенденція виявилася в історії певних локальних, але потужних церковних осередків християнства (т. зв.

«помісних» церков). Так, мовно-культурний поділ християнського світу на «еллінський» Схід з його Септуагінтою та грецьким Новим Завітом і «латинський» Захід з його Вульгатою вже з середини I тис. н. е. привів до появи третьої «священної» мови. До традиційних — єврейської та грецької, додалася латина — мова християнського Заходу, мова потужної у всіх відношеннях Римської церкви. Ця ситуація відбилася у появі т. зв. «тримовної доктрини». Здається, ця доктрина являла собою єдину спробу богословського обґрунтування «сакральності» певних мов у церкві та відповідної заборони на переклади іншими мовами. Слід зазначити, що загального визнання або офіційного прийняття цієї доктрини церквою — Західною чи Східною — не відбулось. Вона існувала як богословська позиція частини духовенства, яку час від часу підтримував церковний провід.

Згідно з цією доктриною («тримовною єресею», як її називає «Житіє Константина» — агіографічна пам'ятка IX ст.), мали право на сакральне (богослужбове, літургійне) функціонування лише три мови, якими гідно було славити Бога за допомогою письма: єврейська, грецька та латина. Саме прибічники «тримовності» з лав єпископату та чернецтва протистояли діяльності просвітителів слов'ян Кирила-Константина та Мефодія в Моравії, появі там слов'янських перекладів Біблії, в тому числі призначених для богослужбового використання. Аналогічно, в добу Реформації загострилося питання про переклад Писання народними європейськими мовами. Протестантські вимоги доступності Біблії рідною мовою для всіх віруючих викликали несприйняття з боку католицької церкви. Ще одним прикладом аналогічної «чотиримовної», а радше «одномовної» єресі першої половини XIX ст. стали намагання частини консервативного російського православного духовенства та реакційного чиновництва запобігти створенню російського перекладу Біблії. Тоді підносилася унікальність не стільки традиційних «трьох мов», скільки церковнослов'янського тексту як символу непорушності московської православної традиції.

Нині, під впливом кількавікового поширення та церковного використання біблійних перекладів, християнські конфесії та деномінації допускають до вжитку різні переклади. При цьому в деяких церквах збереглася традиція виділяти серед кількох перекладів особливо шановані, «канонічні». Вони ще називаються «санкціонованими», або «авторизованими». Наявність таких канонічних версій є важливою для ортодоксального християнства та для окремих єпископальних протестантських церков, де послуговуються під час богослужінь лише санкціонованими, або авторизованими біблійними текстами чи перекладами. Приміром, для католицької церкви таким перекладом залишається Вульгата, для англіканства та інших англомовних протестантів — «Біблія короля Якова», для німецькомовних протестантів — Лютерова Біблія. Для православних слов'ян канонічним богослужбовим (сакральним) текстом є церковнослов'янський переклад у різних редакціях (для українців — Острозька Біблія; для росіян — Єлизаветинська Біблія). Визнаним церквою і дозволеним для читання (не для відправ) є російський Синодальний переклад або український переклад митрополита Іларіона (І. Огієнка). Отже, «сакральність» певних перекладів Біблії і відповідних мов досі ще зберігається. Щоправда, в «ослабленому» вигляді, як явище, котре має скоріше історичні та культурні підстави, аніж догматично-богословське обґрунтування.

Проблема перекладання Біблії: культурологічний вимір

Варто зазначити, що побоювання консервативних церковників, чи не втратить Священне Писання своєї святості в разі його перекладу іншими, крім єврейської, грецької і латини, мовами, мали під собою і, так би мовити, «культурологічне» підґрунтя — чи можливо за допомогою перекладу зберегти або відтворити первісний смисл промовленого й записаного Слова? І якщо так, то якою мірою? Між іншим, християнські ортодокси часто пояснювали виникнення та поширення єресей серед окремих народів опануванням цими народами Писання в

перекладеному, а, отже, недосконалому, неістинному, навіть перекрученому вигляді. Поширення аріанства, несторіанства, монофізитства, монофелітства саме в тих краях, де з'являлися перші переклади Біблії — серед сирійців, готів, єгиптян-коптів, ефіопів, вірменів, — створювало додатковий грунт для недовіри до перекладів.

Проблема адекватної передачі первісного змісту й смислу біблійних текстів усвідомлюється і на рівні світських досліджень. Фахівці зазначають, що численні переклади Біблії, які з'явилися протягом двох тисячоліть, залишають актуальним питання про адекватність сприйняття її змісту і смислу. Зауважимо, що найдосконаліший переклад, з одного боку, не в змозі передати ті особливості біблійного тексту, які нерозривно пов'язані з лексичними, синтаксичними та семантичними можливостями стародавніх біблійних мов — єврейської, арамейської та грецької. З іншого боку, переклад біблійного тексту ніколи не зможе стати цілковито «народним», тобто пристосованим до мовних звичок і «звичок сприйняття» саме пересічного, а тим паче неосвіченого, неповнолітнього читача (це є завданням адаптованих переказів-парафразів).

Перекладання Біблії нерозривно пов'язується в такому випадку із завданням «екзегетичним» (потребою зрозуміння, витлумачення), з подоланням своєрідної «герменевтичної дистанції» між стародавнім автором і сучасним читачем. І водночас переклад має зберігати, відтворювати певну дистанцію між текстом і читачем. Читач мусить-таки долати ймовірні утруднення, пов'язані з «входженням» до іншого історичного та культурного часу, з необхідністю дізнаватися про значення та смисл незвичних понять і термінів. Нарешті, читач має постійно докладати зусиль, щоб осягнути філософську глибину та духовну велич біблійного тексту саме як тексту релігійного. Справді, Слово, закарбоване в Біблії, варто робити зрозумілим. Але його осягнення завжди вимагатиме праці, інтелектуального й духовного напруження.

Богословські, лінгвістичні, культурні проблеми біблійних перекладів

І стародавні, і сучасні дослідники та перекладачі Святого Письма зазначали низку особливостей, які неодмінно слід ураховувати. Серед них:

- Потреба передавати іншою мовою не просто буквальну послідовність слів, а зв'язок смислів — перекладати варто не «від слова до слова», а від «смислу до смислу» (Ієронім, Стридонський). Це передбачає ретельний пошук смислових еквівалентів.
- Перекладач Біблії має широко використовувати досягнення всього комплексу біблієзнавчих та суміжних дисциплін (стародавньої історії, археології, історії літератури, історичної лінгвістики) для реконструкції найточнішого смислу тексту.
- Переклад є водночас інтерпретацією, тому він має враховувати дух Біблії, виявлений через натхнення її авторів, а також богословську позицію церкви щодо Писання, яка у свою чергу є втіленням тисячолітнього духовного досвіду.
- Оскільки завжди існує культурна й мовна дистанція між оригіналом та перекладом, переклад полягає у творчому втіленні біблійного тексту з урахуванням законів та структури нової мови.

Існує також ціла низка конкретніших питань, важливість яких, проте, не можна применшувати і стан розв'язання яких суттєво впливає на якість перекладів Біблії:

- Тексти Біблії оригінальними мовами, які є основою перекладів, походять, як установлено, від кількох стародавніх літературних традицій.
- Чимало стародавніх манускриптів створені під впливом різних рукописних шкіл та традицій; до того ж такі рукописи часто не збережені повністю, фрагментовані. Перекладачі опиняються перед вибором того чи іншого варіанта як основи для перекладу.
- У біблійних перекладах не існує уніфікованої системи передачі стародавніх імен та географіч-

них назв, переважна більшість з яких семітські (фінікійські, єврейські, арамейські тощо) та грецькі.

- Не є до кінця визначеною географічна та етнонімічна ідентифікація подій та персонажів, які зустрічаються на сторінках Біблії.
- Біблія містить багато слів, які не мають смислових аналогів у багатьох мовах, але які є важливими, оскільки стали богословськими поняттями. Ці поняття, до того ж, дуже часто вживаються з дещо різними значеннями або з різною акцентуацією, залежно від тієї чи іншої конфесії.
- Досі дискусійним залишається питання про адекватний сучасним мовним нормам спосіб передачі архаїчних або локальних форм вираження смислу (таких, як стародавні близькосхідні). Надто спрощені варіанти здатні часом навіть перекрутити суть тексту.

Приклади ускладнень у перекладі та інтерпретації біблійного тексту

При перекладі Старого Завіту за основу бралися й беруться по сьогодні або Септуагінта, або Вульгата, або масоретський текст, або комбінація всіх попередніх. Новий Завіт перекладають, як правило, з грецької, проте в окремих випадках — з Вульгати або слов'янського тексту. Так, російський Синодальний переклад Старого Завіту створювався на основі єврейських та грецьких текстів, а Новий Завіт уважається значною мірою «переказом» зі слов'янської мови. Подібні комбінації у використанні джерел, очевидно, відбивають як прагнення перекладачів відтворити «правильний», точний та неушкоджений текст, так і офіційні уподобання тих церковних традицій, які санкціонують переклади. Проте наслідки мають ураховуватися.

Приміром, передаючи транскрипцію імен та назв, частина перекладів орієнтується на масоретську традицію. Серед таких переважають протестантські переклади, адже вони орієнтувалися від початку на

палестинський (масоретський) канон Старого Завіту. Хоча так само можна відзначити переклад І. Огієнка, створений православним, але професійним філологом. Частина ж перекладів, створених у лоні ортодоксального християнства (православні та католицькі), орієнтується на традицію транскрипцій Септуагінти та Вульгати. Звідси маємо паралельні «лінії» імен (наприклад, Мафусал — Метушалах; Малелеїл — Магалал'їл; Феннана — Пеніна; Фінеес — Пінхас; Самая — Шемайя) та назв (Силом — Шило; Вірсавія — Беер-Шева; Азот — Ашдод; Геф — Гата; Вефсаміс — Бет-Шемеш; Вефіль — Бет-Ель; Віфлеєм — Бет-Лехем). Знання «таємниці народження» цих відмінностей є важливим хоча б для простого «впізнавання» тексту.

Один і той самий вираз у різні епохи може передавати відмінні смисли, і це слід ураховувати в перекладах. Скажімо, вислів апостола Павла (1Кор. 13:12) про бачення Божих таємниць δι ἐσόπτρου — буквально означає «ніби в дзеркалі»; так він, до речі, й переданий у церковнослов'янському перекладі («такоже зерцаломъ») та в перекладі Огієнка («ніби в дзеркалі»). Проте Павел говорить саме про частковість, недосконалість, неясність, «загадковість» людського бачення. Сучасне ж поняття «бачення в дзеркалі», навпаки, є символом «ясності» спостереження. Тому вбачаємо тут приклад не дослівного, а більш адекватного за смислом Синодального перекладу «сквозь тусклое стекло» (бо в епоху Павла неякісні металеві дзеркала давали саме таке, тьмяне зображення). Отже, в таких випадках перекладацькій праці безперечно має прислужитися знання археології та історії стародавньої культури.

Приміром, єврейська власна назва כּוּשׁ <куш>, що була, очевидно, топонімом і являла собою форму етнонімічних назв, у більшості випадків перекладена як «Ефіопія». Проте цим самим терміном давні євреї позначали окремі області Південної Аравії та набагато східніші — землі в Ірані та Індії. Знання стародавньої географії і топоніміки також є обов'язковим при перекладі.

Особливості стародавнього близькосхідного вияв-лення думки, настрою тощо також мають ураховуватися і часом передаватися, щоб відтворити настрій,

«дух» епохи. Так, вираз на кшталт בְּנֵי כֻשִׁיִּים <бней кушіїм> — «діти ефіоплян» (Ам. 9:7) у новітні часи часто перекладався просто як «ефіопи». Слова הוֹלִיד אֶת־יִצְחָק אַבְרָהָם <авраам голид ет-Іцхак> (Бут. 25:19) або Ἀβραὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσάκ (Мт. 1:2) — «Авраам породив Ісаака» — передаються значно «зниженим» у стильовому відношенні «Авраам був батьком Ісаака». Грецьке Τέκνον (Мк. 2:5), звернення з вуст Ісуса, аж ніяк не передає вікового старшинства, а лише духовне і тому «суперечить» перекладу «синку» чи навіть «сину мій», йому краще відповідає архаїчно-етикетне, але піднесене «чадо». Проста редукція до сучасних еквівалентів у подібних випадках здатна призвести до втрати частини смислу.

Серед важливих богословських понять, які дуже важко передаються в термінах традиційно нехристиянських культур, називають, приміром, поняття «слава», «дух», «святість», «Слово (Логос)» тощо. Так, перекладання Біблії такими східними мовами, як китайська та японська, спонукало перекладачів застосовувати поняття зі словника даоської та буддійської традицій. Буквальність передачі тексту часто мусила поступатися адекватній передачі суті. Скажімо, при перекладі поняття «Слово (Логос)» застосовувався термін «Дао», який у китайському світогляді посідає відповідне місце в ієрархії смислів; поняття ж «слово», навпаки, має негативні відтінки несуттєвості та порожнечі.

Адекватна передача смислу біблійного тексту в термінах інших культур, виявляється, має враховувати навіть географічні, кліматичні, технологічні та побутові особливості. Так, відомий новозавітний вислів ἄρτος της ζωης («хліб життя», Ів. 6:35, 48) східними мовами перекладався теж не дослівно, а через пошук смислового еквівалента, наприклад, «рис життя». Вислів апостола Павла: «Я посадив, Аполлос поливав, Бог же зростив» (1Кор. 3:6) має сенс насамперед для регіонів, де частими є посухи і «поливання» є символом необхідного опікування, «плекання». Перекладання цього вислову в Південно-Східній Азії потребувало вивчення технології догляду за посадженими рослинами. Необхідна землеробська операція символічно відображена в тексті перекладу на кшталт: «Я посадив, Аполлос прив'язував паростки до паличок, Бог же зростив».

Переклади Біблії та формування національних культур

І виникнення перекладів Біблії мовами деяких південних та східних народів (сирійців, коптів, ефіопів, вірмен, грузинів) протягом перших століть н. е, і створення слов'янського перекладу в IX ст., і поява біблійних перекладів європейськими мовами в середині II тис. були, безперечно, визначними культурними подіями. Задля цих перекладів часто створювалися або вдосконалювалися унікальні абетки, закладались підвалини низки найдавніших літературних мов. Оскільки біблійні тексти вживалися не лише для читання, а передусім для відправ і входили до складу багатьох церковних богослужбових книг, то народними (національними) мовами часто перекладалися або створювалися і церковні книги. Це разом з перекладами самої Біблії становило необхідне підґрунтя для появи та розвитку т. зв. «національних конфесійних субкультур», у цьому випадку християнських. Такі субкультури, базуючись на національній літературній традиції, включали не лише певну сукупність текстів, безпосередньо вживаних церквою у богослужінні, а й тексти богословські, філософські, моралістичні, історичні, художні. Опанування спільною духовною спадщиною християнства у контексті національних світоглядних традицій приводило до появи самобутньої іконографії, інших видів образотворчого мистецтва, архітектури. Таким чином, розвиток конфесійної субкультури значною мірою впливав на розвиток національної культури в цілому.

Позитивне оцінювання впливу перекладів Біблії на становлення конфесійних субкультур зокрема і національних культур узагалі видається досить органічним, правомірним і є дуже поширеним насамперед серед народів, які першими отримали переклади Біблії рідною мовою. Дехто з них може вважати себе народами історичними, тобто відомими й важливими для всесвітньої історії, як, приміром, вірмени або православні слов'янські нації: болгари, серби, росіяни, українці. Вірмени пишаються геніем Месропа Маштоца і давністю власної християнської традиції. Кирило та Мефодій є культовими фігурами для слов'ян, насам-

перед православних. Їх називають звичайно не інакше, як «просвітителями».

Проте вже давно зазначена й суперечливість, неоднозначність наслідків надто «раннього», так би мовити, засвоєння Біблії та християнської культури «рідною» мовою. У зв'язку з цим існують і не надто позитивні оцінки ролі найдавніших національних перекладів Біблії та іншої релігійно-богословської літератури національними мовами. Стисло подамо суть і цих оцінок — хоча б для дискусійного зіставлення з більш поширеними оптимістичними поглядами на існування «власних» сакральних субкультур.

Християнізація справді виступила чинником універсалізації суспільних та культурних зв'язків кожного європейського народу, прилучення його до спільноти вищого культурного рівня. Водночас «власний» переклад Святого Письма разом з «власною» (а точніше, перекладеною-переказаною) версією загальної культурної спадщини часто ставав своєрідною «залізною завісою», сприяв посиленню ізоляції певного народу від решти світу, до консервування як церковної традиції, так і світської культури. Можна навести приклад історичної долі тих самих православних слов'ян. Слов'янський переклад Біблії, літургія слов'янською мовою (іноді навіть говорять про «слов'янський обряд» у східному християнстві) — власна, слов'янська версія християнства протягом IX—XI ст. стала для молодих слов'янських держав — Болгарії та Русі-України — досить дієвим засобом зміцнення політичного суверенітету. Слов'янська мова церкви полегшувала християнізацію простого люду.

Але водночас слов'янська культура об'єктивно ізолювалася від класичної та сучасної культури, набула рис хибної самодостатності. Не виключено, що саме отримання колись надбань світової культурної спадщини — починаючи з Біблії — у перекладах призвела до негативних ментальних звичок: по-перше, ми досі є спадкоємцями значної інертності у засвоєнні іноземних мов і, по-друге, взагалі у ставленні до іноземного як до «чужого». Мірки культурності освіченої еліти також виявилися штучно заниженими через

орієнтацію не на оригінал, а на переклад. До того ж, «вторинність» перекладеного-переказаного культурного матеріалу об'єктивно ставила цілі народи та культури у залежність від смаків, уподобань, критеріїв перекладачів будь-яких текстів загальносвітової ваги, викликала постійну потребу в «культуртрегерах». Локальність рідномовної християнської культури виявилася чинником ізоляції та маргінальності, «провінційності». Ці риси виявляються особливо у порівнянні історичної долі православних слов'янських народів з народами Європи, які прийняли християнство у західному варіанті, побудованому на грунті колись універсальної, міжнародної латинської мови.

Рекомендована література

Аверинцев С. С.
Греческая литература и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. Москва, 1971.

Аверинцев С. С.
Два слова о том, до чего же трудно переводить библейскую поэзию // Новый мир. 1998. № 1.

Аверинцев С. С.
Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы: В 9 т. Москва, 1983. Т. 1.

Аверинцев С. С.
Слово Божие и Слово человеческое // С. С. Аверинцев. Софія-Логос. Словник. Київ, 1999. С. 382—391.

Аверинцев С. С.
Стилистические проблемы библейского перевода // С. С. Аверинцев. Софія-Логос. Словник. Київ, 1999. С. 359—364.

Дьяконов И. М.
Языки древней Передней Азии. Москва, 1967.

Иванов М.
Особенности библейской терминологии // Журнал Московской Патриархии. 1975. № 10.

Козаржевский А. Ч.
Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. Москва, 1985.

Логачев К. И.
Основные проблемы греческой и славянской библейской текстологии // Журнал Московской Патриархии. 1974. № 1.

Логачев К. И.
К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (Лексико-фразеологические проблемы русского перевода) // Богословские Труды. 1975. Сб. 14.

Мечковская И. Б.
Язык и религия. Москва, 1998.

Сорокин В., прот., Логачев К. И.
Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания // Богословские Труды. 1975. Сб. 14.

Федотов Г. П.
Славянский или русский язык в богослужении // Путь. 1938. № 57.

Barr J.
The Semantics of Biblical Language. London, 1983.

Wonderly W. L.
Bible Translations for Popular Use. London, 1971.

6

ЗБЕРЕЖЕННЯ ТЕКСТУ БІБЛІЇ: МАНУСКРИПТИ

Протягом багатьох століть віруючі — іудаїсти та християни — задовольнялися лише зображенням окремих сюжетів Біблії на картинах, фресках, іконах, розповідями та фрагментами тексту, які почули під час богослужіння. Біблія була не дуже доступною для широкого загалу, з огляду на обмаль її копій: вони переписувалися від руки й «розмножувалися» дуже повільно. Через великий обсяг рукописної праці примірники Біблій, особливо ті, що містили повний текст, коштували надзвичайно дорого. Визначено, що книга, окремі частини якої створені майже три з половиною тисячоліття тому, протягом 85 % цього часу переписувалася виключно від руки.

Найдавніші способи запису — глиняні таблички-«остракони»

Археологічні знахідки XX ст. дозволили припустити, що текстуальний матеріал Біблії почав оформлюватись задовго до появи перших власне давньоєврейських записів. Для письма віддавна використовувалася глина — поширена на Близькому Сході як будівельний матеріал та сировина для побутових виробів. Таблички з обпаленої глини, на яких записували різні тексти, в тому числі релігійні, отримали назву «остраки», або «остракони» (від грецьк. ὄστρακον — «зроблене з глини»).

Зокрема, стародавнє сховище глиняних табличок з текстами італійські археологи знайшли в 1975 р. в м. Тель-Мардих (Сирія). Розшифровка табличок дала змогу відтворити образ стародавнього Ханаану (Палестини), який у багатьох рисах збігався з описаним у Біблії. Глиняні таблички, датовані 2250—2500 рр. до н. е. і віднесені до т. зв. «царства Ебли», містили численні «біблійні» власні імена, назви, оповіді про створення світу та великий потоп. Тож, імовірно, що перші книги Біблії — книги П'ятикнижжя — могли бути записані на основі матеріалу, що містився та зберігся на глиняних табличках, подібних знайденим у Тель-Мардиху.

Сліди власне іудейської традиції, закарбовані у глині, протягом 1935—1940 рр. виявили на місці стародавнього міста Лахіш поблизу Єрусалима. На 21 остраконі містилися т.зв. «Лахіські листи» — повідомлення, написані іудейським офіцером своєму начальнику про перебіг воєнних дій 558 р. до н. е., коли вавилонське військо взяло в облогу Єрусалим. Ці

повідомлення мають відповідники у старозавітному тексті (зокрема, Єр. 34:7).

У християнську добу остракони вважалися письмовим матеріалом «для бідних», також досить поширеним. Відомо понад 1700 остраконів з фрагментами біблійного тексту. Зокрема, знайдено копію новозавітних Євангелій, записану приблизно в VII ст. н. е. на двох десятках остраконів.

Папірус-«біблос»

Матеріалом, який у давнину використовувався для запису та збереження біблійних текстів, був папірус (грецьк. πάπιρος). Він виготовлявся з волокон тропічної рослини тієї ж назви. Найбільшим виробником папірусу в стародавні часи вважався Єгипет. Згадки про цю рослину містяться в Старому Завіті (наприклад, Вих. 2:3; Йов. 8:11; Іс. 18:2, 19:6), проте не як про матеріал для письма. У Новому Завіті (2Ів. 1:12) трапляється грецьке χαρτου (χαρτης), яким позначався тоді аркуш папірусу, підготовлений до письма. Обидва терміни збереглися для позначення сучасного матеріалу для письма — паперу, зробленого з іншої сировини та за інакшою технологією (пор. німецьке Papier, англійське Paper, українське «папір», або таке ж міжнародне «картон»). Стародавній фінікійський порт Гевал (грецька назва «Біблос») був важливим пунктом експорту та імпорту папірусу. Вважається, що ця назва стала джерелом терміна βιβλος — ще одного грецького позначення папірусу як матеріалу для письма та й самого написаного тексту. Від цього терміна, власне, походить назва «Біблія».

Стеблини тростини-папірусу спеціально очищувалися, нарізалися стрічками, перекладалися й склеювалися у вигляді аркушів. Потім вони пресувалися, висушувалися, вибілювалися на сонці й шліфувалися. Підготовлені таким чином аркуші склеювалися у довші стрічки й згортались у сувої, часом досить довгі. Звичайними були стрічки довжиною 6—10 метрів, проте відомий сувій довжиною близько 45 метрів. На папірус наносили написи спеціально загостреними стеблинами (καλαμος (καλαμου), 3Ів. 1:13) або гусячими перами. Фарба для письма мала червоний або чорний

колір — «чорнило» (μέλανος, 3Ів. 1:13), виготовлялася з природних барвників. Папірус використовувався на Близькому Сході та в Передній Азії аж до VII ст. н. е., коли, після завоювання Єгипту арабами, його виробництво припинилося.

Пергамент

Цей матеріал для письма дістав свою назву від назви великого торговельного та культурного центру стародавньої Малої Азії — міста Пергам. Саме там ще з II ст. до н. е. розвивається та поширюється спеціальне оброблення тонких шкур телят, ягнят та козенят і подальше використання їх для письма. Тому ще одна грецька назва пергаменту — μεμβρανα, тобто «шкіра». Шкури вибілювалися в розчині хлорного вапна, натягувалися і висушувалися на спеціальних рамах. Пергамент був значно міцніший та дорожчий за папірус і тому на ньому писалися лише найважливіші тексти. В Новому Завіті відображене особливе ставлення до книг, написаних саме на пергаменті (2Тим. 4:13). Пергамент з телячої шкури, оздоблений пурпуром та золотом, ще називався «веллум».

Форма книг: сувої та зшитки (тетраді-кодекси)

Саме з використанням пергаменту у вжиток поступово увійшла нова форма книги, що існує по сьогодні. Спершу пергаментні книги мали форму сувоїв, як і папірусні. Але згодом пергамент, як міцніший матеріал, стали складати в кілька шарів, подібно до «гармошки»; кути скріплювали печатками для збереження форми. Здається, саме про таку книгу йдеться в новозавітному Об'явленні Іоанна Богослова. Згодом аркуші пергаменту почали згортати удвоє або вчетверо і, розрізавши, отримували щось на зразок сучасних сторінок, придатне для письма обабіч. Чотирикутні, складені таким чином сторінки пергаменту зшивалися, переплітalися, створюючи τετραγωνος («чотирикутник») або τετράδιον («зчетверене»); звідси й сучасний термін для позначення зшитку — «тетрадь». На заході Середземномор'я, у Давньому Римі, існували такі «книжки» із переплетеними разом «сторінками»

дощечками, які називалися codex. Книги у формі тетрадіонів-кодексів увійшли до широкого вжитку протягом I—III ст. н. е. Спочатку пергаментні, згодом їх стали виготовляти і з папірусу. Форма книги-«кодексу» виявилася найефективнішою, бо давала змогу вмістити великий обсяг тексту і була зручною у користуванні.

Коли у країнах Арабського халіфату протягом VIII—XI ст., а в країнах Європи протягом XI—XII ст. була опанована технологія виготовлення справжнього «паперу», саме форма кодексу виявилася найзручнішою. Хоча книги й документи у вигляді сувоїв іноді використовувалися — але з символічним значенням, як данина традиції або як прикраса. Так, іудейська Тора (П'ятикнижжя Мойсеєве) переписувалася і використовувалася для культових потреб виключно у вигляді шкіряних (пергаментних) сувоїв.

Біблійні абетки

У стародавні часи в Палестині, де виникла Біблія, вживалися різні форми семітського письма. Так, від середини II тис. до н. е. послуговувались т. зв. «синайським» (або «протосинайським») письмом, створеним семітськими племенами на основі єгипетського ієрогліфічного письма. Цим письмом могли користуватися євреї часів Мойсея (кінець II тис. до н. е.), зокрема, в Біблії йдеться про запис Синайського законодавства (Вих. 24:4). Пізніше автори біблійних текстів послуговувались фінікійською абеткою (виникла наприкінці II тис. до н. е.), яка поширилась, крім давніх євреїв, серед інших народів Близького Сходу, і від якої походить, скажімо, грецький алфавіт. Фінікійським письмом була спершу записана більшість книг Старого Завіту. З V ст. до н. е. іудеї користувалися також арамейським письмом, спорідненим з фінікійським. Від арамейської абетки веде свій родовід т. зв. давньоєврейське «квадратне» письмо. Біблійні тексти давньоєврейською та арамейською мовами в більшості рукописів, що дійшли до нас, записані саме «квадратним» письмом. Воно поширене й серед сучасних євреїв. Фінікійське письмо використовувалося поряд з

«квадратним» до II ст. н. е. Ним записані окремі стародавні манускрипти (наприклад, фрагменти П'ятикнижжя, знайдені в Кумрані).

Спосіб письма і розміщення тексту

Стародавні манускрипти з біблійними текстами розрізняють за методом письма, зокрема, величиною і формою літер, наявністю розділових знаків, розміщення та розбивки тексту, прикрашання літер тощо. Так, абетки, якими записані старозавітні тексти, були т. зв. «консонантними», тобто позначали лише приголосні звуки. Крім того, досить довго як у єврейському, так і в грецькому записах біблійних текстів літери писалися підряд, без поділу на слова та фрази, без позначення інтонаційних акцентів.

Спеціальні знаки для голосних звуків та інтонаційних наголосів і пауз між смисловими частинами тексту запроваджені в єврейській Біблії у IX—X ст. масоретами, у християнській — з IV ст. (широко — лише в добу Середньовіччя).

Відомий на сьогодні розподіл біблійних книг на певні частини, потім на глави (розділи) та вірші запроваджувався поступово, у зв'язку з богослужбовими та богословськими потребами як в іудейській синагозі, так і в християнській церкві.

За типами літер, використаних для запису, вирізняють:

- *унціальні рукописи*, або *«унціали»*, або *«маюскульні рукописи»* — біблійні тексти, як правило, кодекси, записані на пергаменті великими рівними літерами — «маюскулами». Найдавніші унціали датуються III—IV ст., найпізніші — IX—X ст. н. е.;
- *мінускульні рукописи* — біблійні тексти, записані маленькими рядковими літерами — «мінускулами», простішими за маюскули. Мінускульний тип запису вважається новішим за унціальний. Переписувачі Біблії почали спрощувати та зменшувати написання літер від VI ст.

Книжники-«соферім»

У збереженні та передачі священного тексту в рамках іудейської традиції величезну роль відігравали книжники-«соферім» (סֹפְרִים <соферім>, букв. «писарі»). У першій половині I тис. до н. е. вони були придворними царськими чиновниками (напр., 2Цар. 12:10; 1Хр. 27:32).

Після Вавилонського полону книжники стали головними «охоронцями» тексту Вчення-Закону: переписувачами, інтерпретаторами та релігійними вчителями. Так, священик Ездра, під проводом якого проходила канонізація Тори — П'ятикнижжя Мойсеєвого, зветься в єврейському тексті Біблії «сoфером» (Езд. 7:6,11). Головні функції соферім, більшість з яких були священиками, такі (1Мак. 7:12; Сир. 38:25—39; Мт. 22:35; Мк. 7:5,14:53; Лк. 2:46; Ів. 18:20; Дії. 4:5):

- переписування єврейської Біблії та збереження тексту;
- організація шкіл при храмі та синагогах, де викладалася Тора;
- коментування Тори та захист її від хибних тлумачень; створення таким чином традиції усного переказу і коментарів Біблії (згодом оформилася в Талмуд);
- навчання та консультування іудейського верховного суду — синедріону з питань застосування релігійного законодавства.

Після зруйнування Єрусалима в 70 р. н. е. роль книжників як фактично єдиних охоронців традиції зросла ще більше. Усні тлумачення Біблії, будучи записаними, перетворилися на т. зв. «Талмуд». Одним з найважливіших завдань соферім стало переписування-копіювання священних сувоїв, насамперед з текстом Тори. Досконало розроблена ними система переписування давала змогу отримувати майже абсолютні копії оригіналів.

Правила переписування Тори

За Талмудом, виготовлення сувоїв Тори здавна здійснювалося з дотриманням суворих правил, які визначають «кошерність» (святість, правильність, придатність до використання) того чи іншого примірника:

- сувій мав виготовлятися з шкіри «чистих» (за Біблією) тварин та скріплюватися жилами тих самих тварин;
- його переписувач — софер — мав бути євреєм, здійснити ритуальне омовіння і одягнутися в національний одяг;
- переписувати можна лише оригінал, точно наслідуючи його, звіряючи кожну літеру та слово;
- текст мав рівно наноситися за наперед накресленими лініями; якщо хоча б три слова були написані не за лінією, робота вважалася зіпсованою;
- фарба для письма мала бути лише чорною і приготованою за особливим рецептом;
- висота кожного стовпця тексту мала становити від 48 до 60 рядків, довжина рядка — 30 символів;
- між літерами мав залишатися інтервал шириною у волосину або нитку, між абзацами — шириною в 9 літер, між книгами — у 3 рядки;
- при написанні імені Бога ніщо не повинно було відволікати софера; його перо при цьому не мало бути двічі вмоченим у чорнило.

Якщо виявлялося, що сувій не відповідав цим вимогам, його або знищували (спалювали чи закопували в землю), або, коли порушення не були значними, віддавали до шкіл і використовували як підручник.

Сувої, зокрема сувої Тори, завжди ретельно зберігалися у спеціальних шафах — «священних ковчегах» ארון קודש <арон кодеш>, які мали прообразом Ковчег Завіту стародавнього Єрусалимського храму. Старі та ушкоджені від тривалого використання сувої не викидалися, а зберігалися в спеціальних синагогальних приміщеннях — «генизах», а згодом «ховалися» у землю за

спеціальним обрядом. Такий звичай призвів до парадоксальної ситуації: за умов, коли до тексту Біблії ставилися з величезним пієтетом, збереглося вкрай мало саме стародавніх єврейських рукописів Старого Завіту. Виготовлений за всіма правилами манускрипт уважався рівноцінним найстародавнішому оригіналу і навіть кращим. Нові рукописи серед іудеїв уважалися цінніші за старі. Більшість з відомих нині стародавніх єврейських рукописів Біблії були знайдені саме у сховищах-генизах.

Масорети

Працю книжників-соферім з V—X ст. продовжували т. зв. «масорети» (від євр. «масора» — «традиція, передання, пояснення»). Основні школи масоретів, де вивчалася Біблія та напрацьовувалися засоби збереження та передачі священного тексту, діяли у Вавилоні та Палестині (м. Тіверіада). Ці школи зазнали втрат від фанатиків-мусульман у 30-ті роки VII ст. Проте згодом культурна та релігійна політика ісламських правителів стосовно «ах'м аль-Кітаб» (арабськ. «народу Книги», тобто представників біблійної традиції) значно лібералізувалася, і масоретські школи відновили діяльність. Найвідоміші з них — школи Бен-Нафталі та Бен-Ашер з Тіверіади. Ці палестинські школи фактично являли собою династії релігійних учителів і богословів.

Масорети відновили та зафіксували нормативне («правильне» з погляду іудаїзму) прочитання біблійного тексту під час відправ в умовах, коли єврейська та арамейська мови вийшли з ужитку серед іудеїв. Вони спиралися на збережений книжниками-соферім і канонізований Ямнійським синедріоном текст ТаНаХу. Цей текст був записаний без поділу на слова та фрази лише приголосними літерами. Масорети, відредагувавши текст, додали до нього спеціальні редакційні примітки на берегах та знаки розділення й огласовки («некудот» і «таамім»).

Позначки на берегах містили певну кількість літер, слів та фраз у кожній книзі і мали на меті полегшити працю майбутніх переписувачів — копіювання нових сувоїв. Також визначалось, яка літера і яке слово міститься всередині кожної книги та всього ТаНаХу;

скільки разів трапляються у тексті окремі літери абетки або певні слова. Ці вкрай трудомісткі процедури, здійснені масоретами, демонстрували шанобливе ставлення іудеїв до священних книг, їх прагнення зберегти текст Біблії неушкодженим та незмінним. Опріч того, масорети внесли окремі редакційні примітки та коментарі, наприклад, щодо читання імені Бога, а також указали на можливі зміни оригіналу, зроблені стародавніми переписувачами (т.зв. <тік(к)віне соферім>).

«Некудот» і «таамім»

Спеціальні знаки «некудот» (євр. נְקוּדוֹת <некудот> — «крапки»), запроваджені масоретами, являли собою крапки та риски під літерами, що позначали голосні звуки. «Таамім» (євр. «טְעָמִים») відігравали роль знаків розділення між словами й фразами, наголосів, інтонаційних пунктів та пауз. Вони стали своєрідними «нотними знаками», які перетворювали читання Біблії на мелодійний речитатив. Під час читання некудот і таамім допомагали відтворювати текст людям, які давно забули давньоєврейську мову. Впровадження некудот і таамім тривало в VI—VII ст. н. е. Більш поширеною вважається т. зв. «палестинська» огласовка, хоча в окремих стародавніх рукописах трапляється «вавилонська» система некудот. Остаточно читання з некудот і таамім утвердилося протягом IX—X ст. з появою нормативних текстів ТаНаХу тіверіадської масоретської школи-династії Бен-Ашер: Ашера Старшого, Мойсея Бен-Ашера, Аарона Бен-Ашера.

Християнські переписувачі Біблії — «скрибенти», «скриптори»

Швидке поширення християнства протягом перших століть н. е. спричинило необхідність розмноження примірників Біблії. Розмноження здійснювалося шляхом виготовлення рукописних копій у доволі специфічний спосіб — не через просте переписування тексту («один на один»), а через одночасне поєднання праці багатьох людей. Так, у спеціальних приміщеннях — «скрипторіях» (лат. scriptorium) читці-«лектори» (лат. lector) повільно диктували

текст Писання цілим групам писарів — «скрибентів», або «скрипторів» (лат. scribentus, scriptor librarius). Цей метод дозволяв виробляти відразу стільки копій, скільки писарів брало участь у роботі.

Рукописні традиції передачі біблійного тексту

Установлено, що переписувачі Біблії у своїй роботі керувалися усталеними нормами власної релігії, віросповідання, богословської школи, тієї чи іншої групи переписувачів. Уже в старозавітну добу (I тис. до н. е.), залежно від регіонів, у іудаїзмі склалося кілька рукописних традицій; одна з них відбилася в тексті Септуагінти, інша — в масоретському. На початку н. е. на християнізованому Близькому Сході також існувало кілька рукописних традицій; про це свідчать знайдені в Єгипті у XX ст. рукописні новозавітні папіруси.

Для рукописних традицій були властиві характерні «місцеві» різночитання, яких у різних рукописних версіях біблійного тексту налічують кілька тисяч. Різночитання зумовлювались тривалою відсутністю засобів передачі голосних (до запровадження некудот масоретами), а також помилками писарів, які копіювали манускрипти. Як урешті-решт було встановлено, відмінності та різночитання між рукописними традиціями не стосуються основного змісту та смислу тексту Біблії.

Як дійшли до наших днів біблійні рукописи

Рукописні копії біблійних книг століттями відтворювались і зберігалися іудейською синагогою та християнською церквою. Ці манускрипти стали основним джерелом, завдяки якому зберігся стародавній текст Біблії. У VIII—X ст. книжники, що належали до масоретських шкіл-династій, уклали та додатково виправили рукописні корпуси-«зводи» ТаНаХу. Після X ст. поширювалися численні коментовані рукописи масоретського тексту (т. зв. «мідраші»

(тлумачення)). Особливістю відтворення іудейської рукописної традиції ТаНаХу (Старого Завіту) завжди була більша увага до створення нових, досконалих копій і, відповідно, їх більша цінність (порівняно зі старими манускриптами). Так, фрагменти найдавніших єврейських біблійних манускриптів, створених у IX—X ст. представниками масоретської династії Бен-Ашер, збереглися лише в синагогальних сховищах-генизах і стали всесвітньо відомими завдяки археологічним відкриттям.

Християнські біблійні манускрипти поширювалися протягом перших століть н. е. у вигляді списків Старого Завіту (Септуагінти та перших перекладів-«версій») і окремих книг та збірок Нового Завіту (поки не сформувався остаточно новозавітний канон). Після утвердження канону, з IV—V ст., з'явилися рукописні повні Біблії, в тому числі ілюстровані. Проте ці рукописи, особливо перші, створювалися на досить нетривкому матеріалі — папірусі. Пізніше, коли у вжиток увійшов пергамент, вони не були численними через дорожнечу матеріалу та складність переписування. Та ж дорожнеча призводила часом до навмисного знищення старіших біблійних текстів та повторного використання пергаменту. Нарешті, особливості богослужбового вжитку біблійних текстів у ортодоксальному християнстві призводили до фрагментування Біблії, появи списків окремих книг, груп книг або вибраних уривків. Унаслідок цього ще перед XVI—XVII ст. у християнській Європі не знали жодного новозавітного манускрипту, датованого раніше за XI ст., а давні списки, що включали Старий Завіт, можна було перерахувати на пальцях. Найбільше шансів на збереження стародавніх манускриптів Біблії мали досить давно створені християнські монастирі або найзначніші (кафедральні) храми. Позитивним чинником у збереженні стародавніх рукописів було шанобливе ставлення до них; вони ставали найцінніші подарунками, якими обмінювалися духовні та світські владики, найціннішими експонатами церковних та світських бібліотек.

Протягом останніх двох століть численні рукописи віднайшли археологи. Ці знахідки дали додатковий,

величезної цінності матеріал для вивчення історії становлення біблійного тексту, біблійного канону, поширення Біблії тощо. Кількість відомих нині біблійних рукописів, де біблійний текст міститься повністю або у фрагментах, перевищує 5300 примірників. Як уважають дослідники, особливе значення мають стародавні манускрипти дохристиянського періоду та перших століть н. е., опрацювання яких є предметом текстуальної критики.

Палімпсести — «сховища» біблійного тексту

Дорожнеча матеріалу для письма — папірусу і особливо пергаменту — спонукала до багаторазового використання одних і тих самих аркушів. Старий текст стирався чи змивався, на його місце записувався новий. Ця практика була звичайною, наприклад, у Європі VII—IX ст. перед проникненням туди технології виготовлення паперу. Через це з'явилася особлива група рукописних біблійних текстів, колись записаних на папірусі або пергаменті, які дивом збереглися під пізнішими записами. Такі тексти називаються «палімпсестами» (грецьк. *παλιμψηστον*; від *παλιν* — «знову» та *ψαιω* —«стираю»). На сьогодні відомо близько 50-ти новозавітних палімпсестів.

Більшість методів стирання старого тексту не забезпечувало його повного знищення. Чорнило, глибоко проникаючи в пергамент, змінювали його хімічно, і написи могли згодом проявлятися під впливом повітря та світла. Протягом XVII—XX ст. для проявлення старих написів на палімпсестах учені застосовували різноманітні хімікалії, які часто призводили до знищення самих рукописів. Нині перевага віддається фотографічним методам, рентгенографії тощо.

Розшифровка палімпсестів допомагає віднайти ранні списки Біблії, сховані під пізнішими, як правило, середньовічними записами.

Відкриття К. Тішендорфа та архімандрита Порфирія

У 1841 р. Тішендорф за допомогою хімікалій розібрав текст одного з найдавніших палімпсестів — *Codex Ephraemi Rescriptus* (V ст. н. е.). У 1844—1845 рр. цей німецький учений здійснив експедицію на Синай. Там у стародавньому монастирі Св. Катерини він знайшов серед покинутого мотлоху 129 пергаментних сторінок грецького Старого Завіту — Септуагінти, давніших за усі відомі до того рукописи. Скопіювавши знахідку, Тішендорф дослідив, датував її та опублікував у Лейпцигу. У 1853 р. в тому ж монастирі Тішендорф виявив пергамент із копією Септуагінти, де містилася решта сторінок Старого Завіту і весь Новий Завіт. Згодом з'ясувалось, що цей кодекс ще у 1845 р. досліджував у монастирській бібліотеці російський місіонер і сходознавець архімандрит Порфирій (Успенський).

Тішендорф марно намагався викупити кодекс, наштовхнувшись на недовіру ченців. Лише діставши статус представника російського уряду (Росія тоді протегувала синайському монастирю), вчений здобув рукопис. Урешті-решт настоятель синайського монастиря передав кодекс у подарунок російському імператору. Ця знахідка отримала назву *Codex Sinaiticus*.

Він являв собою копію грецької Біблії, що містила великі фрагменти тексту Старого Завіту, практично весь Новий Завіт, а також Послання апостола Варнави та «Пастир» Герма. Тішендорф датував кодекс IV ст. н. е. Він розібрав та опублікував цей текст 1862 р. в Лейпцигу під назвою *Codex Bibliorum Sinaiticus Petropolitanus*, особливо відзначивши російську протекцію. Видання принесло німецькому вченому світову славу. Сам манускрипт (точніше, його основна частина) знаходився у Санкт-Петербурзі—Петрограді—Ленінграді до 1933 р. Велика Британія викупила його у радянського уряду, і від кінця 1933 р. Синайський кодекс зберігається у Британському музеї в Лондоні.

У 1866 р. Тішендорф вивчав у Ватикані ще один стародавній рукопис — *Codex Vaticanus*. Матеріали цього дослідження він використав під час підготовки критичного видання тексту Нового Завіту.

Знахідки в каїрській генизі

Наприкінці XIX ст. сталося важливе відкриття, яке по-новому висвітлило історію становлення єврейського тексту Старого Завіту. У 1890 р., під час реконструкції стародавньої синагоги в Старому Каїрі, було відкрито сховище-генизу, заповнену прадавніми манускриптами. Там виявили близько 200 тис. рукописних фрагментів, у тому числі й біблійних текстів V—VIII ст. н. е. єврейською, арамейською, арабською мовами.

Відкриття новозавітних пергаментів кінця XIX — початку XX ст.

У 1892 р. на Синайському півострові знайшли копію давньосирійського перекладу Нового Завіту. Копія датувалася V ст. н. е., але була зроблена з тексту II ст.; тобто переклад був старіший за Пешітта. У 1906 р. американський художник К. Л. Фрієр придбав у арабського купця кілька біблійних рукописів. Відомі нині під назвою *Codex Washingtonianus*, або *Freerianus* та *Codex Freer*, ці рукописи містять фрагменти Євангелій і датуються IV—V ст. н. е., тобто є одними з найдавніших. Зберігаються манускрипти у Вашингтоні. У 1906 р. німецький професор Г. фон Зюден дослідив унціальний текст IX ст. з монастиря Корідеті в Грузії (т. зв. *Codex Koridethianus*). У 1933 р. англійський археолог К. Гопкінс на розкопках стародавньої фортеці Дура-Європос у Месопотамії знайшов датований III ст. н. е. грецький фрагмент *Діатессарону* Татіана, відомої від середини II ст. гармонії чотирьох канонічних Євангелій, популярної аж до V ст. серед сирійських християн.

Знахідки біблійних папірусів у Єгипті

Природні особливості Єгипту (посушливий клімат) та культурні звичаї тамтешнього населення (наприклад, — класти до гробниць та могил різні предмети, в тому числі сувої зі священними текстами) визначили особливе місце країни в збереженні стародавніх біблійних текстів. У 1897 р. в оазах Оксиринх та Фаюм, на сході від Нілу, було виявлено тисячі сувоїв папірусу, серед яких —

досить багато ранніх фрагментів Нового Завіту, датованих III—IV ст. н. е. Ці папіруси засвідчили масовий характер грецького діалекту «койне», яким був написаний Новий Завіт. Крім того, вони дали цінний матеріал до вивчення структури новозавітного тексту.

У 1902 р. археолог У. Л. Неш знайшов у Єгипті один з найдавніших рукописних фрагментів Старого Завіту. Фрагмент (т. зв. *папірус Неша*) датується II—I ст. до н. е. і містить частину з десяти заповідей 5-ї глави книги Второзаконня і початок 6-ї глави разом з молитвою «Ш(е)ма Ісраель» (Второз. 6:4). Аж до знахідок у районі Мертвого моря в Палестині, переважно в Кумрані, папірус Неша вважався найдавнішим старозавітним фрагментом, що зберігся.

Ще одна єгипетська знахідка 20-х років XX ст. — т. зв. *папірус Джона Райленда*, що містить фрагменти з 18-ї глави Євангелія від Іоанна. Походить він, як гадають, з тих самих оаз — або з Оксиринха, або з Фаюма. Датований 125—130 рр. н. е., цей папірус уважається найдавнішим фрагментом новозавітного тексту, що зберігся донині.

Сенсацію спричинили єгипетські знахідки 1930—1931 рр. Їх часто порівнюють з відкриттям Синайського кодексу. У 1930 р. в оазі Фаюм, на старому коптському кладовищі, у глиняних глеках були знайдені стародавні папіруси. У 1931 р. дослідник Ф. Кеньон повідомив, що відкриті манускрипти містять чимало фрагментів з багатьох книг Біблії. Від грецького тексту Старого Завіту збереглися фрагменти книги Буття (300 р. н. е.), Числа та Второзаконня (початок II ст.), Єзекіїля, Даниїла, Естер (III ст.). Найціннішими ж виявилися фрагменти Нового Завіту: Євангелій, Дій Апостолів, Послань апостола Павла, третина книги Одкровення (усі фрагменти початку й середини III ст.). Ці знахідки змістили датування писемних відомостей про грецьку Біблію до початку II ст. (старозавітна частина) та до початку III ст. (новозавітні тексти). Єгипетські знахідки 1930—1931 рр. врешті-решт опинилися в кількох приватних та університетських колекціях.

Знахідки в районі Мертвого моря

Археологічні знахідки в районі Мертвого моря (Палестина) — в місцевостях Ваді-Кумран (1947—1956), Ваді-Мураббаат (1952), Хірбет, Массада (1963—1965) — становили рукописні тексти, виконані на пергаменті, які пересічно на тисячу років давніші за тексти, укладені масоретами. Найповнішою стала колекція кумранських знахідок. Основні старозавітні єврейські тексти дохристиянського періоду, відомі на сьогодні, знайдені саме в Кумрані.

У цілому в понад 400 сувоях з печер Кумрана містилися фрагменти практично всіх книг Старого Завіту, крім книги Естер. Серед найважливіших кумранських знахідок — знамениті сувої, датовані II ст. до н. е.: *сувій Ісайї А* — повний текст книги Ісайї, найдавніший з відомих нині текстів окремих біблійних книг; *неповний сувій книги Ісайї; коментар до книги пророка Авакума.* В одній з кумранських печер знайдено *фрагмент книги Царів*, імовірно IV ст. до н. е. Якщо датування вірне, то це найдавніший з відомих біблійних текстів. У 1956 р. знайшли сувої з текстами *Псалмів*, книги *Левіт*, арамейський *таргум книги Йова.*

Бодмерівські папіруси

У 1956 р. колекціонер Мартін Бодмер придбав для бібліотеки ім. Коліньї поблизу Женеви низку папірусів з фрагментами Євангелій від Іоанна, від Луки, апостольських Послань та Дій Апостолів. Серед них — фрагменти Євангелій від Луки та Іоанна II—III ст. н. е., Євангелій від Матвія та 1-го Послання Петра III ст. Деякі з папірусів, скажімо, найдавніший *Бодмер II*, датований приблизно 200 р., були знайдені в монастирі Св. Катерини на Синаї (подібно Синайському кодексу) й викуплені М. Бодмером. Ці папіруси дали додатковий матеріал до реконструкції структури новозавітного тексту, формування канону Нового Завіту та його поширення.

Найдавніші манускрипти тексту Старого Завіту (ТаНаХ)

Рукописи, зроблені з єврейських оригіналів

«Найстаршими» вважаються старозавітні тексти, знайдені в Кумрані у 1947—1956 рр. Це *фрагмент книги Царів* (імовірно, IV ст. до н. е.) та тексти *книги Ісайї* (II ст. до н. е.). «Кумранська» книга Ісайї вважається найдавнішим з відомих нині повних рукописів біблійної книги. Серед понад 400 «кумранських» рукописних фрагментів, датованих II ст. до н. е., виявилися фрагменти єврейських рукописів усіх старозавітних книг, крім книги Естер. Умовне позначення кумранських манускриптів — Q (з номером або індексом літерами). Зберігаються вони переважно в «Музеї Книги» в Єрусалимі. Одним з найдавніших єврейських манускриптів Старого Завіту також є знайдений у 1902 р. *«папірус Неша»* II—I ст. до н. е. з текстом Декалогу з Второзаконня та молитвою «Ш(е)ма, Ісраель!».

Другою групою найдавніших єврейських манускриптів Старого Завіту є нормативні іудейські рукописи IX—X ст., створені або безпосередньо представниками тіверіадської школи масоретів Бен-Ашер, або копії з таких рукописів. Найважливішим рукописом, що має відношення до школи Бен-Ашер, уважається т. зв. *Петербурзький (Ленінградський) кодекс* (Codex Petropolitanus (*Leningradensis*), позначений індексом *B 19 A*. Він є найбільшим, єдиним найповнішим рукописом Старого Завіту. Цей кодекс, який датують 1009 р., скопійований з виправленого тексту Аарона Бен-Ашера, виготовлений з веллуму. Зберігається у Санкт-Петербурзькій Державній публічній бібліотеці. Петербурзький кодекс походить від т. зв. *Алеппського кодексу* (Codex Alepensis), датованого близько 930 р. н. е. Алеппський кодекс містив майже повний текст ТаНаХу з примітками та огласовкою-некудот, зробленою Аароном Бен-Ашером. До 1947 р. кодекс зберігався у Фустаті (Старий Каїр). У 1947 р., під час антисемітських виступів, рукопис сильно постраждав.

Вважали, що він загинув, але його відшукали у 1958 р., щоправда, без цілої чверті тексту. Зберігається в Єрусалимі, в «Інституті Бен-Цві». Т. зв. *Каїрський кодекс* (Codex Kairo, близько 895 р.) — один з найдавніших масоретських рукописів. Рукопис та огласовка-некудот зроблені Мойсеєм Бен-Ашером. Містить книги «пізніх» та «ранніх» Пророків. Наприкінці XI ст. він потрапив до рук хрестоносців, потім повернувся до іудейської громади Каїра (Єгипет), де зберігається по сьогодні. Найдавнішим з масоретських рукописів є т. зв. *Codex Orientalis* (позначений індексом *British mus. or. 4445*), датований 850 р. Він містить неповний текст П'ятикнижжя Мойсеєвого. Знаходиться у Лондоні, в бібліотеці Британського Музею. Нарешті, т. зв. *Вавилонський (Петербурзький) кодекс Пророків* (Codex Babilonicus Proph. або St. Petersb. Codex 5580.), датований 916 р., містить книги «пізніх» Пророків. Був виявлений у 1839 р. в одній з синагог Криму. Зберігається в Санкт-Петербурзі, в бібліотеці Інституту Сходознавства.

Поміж середньовічних єврейських рукописів XII—XV ст., що містять або увесь Старий Завіт (ТаНаХ), або його окремі великі частини, називають ще кодекси: *Reuchlin* (1105 р., «пізні» та «ранні» Пророки); *Harley* (1100—1120 рр., «пізні» та «ранні» Пророки); *Arundel Or (16)* (1120 р., Пророки та Писання); *Arundel Or (2)* (1216 р., П'ятикнижжя, «П'ять сувоїв» (Мігіллот), Таргум Онкелос); два рукописи *Harley* (1230 та 1300 рр., обидва — весь Старий Завіт); *King's* (1385 р., весь Старий Завіт); *Oriental* (1408 р., П'ятикнижжя). Більшість з них зберігається в Німеччині (Карлсруе) та Великій Британії (Лондон).

Рукописи, зроблені з Септуагінти (LXX) та Вульгати

Серед папірусів дохристиянської доби відомі т. зв. *Greek-Papirus-458* (середина II ст. до н. е.) та *Papirus-Phaued-286* (кінець I — початок II ст. до н. е.); містять фрагменти тексту Септуагінти. Зберігаються у Манчестері. Папірусними манускриптами ранньохристиянської доби є насамперед *Фаюмські папіруси*, знайдені в 1930—1931 рр. у Єгипті. Їх датують першою половиною II — другою

половиною III ст. н. е.; містять фрагменти книг Буття, Числа, Второзаконня, Єзекіїль, Даниїл, Естер. Більшість зберігається в колекціях Е. Честер Бітті в Дубліні (Ірландія) та бібліотеці Мічиганського університету (США).

Пергаментні рукописи Старого Завіту насамперед репрезентовані кодексами IV—V ст. н. е. *Синайський* (Sinaiticus) *кодекс* містить великі фрагменти тексту, зберігається у Лондоні. *Ватиканський* (Vaticanus) *кодекс* містить майже повний текст, знаходиться у Ватиканській бібліотеці. *Александрійський* (Alexandrinus) *кодекс* містить повністю Старий Завіт. У 1627 р. його подарував англійському королю Карлу I Константинопольський патріарх (очевидно, Кирило Лукарис, відомий своїми контактами з протестантськими богословами). Відтоді цей кодекс зберігається у Британському музеї в Лондоні.

Окремі частини Старого Завіту, писані зі Септуагінти, містяться у кодексах IV—V ст.: *Ефремовому (Ephraim rescriptus*, фрагменти-палімпсести, зберігається у Парижі); *Ambrosianus* (Восьмикнижжя, зберігається у Мілані); *Colberto-Sarravia* (Восьмикнижжя, частинами в Ліоні, Парижі, Петербурзі). Нарешті, відомі кілька кодексів VII—VIII ст., укладених на основі Септуагінти: *Coislinianus* («історичні» книги, Париж); *Marchalianus* («пророцькі» книги, Ватикан).

Із старозавітних рукописів за Вульгатою відомі манускрипти V—VII ст.: *Lugdunensis* (Восьмикнижжя); *Wirceburgensis* (Семикнижжя і Пророки); *Monacensis* (Семикнижжя); *Quedlinburgensis* (Книги Царств (Самуїлові та Царів); *Vindobonensis* (Книги Царств (Самуїлові та Царів) і Книги Мудрих (Повчальні); *Veronensis* («Книги Мудрих» (Повчальні)); *Constantiensis* (Пророки)*.

Найдавніші слов'янські рукописи Старого Завіту

Вони грунтувалися на Кирило-Мефодіївському перекладі, зробленому у IX ст. на базі Лукіанової рецензії**. Оскільки перекладалися насамперед ті частини Біблії, якими послуговувались під час богослужіння, слов'янські (церковнослов'ян-

* Див. додаток 8.

** Про біблійні рукописні рецензії, у т. ч. Лукіанову, див. у наступному розділі цієї книги.

ські) рукописи в цілому повторювали їх структуру. Старозавітні книги переписувалися у вигляді таких збірок, як *паремійники* («паремії» — читання зі Старого Завіту) та «Псалтирі». Збереглося до 70 стародавніх паремійників, найдавнішими є т. зв. *Григоровичів* (Болгарія, XII ст.) та *Захарівський* (Псков, XIII ст.). Найдавніші манускрипти слов'янської Псалтирі — т. зв. *Синайська* (Волгарія) та давньоруські *Слуцька* й *Бичківська* (усі — XI ст.). Перша небогослужбова збірка старозавітних книг, т. зв. «четья» (для домашнього читання), укладена в Болгарії у 40—70-х рр. XIV ст. Вона містила книги Самуїлові, Царів, пророцькі та повчальні. Крім богослужбових та книг для читання, поширювались т. зв. «тлумачні» Біблії, де біблійні тексти були представлені у вигляді цитат («катен») і супроводжувалися слов'янськими перекладами богословських коментарів. Найдавніші слов'янські списки цього жанру з'явилися у Болгарії вже у X ст. На Русі старозавітні витлумачені тексти репрезентували *Тлумачну Псалтир* Ісихія Єрусалимського (X—XI ст.), *Тлумачні Пророки* Феодорита Кіпрського (найдавніший список 1047 р.), *Тлумачення на книги Даниїла* Іполита Римського та *Пісню над Піснями* (обидва XIII ст.). Повний текст Старого Завіту вперше був включений лише до *Геннадіївської Біблії* 1499 р.; для цього довелося здійснювати додаткові переклади з Вульгати та, ймовірно, з масоретського тексту.

Найдавніші рукописи Нового Завіту

Оригінали, т. зв. «автографи» (тексти, написані безпосередньо особами, яким приписується авторство), новозавітних книг не збереглися. Як основний матеріал, що на ньому вони могли бути записані, виступав нетривкий папірус. Протягом багатьох століть новозавітний текст зберігався у численних копіях, зроблених на папірусі, пергаменті та папері.

Сьогодні, здебільшого завдяки археологічним знахідкам XIX—XX ст., дослідники мають можливість вивчати понад 5 тис. рукописів, у тому числі найдавніших, що містять увесь грецький Новий Завіт або його окремі частини. Серед найдавніших, а відповідно найцінніших, рукописів Нового Завіту виділяють кілька груп.

Папіруси

На сьогодні зареєстровано 86 папірусів (до 1970 р. — 82), що містять фрагменти Нового Завіту. Вони позначені літерою P та індексним номером. Підраховано, що папірусні фрагменти містять уривки з 20-ти канонічних книг Нового Завіту та охоплюють близько 40 % його змісту.

Найдавнішими є знайдені в Єгипті папірус Д. Райленда, папіруси Честера-Бітті, Мічиганського університету та Бодмерівські папіруси. Ці манускрипти датовані II—III ст. н. е.:

- Папірус *P52*, або *папірус Райленда* (близько 120—130 рр. н. е.). Є найдавнішим новозавітним папірусом, зберігається у бібліотеці імені Д. Райленда в Манчестері (Англія).
- Папіруси *P46* (близько 200 р.) та *P47* (близько 270 р.) з фрагментами Євангелій, Послань апостола Павла та книги Одкровення, зберігаються в колекціях А. Честера Бітті (Дублін), бібліотеці Мічиганського університету та деяких приватних колекціях.
- Папіруси *P66* та *P72—P75*, або *папіруси Бодмера*. P 66, або «Бодмер II», датований близько 200 р. н. е.; решта — III ст. Містять фрагменти Євангелія від Луки, Іоанна, апостольських Послань. Зберігаються в Женевській бібліотеці М. Бодмера.
- Т. зв. *папіруси з Оксиринха*, знайдені в Єгипті. Найдавніші — під індексами *P1, P5, P13, P23, P30, P69—P71*, датовані III—IV ст. н. е., містять фрагменти Євангелій від Матвія, Іоанна, апостольських Послань. Зберігаються в бібліотеках Філадельфії, Урбани (США), Лондона, Флоренції.

Унціали

Другою групою манускриптів є близько 300 великих «унціальних» рукописів на пергаменті та веллумі, датованих IV—IX ст. н. е. Це т. зв. «Кодекси», знані і як вмістилища старозавітного тексту:

- *Синайський кодекс* (грецький текст). Відкритий архімандритом Порфирієм (Успенським) та К. Тішендорфом у середині XIX ст. Датований IV ст. н. е.; коректури вносилися аж до XII ст. Старий Завіт переписаний на 199 аркушах, Новий — на 148. Крім канонічних книг, включає Послання Варнави та «Пастир» Герма. Основна частина зберігається в Британському музеї, кілька десятків аркушів у бібліотеці Лейпцизького університету, один фрагмент — у Петербурзі.
- *Александрійський кодекс* (грецький текст) датується початком V ст. Крім канонічного тексту, містить апокрифічні Псалми Соломонові та два послання Климента Римського. Зберігається в Лондоні, у Британському музеї.
- *Ватиканський кодекс* (грецький текст); датований початком IV ст. (між 325 та 350 рр.). Містить повний текст грецької Біблії (разом з «апокрифами»), крім неканонічних молитви царя Манассії та книг Маккавейських. Перші відомості про кодекс належать до 1475 р., коли укладався каталог Ватиканської бібліотеки. Збереглося 759 аркушів з 820. Зберігається у Ватикані.
- *Кодекс Беза* є манускриптом V—VI ст. Містить Євангелія грецькою, Дії Апостолів паралельно грецькою та латинською мовами. Збереглося 406 аркушів з близько 520. Рукопис до XVI ст. зберігався у Ліонському соборі. Відомо, що ним послуговувалися учасники католицького Тридентського собору. Кальвініст Т. Беза використав кодекс для створення коментованого латинського перекладу. Від 1581 р. зберігається в Кембриджському університеті.
- *Єфремів кодекс* — стародавній манускрипт, походить з Єгипту, датується V ст. Містить 63 сторінки з фрагментами старозавітного тексту

Септуагінти та 145 сторінок з фрагментами новозавітних книг — Євангелій, Дій, Послань, Одкровення. Зберігся у вигляді палімпсеста; поверх біблійного тексту були записані твори християнського богослова Єфрема Сиріна (звідси й назва рукопису). Розшифрований та прочитаний К. Тішендорфом.

- *Кодекси Фрієра (Фріра)* — *Вашингтонський кодекс* (Freerianus) IV ст., що має місцями ушкоджений текст Євангелій та власне *Фрієр (Фрір)* (Freer) IV—V ст. з фрагментами Послань апостола Павла (від 1Кор. до Євр.). Зберігаються у Вашингтоні.

Мінускули

Менш цінними вважаються мінускули IX—XV ст., репрезентовані близько 2650 манускриптами. Це здебільшого фрагменти Євангелій, Послань, Дій Апостолів, хоча трапляються і досить змістовні, як наприклад, *Королева мінускулів* — манускрипт IX—X ст. під номером 033, що містить увесь Новий Завіт, крім книги Одкровення.

Лекціонарії

Важлива група рукописних фрагментів новозавітного тексту — понад 2000 *лекціонаріїв* (апракосів). Це книги, що містили цитати з Біблії, призначені спеціально для читання в храмах під час відправ. Більшість лекціонаріїв було укладено між VII та XII ст., але окремі фрагменти датуються IV—VI ст.

Стародавні «версії» — найдавніші переклади з оригіналів

Крім стародавніх рукописів оригінальними мовами, важливими вважаються й інші рукописні відомості про текст Нового Завіту. Це насамперед найдавніші переклади з оригінальних текстів, переважно сирійські, коптські, латинські. Ці переклади ще називають «версіями». Сирійські переклади II ст. — *давньосирійський* переклад, *Пешітта*, сирійські версії *«Діатессарону»* Татіана, пізніші переклади V—VII ст. Латинські — *Vetus Latina* в африканській версії *Codex*

Bobiensis (400 р.) та європейських варіантах *Codex Vercellensis* та *Codex Veronensis* (середина IV ст.). Остання версія використовувалася Іеронімом для створення Вульгати, новозавітна частина якої дійшла до нас у стародавніх списках V ст. *Codex Palatinus, Codex Amiatinus, Codex Cavensis*. Коптські версії новозавітних книг, представлені Бодмерівськими папірусами, поділяються на нижньоєгипетські (східські) та верхньоєгипетські (бохайрські). Крім того, увагу дослідників часто привертають такі давні переклади, як вірменський, грузинський, готський, ефіопський.

Цитати християнських авторитетів — «отців Церкви»

Нарешті, велику цінність становлять цитати перших авторитетних богословів ранньої християнської церкви. Текстуально ці цитати не завжди достовірні, часто є приблизними або парафразами. Проте вони являють собою важливе свідчення «присутності» певних новозавітних текстів у християнській культурі, свідченням формування новозавітного канону. Вже на межі I та II ст. н. е. Климент Александрійський, Полікарп Смирнський, Варнава, Герм (Герма), Юстин Мученик цитували від 2—3 до половини канонічних новозавітних книг. Діячі II— IV ст. — Іриней Ліонський, Климент Александрійський, Іполит Римський, Тертуліан Карфагенський, Оріген, Євсевій Кесарійський, Афанасій Александрійський, Кирило Єрусалимський, Іеронім, Августин Аврелій — цитують від 24 до 27 новозавітних книг. У їхніх працях налічується 30—40 тисяч біблійних цитат. До того ж, ці цитати, часто взяті зі втрачених стародавніх біблійних рукописів, можуть давати матеріал для порівняльного аналізу різночитань, текстуальних розбіжностей тощо.

До цієї ж групи умовно можна віднести *Діатессарон* Татіана (II ст.), першу спробу узгодити текст чотирьох канонічних Євангелій, тривалий час популярну серед християн Сходу. Уривок з копії цього твору, датований III ст., був знайдений у 1933 р. в Дура-Європосі (Месопотамія)*.

---

* Див. додаток 8.

Найдавніші слов'янські манускрипти Нового Завіту

Вони походять від перекладу Кирила і Мефодія. Найдавніші слов'янські біблійні манускрипти записані глаголицею. Це «Четвероєвангелія» X—XI ст.: *Зографове* й *Марійнське*. Вільшість рукописів здебільшого являли собою апракоси-лекціонарії — богослужбові збірки, списані зі втрачених давньоболгарських оригіналів. Це, насамперед, Євангелія-апракоси X—XI ст.: *Савина книга* (XI ст.), *Остромирове* (1056—1057) та *Архангельське* (1092), глаголичне *Ассеманове* (XI ст.). Найдавніші євангельські збірки, що містили читання не лише святкові, а й буденні («повні Апракоси») з'явилися у XII ст.: *Мстиславове* (1117), *Юріївське* (1120). Окремі з них були укладені так, що могли використовуватися як для відправ, так і для домашнього читання, наприклад, *Галицьке Четвероєвангеліє* 1144 р. Відомі також кілька рукописних Євангелій XII—XIII ст. балканського походження: *Мирославове* та *Вуканове* (Сербія), *Добромирове* та *Добрейшеве* (Болгарія). Слов'янські «Апостоли» (збірки, що містили книгу Діянь та апостольські Послання) також переважно являли собою апракоси. Найдавніші — болгарські *Охридський* та *Слепчанський* (XII ст.), *Мануйлівський* (XIII ст.); хорватський глаголичний *Гршковичів* (кінець XII або початок XIII ст.); давньоруські *Псковські* (1307, 1309 рр.), *Новгородський* (1391), *Хлудівський* (1389—1406). Крім того, існував жанр рукописних *Тлумачних Євангелій* та *Апостолів*. Уважається, що рукописна традиція, яка вела свій родовід од Кирило-Мефодіївського перекладу і базувалася на давньоболгарському мовному субстраті (названому «церковнослов'янським»), протягом XI—XVI ст., аж до появи друкарства, поступово зазнавала місцевих впливів. Це стосується і східнослов'янської церковної культури, де біблійні тексти переписувалися та навіть свідомо редагувалися з урахуванням давньоруських, а згодом староукраїнських, старобілоруських, старовеликоруських мовних елементів. Окремі спроби уніфікувати численні рецензії-«зводи», виправити їх грунтувалися на грецьких та староцерковнослов'янських зразках, які для цього розшукувалися у

самій Греції, на Близькому Сході та на Балканах. Найвідоміші — рецензія Нового Завіту митрополита Київського та Московського Алексія (XIV ст.), а також критичний переклад Тлумачної Псалтирі та Тлумачного Апостола з грецької церковнослов'янською, здійснений у Москві у 1519—1522 рр. М. Тріволісом (Максимом Греком). Саме на базі праці Максима Грека виникла рукописна традиція, що стала підґрунтям Острозької першодрукованої слов'янської Біблії.

Класифікація біблійних рукописних традицій

На початку XIX ст. дослідник та видавець Нового Завіту І. І. Гріс-бах запропонував класифікацію новозавітних рукописів, базовану на походженні манускриптів та особливостях різних рукописних традицій. Були виділені три групи текстів. До *Александрійської* групи відносились Ватиканський та Александрійський кодекси, а також переклади й цитати з отців Східної церкви. До *Західної* — Кодекс Беза та цитати з отців Західної церкви. До *Візантійської* — «Текстус рецептус», а також Євангелія з Александрійського кодексу та багато більш пізніх рукописів.

Згодом учені-біблеїсти Тішендорф, Вескотт і Хорт до Александрійської групи (вони назвали її «нейтральною») додали низку мінускул, коптський (нижньоєгипетський, «бохайрський») переклад, а також цитати з Орігена. До Західної групи були додані давньолатинські та відомі тоді давньосирійські переклади. Знахідки манускриптів кінця XIX — початку XX ст. дозволили виділити ще одну групу біблійних текстів, *Кесаріанську*, або *Константинопольську*, яка «врівноважувала» текстуальні відмінності між Александрійською (нейтральною) та Західною групами.

Численні знахідки XX ст. (насамперед єгипетські папіруси) засвідчили малоефективність старого розподілу текстів, який грунтувався на структурі рукописів четвертого та наступних століть. Дослідження в царині класифікації тривають. Проте головний висновок дослідників полягає в тому, що всі рукописні традиції Біблії — як Септуагінти, так і Нового Завіту — походять

зі спільного джерела, а текстуальні відмінності не порушують смислової єдності тексту.

Класифікація та дослідження рукописів Нового Завіту. Інститут К. Аланда

Центральною постаттю в дослідженнях тексту Нового Завіту в XX ст. вважається К. Аланд — редактор видавництва «Нестле», директор Інституту дослідження текстів Нового Завіту при Мюнстерському університеті (ФРН). Інститут К. Аланда володіє каталогом усіх відомих рукописів Нового Завіту: десятків папірусів, сотень унціальних та тисяч мінускульних рукописів. Переважна більшість джерел мікрофільмована і використовується для текстологічних досліджень. Усі тексти класифіковані та мають власні коди: до них застосована сучасна система індексації, що здобула міжнародне визнання. Так, папіруси II—V ст. н. е. позначаються літерою P та арабським номером; унціальні рукописи IV—X ст. — латинськими або грецькими великими літерами (винятком є Синайський кодекс, позначений єврейською літерою ℵ <алеф>, на відміну від Александрійського — («A»)); мінускули — чотиризначними номерами. Текстологічний матеріал Інституту активно використовується в критичних виданнях Нового Завіту.

Рекомендована література

Августин (Никитин), архим.
Синайский кодекс Библии. История открытия // Журнал Московской Патриархии. 1987. № 12.

Алексеев А. А., Лихачева О. П.
Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI — первая половина XIV в.). Москва, 1987 (див. також бібліогр.).

Богословский М.
К истории новозаветного текста // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1876. № 1—4, 7, 9, 11. 1877. № 2, 6, 10—12.

Вигуру Ф.
Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий Завет. Москва, 1916. Т. 1.

Владимиров Л. И.
Всеобщая история книги: Древний мир. Средневековье. Возрождение. XVII век. Москва, 1988.

Владимиров П. В.
Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от XI до XVII столетия. Киев, 1890.

Воронцов Е.
Домасоретская и масоретская Библия как манускрипт. Сергиев Посад, 1909.

Дойель Л.
Завещанное временем. Москва, 1980.

Елеонский Н., прот.
Краткий очерк истории подлинного ветхозаветного текста // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1873. № 8. 1874. № 9.

Иванов А. И.
Текстуальные памятники священных новозаветных писаний// «Богословские труды». Москва, 1960. Сб. 1.

Как возникла Библия... Christliche Literatur-Verbreitung e.V. Bielefeld, 1992.

Козаржевский А. Ч.
Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. Москва, 1985.

Логачев К. И.
Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала // Богословские труды, Москва, 1975. Сб. 14.

Михаил (Лузин), архим.
О тексте Синайской рукописи Библии. Москва, 1863.

Михаил (Чуб), еп.
Памятники древнехристианской письменности // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 12.

Порфирий (Успенский), архим.
Мнение о синайской рукописи, содержащей в себе Ветхий Завет неполный и весь Новый, с посланием св. ап. Варнавы и книгу Ермы. Санкт-Петербург, 1862.

Сорокин В., прот.
Библейский текст книг Нового Завета и значение его для православного богословия // Журнал Московской Патриархии. 1987. № 1—2.

Тишендорф К.
Когда были написаны наши Евангелия // Православное обозрение. 1865. Т. 7.

Фридрих И.
История письма. Москва, 1979.

Хвольсон Д.
История ветхозаветного текста и очерк древнейших его переводов по их отношению к подлиннику и между собой // Христианское Чтение. Санкт-Петербург, 1874. Т. 1—3.

Юнгеров П. А.
Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань, 1902.

Bentley J.
Secret of Mount Sinai. Garden City (New York), 1986.

British Museum. The Codex Sinaiticus and the Codex Alexandrinus. London, 1955.

Brotzman, Ellis R.
Old Testament Textual Criticism. A practical Introduction. Baker Books, Grand Rapids, Michighan, 1994.

Finegan J.
Encountering New Testament Manuscripts. Grand Rapids (Michighan), 1974.

Harrison R., Waltke B., Guthrie D., Fee G.
Biblical Criticism. Grand Rapids, 1978.

Kenyon F.
The Story of the Bible. London, 1947.

Kenyon F.
Our Bible and Ancient Manuscripts. London, 1958.

Klein R.
Textual Criticism of the Old Testament. Philadelphia, 1973.

Metzger B. M.
A Textual Commentary of the Greek New testament. The United Bible Societies. London; New York, 1971.

Metzger B. M.
Manuscripts of the Greek Bible. New York, 1981.

Salmon V.
The Fourth Gospel. A History of the Textual Tradition. Collegeville (Minn.), 1976.

Каталог рукописів Нового Завіту
http:// www. entmp. org / catalogue /

Рукописи Мертвого моря — виставка Бібліотеки Конгресу США
http:// sunsite. unc. edu / expo / deadsea. scvolls. exhibition

7

ЗБЕРЕЖЕННЯ ТЕКСТУ БІБЛІЇ: ВИДАННЯ

Уже згадувалось, як в іудаїзмі I тис. н. е. формувався нормативний уніфікований текст Біблії. Унормування та уніфікація були доведені до досконалості масоретами, закріплені в талмудичних правилах. Це забезпечувало єдність та спадковість традиції, породжувало впевненість у «правильності» Писань, їх відповідності священному першоджерелу, автентичності.

Рукописні «рецензії»

У християнській традиції, що спиралася на Септуагінту, теж виникла проблема автентичності біблійного тексту, зокрема старозавітного. Поширення Септуагінти в країнах Середземномор'я викликало появу кількох рукописних традицій її відтворення та відповідних різночитань, а також лакун (утрат тексту) та похибок під час переписування. До того ж, у ході полеміки з іудаїзмом виявилися відмінності між Септуагінтою та єврейським текстом. Усе це спонукало християнських богословів і біблійних коментаторів-«екзегетів» до спроб реконструкції первісної Септуагінти. При цьому до уваги бралися не лише різні рукописні версії найдавнішого грецького перекладу, а і єврейський канонічний текст, а також пізніші переклади — грецькі, сирійські тощо. Така праця вимагала критичного опрацювання наявних текстуальних джерел, їх зіставлення, аналізу та редагування. Ще у перші століття н. е. в християнському середовищі з'являлися т. зв. «критичні» видання біблійного тексту, де «критика» тексту не стосувалася біблійних засад віри та богослов'я, а спрямовувалася на відтворення неушкодженого, первісного варіанта тексту. Ці перші видання отримали назву «рецензій» (від латин. recensio — перевірка, критичний огляд)*. Рецензії являли собою тексти священних книг, відредагованих за стародавніми манускриптами та зіставлених з іншими варіантами-«версіями», насамперед з перекладами. Найвідо-

* Еквівалентом терміна «рецензія», часто вживаним у слов'янській православній традиції для позначення рукописних редакцій Святого Письма, є термін «ізвод» («звід»).

міші рецензії Септуагінти, на базі яких зберігалася та відтворювалася «норма» християнського грецького тексту Біблії, належать богословам та коментаторам Біблії III ст. н. е. Оригену Александрійському та Лукіану Антіохійському.

Гекзапла ('Εκσαπλα) Оригена

Гекзапла (ἑξαπλα, від грецьк. ἑξ — «шість» та ἁπλως — «просто, прямо, ясно»; часто перекладають як «шість (прямих) колонок») — найдавніша з відомих збірок оригінальних біблійних текстів та «версій»-перекладів. Автором Гекзапли був знаменитий християнський богослов Оріген. Він укладав її з 230-х чи 240-х років н. е., протягом десь 28 років, у Кесарії (Північна Палестина). Подорожуючи містами Середземномор'я, Оріген зібрав найпоширеніші в той час грецькі переклади Старого Завіту. Мета створення Гекзапли полягала, очевидно, у богословськи виправданому прагненні Оригена відновити та виправити первісний текст Септуагінти, яким послуговувались у антиіудейській полеміці. Завдяки фінансовій підтримці свого друга й шанувальника Амвросія, Оріген зібрав кілька списків Септуагінти, інші грецькі переклади та зіставив їх з єврейським оригіналом. Характерна особливість цієї збірки в тому, що тексти в ній подаються у вигляді паралельних списків, придатних для порівнювання. Для наочної демонстрації відмінностей, імовірних похибок, вставок та лакун у різних текстах Оріген розмістив списки у вигляді паралельних колонок: 1) *єврейський нормативний текст*; 2) *єврейський текст, записаний грецькими літерами*; 3) *грецький текст Септуагінти*; 4) *грецький переклад Аквіли*; 5) *грецький переклад Симмаха*; 6) *грецький переклад Феодотіона*. Згодом колонок стало вісім, потім дев'ять — Оріген знайшов ще кілька анонімних грецьких версій Старого Завіту: т. зв. «єрихонські» та «нікопольську».

Рукопис праці Оригена не зберігся; очевидно, він загинув після захоплення Кесарії арабами в 633 р. Лише фрагменти Гекзапли були знайдені в XIX ст. у міланській «Бібліотеці Амброзіана» (Італія) та в генизі Каїрської іудейської громади. Проте текст Гекзапли

використовувався протягом століть багатьма поколіннями християнських біблійних перекладачів та екзегетів. Здебільшого з неї переписувався текст Септуагінти. Гекзаплою послуговувався Єронім, укладач Вульгати, а також автори інших біблійних рецензій, приміром Лукіан Антіохійський.

Уважається, що саме Оріген у Гекзаплі вперше поділив текст Старого Завіту на вірші, щоправда, без нумерації. Він також уперше уклав т. зв. «критичний апарат» — умовно позначив текстуальні лакуни, додатки, різночитання та ступінь точності перекладу. У біблеїстиці Гекзапла вважається найдавнішим критичним виданням Септуагінти, зразком порівняльно-історичного та текстологічного аналізу. Вона відіграла важливу роль у відновленні оригінального грецького тексту Септуагінти — одного з базових для християнської традиції. Започаткована Орігеном практика зіставлення кількох версій одного тексту, надалі дозволила реконструювати текст Біблії, максимально наближений до первісного вигляду. У зв'язку з цим Орігена часто називають основоположником т. зв. «критики тексту», або «текстології».

Лукіанова рецензія

Була укладена близько 280 р. н. е. в Антіохії. Її автор — Лукіан Антіохійський (Самосатський), грецький екзегет, засновник антіохійської богословської школи. Ця рецензія містила паралельні списки Септуагінти, сирійського перекладу (Пешітта) та єврейський текст Старого Завіту. Імовірно, Лукіан використовував Орігенову Гекзаплу. За свідченням Афанасія Александрійського, Лукіан здійснив велику редакторську працю. Рецензія Лукіана мала великий авторитет. Так, за нею цитував Біблію Іоанн Златоуст, саме вона лежить в основі готського перекладу Ульфіли й слов'янського перекладу Кирила та Мефодія.

Роль друкарства. Біблійні першодруки

Опанування технологією друкарства у середині XV ст. стало революційним переворотом в історії збереження та відтворення біблійного тексту. Книгодрукування відкривало нові

можливості щодо позбавлення помилок, різночитань та похибок при копіюванні. Воно на багато порядків збільшувало тиражі біблійних видань і уможливлювало перетворення Біблії на доступну кожному віруючому книгу.

В перспективі саме друкарство започаткувало новий етап у розвитку біблійної книжності як культурного явища, вплинуло на функціонування біблійного тексту і як сакрального, і як літературного. Першою великою книгою, виготовленою на друкарському верстаті, стала саме Біблія. У 1455 р. німецький першодрукар Йоган Гутенберг видрукував Вульгату. Близько 150 примірників побачили світ двома виданнями: понад 50 з них було видруковано на пергаменті в 36 рядків на сторінку; решту — на папері, в 42 рядки. Гутенберг, наслідуючи узвичаєні культурні стандарти, ще намагався наблизити зовнішній вигляд свого першодруку до вигляду рукописної Біблії. Навіть великі літери та оздоби *Гутенбергових Біблій* малювались від руки. З цих перших Біблій уціліло менше 50, і кожна з них сьогодні оцінюється в понад півмільйона німецьких марок. Книгодрукування швидко поширилося, і протягом XV—XVI ст. багато книг Біблії були видрукувані ще десятком європейських мов. Серед першодруків Біблії оригінальними мовами — грецька т. зв. *Альдинська Біблія*, видана в 1518—1519 рр. у Венеції, в друкарні Альдо Мануцці. В її основу, як уважається, покладено місцевий мінускульний манускрипт Септуагінти. Альдинська Біблія використовувалася багатьма європейськими перекладачами Біблії як джерело грецького тексту. З нею був знайомий відомий на Русі книжник Максим Грек, чиї праці з виправлення церковнослов'янського тексту Біблії вплинули і на біблійні видання в Україні. Першодруками, які відіграли важливу роль у збереженні та реконструкції біблійного тексту, стали також новоєвропейські *поліглоти*, видання «загальноприйнятих» версій, знаних під назвами *Textus Receptus*, а також перші критичні видання Нового Завіту Еразма Роттердамського.

Слов'янські кириличні біблійні першодруки

Серед біблійних першодруків були й слов'янські кириличні першодруки: *Біблія Руска* Франциска Скорини (Прага, 1517), *Апостол* Івана Федоровича (Федорова) (Москва, 1564; Львів, 1573—1574), його ж *Новий Завіт* і *Псалтир* (Острог, 1580) та знаменита *Острозька Біблія* (Острог, 1581)*. Особливості богослужбового використання Біблії часто призводили до того, що і переклади, і видання слов'янських біблійних текстів були фрагментовані, мали вигляд спеціально підготовлених до читання на відправах збірок — «лекціонаріїв», або «апракосів». Серед таких «апракосів» були «паремійники» та «Псалтирі» (старозавітні читання), «Служебні Євангелія» та «Апостоли» (читання Нового Завіту). У зв'язку з поширенням подібних збірок повні тексти слов'янської кириличної Біблії містилися в доволі небагатьох друкованих виданнях, таких як *Острозька Біблія* 1581 р. (першодрук), *Московська* (1663) та *Єлизаветинська* (1751).

Поліглоти

Здавна з метою з'ясування істинного змісту й смислу біблійного тексту з'явилися т. зв. «поліглоти» (πολυγλωττα, від грецьк. πολυ — «багато» та γλωττα (γλωσσα) — «мова»), де об'єднувалися та зіставлялися оригінальні версії (єврейські, грецькі) та переклади (арамейські, сирійські, латинські тощо) біблійних книг. Започаткувала цей жанр Орігенова Гекзапла. У XVI—XVII ст. з'явилися поліглоти, де зіставлялися давні й новіші переклади Святого Письма. Ці збірки наслідували традицію Гекзаплн. Проте саме книгодрукування значно полегшило реалізацію філологічного та екзегетичного задуму Орігена: систематично зіставити різні списки Біблії та реконструювати текст, максимально наближений до первісного. Поліглоти XV—XVI ст., таким чином, являли собою першодруки Біблії.

Першою новоєвропейською поліглотою вважається *Комплютенська*, видана в 1514—1517 рр. у м. Алькала (лат. назва Complutum) іспанським кардиналом Ф. Хіме-

* Див. також розділ про історію біблійних перекладів.

несом. Перші чотири томи включали Старий Завіт єврейською та арамейською, грецькою (Септуагінта) та латинською (Вульгата) мовами, а також арамейський таргум Онкелос з латинським перекладом. П'ятий том був т. зв. «білінгвою» — містив паралельно грецький та латинський тексти Нового Завіту; шостий складався із словників та довідкових таблиць. Другою поліглотою стала *Антверпенська* («Королівська»), видана в 1569—1572 рр. коштом іспанського короля Філіппа II. Крім текстів, що входили перед тим до Комплютенської поліглоти, ця містила сирійський і новий латинський переклади Старого Завіту з єврейської. Ще одна поліглота XVI ст. — *Константинопольська* — характеризується тим, що до неї було вміщено новогрецький переклад П'ятикнижжя, записаний єврейськими літерами. У XVII ст. відомі *Паризька* та *Лондонська* поліглоти. Паризьку видав у 1629—1645 рр. французький ієромонах Ж. Морен (Морінус), додавши самарянський текст і арабський переклад XI ст., Саадії Бен-Йосефа. Лондонську видали в 1654—1657 рр. англійські протестанти за вказівкою О. Кромвеля; її вирізняло зручне розміщення паралельних текстів на одному й тому самому аркуші. Поліглоти, що видавалися в XIX—XX ст., крім давніх перекладів, містили переклади новими європейськими мовами. Тут можна згадати видання протестантів — англійця П. С. Багстера 1831 р.; німців Р. Штайра та К. Тейле 1846—1855 рр.; католика — француза Ф. Вігуру в 1898—1909 рр.

Поліглоти були важливим засобом збереження й реконструкції біблійного тексту, джерелами, які використовувала й використовує біблійна текстуальна критика.

Видання «прийнятих текстів» — Textus receptus

Як в іудаїзмі, так і в християнстві завжди культивувалися найбільш авторитетні біблійні тексти мовами оригіналу. Такими узвичаєними, «прийнятими» стародавніми текстами (лат. *textum receptum*) були, наприклад, масоретський текст ТаНаХу, Орігенова та Лукіанова рецензії Септуагінти. У добу книгодрукування назва Textus receptus закріпилася за певними виданнями біблійних текстів, зв'язок яких з традицією вважався

безперечним і які мали великий авторитет у церкві. Так, textum receptum Старого Завіту стали видання масоретського тексту друкарень *Сончіно* (Мілан, 1488) та *Я. Бомберга* (Венеція, 1524—1525). Новозавітні textum receptum XVI—XVII ст. — грецькі тексти з Комплютенської поліглоти 1514 р., видання *Еразма Роттердамського* (Базель, 1516—1517). На основі Еразмового видання здійснене паризьке видання *Робера Етьєна* (Стефануса) 1550 р. (цей текст ще називали «візантійським»). *Текст Стефануса* повторювало видання голландської фірми Ельзевірів 1633 р. Цим Textus receptus послуговувались і католики, і протестанти Європи. Після звірки зі слов'янськими текстами та грецькими «апракосами» його прийняла (авторизувала) й православна церква (видано в Росії 1861 р.; в Греції — 1904 р.). Текст Стефануса 1550 р. найдовше вважався стандартом грецького Нового Завіту, прийнятним для церковних видань та перекладів. Проте саме він заперечувався у пізніших «критичних» виданнях Біблії.

Існування «прийнятих текстів» поряд з «критичною» традицією завжди становило невід'ємний аспект збереження біблійного змісту. Протягом певного часу «прийняті тексти» слугували своєрідним еталоном не лише для церкви, а й для християнських перекладачів та коментаторів Біблії. Однак вони природно піддавалися критиці в міру того, як з'являлися нові стародавні рукописи, особливо протягом XIX—XX ст. Т. зв. «критичні видання» Біблії та її окремих частин використовуються все ширше.

Критичні видання Нового Завіту Еразма Роттердамського

У 1516—1517 рр. у Базелі Еразм видрукував один з перших у XVI ст. грецьких текстів Нового Завіту. По суті, це видання було критичним, створеним на основі зіставлення десятка різних рукописів. Його супроводжували коментар та латинський переклад, де мислитель знайшов та виправив велику кількість похибок в узвичаєному прочитанні Вульгати. У 1519 р. Еразм видав ще один уточнений латинський переклад Нового Завіту. Ці Еразмові видання заклали

підвалини для протестантських перекладів, насамперед для німецького перекладу М. Лютера. Базельське видання грецького тексту Нового Завіту, здійснене Еразмом, як уже зазначалося, стало основою кількох «прийнятих» видань XVI—XVII ст. Праця Еразма Роттердамського продемонструвала потребу постійної взаємодії «прийнятого» та «критичного» тексту задля збереження ідентичності самої біблійної традиції. Еразма називають другим, після Орігена, фундатором біблійної текстології, але вже у добу друкарства.

Коментований переклад Т. Беза

Наступник Кальвіна в проводі Женевської реформатської церкви Т. Беза в 1556 р. видав коментований переклад Нового Завіту з грецької латинською. Праця Беза відзначається насамперед тому, що він одним з перших використав стародавній кодекс V—VI ст., який відрізнявся від загальноприйнятого (згодом отримав назву «кодекс Беза»). Т. Беза відомий також тим, що в 1565 році видав грецький текст Нового Завіту за Textus receptus.

Критична праця Максима Грека

Постаттю, котра на початку XVI ст. використала якісно новий підхід до реконструкції біблійного тексту в лоні східної, православної традиції, став грецький перекладач і екзегет *Михайліс Тріволіс*. Здобувши освіту в Італії, близький до гуртка гуманістів першодрукаря Альдо Мануцці, Тріволіс був відкритим до загальноєвропейського та загальнохристиянського культурного контексту. Запрошений до Росії царем Василієм III, Тріволіс (у Московії його називали *Максим Грек*) працював над виправленням церковнослов'янських біблійних текстів за грецькими зразками. У 1519—1520 рр. він переклав Тлумачний Апостол, а в 1522 р. завершив переклад Тлумачного Псалтиря. Ці переклади являли собою критичні видання біблійного тексту, здійснені на грунті порівняльного текстологічного аналізу. Максим Грек, перекладаючи за грецькими оригіналами та цитатами-«катенами» святих отців IV—VII ст., порівнював свій переклад зі Септуагінтою, перекладами Аквіли,

Симмаха, Феодотіона і ще одним грецьким перекладом невідомого автора.

Розвиток традиції критичних видань Біблії. Старий Завіт

Традиція реконструкції біблійного тексту шляхом зіставлення та аналізу різних рукописних і друкованих варіантів та версій розвивалася у XVIII—XX ст. на грунті досягнень видавничої і перекладацької справи XV—XVII ст. та відкриття нових рукописів. Характерною ознакою цих видань є застосування т. зв. *«критичного апарату»* — спеціальних приміток під рядками чи на берегах із зазначенням варіантів читання в різних рукописах, перекладах та цитатах. Крім того, використовуються спеціальні позначки (індекси) для класифікації текстуальних джерел (манускриптів, видань) тощо.

На основі згаданих вище видань масоретського тексту Сончіно та Бомберга в першій третині XVIII — першій третині XX ст. з'явилися друком *критичні видання Старого Завіту єврейською мовою*, наприклад, Міхаеліса (1730), Кеннікота (1776—1780), С. Бера — Ф. Деліча — Х. Гінзбурга (1891—1895). Протягом 1906—1912 рр. побачили світ перші два критичні видання класичного на сьогодні єврейського тексту Старого Завіту — т. зв. *Biblia Hebraica* за редакцією Р. Кіттеля. Цей текст грунтувався спочатку на виданні Я. Бомберга. Проте згодом, у 1937 р., вже після смерті Кіттеля, його співробітники й наступники підготували третє видання Biblia Hebraica. Це видання враховувало, крім тексту Бомберга, текст Петербурзького (Ленінградського) кодексу. До сьомого видання Biblia Hebraica в 1951 р. внесені варіанти тексту, взяті з сувоїв, знайдених у Кумрані. У 1963 р. в Штутгарті з'явилося друком уже 13-те видання, а протягом 1967—1977 рр. — оновлене, під назвою *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

Критичні видання *грецького тексту Старого Завіту (Септуагінти)* базувалися як на виданнях XVI ст. (Альдинська Біблія, поліглота Хіменеса), так і на стародавніх рукописах. Т. зв. *Оксфордська Септуагінта* (1707—1720) була створена на грунті Александрій-

ського кодексу; *Кембриджська Біблія* (1887—1894) — на основі Ватиканського кодексу. Класичним зразком критичного видання Септуагінти стало *видання за редакцією А. Ральфса* (Штутгарт, 1935), над яким ще від кінця XIX ст. працювала спеціальна міжнародна та міжконфесійна комісія. Критичний апарат, застосований у виданні Ральфса, наслідував видання Р. Кіттеля; вказувалися всі варіанти стародавніх рукописів.

Критичні видання Нового Завіту

Для них довго послуговувались текстуальним матеріалом Комплютенської поліглоти, видань Еразма Роттердамського, Альдо Мануцці, Етьєна (Стефануса), Ельзевірів, Беза. *Й. А. Бенгель* (Тюбінген, 1734) та *І. Я. Веттштайн* (Амстердам, 1751—1752) уперше застосували критичний апарат для своїх видань Нового Завіту, базованих на традиційному Textus receptus. Критичний розгляд різних рукописних варіантів Нового Завіту відбувався протягом XVII—XVIII ст. у *Лондонському виданні Уолтона* (1655—1657), *Оксфордських виданнях Д. Фелля* (1675) та *Д. Мілля* (1707), *виданні І. С. Землера* (1767), *Ризькому виданні Маттеї* (1782—1788), *Копенгагенському виданні А. Бірха* (1785), *виданнях І. І. Грісбаха* (1774—1805). Якісно новий підхід продемонструвало *критичне видання К. Лахмана* (Берлін, 1831), який узагалі відмовився від Textus receptus і зосередив увагу на відомих тоді манускриптах-унціалах та перекладах «отців Церкви».

Надзвичайно важливими стали *критичні видання Нового Завіту К. Тішендорфа* у другій половині XIX ст. Тішендорф уперше опублікував десятки знайдених ним рукописів, протягом 1841—1869 рр. побачили світ не менш як вісім повних критичних видань грецького Нового Завіту. У 1841—1845 рр. цей вчений прочитав і видав палімпсест «Єфремового кодексу». Вирішальною стала публікація у 1862 р. Синайського кодексу, який містив майже повний Новий Завіт. У 1868 р. Тішендорф працював з рукописом Ватиканського кодексу і використав його матеріал для свого останнього прижиттєвого видання Нового Завіту. У тому ж році самі ватиканські вчені видали Новий Завіт на базі

Ватиканського кодексу. Введення до кола основних джерел біблійного тексту Синайського та Ватиканського кодексів виявило їх більшу досконалість, аніж традиційного Textus receptus, що грунтувався на виданнях XVI ст. У XIX — на початку XX ст. найважливіші різночитання та спірні місця в стародавніх манускриптах ураховували видання К. Тішендорфа, *Б. Ф. Вескотта* та *Ф. Дж. А. Хорта* (Кембридж, 1881), *Б. Вейсса* (Лейпциг, 1894—1900), *Зодена* (Берлін; Геттінген, 1902—1913). Праця Вескотта—Хорта знайшла також утілення у вдосконаленому англійському перекладі Revised Version (публікація Нового Завіту в 1881 р.).

Низку найпопулярніших критичних видань Нового Завіту XX ст. започаткував 1898 р. *Еберхард Нестле*, який уклав свою першу редакцію на основі видань Тішендорфа і Вескотта—Хорта. З 10-го видання редакцію очолив його син, Ервін Нестле, а з 22-го (1956) — з Нестле співпрацював К. Аланд. Численні *видання Нестле—Аланда* в XX ст. є найпоширенішими і визнані взірцевими у науковому відношенні. Удосконаленою версією видань Нестле—Аланда вважається критичне видання, здійснене К. Аландом спільно з М. Блеком, К. М. Мартіні, Б. М. Метцгером, А. Вікгреном (уперше — 1966 р.). Третій випуск цього видання — «The Greek New Testament» — побачив світ 1975 р. під егідою Інституту Аланда та Об'єднаних Біблійних Товариств. Критичний апарат видань включає примітки під рядками, що вказують на особливості тексту в різних стародавніх рукописах. Наводяться цитати з 500 основних новозавітних рукописів та перекладів стосовно понад 1500 різночитань, а також сотні посилань на твори християнських богословів. Текст поділено на смислові уривки із заголовками. Подаються бібліографія найновіших досліджень грецького тексту Нового Завіту та покажчики.

Публікація текстологічного матеріалу

Підготовка критичних видань супроводжується публікацією текстологічного матеріалу, насамперед змісту найцінніших папірусів та пергаментів. Серед найвідоміших «папірусних» публікацій — видання «папірусу Джона Райленда» (P52) у 1935 р.; папірусів (P46) у 1933 р.; P 66 («Бодмер II») у 1956—1958 рр.; P 72 у 1959 р.

Серед публікацій пергаментів, що відіграли визначну роль у дослідженні біблійного тексту, беззаперечна першість належить К. Тішендорфу — його виданням палімпсесту «Єфремова кодексу», Синайського кодексу, а також десятків інших унціалів та мінускул.

Завдання текстуальної критики

У критичних виданнях Біблії фіксуються результати спеціальної біблієзнавчої дисципліни — текстології, або текстуальної критики. Традицію цієї дисципліни започаткували автори перших біблійних рецензій — Оріген, Лукіан, її наслідували автори поліглот, першодрукованих Біблій та її критичних видань.

Завдання текстуальної критики полягає у відновленні біблійного тексту якомога ближче до оригіналу, врахування та опрацювання всіх різночитань шляхом зіставлення різних рукописних традицій і версій Біблії, встановлення найбільш достовірних варіантів тексту. Інші завдання текстуальної критики — дослідження історії передачі біблійного тексту через переклади та видання. Текстологія послуговується даними *біблійної палеографії* (вивчає стародавні рукописи); *біблійної папірології* (наука про тексти, написані на папірусі); *історії тексту* та *історії канону Біблії*.

Аналіз текстів здійснюється за зовнішніми та внутрішніми ознаками. До перших належать вік (датування) манускрипту і вміщеної в ньому структури тексту; ареал її поширення (ширша географія підвищує цінність тексту) тощо. До других — насамперед особливості мови й письма автора та переписувача.

Виходячи з цього, визначають такі критерії та правила:

- *дослідник скоріше віддасть перевагу давнішому, аніж пізнішому* списку або варіанту написання та прочитання;
- менш зрозумілий варіант має перевагу над простішим (існує гіпотеза, що переписувачі або редактори схильні скоріше спрощувати та пояснювати текст, аніж ускладнювати його);
- коротший варіант розглядається як більш ранній (виходячи з гіпотези, що переписувачі не прагнули до скорочення священного тексту);
- вибирається форма прочитання, яка дає змогу пояснити максимальну кількість варіантів тексту;
- перевага віддається географічно більш поширеному варіанту;
- вибирається варіант, словниковий запас та мовні звороти якого ймовірніше відповідають авторові, його певному «культурному образу»;
- радше обирається таке прочитання, з якого не випливає певної догматичної упередженості та однобічного тлумачення;
- незрозумілі слова зіставляються з близькими словами давньосхідного семітського та грецького лексикону;
- на основі зіставлення більш ранніх і пізніших версій виявляються пояснення-«глосси», що були колись вставлені в текст і стали інтерполяціями, а також виправлення;
- для уточнення імовірного первинного тексту послуговуються стародавніми перекладами, рецензіями, а також цитатами *ранньохристиянських письменників*;
- *ураховуються особливості рукописних традицій та груп текстів (т. зв. текстуальних «сімей»).*

Отже, проблема реконструкції історії виникнення та поширення тексту, відтворення його культурного контексту та, взагалі, проблема розуміння тексту є наріжною для текстуальної критики. У цьому зв'язку

часто наводять приклад, зумовлений появою критичного грецького перекладу Еразма Роттердамського 1516—1517 рр. Заклик Ісуса: «Покайтеся!» (наприклад, Мт. 4:17), грецькою μετανοεῖτε, Вульгата перекладала paenitentiam agite, тобто — «несіть накладене покарання», що відповідало офіційній богословській позиції, яка підносила зовнішній, інституційно-церковний бік релігійного життя. Еразм запропонував точніший латинський відповідник грецького терміна — resipiscite, себто «отямтеся, подумайте по-інакшому». Такий переклад одразу зміщував центр релігійного життя у сферу внутрішню, індивідуальну, надто актуальну для доби Реформації.

Текстологія ортодоксального християнства (особливо православного), визнаючи необхідність критичної реконструкції тексту для церковного життя, богослов'я та біблійної екзегези, в дечому не збігається з поглядами переважної частини текстологів-протестантів у питанні про джерела тексту. Так, дослідники, що репрезентують протестантську традицію (а таких більшість), основну увагу приділяють реконструкції тексту за найдавнішими джерелами, даними палеографії, папірології тощо. Православні текстологи вважають, що недоліком новіших критичних видань Біблії залишається майже повне ігнорування церковної літургійної традиції використання біблійного тексту, відображеної у т. зв. лекціонаріях-«апракосах».

Незважаючи на відверте застосування низки гіпотетичних посилань, біблійна текстологія за кілька століть значно наблизилася до визначення джерел біблійного тексту та його оригінального змісту. Серед безперечних здобутків цієї дисципліни — висновки про походження сучасного єврейського тексту Старого Завіту від масоретських рукописів (подібних Петербурзькому, Алеппському та Каїрському кодексам), на яких, у свою чергу, базувалися старе видання Я. Бомберга та сучасна Biblia Hebraica P. Кіттеля. Традиція ж рукописної та друкованої Септуагінти веде свій родовід від Гекзапли Орігена та рецензії Лукіана, на основі яких здійснювались численні переклади, в

тому числі слов'янський Кирила та Мефодія. Дослідження рукописів (списків, рецензій-«ізводів») та видань слов'янських кириличних Біблій для реконструкції перекладу, що походить від Кирила і Мефодія, є предметом церковнослов'янської біблійної текстології.

Рекомендована література

Аверинцев С.
Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы. 1983. Т. 1. С. 501—515.

Алексеев А. А., Лихачева О. П.
Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Москва, 1987 (див. також бібліогр.). Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.).

Библии издания // Еврейская Энциклопедия. Ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга. Т. 4.

Владимиров Л. И.
Всеобщая история книги: Древний мир. Средневековье. Возрождение. XVII век. Москва, 1988.

Владимиров П. В.
Доктор Франциск Скорина, его переводы, печатные издания и язык. Санкт-Петербург, 1888.

Горфункель А. Х.
Гуманизм—Реформация—Контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Ленинград, 1981. С. 7—19.

Горфункель А. Х.
Историко-культурное значение первопечатных Библий (Острожская Библия в контексте европейской культуры) // Федоровские чтения. 1981. Москва, 1985. С. 66—76.

Зарин С.
Новое критическое издание Нового Завета. Санкт-Петербург, 1913.

Евсеев И. Е.
Очерки по истории славянского перевода Библии. Петроград, 1916.

Иванов А. И.
Новое критическое издание греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. 1956. № 3—5.

Иванов А. И.
Текстуальные памятники священных новозаветных писаний // Богословские труды. Москва, 1960. Сб. 1.

Как возникла Библия... ChristlicheLiteratur-Verbreitung e. V. Bielefeld, 1992.

Козаржевский А. Ч.
Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. Москва, 1985.

Культура эпохи Возрождения и Реформация. Ленинград, 1981.

Логачев К. И.
Критические издания текстов Священного Писания // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 6. 1972. № 2.

Логачев К. И.
Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала // Богословские труды, Москва, 1975. Сб. 14.

Маркиш С. П.
Знакомство с Эразмом из Роттердама. Москва, 1971.

Мень А.
К истории русской православной библеистики // Богословские труды. Москва, 1987. Т. 28. С. 272—289.

Мечковская Н. Б.
Язык и религия. Москва, 1998.

Михаил (Чуб), еп.
Памятники древнехристианской письменности // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 12.

Соловьев В. С.
Ориген // Новый Энциклопедический Словарь (изд. Брокгауз и Ефрон). Т. 43. С. 141—145.

Сорокин В., прот.
Библейский текст текст книг Нового Завета и значение его для православного богословия // Журнал Московской Патриархии. 1987. № 1—2.

Францыск Скарына і яго час: Энцыклапедычны даведнік. Мінск, 1988.

Фридрих И.
История письма. Москва, 1979.

Юнгеров П. А.
Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань, 1902.

Brotzman, Ellis R.
Old Testament Textual Criticism. A practical Introduction. Baker Books, Grand Rapids, Michighan, 1994.

Harrison R., Waltke B., Guthrie D., Fee G.
Biblical Criticism. Grand Rapids, 1978.

Kenyon F.
The Story of the Bible. London, 1947.

Klein R.
Textual Criticism of the Old Testament. Philadelphia, 1973.

Metzger B. M.
A Textual Commentary of the Greek New testament. The United Bible Societies. London; New York. 1971.

Salmon V.
The Fourth Gospel. A History of the Textual Tradition. Collegeville Minnesota, 1976.

A Journal of Biblical Textual Criticism
http:// scholar. cc. emory. edu / scripts / TC / TC. html

Енциклопедія текстуальної критики Нового Завіту
http:// www. skypoint. com / ~waltzmn /

8

БІБЛІЯ В СИСТЕМІ ІУДЕЙСЬКОГО ТА ХРИСТИЯНСЬКОГО БОГОСЛУЖІННЯ

Надзвичайно важливим і для іудаїзму, і для християнства (особливо ортодоксального) є «літургійне», богослужбове сприйняття Біблії. Святе Письмо постає тут як джерело певних тверджень доктринального (повчального та настановного) характеру, що визначають основні принципи релігійної традиції. Будучи включеним у культову практику, біблійний текст перетворюється на текст «сакральний».

Біблійний текст як сакральний

Формально «сакральність» релігійного тексту визначає саме факт його інтегрованості до системи богослужіння, безпосереднє застосування-прочитання під час ритуального дійства. Сакральний текст, на відміну від інших текстів релігійного характеру (наприклад, учительних або коментаторських), сприймається релігійною спільнотою як Слово Боже не лише через конвенційне визнання Бога як джерела, але найбільшою мірою — через визнання реальності містичного єднання кожного віруючого з Богом в акті священнодійства. Священнодійство ж не мислиться без оживлення біблійним текстом, безпосередньо і «особисто» (колективно або індивідуально) зверненим людьми до Бога-Особистості. У цьому зверненні висловлюються покірливість і щирість каяття, рішучість послідовного сповідання віри та поклоніння, молитовне прохання, щира подяка та прославлення. В акті священнодійства «літературність» біблійного тексту зникає, заступаючись «містичністю»; знання-інформація «про Бога» змінюється переживанням реальності Богоприсутності та Богоспілкування.

Самі священнодійства іудаїзму та християнства обгрунтовує Біблія — і за обрядовою формою, і за символічним змістом, і за містичною «подієвістю». Ідеться тут не стільки про формальне повторення тих чи інших віднайдених у Біблії ритуальних настанов, хоча і воно часом виступає як аргумент. Передовсім ідеться про ритуалізоване відтворення «тепер і тут» (в акті богослужіння) подій священної історії, змальованих у біблійних сюжетах. Наприклад, для іудеїв —

це становлення «обраного народу» під проводом Мойсея, введення Завіту та отримання Вчення-Тори й набуття «Землі Обітованої»; для християн — явлення Христа як Спасителя всього людства — у єдності євангельської оповіді, її старозавітних прообразів-провіщань та есхатологічних обітниць. Відтворення священної «першоподії» через літургійне «прочитання» й «пережиття» вважається водночас і пригадуванням минулого, і актуалізацією теперішнього, і провіщанням майбутнього. Чуттєва, «земна» історія — історія людства, народу, життєвий шлях індивіда — осмислюється лише в реальному співвідношенні з абсолютним масштабом священної «першоподії», змальованої в біблійному тексті, прочитаної і пережитої в процесі відправи.

Виникнення біблійних текстів та богослужбові потреби

Історично біблійні тексти дуже часто виникали саме як богослужбові. Це, насамперед, молитовні тексти, в яких виявлявся мотив живого спілкування людини з Богом. Старозавітні псалми, що співалися в Єрусалимському храмі та синагогах, згодом увійшли і до християнського культу. Проповіді біблійних пророків також супроводжували колективні священнодійства. Новозавітні тексти так само читалися на молитовних зібраннях; їх оповідні частини чергуються з молитовними (Мт. 6:9—13; Лк. 1:46—55, 68—79; 2:14, 29—32; Рим. 11:33—36; Філіп. 2:6—11). Вважається, що звичай читати Біблію під час відправ закріпився серед давніх євреїв у добу Вавилонського полону та в «післяполонний» період, коли основною формою колективної релігійної практики були синагогальні зібрання. Традиції синагоги в богослужбовому застосуванні Біблії опанувала й християнська церква. Пісенно-речитативне читання Біблії під час богослужіння, яке в іудейських синагогах досягалося через використання знаків «таамім», у християнстві отримало назву «псалмодія» (від грецьк. ψαλμός — «пісня прославлення»), або «кантиляція» (від лат. cantum — «пісня, оспівування»).

Слід також зазначити, що в епохи, коли читання Біблії не було доступне багатьом, саме богослужбові

біблійні тексти та проповіді-коментарі на них виступали для мас простих віруючих чи не єдиним каналом опанування Святого Письма.

Тора і ТаНаХ у системі іудейського культу

Головною частиною іудейської Біблії — ТаНаХу, що використовується під час синагогальних богослужінь, є Тора. Тора регулярно читається (проспівується) в синагогах за допомогою «некудот» і «таамім», запроваджених у Середньовіччі масоретами. Читання здійснюється за спеціальним розподілом на «парашот» — 54 тижневі читання («параша́»), за кількістю субот у році за стародавнім місячним календарем. Інколи кілька парашот здвоюються, щоб укластися в 52 тижні за сонячним календарем. Кожне тижневе читання поділене на сім частин, за кількістю днів. Протягом року Тора прочитується повністю. Завершення цього дійства є іудейським святом «радості Тори» (שִׂמְחַת תּוֹרָה <сімхат Тора>). Обговорення прочитаного та проповідь називається «слово Тори» (דְּבַר תּוֹרָה <д(е)вар Тора>). Проповідувати може не лише рабин, а і звичайні віруючі. Сувої Тори вважаються священними культовими предметами. Вони ретельно зберігаються в спеціальних шафах — «священних ковчегах» (אֲרוֹן קֹדֶשׁ <арон кодеш>), які мають за свій прообраз «Ковчег Завіту» стародавнього Єрусалимського храму. Зберігання та читання Тори супроводжується обрядами, які вважаються кульмінацією суботніх синагогальних відправ. Обряд «здіймання Тори» (сувій піднімають над головами віруючих, широко розгортають і носять по синагозі) супроводжується співанням на івриті біблійного гімну: «Бо вийде з Сіону Закон, і слово Господнє з Єрусалиму» (Іс. 2:3), вставанням та промовлянням формули: «Це Тора, яку Мойсей дав дітям Ізраїлю за словом Божим». Під час «одягання Тори» сувій урочисто згортають, зав'язують стрічкою-паском і «одягають» у спеціальний оксамитовий футляр, оздоблений шиттям. Святість Тори підкреслюється ще й тим, що під час читання можна лише торкатися тексту указкою («йат») у вигляді мініатюрної руки. Втрата Тори є тяжкою релігійною провиною всієї іудейської

громади. Навіть коли сувій раптом упаде на підлогу, всі свідки цього мають постувати протягом доби. Старі та ушкоджені сувої не викидаються, а зберігаються в спеціальних синагогальних приміщеннях — «генизах», а згодом «ховаються» в землю за певним обрядом. Крім Тори, з інших книг ТаНаХу в синагозі читають вибрані місця з Пророків, тематично пов'язані з прочитаними фрагментами Тори, а також псалми-«тегілім», які є основою молитовних співів. Іноді уривки священного тексту читають у синагозі віруючі підлітки; це є обов'язковою умовою ритуалу досягнення ними релігійного повноліття. У перші століття н. е. виникла традиція читати під час іудейських свят т. зв. «мігілот» (євр. מגלות <мігілот> «сувої») — п'ять книг з ТаНаХу: Шір-га-ш(ш)ірім, Рут, Ейха, Когелет, Естер. Читання та обрядове використання Тори, інших книг ТаНаХу є потужним засобом релігійного виховання в іудаїзмі.

Біблійні тексти в християнському богослужінні

Християнські відправи, у тому числі головна з них — Літургія — включають читання фрагментів зі Старого та Нового Завітів, а також спільні молитовні співи, базовані на біблійному тексті (переважно на Псалтирі). Склад і послідовність цих читань та співів залежать від порядку т. зв. «добового кола» богослужінь; від порядку т. зв. «дванадесятих» («неперехідних») та «Великодніх» («перехідних») свят церковного богослужбового року; від святкування пам'яті святих тощо. Порядок відправ, їх правила, «сценарії» описуються, зокрема, в спеціальних богослужбових книгах. Скажімо, в православній церкві це Тіпікон, Служебник, Мінеї, Требник. Традиційно існували богослужбові книги, де фрагменти Біблії були розміщені згідно з порядком відправ.

Паремії

У Східній (православній) церкві «паремії» (від грецьк. παροιμία — «притча») — це призначені для богослужбового читання уривки з книг Старого Завіту. Старозавітні читання християнська церква успадкувала від синагоги; найдавніші відомості про них трапляються з середини II ст. н. е. Збірка паремій називалася

«паремійником». Паремійник містив, як правило, до однієї третини обсягу книг Буття, Притч (Приповістей) Соломонових, пророка Ісайї, повністю книгу пророка Йони, а також фрагменти з інших старозавітних книг — П'ятикнижжя, Царів, пророцьких. Старозавітні паремії читаються в православній церкві напередодні свят під час таких відправ, як вечірня, всеношна, літургія «Раніш освячених Дарів», а також молебнів. Найдавніші рукописні списки паремійників датуються XII—XIII ст. Протягом XV—XVII ст. паремійник вийшов із широкого церковного вжитку. Паремії почали включати до корпусу інших богослужбових книг, скажімо «Тріоді» (грецьк. τριώδιον — «трипісенне», від τρι — «три» та ωδή — «пісня») — богослужбової збірки співів та молитов, напередодні і під час Великого посту (Тріодь «Пісна») та від Великодня до Неділі всіх святих (Тріодь «Цвітна»).

Псалтир Служебова

Традиція богослужбового співу молитов та гімнів прийшла в християнство зі старозавітного іудаїзму. Старозавітні псалми, закладені в основу православної гімнографії, належать до корпусу літургійних текстів. Текст богослужбової Псалтирі складається з 20-ти «кафізм» (грецьк. καθίζμα, від καθίζω — «сидіти, залишатися сидячи») — груп псалмів, які колись прослуховувалися віруючими сидячи. Кожна кафізма має постійний склад псалмів, наприклад, перша — Пс. 1—8; друга — Пс. 9—16; п'ята — Пс. 32—36; сімнадцята — Пс. 118; двадцята — Пс. 143—150 тощо. Крім кафізм, до Служебової Псалтирі додаються близькі за жанром гімнографічні твори з інших старозавітних книг, фрагменти з псалмів, призначених для читання на свята, а також т. зв. «Часослов» — розклад читання кафізм за порядком добових відправ.

«Біблійні пісні»

Так називаються дев'ять невеличких гімнів, за поетикою та стилем близьких до псалмів, що також традиційно додавалися до складу Служебової Псалтирі. «Біблійні пісні» відіграли важливу роль у формуванні православного богослужіння; на їх базі виникли такі літургійні твори, як «канони». Вісім пісень узяті зі

Старого Завіту: перша — на честь переходу євреїв через Червоне море (Вих. 14:1—19); друга — спокутувальна молитва (Второзак. 32:1—33); третя — молитва Анни, матері пророка Самуїла (1 Сам. 2:1—10); четверта — «псалом пророка Авакума» (Ав. 3:1—9); п'ята — пісня пророка Ісайї (Іс. 26:9—20); шоста — пісня пророка Йони (Йона, 2); сьома та восьма — дві неканонічні пісні «трьох мужів у печі вогняній» (Дан. 3:26—46, 52—88). Дев'ята є новозавітним гімном — це пісні Діви Марії та Захарії (Лк. 1:48—56, 68—79).

Апракоси та лекціонарії

Апракосами (грецьк. ἀπρακος — «недільний», тобто «святковий») у Східній церкві називали збірки, де біблійні тексти Нового Завіту були розміщені у вигляді завершених фрагментів, т. зв. «зачал». Зачала (грецьк. περικοπα — «уривок, відрізок») складалися з певної кількості фраз-«віршів», саме в тому порядку, як вони мали читатися в храмі під час відправи. В Апракосах виділяли дві частини: т. зв. «Синаксарій» та «Місяцеслов». До Синаксарію входили обов'язкові читання, визначені великоднім циклом церковного року. Місяцеслови включали читання за світським календарем. Їх корпус не був уніфікований; залежав від місцевих традицій ушанування святих, переваги, яка віддавалася певним церковним святам тощо. Існували т. зв. «короткі» Апракоси (читання лише суботні та недільні) і «повні» (включали також буденні читання). Аналог Апракосів у Західній церкві являли собою «лекціонарії» (від лат. lectionaris — «призначений для читання») — рукописні збірки біблійних читань, призначених для богослужіння, які містили уривки з Євангелій та інших новозавітних книг, крім Апокаліпсису. Християнські Апракоси у вигляді книг-кодексів, подібно сувоям Тори в іудаїзмі, вважалися священними храмовими предметами, головними святинями. Для їх виготовлення та оздоблення використовувалися художні розписи, кращі сорти шкіри, коштовні метали, самоцвіти тощо. Апракоси (особливо Євангеліє-Апракос) є предметом поклоніння; існують відповідні обряди, скажімо урочисте винесення Євангелія, його цілування та ін.

Євангеліє-Апракос (Службове Євангеліє)

Одним із найважливіших Апракосів у Східній церкві є Євангеліє-Апракос, або Службове Євангеліє. Воно містить уривки з усіх канонічних Євангелій, поділені на п'ять календарних циклів. Від Великодньої (Пасхальної) неділі до свята П'ятидесятниці переважають читання з Євангелія від Іоанна (недільні літургії). Під час другого циклу — від П'ятидесятниці до 1-го вересня (церковного «Нового року») читаються уривки з Євангелій від Матвія (літургії) та Марка (в будні). Третій цикл — від вересня до Великого (Пасхального) посту супроводжується літургійними читаннями з Євангелія від Луки та читаннями з Матвія та Марка в будень. Четвертий цикл — Великий піст — містить читання з Марка по суботах та неділях; п'ятий — Страсний (Великий) тиждень — читання з усіх Євангелій. «Короткий», власне недільний, Апракос містить лише повний текст Євангелія від Іоанна; решту Євангелій — лише 30—40 % обсягу. Повний же Апракос дає змогу вичитувати всі чотири Євангелія повністю, навіть з повторюванням окремих уривків. Покажчик богослужбових євангельських читань називається ще «євангелістарій».

Апостол-Апракос (Службовий Апостол)

Ця збірка містить уривки-читання з новозавітних книг Діянь Апостольських та Послань, також поділених на кілька циклів. Так, від Великодня до П'ятидесятниці читаються уривки з Діянь. Далі, протягом 36-ти тижнів, читаються фрагменти з Послань апостола Павла (в «короткому» Апракосі) та апостолів Павла, Якова, Петра, Іоанна, Іуди (в будні у «повному» Апракосі). Протягом Великого посту читання лише по суботах і неділях; здебільшого читається Послання до Євреїв. Під час Страсного (Великого) тижня читаються Послання до Євреїв, 1-ше до Коринтян, до Римлян та до Галатів*.

* У тексті наводились приклади з практики православної церкви. Порядок повних старозавітних та новозавітних читань з Паремійниками, Псалтирем, Апракосами та лекціонаріями як у Східній, так і в Західній церквах див., напр.: Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с приложениями. Брюссель, 1973, 1988. С. 2285—2320, 2321—2354.

Біблійний текст у богослужбових «канонах»

Біблійним темам присвячувались богослужбові молитовні збірки, т. зв. «канони». Найвідоміший з канонів — т. зв. «Великий спокутувальний канон» Св. Андрія Критського (кінець VII ст.), що включає 250 тропарів (молитовних частин), які походять від традиції старозавітних псалмів і використовують біблійні образи. Канон Андрія Критського читається в Східній церкві протягом перших чотирьох днів Великого (Пасхального) посту.

Біблійні збірки для приватного читання («четьї»)

Тексти для приватного читання мали передовсім релігійно-виховне та морально-настановне призначення. Вони виготовлялися протягом X—XV ст. у вигляді рукописів-збірок різноманітного складу. Там могли вміщуватись одна або кілька біблійних книг, могли також додаватися небіблійні твори. Збірки для читання вирізнялися від богослужбових збірок тим, що розміщення біблійного тексту там відповідало його порядку в єврейських та грецьких оригіналах. Старозавітні збірки для читання найчастіше укладалися за традиційним тематичним розподілом, як він сформувався у християнстві: траплялися окремо записані П'ятикнижжя, книги історичні, пророцькі, повчальні. Зазначимо, що старозавітна тематика помітно розширилася від кінця XV ст. Більш поширеним було читання новозавітних текстів. Це, насамперед, «четьї» Четвероєвангелія та Апостоли. Особливість багатьох з них полягала в тому, що вони могли в разі необхідності використовуватись і як Апракоси: текст у них поділявся на «зачала», на берегах сторінок містилися необхідні для богослужбового вжитку примітки. У XIV ст. з'являються збірки для читання, що містили повний Новий Завіт. Відомо, що внаслідок появи та досить масового поширення першодрукованих видань Біблії (таких, як Острозька Біблія 1581 р.) виготовлення рукописних біблійних «четій» майже припинилося. Біблійні читання на церковні свята за Місяцесловом входили до складу т. зв. «Міней-Четій» (від грецьк.

μηνος — «місяць»). Псалми, молитви, канони на кожен день місяця та на увесь церковний рік вміщувалися в цих збірках поряд із житіями святих, проповідями, моралістичними творами тощо.

Біблійні компіляції: Хронографи, Пандекти, Палеї

У добу Середньовіччя поширився жанр біблійних компіляцій, тобто використання матеріалу біблійних книг (дослівно чи в переказах) при створенні збірок богословського, морально-повчального, історичного змісту тощо. Тексти або перекази канонічних книг Біблії тут часто сусідили з текстами або переказами апокрифів; вміщувалися також богословські коментарі.

Такі компілятивні збірки, як «Хронографи» (від грецьк. χρόνος — «час» та γράφω — «писати, записувати»; тут: «Літописи»), являли собою спроби реконструювати всесвітню історію на грунті середньовічного християнського світогляду. Тож доволі органічний вигляд мало зіставлення свідчень стародавніх літописців та істориків зі змістом Священної історії, викладеної в Біблії. Біблійна історія від створення світу та людини переказувалася у стародавніх візантійських хроніках Іоанна Малали (VI ст.), Георгія Синкела (IX ст.), Григорія Монаха-Амартола (IX ст.), Іоанна Зонари (XII ст.). До складу таких перекладних староруських Хронографів XIII—XV ст., як Архівський, Віленський, Троїцький, Академічний, органічно належали тексти, де викладалася біблійна історія: П'ятикнижжя, книги Єгошуа, Суддів, Рут, Самуїлові, Царів, фрагменти з окремих пророцьких книг та Євангелій.

Збірками, покликаними виховувати моральність і доброчесність, були «Пандекти» (Πανδέκτης, від παν — «все» та δεκτός — «приємний, гідний, належний»). Серед найвідоміших творів цього жанру, де виписки з Біблії використано для дидактичного розгляду різних моральних вад та чеснот — Пандекти Антіоха (VII ст.) та Нікона Чорногорця (XI ст.). Їх церковнослов'янські переклади в добу Середньовіччя набули популярності на Балканах та Русі.

«Палеї» («Палії»), тобто «Старожитності» (від грецьк. πάλαι — «давно, у давнину, раніше, колись»), являли

собою компіляції стародавніх свідчень. Там переказувалися оповіді з П'ятикнижжя: про створення світу та людини, про гріхопадіння Адама і Єви, про Каїна та Авеля, Ноя та потоп, про Авраама, Ісаака та його синів, історія Йосифа, про вихід євреїв з Єгипту під проводом Мойсея. Переказувалися також книги Єгошуа, Суддів, Рут; історія перших ізраїльських царів — Саула, Давида, Соломона — з книг Самуїлових та Царів. Простежувалися в Палеях і певні елементи апокрифічної оповіді. Ознакою «палейних» компіляцій було те, що біблійні канонічні оповіді та апокрифи утворювали своєрідне «тло» і матеріал для богословських, навіть природничих, вірніше «натурально-теологічних», розмірковувань енциклопедичного характеру. Так, історія створення людини супроводжувалася описом будови людського тіла, а оповідь про створення світу («Шестоднев») являла собою привід для опису реальних тварин і фантастичних істот. Сюжет про гріхопадіння Адама і Єви включав розмірковування про природу вогню та атмосферних явищ. Нарешті, на біблійному матеріалі будувалася богословська полеміка проти іудеїв, розкривалося символічне значення старозавітних подій, що провіщали події Нового Завіту.

Структурування (розподіл) біблійного тексту для богослужіння та читання

Історично першим був, як уже зазначалося, поділ біблійного тексту на книги та основні частини: Старий та Новий Завіти. Він виник під час самого процесу формування біблійного канону як певної структури, коли «одиницею» тексту виступав завершений твір — «книга», а сукупність книг — «канон» — утворювала Святе Письмо іудаїзму та християнства. Детальнішого розподілу тексту тривалий час не існувало; про це свідчать стародавні рукописи з суцільним текстом. Перші способи відокремлення смислових одиниць усередині кожної книги спричинили, очевидно, насамперед богослужбові потреби. Так, поділ П'ятикнижжя-Тори на «парашот» відбувся уже в останні століття до н. е. і був зафіксований масоретами за допомогою «таамім». Ще одна спроба запровадити смисловий розподіл біблійного тексту

належить до III—IV ст. н. е.; її здійснювали Оріген (у Гексаплі) та Ієронім. Ієронім запровадив поділ Писання на «перікопи» (грецьк. περικοπα — «уривки, відрізки») — уривки, завершені в смисловому відношенні. Поділ на перікопи (в церковнослов'янській традиції — «зачала») під час храмового читання Біблії закріпився у богослужбовій практиці. У XIII ст. (називають 1214 р.) поділ на перікопи-зачала удосконалили католицький архієпископ Кентерберійський, кардинал Стівен Ленгтон, який поділив книги Біблії на розділи(глави), та кардинал Гуго Сен-Шерський, який поділив ці розділи на вірші, позначивши їх латинськими літерами. Апробований спочатку на тексті Вульгати, розподіл на вірші та глави був перенесений на грецькі тексти Біблії, а згодом — запозичений іудеями для єврейського тексту ТаНаХу. До церковнослов'янських Біблій, де застосовувався богослужбовий поділ на зачала, новий поділ проникав поступово, головним чином завдяки релігійно-культурним контактам із західним християнством, переважно в українських та білоруських землях. Так, Пересопницьке Євангеліє поділялося не лише на зачала, а й на глави, що пояснювалося потребами православно-католицької полеміки. Поділ на розділи й вірші запровадили і видавці Острозької Біблії.

Сучасну форму розподілу — на глави та вірші з їх нумерацією — впровадили першодрукарі Сантес Паніно і Робер Етьєн (Стефанус) наприкінці XV — в середині XVI ст. Цифри у виданні Стефануса 1551 р. ставилися ще на берегах аркушів, але вже Т. Беза у своєму виданні Нового Завіту 1565 р. вніс нумерацію до тексту. Так сформувався поділ книг Біблії на глави (розділи), а глав — на вірші, причому вірші та глави пронумеровані. Цей поділ дає змогу знаходити та цитувати будь-який фрагмент тексту, незалежно від видання, за схемою «книга — глава (розділ) — вірш (вірші)». Завдяки простоті та універсальності він зберігається і використовується по сьогодні. Існують відмінності в записові віднайдених таким чином фрагментів тексту, проте вони не мають принципового значення. Наприклад, фрагмент тексту: *«Коли ж народився Ісус у Віфлеємі Юдейськім, за днів царя Ірода, то ось мудреці прибули до Єрусалиму зо сходу, і питали: Де народжений Цар*

Юдейський? Бо на сході ми бачили зорю Його, і прибули поклонитись Йому», незалежно від видання Біблії, має постійні «координати». Це — «перший та другий вірші другого розділу Євангелія від Матвія», які можуть позначатись: Мт. 2:1—2, або Мт. 2.1—2, або Мт. 2 1—2, або Мт. II 1—2.

Іноді при посиланні на текст або при цитуванні перераховуються кілька місць з Біблії. Тоді вони зазначаються з дотриманням того ж принципу «книга—глава—вірші», але розділяються знаками пунктуації.

Наприклад:

Ів. 19:6—11, 13—20, 25—28; 1 Кор. 1:18—24.

Як бачимо, фрагменти з однієї книги чи глави розділяються зазвичай комою(,), а різні книги або глави відокремлюються крапкою з комою (;). Застосування цього принципу пошуку та цитування вимагає, крім іншого, опанування правил скороченого позначення біблійних книг. При цьому слід ураховувати традиційні відмінності між різними виданнями*.

Рекомендована література

Алексеев А. А., Лихачева О. П.
Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Москва, 1987. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). С. 68—83 (див. також бібліогр.).

Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. Санкт-Петербург, 1856 (репр., Нижний Новгород, 1994).

Буланин Д. М.
«Пандекты» Антиоха. «Пандекты» и «Тактикон» Никона Черногорца // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Москва, 1987. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). С. 290—294.

* Список скорочень назв книг зазвичай подається у виданнях Біблії.

Творогов О.
Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Москва, 1987. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). С. 285—288.

Телушкин, раби Йосеф.
Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. Иерусалим; Москва, 1992.

Указатель ветхозаветных и новозаветных церковных чтений Восточной Церкви // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. В русск. пер. с приложениями. Брюссель, 1973, 1988. С. 2285—2320.

Указатель ветхозаветных и новозаветных церковных чтений Западной Церкви// Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. В русск. пер. с приложениями. Брюссель, 1973, 1988. С. 2321—2354.

Михайлов А.В.
Греческие и древние славянские Паремийники. Варшава, 1908.

Вениамин (Милов), еп.
Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977.

Георгиевский А.И.
Чинопоследование Божественной Литургии. Москва, 1951.

Иванов М.
Псалтирь — книга молитвы // Журнал Московской Патриархии. 1975, № 9.

Мень А.
Православное богослужение. Таинство, слово и образ. Брюссель, 1980; Москва, 1991.

Ульяновський В.
Історія церкви та релігійної думки в Україні. У 3 кн. Київ, 1994. Кн. 2. С. 49—66;

Шмеман А.
Введение в литургическое богословие. Париж, 1961.

Burgard C.
La Bible dans la liturgie. Papis, 1958.

Danielou J.
Bible et liturgie. Paris, 1951.

Harrington W.
The Bible's Ways of Prayer. Dublin, 1979.

9

БІБЛІЯ ЯК ОБ'ЄКТ КОМЕНТУВАННЯ, КОНФЕСІЙНОГО ТА ПОЗАКОНФЕСІЙНОГО ВИВЧЕННЯ

Коментовані біблійні тексти історично дуже тісно пов'язані з богослужбовими. Очевидно, що необхідність правильного ритуального застосування Біблії, належного релігійного навчання та морального виховання на засадах її змісту задовольнялася шляхом вироблення та засвоєння авторитетних роз'яснень, коментарів і тлумачень. З'являлися також допоміжні засоби для дослідження Святого Письма — як щодо змісту, так і суто технічні. Згодом, коли дослідження Біблії частково емансипувалося від традиційної релігії, а самі офіційні церковні рамки значно розширилися, ці засоби зберегли свою вагомість і для наукової біблеїстики.

Іудейські коментарі: Талмуд

За своєю природою «Талмуд» (від єврейськ. לִמֵּד <ламед> — «учити») є коментуванням ТаНаХу (Старого Завіту) стосовно потреб т. зв. «рабиністичного» іудаїзму, що формувався у єврейській діаспорі в І тис. н. е. Першою, фундаментальною частиною Талмуду є «Мішна», 63 трактати якої містять ритуально-правові норми, що їх витоки ховаються у П'ятикнижжі. Біблійний матеріал містять і інші складові Талмуду. Це тлумачення на Мішну — «Гемари» (Палестинська та Вавилонська); «Тосефта» і «Барайта» (доповнення і пояснення до Мішни); нарешті, така форма коментування Біблії, як «мідраші». На відміну од Мішни, у цих доповненнях і коментарях біблійний матеріал використовувався для релігійної та моральної настанови часто у вигляді, значно трансформованому народною міфотворчістю. Канонічні біблійні оповіді обростали легендарними доповненнями, суто фольклорними сюжетами тощо. Цей шар талмудичної книжності дістав назву «агада» (єврейськ. הַגָּדָה <гаг(г)ада> — «оповідь», від נָגַד <ягед> — «розповів»). Тут фактично наслідувались традиції творення біблійних апокрифів.

Іудейські коментарі: мідраші

«Мідраш» (від єврейськ. לִדְרוֹשׁ <лідерош> — «досліджувати, вивчати»; Езд. 7:10) — термін для позначення особливого різновиду іудейської релігійної літератури, призначення якого — богословське коментування, дидактичне та морально-настановне осмислення біблійних текстів ТаНаХу. Використання мідрашів передбачало застосування

особливих принципів та техніки витлумачення кожного смислового фрагменту Біблії. Одні різновиди мідрашів витлумачували Тору, інші виводили моральні принципи чи настанови з інших біблійних текстів. Форма викладу мідрашів також різноманітна: оповіді, легенди, висловлювання, притчі тощо. Частину мідрашів уклали наприкінці І тис. н. е. іудейські книжники.

Деякі канонічні книги Біблії та біблійні апокрифи іноді навіть відносять до цього жанру (приміром, книги Хронік, Товіт, Юдит, Естер, книги Ювілеїв, життя Адама і Єви, Мучеництва пророка Ісайї). Пізніші мідраші уклали протягом III—VI ст. н. е. представники рабиністичної традиції в іудаїзмі — коментатори «таннаїм» та «аморім». Вони й увійшли до Талмуду. Залежно від тематики коментарів ці мідраші поділяються на *«мідраш Галаха»* (мідраш Закону, Правила ритуальних настанов) та *«мідраш Агада»* (мідраш «Оповіді», тобто богословсько-етичних розміркувань).

Це, насамперед, такі мідраші, як великі коментарі — *«Рабба»*, де переважає богословсько-моралістична тенденція: *«Берешіт Рабба»* (великий коментар на книгу Буття); *«Шемот Рабба»* (тлумачення на книгу Вихід); *«Деварім рабба»* та *«Песікта Раббаті»* (великі коментарі на Второзаконня); *«Бемідбар Рабба»* (тлумачення на книгу Числа); *«Вайїкра Рабба»* (великий коментар на книгу Левіт); *«Аггадат Берешіт»* (на книгу Буття); *«Мідраш Хашкем»* (на книги Вихід та Числа). До «гомілетичних» (проповідницького характеру) мідрашів належать ще *«Песікта раббі Кахани»*; *«Песікта Хадатта»*; *«Мідраш Ейха»* (коментар на книгу Плач Єремії). Мідраш *«Танхума»*, або *«Йеламмедену»* є великим коментарем на все П'ятикнижжя. Частина мідрашів присвячувалася коментуванню ритуальних настанов Тори. Це *«Мехілта»* (коментарі ритуальних настанов книги Вихід); *«Сіфра»* та *«Мехілта Ісмаїла»* (тлумачення книги Левіт); *«Сіфре Зута»* та *«Мехілта Шимона Бен-Йохайя»* (коментарі до богослужбових правил із книги Числа; *«Сіфре»* (коментарі на Второзаконня).

Християнські патристичні й середньовічні коментарі

Жанр середньовічних «тлумачень», або «бесід», присвячених богословському роз'ясненню окремих біблійних книг, був першою в християнській церкві формою коментування та екзегези (тлумачення) Біблії, і водночас першою формою її конфесійного вивчення. Тлумачні книги містили біблійні тексти в супроводі богословських коментарів. У середньовічних візантійських та латинських тлумачних книгах біблійний текст подавався в середині кожного аркуша, а тлумачення оточували його по берегах. У церковнослов'янських перекладах частіше трапляється розміщення біблійного тексту та коментарів у паралельних стовпцях, або суцільний текст, коли біблійні цитати відокремлюються від коментаря кольором літер та спеціальними написами. Іноді тлумачення належали одному авторові, але для середньовічної книжності органічнішим вважався жанр богословської компіляції, коли «придатність» коментаря визначалася кількістю та авторитетністю «залучених» до нього персоналій. Таким чином з'явилися «катени» (латин. catena — «безперервний ряд, ланцюг, скріпа») — зведені докупи тлумачення багатьох авторів з певного питання. Катени були доволі поширеним способом цитації і тому до сьогодні є одним із найповніших джерел вивчення патристичних і середньовічних коментарів Біблії. Богословські коментарі також містилися в передмовах і післямовах до біблійних книг.

Найвідоміші автори тлумачень — «святі Отці» перших століть н. е.: Іполит Римський, Оріген, Афанасій Великий, Кирило Александрійський, Іоанн Златоуст, Василій Кесарійський (Великий), Григорій Ниський, Григорій Богослов, Феодорит Кирський, Ісихій Єрусалимський, Августин Блаженний, Єронім Стридонський (Блаженний), Єфрем Сирін та пізніші християнські автори, такі як Григорій Великий-Двоєслов (VI ст.) або Феофілакт Болгарський (Охридський), котрий творив у XI ст. Популярними коментарями, що компілювалися й перекладалися, в тому числі на Русі, були: тлумачення до перших глав

книги Буття («*Шестоднев*» Василія Великого та *тлумачення на Шестоднев* його брата Григорія Ниського); «*Слова про богослов'я*» Григорія Богослова (Назіанзіна); *тлумачення на пророка Ісайю* Василія Великого; *коментарі на Ісайю, Єзекіїля, Єремію, Осію, Амоса, Овдія, Йону, Наума, Михея, Авакума, Софонію, Огія* Єроніма Блаженного; *тлумачення на Псалтир* Ісихія Єрусалимського, Феодорита Кирського, Григорія Ниського; *тлумачення на Пісню над Піснями* Іполита Римського та Григорія Ниського; *коментарі на дванадцять «малих» пророків* Феодорита Кирського та Кирила Александрійського, *тлумачення на пророків Ісайю, Єремію, Єзекіїля, Даниїла, Осію, Йоїля, Амоса, Овдія, Михея, Захарію, Малахію* Єфрема Сиріна; *тлумачення на Даниїла та Еклезіаста* Іполита Римського; «*Про згоду євангелістів*» Августина; «*Бесіди на Євангелія*» Афанасія Великого; *тлумачення на Четвероєвангеліє* Єфрема Сиріна; тлумачення на *Євангеліє від Матвія* Орігена та Єроніма; «*Бесіди*» *на Євангелія, «Повчання» на книгу Йова, «Бесіди» на книгу Єзекіїля* Григорія Великого (Двоєслова); *тлумачення на Еклезіаста* Олімпіодора Александрійського; *тлумачення на Послання апостола Павла* (відомий анонімний список 1220 р.). «*Тлумачне Євангеліє*» Феофілакта Болгарського, побудоване методом «катен», являло собою компілятивне зібрання найпоширеніших коментарів святих отців на Четвероєвангеліє. Як свідчать дослідники, церковнослов'янський текст Євангелій з цієї праці Феофілакта часто брався як зразок для переписування Апракосів та «четій» Четвероєвангелій. Коментарями Феофілакта послуговувались для передмов у біблійних першодруках.

Учительні Євангелія

Під такою назвою відомі збірки уривків з «бесід»-коментарів християнських «отців Церкви» на недільні євангельські читання, розташовані за річним порядком православних богослужінь. Тобто ці книги могли використовуватися і в богослужбовій практиці, і для релігійного навчання (як Тлумачні Євангелія). Слов'янський текст Учительного Євангелія вперше уклав у 894 р. Константин Болгарин, учень просвіти-

телів Кирила та Мефодія. Константин додав до перекладу грецьких текстів коментарів «святих Отців» власні вступ, передмови та закінчення, віршовану «азбучну молитву», пояснення церковного устрою, правил літургії, хронологію церковної історії тощо. Серед пізніших творів такого гатунку — Учительне Євангеліє патріарха Константинопольського Каллісти, церковнослов'янський переклад якого з'явився у XIV ст. Учительні Євангелія поширювалися на православних Балканах та Русі, де мали популярність і стимулювали появу нових творів цього жанру. При укладанні цих збірок використовувалася народна мова; значний вплив на них справляли європейська Реформація та протестантизм. Наприклад, у XVI ст. в українських землях поширювалися друковані Учительні Євангелія: *Заблудівське* (1569 р.) та *Віленське* (1595 р.). Створення низки Учительних Євангелій пов'язане з іменами знаменитих руських богословів-книжників, скажімо, Кирила Транквіліона-Ставровецького (1619 р.), Петра Могили (1637 р.).

Симфонії, або конкорданції біблійні

Терміни «симфонія» та «конкорданція» походять від грецьк. *συμφωνια* — «співзвуччя» (тут: «узгодження, злагодження») та латин. concordans — «узгодження, згода». Ними позначають спеціальне довідкове видання релігійного характеру, яке є допоміжним для орієнтування у тексті Святого Письма, а також для його вивчення та вжитку. У симфоніях за абеткою розташовані слова і вислови, котрі зустрічаються в Біблії, із зазначенням книг, глав і віршів, де вони згадуються. Таким чином, симфонія являє собою своєрідний «алфавітний покажчик» т. зв. «паралельних місць» у Біблії. Крім того, подається не лише розташування слів, а й контекстуальний зв'язок: слова разом із ключовою частиною фрази. За допомогою симфоній можна швидко відшукати різноманітні біблійні поняття та вислови, їх використовують для релігійного навчання та церковної практики (наприклад, підготовки проповідей).

Симфонії були одними з перших допоміжних джерел для використання та вивчення Біблії. Вважається, що

першу рукописну конкорданцію для латинського тексту Біблії уклав у 1230 р. Гуго Сен-Шерський; серед ранніх латинських конкорданцій називають також симфонію 1244 р. Рукописна симфонія для грецької Біблії з'явилася в 1300 р. Першодруковані симфонії-конкорданції виходять від XVI ст.: до єврейського тексту — у 1632 р. (Венеція); до Вульгати — у 1555 р. (Париж, видавництво Стефануса); до Септуагінти — лише в 1718 р. (Амстердам). Згодом поширюються симфонії до численних біблійних перекладів. В українських землях були відомі алфавітні покажчики до протестантських *Берестейської Біблії 1563 р.* та *Нового Завіту в перекладі М. Чеховича* 1577 р. Православне староукраїнське видання того ж типу — алфавітний та предметний покажчик Тимофія Михайловича (Аннича) під назвою *Книжка, събрание вещей нужнейших вькратце скораго ради обретения в Книзе Новаго Завета,* виданий в Острозі у 1580 р. Іваном Федоровичем. У 1737 р. укладено конкорданцію для англійської Біблії. Симфонії на церковнослов'янські богослужбові тексти Євангелій та Псалтирі з'явились у XVIII ст. Симфонії на окремі біблійні книги російською мовою укладалися у XIX ст.; перша російська симфонія на П'ятикнижжя побачила світ у 1823 р. Повна симфонія на Синодальний переклад вийшла друком 1903 р. у видавництві «Странник», потім — у 1906 р. У 1928 р. в Ленінграді симфонію на повний текст Біблії видали протестанти. Багатотомна російська православна симфонія виходить від 1988 р.

Коментовані (тлумачні) Біблії

Традиція вводити до повного біблійного тексту богословські коментарі-тлумачення тривала й після появи друкарства та перших повних видань Біблії. Так, один із західних протестантських першодруків, англійська *Біблія Метью,* або *Біблія Роджерса* (1547), містила тлумачні елементи в передмові та примітках. Крім того, до неї додавалася таблиця тем, що розглядалися в тексті. Вважається, що це був прообраз сучасних біблійних словників. Православна Острозька Біблія 1581 р. мала передмову Феофілакта Болгарського. Більшість же тлумачних, або

коментованих Біблій з'явились у XIX та XX ст. Вони містять, як правило, повний текст Біблії (іноді окремо Старий чи Новий Завіти), а також додаткові блоки інформації допоміжного та коментуючого характеру, скомпоновані за певною структурою. До таких додатків зазвичай належать:

- спеціальна *рубрикація тексту* з підзаголовками для кращої орієнтації в змісті, яка доповнює традиційний поділ «книга — розділ (глава) — вірш»;
- т. зв. «*паралельні місця*» (вислови з інших місць Біблії, що дослівно збігаються або перегукуються з наведеними в тексті), позначені на берегах;
- *вступи або передмови* до кожної біблійної книги або групи книг;
- *богословські, історичні та текстологічні коментарі*, подані паралельно з біблійним текстом, під рядками або наприкінці видання;
- *хронологічні таблиці*, наприклад, хронологія біблійної історії та її синхронізація з подіями всесвітньої історії; хронологія євангельських подій тощо;
- *довідкові таблиці*, що містять різноманітний матеріал, необхідний для розуміння Біблії: богословський (скажімо, таблиця узгодження Євангелій; пророцтва про Месію; притчі та чудеса Ісуса); історико-культурний (наприклад, біблійне законодавство, календарна система, таблиця давньосхідних мір та ваги тощо); текстологічний (списки біблійних рукописів, видань, перекладів);
- додані наприкінці видання *словники, симфонії;*
- *карти*, що ілюструють історію та географію теренів, де відбувалися події, змальовані в Біблії;
- *алфавітні географічні* та *іменні покажчики;*
- *бібліографія.*

Серед видань, що на сьогодні репрезентують цей жанр, назвемо насамперед *Єрусалимську Біблію* («La Bible de Jerusalem»), католицьке видання, що виходило частинами в 1948—1954 рр., а повністю побачило світ у 1955 р. в Парижі. Являючи собою коментоване видання на базі французького перекладу Біблії, Єрусалимська Біблія згодом поширилася серед різних віровизнань; були створені її іншомовні еквіваленти (німецький, англійський, італійський). За принципами Єрусалимської Біблії побудована т. зв. *Брюссельська Біблія* — російське коментоване видання 1973 р. (перевидана з доповненнями в 1983 та 1988 рр.), в основі якої лежить текст синодального перекладу.

Синодальний переклад також використаний для укладання ще кількох тлумачних видань. Це багатотомна академічна *Толковая Библия*, що почала виходити за редакцією професора А. П. Лопухіна і дістала згодом його ім'я. Перше видання «Біблії Лопухіна» (1904—1913) відбулося в Росії; друге репринтом здійснене 1988 р. у Швеції. Ще два протестантських коментованих видання базуються на російському перекладі — *Біблія Геце* з довідковим апаратом і коментарями (т. зв. «Біблійним Супутником»), яку видав 1939 р. польський богослов Б. Геце, кілька перевидань у 1980-х роках, а також *Біблія Скоуфілда*, яку видано в Москві 1987 р., з вступними статтями та примітками Ч. Скоуфілда, написаними 1909 р. У 50—80-х роках побачили світ популярні англомовні коментовані видання: *Коледжвільське, Нью-Йоркське, Кембриджське, Оксфордське, Тіндейлівське, Броудменівське,* видання *Торча, Баттеріка,* видання *«Hermeneia», New Century Bible, The Anchor Bible.* Тлумачні Біблії виходили в XX ст. у Німеччині *(Боннська Біблія, Echter Bibel),* Іспанії *(Єзуїтська* та *Монсератська Біблії),* в Італії *(La Sacra Biblia* та *Novissima versione),* Польщі *(Biblia tysiąclecia).* Крім коментованих видань повної Біблії існують видання окремих її частин — Старого або Нового Завіту. Серед давніших російськомовних видань — коментований Старий Завіт Г. Властова (1879); тлумачне П'ятикнижжя за іудейськими джерелами О. Штейнберга; тлумачний Новий Завіт єпископа

Михаїла (Лузіна) (Москва, 1870—1874, Київ, 1902—1905). Серед пізніших новозавітних коментованих видань — *Гердерівський богословський коментар*, Новий Завіт з коментарями за *Revised Standard version*, *Брюссельський Новий Завіт* (увійшов до Брюссельської Біблії), *Корнтальське* коментоване видання Нового Завіту (російський текст).

Біблійні коментарі

Ці видання є дуже подібними до коментованих Біблій, але відрізняються тим, що не містять повного біблійного тексту, крім цитат у «тілі» самого коментаря. Патристичні та середньовічні коментарі, що зберігалися в тлумачних та Учительних Бібліях у вигляді цитацій-катен, розвивалися в добу Ренесансу та Реформації під дією нових богословських течій та полеміки між різними християнськими сповіданнями. Великий вплив справили також нові підходи до історико-літературного та текстуального аналізу Біблії. Особливо багато коментарів практично до всіх підрозділів біблійного тексту створено з різних конфесійних та богословських позицій у XIX та XX ст. Попри незліченне число коментарів до окремих книг та розділів Біблії, згадаємо лише кілька типових «загальних» видань, що охоплюють увесь текст Святого Письма. Як правило, це колективні праці, котрі містять богословські, герменевтичні та історичні статті, докладну бібліографію тощо. До католицьких коментарів належать, наприклад, *New Catholic Commentary* (1953); *The Jerome Bible Commentary* (1968); *The Collegeville Bible Commentary* (1985); *New Jerome Bible Commentary* (1990). До протестантських — *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures* (за редакцією С. Драйвера, Ч. Бріггса, А. Пламмера; Единбург, 1895—1913); *The Bible Knowledge Commentary* Даласької Теологічної семінарії (1983—1985; російське видання — 1989—1996); *New Bible Commentary* (за редакцією Ф. Девідсона та Д. Гатрі з Дж. Мотьє); *Evangelical Commentary of the Bible* (за редакцією В. Елвелла); неодноразово перероблений та редагований з участю відомих англійських біблеїстів *Коментар Піка* (перше видання — 1919 р., останнє —

1982 р.). Крім англомовних, поширені коментарі франкомовні (насамперед ті, що ввійшли до корпусу Єрусалимської Біблії) та німецькомовні — *Геттінгенський, Лейпцизький, Фрайбурзький* («Гердерівський»). Серед російськомовних єдиним повним коментарем уважається т. зв. *Ключ к пониманию Священного Писания* (Брюссель, 1982) — колективна міжконфесійна праця, що являє собою частково переклад коментарів з Єрусалимської Біблії, частково — матеріали, підготовлені як католицькими, так і православними біблеїстами, в тому числі О. Менем. Одна з редакцій цього коментаря ввійшла до російськомовної Брюссельської Біблії (1983).

Екуменічні зусилля у створенні біблійних коментарів

Створення біблійних коментарів та коментованих видань Біблії традиційно являло собою наслідок праці представників певної конфесії, які мали на меті зберегти богословську «чистоту» свого тлумачення. У XX ст., особливо на грунті міжденомінаційного діалогу протестантів і богословського діалогу католиків та православних, з'явилися приклади екуменічних зусиль у цьому напрямі. Такі коментарі, як, скажімо, *Міжнародний критичний коментар, Євангельський коментар Елвелла, Новий міжнародний коментар для двадцять першого століття,* коментарі до різних перекладних версій *Єрусалимської Біблії, Брюссельська Біблія* побачили світ у результаті міжконфесійної та міжденомінаційної співпраці. Не знімаючи проблеми збереження віросповідної ідентичності в коментуванні Святого Письма й узгодження різних богословських позицій, подібні праці робили реальний внесок у пошук шляхів розв'язання цієї проблеми.

Роль критичних виданнь Біблії

Довідковий і допоміжний характер мають окремі видання оригінальних біблійних текстів — т. зв. «критичні», про які йшлося вище. Зазвичай у таких виданнях паралельно подаються різні версії тексту, демонструються їх подібність та

розбіжності, наводяться примітки дослідників, а також цитуються коментарі стародавніх авторів.

Біблійні словники, енциклопедії, атласи та довідники

Змістом цих довідкових видань є пояснення та унаочнення тексту Біблії, а також термінів і понять, пов'язаних з різними галузями біблієзнавчої науки. Як і біблійні коментарі, вони призначені і для фахівців, і для тих, хто просто бажає читати та вивчати Біблію. Виділяють кілька груп біблійних словників. До першої групи належать т. зв. *«пояснювальні»*, або *«тлумачні»* словники, де пояснюється значення слів та висловів з біблійного тексту. Другу групу, найчисленнішу, становлять *«предметно-іменні»* словники, де за абеткою вміщено статті про осіб, країни, міста, предмети побуту, тварин, рослини тощо, яких згадує Біблія. Відомості з біблійної історії, географії, топографії, топоніміки, археології в цих словниках часто поєднуються з богословською термінологією і поняттями, які стосуються тлумачення Біблії. Подібна інформація часто міститься у словниках та енциклопедіях «загального» характеру. Третя група — т. зв. *«тематичні»* біблійні словники, де розміщені за абеткою статті з однієї або кількох галузей дослідження Біблії, скажімо, словники з біблійної географії, археології, історії, або з текстології, або з біблійної критики, або з біблійного богослов'я. Нарешті доволі специфічними є *словники з оригінальних мов Біблії:* єврейської, арамейської (халдейської) та грецької (койне); вони призначені головним чином для фахівців, які працюють над перекладами та над іншими текстологічними дослідженнями Біблії.

Серед біблійних словників та енциклопедій можна назвати такі:

Библейский словарь А. Верховського (1871—1876); *Полная популярная иллюстрированная библейская энциклопедия* архімандрита Никифора (1891, перевидана 1990 р.); *Библейский словарь* Е. Нюстрема (перше видання 1868 р.; російські видання 1969, 1980, 1985 рр.); багатотомний біблійний словник Ф. Вігуру (французькою); *біблійна енциклопедія* Є. Домбровського (1960—1961, польською); *The International Standart Bible Encyclopedia* в редакціях Дж. Орра

та Г. В. Бромілі (перше видання 1956 р.); *Harper's Bible Dictionary* видання Міллерів (1961); *Hasting's Dictionary of the Bible* за редакцією Дж. Гастінгса (1963); *Dictionary of the Bible* Дж. Маккензі (1966); *Biblisches Wörterbuch* за редакцією Г. Гаага (1971); *Библиологический словарь* (або *Словарь по библиологии*) О. Меня (80-ті роки; опублікований фрагментами в мережі Інтернет). Крім того, це *Encyclopedia Biblica* (редактори Т. К. Чейні та Дж. С. Блек); *Dictionnaire de la Bible* за редакцією Л. Піро; *The Illustrated Bible Dictionary* (редактор В. Персі); *New Bible Dictionary* за редакцією Дж. Д. Дугласа; *Wycliffe Bible Encyclopedia* (редактори К. Пфайффер, Г. Фос, Д. Реа). З досить нових видань — це *Harper Collins Bible Dictionary* П. Д. Ахтемайєра (1986); *A Dictionary of the Bible* В. Р. Ф. Браунінга (1996).

Серед більш спеціалізованих тематично словників назвемо насамперед кілька богословських. Серед них —

Библейский богословский словарь Б. Михайловського (Санкт-Петербург, 1899); *Словарь библейского богословия* за редакцією Кс. Леон-Дюфура (Брюссель, 1990; Киев, Москва, 1998; російський переклад всесвітньо відомого *Vocabulaire de theologie Biblique* (перше видання — Париж, 1970); *Bibel Theologisches Wörterbuch* Й. Бауера (Грац, 1959; англійська версія — Лондон, 1970); *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* за редакцією Г. Й. Боттервека та Г. Рінггрена (Штуттгарт, 1970; англійський переклад — *Theological Dictionary of the Old Testament*); *A Theological Word Book of the Bible* (редактор А. Річардсон); *Theological Word Book of the Old Testament* (редактори Р. Гарріс, Дж. Арчер, Б. Фольтке); *Theological Dictionary of the New Testament* за редакцією Г. Кіттеля та Г. Фрідріха; *A Dictionary of Christ and Gospels* за редакцією Дж. Гастінгса; *The New International Dictionary of New Testament Theology* за редакцією К. Брауна; *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology* під редакцією В. Елвелла.

Історико-географічні та історико-культурні аспекти біблійної тематики відображені в таких популярних словниках, атласах та довідниках, як

Библейский атлас и библейский историко-географический словарь Л. Петрова (Санкт-Петербург, 1872); *Библейская география* А. Соколова (Санкт-Петербург, 1884); *Библейский атлас* Д. Березкіна (Санкт-Петербург, 1911) *Историко-географический атлас Палестины* М. Соловейчика (Санкт-Петербург, 1913); *Древний мир в иллюстрациях* В. Дьячкова

та А. Абрамовича (Москва, 1961); *The Ancient Near East in Pictures* Д. Прічарда (Прінстон, 1955); *The Westminster Historical Atlas of the Bible* Дж. Райта та Ф. Філсона (Лондон, 1956); *Atlas of the Bible* Л. Кролленберга (1956 р.); *The Bible sa History in Pictures* В. Келлера (Лондон, 1964); *Encyclopedia of Bible Life* М. та Л. Міллерів (Нью-Йорк, 1955, Лондон, 1967); *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* А. Негева (Нешвілл, 1972, 1986). Специфічні галузі біблієзнавства — ономастика (наука про власні імена) та дослідження біографій представлені в таких виданнях, як, наприклад, *Опыт библейского словаря собственных имен* П. Солярського (Санкт-Петербург, 1879—1887); *Библейские собственные имена* В. Лебедєва (Петроград, 1916); *Dictionnaire des noms propres de la Bible* О. Оделена та Р. Сегуїно (Париж, 1978); *Библейский биографический словарь* Ф. Яцикевича та П. Благовещенського (Санкт-Петербург, 1850); *Who's Who in the Bible* П. Калвокореччі (Нью Йорк, 1987).

Професійно орієнтовані (здебільшого на перекладачів та інтерпретаторів Біблії) словники з біблійних мов представлені такими класичними виданнями, як перший у Європі

Hebraisches und Chaldaisches Handwörterbuch über das Alte Testament Г. Гезеніуса, (Лейпциг, 1810—1812); *Oxford Hebraic Dictionary* С. Драйвера та Ч. Бріггса (Оксфорд,1891—1905); *Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета* О. Штейнберга (Вільно, 1870—1871); *Славяно-греческий и русский словарь к паремиям, заимствованным из Пятикнижия* В. Лебедєва (Сергіїв Посад, 1897); *Vocabulary of the Greek New Testament* Дж. Моултона (1914—1930); *A Greek-English Lexicon of the New Testament and the other Early Christian Literature* В. Бауера (Чикаго, 1957). З сучасних — *The Interpreter's Dictionary of the Bible* Г. А. Баттріка та К. Кріма; словник-довідник для перекладачів *Key Biblical Terms in the New testament* К. Барнвелл, П. Денсі та Т. Попа (останнє російське видання: *Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета*. Санкт-Петербург, 1996).

Серед поширених на сьогодні довідкових видань, де можна знайти коментарі, словники, атласи, таблиці, згадаємо

Большой путеводитель по Библии (Москва, 1993); *Атлас библейской истории. С географическим указателем* (Москва, 1995, видання Російського біблійного товариства). Популярним є також *Біблійний довідник* Г. Геллея (Торонто, 1985).

Численні матеріали, що стосуються біблійної тематики, містять також «великі» енциклопедії та словники, як загального, так і релігійно-богословського спрямування. Серед них можна назвати такі російськомовні видання, як

Новый энциклопедический словарь Брокгауза та Ефрона; *Православная Богословская Энциклопедия* (Санкт-Петербург, 1900—1911) за редакцією Лопухіна та Глубоковського; *Полный православный богословский энциклопедический словарь* (Санкт-Петербург, 1912) видання Сойкіна; *Еврейская Энциклопедия* за редакцією Кацнельсона та Гінсбурга; *Краткая литературная энциклопедия* (Москва, 1961—1971); енциклопедія *Мифы народов мира* (Москва, 1988; 1991); *История всемирной литературы* (Москва, 1983—1994). Серед іншомовних видань — латиною *Encyclopedija Catholica; New Catholic Encyclopedia; Encyclopedia Judaica; Encyclopedia Britannica; The Oxford Dictionary of the Christian Church* (за редакцією Ф. Л. Кросса); *Encyclopedia of Religion and Ethics* за редакцією Дж. Гастінгса; *Evangelical Dictionary of Theology* (за редакцією В. Елвелла); *Encyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature* (редактори Дж. Мак-Клінток та Дж. Стронг) тощо.

Періодичні та бібліографічні видання для вивчення Біблії

Існує безліч журналів, газет, альманахів тощо, присвячених конфесійному вивченню та науковому дослідженню Біблії. Є серед них і спеціалізовані, і призначені для пересічного читача. Серед найпопулярніших —

Biblica та *Verbum Domini* — органи католицького Папського Біблійного Інституту; американські: *Catholic Biblical Quaterly* — орган Католицької Біблійної асоціації Америки; *The Bible Translator* — під егідою Об'єднаних Біблійних Товариств; *Journal of the Bible and Religion* — орган Американської Академії релігій; *The Bible Today; Journal of Biblical Literature; Interpretation* — орган протестантської Об'єднаної теологічної семінарії; німецькі: *Bibel und Kirche* та *Bibel und Leben*; шведський *Svensk Exegetil Arsbok*; польський *Ruch Biblijny i Liturgiczny; Studii Biblici Liber Annuus* — орган Єрусалимської біблійної школи, яка підготувала Єрусалимську Біблію; італійські: *Revista Biblica* та *Bibbia e Oriente*; грецький *Бюлетень біблійних досліджень* та ін. У Росії матеріали з біблеїстики публікуються головним чином у церковній

періодиці — *Журнале Московской Патриархии, Богословских трудах*, баптистському *Братском Вестнике* тощо. Міжконфесійний характер мав московський спеціалізований журнал *Мир Библии*, що був політичним явищем у 90-ті роки. В Україні сьогодні не існує жодного спеціалізованого біблієзнавчого періодичного видання. Окремі матеріали друкуються в періодиці різних християнських конфесій, скажімо, в баптистському альманасі *Богомыслие*, а також у релігієзнавчих виданнях, таких як *Людина і світ*.

Серед спеціальних бібліографічних видань, присвячених Біблії, — понад 50 видань. Зокрема, давно відомі *The Book List* Британського Товариства Старого Завіту; *Eleven Years of Bible Bibliography* Г. Раулі; оксфордська *A decade of Bible bibliography* Дж. Андерсона; *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* (Штутгарт); *Old Testament Abstracts* Католицької Біблійної асоціації та ін.

Бібліографії статей та книг з різних питань вивчення Біблії, іноді навіть анотовані, містять майже всі спеціалізовані довідники, енциклопедії, періодичні видання, авторські та колективні монографії. Величезна кількість матеріалів з цього питання розповсюджена у всесвітній мережі Інтернет, зокрема регулярні публікації найновіших анотованих бібліографій в Review of Biblical Literature.

Електронні версії тексту Біблії та допоміжних джерел

Вплив інформаційних технологій природним чином викликав появу численних комп'ютерних програм, які дають змогу працювати з самим текстом Біблії, а також використовувати ресурси розглянутих вище допоміжних джерел — довідників, коментарів, словників, атласів тощо. Частина цих програмних продуктів пристосована для автономного (локального) використання і поширюється на магнітних, оптичних та магніто-оптичних носіях. Велика кількість працює в мережі Інтернет у режимі on-line*. За призначенням та застосуванням серед цього «біблійного софту» можна виділити зокрема:

* Див. додаток 18

- власне біблійний текст для on-line та off-line (автономного) читання різними мовами, в тому числі оригінальними (єврейською та грецькою);
- програми, що дають змогу працювати з паралельно розміщеними оригінальними версіями та різномовними перекладами біблійного тексту, зіставляти особливості перекладу та вживання словоформ тощо;
- пошукові системи, в основі яких лежить принцип «симфонії», тобто можливість тотального або вибіркового пошуку понять та висловів, що трапляються в Біблії, часто з можливістю здійснення остаточної вибірки-протоколу;
- пошукові системи «тематичного» призначення, які здійснюють вибірки-протоколи різних місць Біблії, роблять добірки цитат із заданої теми;
- текстові та пошукові системи з інтегрованими електронними перекладачами, які уможливлюють переклад слів та фраз, у тому числі з оригінальних мов;
- системи, що є електронними версіями біблійних коментарів: дозволяють отримувати коментарі до біблійного тексту, тлумачення окремих термінів і понять;
- спеціалізовані інтерактивні бази даних, де за принципом біблійних довідників та атласів міститься наочний матеріал (карти, фотографії, малюнки, репродукції релігійного живопису та іконопису; розширення можливостей друкованих видань досягається тут завдяки використанню аудіо- та відеоматеріалу;
- інтерактивні навчальні програми, які сприяють оволодінню матеріалом;
- програми, що синтезують у собі кілька або всі названі вище напрями та можливості.

Рекомендована література

Агада
Сказания, притчи и изречения Талмуда и мидрашей. Москва, 1993.

Алексеев А. А., Лихачева О. П.
Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. (Отв. ред. Д. С. Лихачев). Москва, 1987. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). С. 75—83.

Бернфельд С.
Талмуд // Еврейская Энциклопедия. Т. 14.

Бриллиантов Л.
Краткое руководство к изучению Священного Писания Ветхого Завета. Могилев, 1914.

Диминский С. Я.
Исследование о Талмуде // Труды Киевской Духовной Академии. 1868. № 2, 5, 8, 12.

Левнер И.
Еврейские легенды по Талмуду, мидрашам и другим первоисточникам. Варшава, 1903.

Мень А.
Толковые Библии; Словари Библейские, Периодические издания библейские // Мень А. Библиологический словарь // http:\\www

Олесницкий А.
Из талмудической мифологии // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. № 1, 2, 4, 8.

Олесницкий А.
Руководственные о священном Писании Ветхого Завета сведения из творений св. Отцов и учителей Церкви. Киев, 1894.

Руководитель к толковому чтению Библии. Составлено по Проханову. Киев, 1872.

Соловьев А.
Толковая Библия Лопухина // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 9.

Ульяновський В.
Історія церкви та релігійної думки в Україні: У 3 кн. Київ, 1994. Кн. 2. С. 49—66.

Шифман И. Ш.
Ветхий завет и его мир. Москва, 1987. С. 220—222.

Glanzman G. S., Fitzmyer J. A.
An Introductory Bibliography for the Study of Scripture. Westminster (Md., USA), 1961.

Довідкові видання

Атлас библейской истории. С географическим указателем. Российское Библейское общество, 1995.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Учебное издание. Брюссель, 1973, репр. 1988. (див.: Общее введение в Священное Писание. С. 3*—22*; Приложения. С. 1845—2354 + карти).

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические в русском переводе с объяснительными вступлениями к каждой книге Библии и примечаниями Ч. И. Скоуфилда. Москва, ВСЕХБ, 1988.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические в русском переводе с параллельными местами. С приложением краткого библейского указателя и объяснительными примечаниями пастора Б. Геце. Стокгольм, И. Геце и Институт перевода Библии, 1987, Стокгольм, Изд-во Б. Геце, 1990 (див.: Библейскій Спутник. Общий обзор содержанія Св. книг и нѣкоторыя указанія для побужденія к изследованию Слова Божия. С. 1—194; в кінці видання + карти).

Библейская энциклопедия. Москва, 1991 (репринт «Иллюстрированной полной популярной библейской энциклопедии», Москва, 1891; видання архімандрита Никифора).

Большой путеводитель по Библии. Москва, 1993.

Геллей Г.
Краткий библейский толкователь. Торонто, 1985.

Даули Тим.
Библейский атлас.

Еврейская энциклопедия (ред Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга). Санкт-Петербург, б. г.

Ключевые понятия Библии. Словарь-справочник. Санкт-Петербург, 1996.

Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. Москва, 1991.

Новый энциклопедический словарь (изд. Брокгауз и Ефрон).

Нюстрем Э.
Библейский словарь. Торонто, 1980, 1985.
Православная Богословская Энциклопедия (ред А. Лопухина, Н. Глубоковского). Санкт-Петербург, 1900—1911.

Симфония на Ветхий и Новый Завет (Сост. И. Проханов. Изд. ВСЕХБ).

Симфония полная. «Библия для всех», 1996.

Словарь библейского богословия. Брюссель, 1990; Киев; Москва, 1998.

Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета (ред. А. П. Лопухина). В 7 т. Санкт-Петербург, 1904—1910.

Calvocorecci, Peter.
Who's Who in the Bible. New York, 1987.

Ellwell W. (ed.)
Evangelical Commentary of the Bible.

Hasting's Dictionary of the Bible. Zondon, 1963.

McKensie J.
Dictionary of the Bible. New York, 1966.

Miller M., Miller L.
Harper's Bible Dictionary. New York, 1961.

Podvęczna Encyklopedia Biblijna (pod red. E. Dąbrowskiego), T. 1, Poznan, 1960; T. 2, Poznan, 1961.

The Collegeville Bible Commentary. Collegeville, Minnesota.

The International Standart Bible Encyclopediae. Grand Rapids W. M. Eerdmans Publishing Co, 1956.

The New Jerome Biblical Commentary. London, 1990.

Piercy W. C. (ed.)
The Illustrated Bible Dictionary.

10 ДОСЛІДЖЕННЯ ТА ТЛУМАЧЕННЯ БІБЛІЇ: ОСНОВНІ ПОНЯТТЯ, МЕТОДИ, ПІДХОДИ

У попередніх розділах ішлося про переклади й видання Біблії, про різні форми її використання у богослужінні, конфесійному, релігійному та моральному навчанні, позаконфесійному дослідженні. Це різноманіття форм релігійного функціонування бібайного тексту стало наслідком специфічних духовно-інтелектуальних зусиль, спрямованих на його збереження, дослідження та тлумачення.

Біблеїстика (біблієзнавство): релігійні та позарелігійні стимули розвитку

Історично саме релігійні стимули тут були першими: правильне розуміння смислу священного тексту вважалося одним з найважливіших релігійних обов'язків. У прадавні часи старійшини примітивних племен під час ініціації молоді практикували тлумачення міфів та ритуальних символів. У стародавню добу в багатьох культурах Сходу та Середземномор'я жерці розтлумачували екстатичні пророкування. Антична культура продемонструвала мистецтво пошуку прихованого, глибинного смислу в предковічних міфах. Біблія ж формулює цей обов'язок як настанову самого Бога: «Дослідіть но Писання... вони ж свідчать про Мене!» (Ів. 5:39). Роз'ясненням опікувались професійні носії та охоронці традиції — богослови-книжники й священики. Релігійне витлумачення, коментування Біблії було нерозривно пов'язане з укладанням канонічного списку книг, виявленням, збереженням і відтворенням канонічної редакції тексту, поширенням перекладів, з культовим використанням. Зафіксований на письмі коментар призначався для використання богословами, для настановного читання іншими віруючими. Усне витлумачення мало на меті розкрити релігійний та моральний смисл Слова Божого, проголошеного під час богослужіння, і вводилося до складу проповіді. Біблія подає приклади тлумачення та роз'яснення тексту Писання з релігійно-дидактичними й місіонерськими цілями (приміром, Неєм. 8:8; Дії. 8:32—35; 17:11; 18:28).

Становлення науки як специфічного феномена європейської культури Нового часу та емансипація

філософії від теології поступово перетворювали Біблію на текст, що міг представляти самодостатній пізнавальний інтерес, відносно чи навіть безвідносно до релігійних конотацій. Це уможливило, у свою чергу, дослідження Біблії із застосуванням результатів різноманітних філософських, історичних, соціологічних, культурологічних, філологічних, природничонаукових дисциплін — і для емпіричного описування, і для теоретичної інтерпретації. Тож сталося так, що дослідження та витлумачення Біблії спиралося і спирається на певні історичні та методологічні традиції. Одні з них поступово склалися у рамках «біблійних» релігій — іудаїзму та християнства. Інші — у процесі розвитку раціоналістичної критики цих релігій, релігії як такої та самої Біблії як релігійного джерела.

Сукупність дослідницьких дисциплін, конфесійного чи позаконфесійного напряму, предметом яких є дослідження та витлумачення Біблії, традиційно називають *біблеїстикою*, або *біблієзнавством*. Ці дисципліни опікуються розв'язанням специфічної *проблеми розуміння* Біблії, або *герменевтичної проблеми*. Серед них можна умовно визначити т. зв. «зовнішнє коло» (вступні дисципліни) та «внутрішнє коло» (інтерпретативні).

Проблема розуміння Біблії («герменевтична проблема»)

Така проблема виникає, якщо:

а) виявляються перешкоди для спонтанного розуміння тексту, адекватного відтворення його змісту та смислу;

б) наявне спонтанне розуміння, але виникає необхідність глибшого осягнення смислу, прихованого «за рядком».

У випадку з текстом Біблії таку проблему спричинюють об'єктивні та суб'єктивні підстави.

Насамперед ідеться про можливість пізнання людиною неосяжної реальності. Хоча з релігійно-богословського погляду біблійна «керігма» (проповідь, релігійне провістя) є в принципі доступною для кожного віруючого, більш глибоке розуміння потребує роз'яснення. Необхідність роз'яснення зумовлена й полісемантизмом тексту, й неоднозначністю біблійних засобів

передавання змісту і смислу, й культурно-часовою дистанцією між автором та читачем.

Зокрема нас, як і багато попередніх поколінь читачів, відділяє від описаних у Біблії подій справді нездоланна часова дистанція. Біблія несе на собі відбиток тих епох, коли створювалися її книги, віддзеркалює своєрідність особистості, поглядів, мови тих чи інших біблійних авторів. Історичні обставини творення біблійної оповіді «тоді» та обставини її сприйняття «тепер» великою мірою впливають на розуміння. Відмінність епох у конкретних випадках виступає як відмінність соціальна, культурна та цивілізаційна, що породжує відмінність смислів — «тоді і там» та «тепер і тут». Наприклад, хоча культура сучасної європейської цивілізації і базується традиційно на християнському, біблійному підгрунті, вона дуже відрізняється од стародавньої близькосхідної. Більшою мірою це можна зазначити про інші локальні цивілізації нашої планети. Розмаїття типів культури в різні епохи зумовлює також світоглядну дистанцію, що визначається відмінними поглядами на найсуттєвіші релігійні поняття, на мораль, на природу, на сутність людини та її буття, врешті-решт, на особливості матеріального життя та побуту. Усі згадані розділення виявляються через т. зв. «незбіг у мові», що означає не лише брак знань давніх мов, а й неможливість цілком адекватного перекладу (не слів, а смислів). З мовною проблемою стикалося багато поколінь перекладачів: досконалість перекладу завжди обмежується можливостями адекватного передавання смислу знаковими та символічними засобами даної культури та даної епохи.

Нарешті, своєрідність біблійних текстів завжди полягала ще й у їхній максимальній релігійно-ідеологічній заангажованості до вирішення догматично-богословських і релігійно- та морально-дидактичних, релігійно-культових завдань. Так, на думку богословів, не досить установити лише буквальний смисл тексту та пояснити його з погляду стародавнього культурного контексту. Важливим з релігійної точки зору є віднайти в Біблії Слово Боже, звернене до людини будь-якої культури, будь-якої епохи. Але на цей пошук впливає богословська і взагалі світоглядна позиція комента-

торів, розуміння ними духовних, ідеологічних та культурних завдань. Адже історично сформувалися різні конфесійні традиції («Перекази») у витлумаченні основних віроповчальних істин. Це також поглиблює герменевтичну проблему. До того ж існують раціоналістично-критичні позиції в дослідженні та поясненні Біблії, що також ускладнює «відсторонений» аналіз.

Зважаючи на це, важливими є відтворення та врахування історичного, культурного контексту й дослідження тексту філологічними засобами. Власне ж витлумачення тексту послуговується специфічними принципами, процедурами, методами, підходами.

Символізм Біблії

Біблійний текст, як сакральний, є символізованим. Символ у такому тексті вважається засобом «вираження невиразимого», «вимірювання невимірного», коли слова й образи кінечного буття висловлюють і передають таємницю буття вічного мовою земних уявлень. Ця антиномічність характерна і для біблійної символіки. Так, зустрічаються різні символічні йменування Бога з використанням антропоморфних, соціоморфних та натуроморфних образів, просторової та часової символіки. Епос та історичні оповіді символічно вказують на метаісторичні події, осмислені через біблійні уявлення про час, вічність, історію. Тож перші літературні жанри, наявні у Біблії (епос, притчі, пророцтва, апокаліптика тощо), «за визначенням» ховають «міжрядковий» смисл, застосовують алегоричні та символічні засоби вираження.

Біблієзнавчі дисципліни «зовнішнього кола» (вступні)

Icaroriка (грецьк. εισαγόγικοσ — «вступний», від εισάγω — «вводити, вступати»; латин. відповідник — introductio) — біблієзнавча дисципліна, предмет якої охоплює низку вступних, підготовчих питань до систематичного дослідження Біблії. Залежно від конкретних завдань це можуть бути питання про історію походження та канонізації біблійних книг; з'ясування особливостей історико-культурного контек-

сту їх творення та прочитання; попередній виклад правил тлумачення тексту тощо. До ісагогіки належать:

- *історія канону* — історія формування, обставин і причин утвердження саме такого корпусу священних книг релігійними авторитетами та загальноцерковними соборами; для церковної позиції велику вагу має обґрунтування богодухновенності Біблії як основи канонізації;
- *історія біблійних перекладів* у зв'язку з формуванням, утвердженням та поширенням релігійних учень та церковних практик;
- *текстуальна критика (текстологія)* — реконструкція первісного (оригінального) тексту, виявлення різночитань, варіантів, версій, їхньої еволюції тощо через дослідження та зіставлення давніх біблійних манускриптів, пізніших рукописних та друкованих видань;
- *археологія біблійна* — галузь церковно-історичної і водночас археологічної науки, предметом якої є пошук, опис та дослідження матеріальних проявів культури давньоєврейського та інших народів, зображених у Біблії, дослідження особливостей їхнього побуту, сімейного, суспільно-державного та релігійного життя;
- *географія біблійна* — фізична та історична географія ареалу т. зв. «біблійних країн» — Палестини, Єгипту, Месопотамії, Малої Азії, окремих районів Північної Африки та європейського Середземномор'я, дослідження біблійної топографії, топоніміки з метою уточнення перебігу подій та кращого розуміння образів Біблії;
- *біблійна зоологія та ботаніка* — допомагають ідентифікувати стародавні тварини та рослини з сучасними й тим самим уточнити деталі господарського життя та природного середовища;
- *історична критика* — дослідження і реконструкція історико-культурного контексту подій, змальованих у Біблії; зіставлення наведених там даних з позабіблійними пам'ятками матеріальної та духовної культури. Одним із важливих засобів

тут уважається вивчення здобутків біблійної археології та географії;

- *історико-літературна критика* («вища» критика, «критика джерел») — дисципліна, що досліджує усні та писемні джерела біблійних книг, питання їх т. зв. «атрибуції»: авторства, датування та історії формування. Разом із історичною критикою встановлює ступінь історично потверджуваної достовірності змісту;
- *літературна (філологічна) критика* — з'ясування філологічних і лінгвістичних особливостей книг Біблії: жанру, стилю, поетики, композиції, семантики, граматики, синтаксису, ймовірних літературних зв'язків з іншими позабіблійними пам'ятками. Наприклад, доведення або спростування єдності стилю певної книги впливає на визначення її атрибуції, зокрема авторства. Очевидно, літературна критика взаємодіє з біблійною археологією, текстологією, історичною та історико-літературною критикою, а також із низкою загальних філологічних і літературознавчих дисциплін;
- *порівняльно-релігійне вивчення Біблії* — порівняння біблійних доктрин та практик з положеннями інших релігійних систем, зіставлення їх з стародавніми та сучасними примітивними, політеїстичними та монотеїстичними віруваннями. Історично плідними виявилися тут компаративні дослідження питань про походження ідей монотеїзму, Божественного Одкровення, творіння природи та людини, історичного розвитку світу, ідеї спасіння, універсальних моральних принципів тощо.

У випадку, коли зазначені дисципліни стосуються Біблії в цілому, говорять про «загальну» ісагогіку. Коли ті самі питання стосуються окремих біблійних книг, ідеться про «часткову», або «конкретну» ісагогіку. Наведені вище ісагогічні дисципліни послуговуються даними та методами інших суміжних наук: історії (особливо історії Стародавнього світу, історії Стародавнього Сходу), культурології, археології, палеографії,

нумізматики, сфрагістики, джерелознавства, літературознавства, лінгвістики, природничих наук.

Ісагогічне дослідження відбувається через постійне розв'язання суперечності між церковним догматом про богодухновенність Біблії та великою питомою вагою критичних дисциплін суто наукового характеру. Традиційні погляди на походження, авторство, ймовірні редакції, що панували в християнстві та іудаїзмі до XIX ст., а нині їх поділяють консервативні богослови та релігійні фундаменталісти, мають умовну назву «стара ісагогіка». У своїх висновках вона спирається переважно на Переказ — церковний (святоотецька традиція) або синагогальний (ідеї Філона Александрійського, Йосифа Флавія, талмудистів). Погляди на авторство, датування та інші атрибути біблійних книг, поступово переглянуті під впливом «біблійної критики» — історико-літературних та текстологічних досліджень XVIII—XX ст., дістали назву «нова ісагогіка». Вона сьогодні прийнята більшістю християнських та іудейських біблеїстів (крім крайніх фундаменталістів) завдяки застосуванню достовірних наукових даних та відкритості до нових здобутків у галузі біблієзнавства.

Найпоширеніша богословська позиція тут полягає у тому, що жодні наукові висновки неспроможні спростувати церковне вчення про богодухновенність. Наприклад, для православ'я проблема авторства певної книги Біблії не має догматичного значення, а є історико-літературною. Ба більше, усуваючи давні непорозуміння і складності, не розв'язані «старою» ісагогікою, «нова» ісагогіка здатна відігравати богословську та апологетичну роль. Дані науки в цьому випадку слугують богословським та церковно-практичним завданням підготовки віруючих до сприйняття священного тексту в системі світоглядних координат певного релігійного напряму. Т. зв. «біблійна критика», що становить основу ісагогіки, хоча і є за своєю суттю наукою, хоча й досліджує земний, людський аспект Писання, все одно вважається необхідною для розуміння духовного смислу Біблії. Одночасно визнаються можливими критичне використання ісагогічних дисциплін безвідносно до тієї чи іншої конфесійної позиції і навіть раціоналістична позарелігійна критика Біблії.

Дидактично-предметним відповідником ісагогіки є навчальні курси «Вступ до Старого Завіту» та «Вступ до Нового Завіту» в церковних закладах освіти. Крім численних підручників та монографій на цю тему, написаних з різних конфесійних та позаконфесійних позицій, різноманітні ісагогічні матеріали містять біблійні словники, енциклопедії, атласи, довідники, про які йшлося в попередньому розділі. Ісагогіка в сукупності дисциплін, що її утворюють, в тому числі біблійна критика, методологічно передує «внутрішньому» дослідженню Біблії — герменевтиці та екзегетиці.

Дисципліни «внутрішнього кола». Герменевтика, екзегетика, екзегеза

Для позначення галузі біблієзнавства, предметом якої є «внутрішнє дослідження» — витлумачення біблійних текстів, найчастіше застосовують терміни «герменевтика», «екзегетика», «екзегеза».

Герменевтика біблійна (від грецьк. ἑρμηνεια — «з'ясування, пояснення, витлумачення, переклад» та ἑρμηνευω — «перекладаю, пояснюю, тлумачу») — визначається як учення про принципи, правила та особливості інтерпретації (тлумачення) біблійних текстів з метою висвітлення їхнього істинного смислу. В цьому сенсі герменевтика звичайно ототожнюється за набором процедур з *біблійною екзегетикою* (від грецьк. ἐξηγέομαι — «викладаю, пояснюю, витлумачую, виявляю»). Правила тлумачення всього тексту в цілому визначаються «загальною» герменевтикою (екзегетикою), тлумачення окремих жанрів — т. зв. «спеціальною» герменевтикою.

Часом герменевтику та екзегетику розрізняють. Наприклад, вважається, що мета екзегетики полягає в з'ясуванні первісного («тоді і там») значення окремого текстуального фрагменту, певній реконструкції авторського задуму та його сприйняття сучасниками. Відповідно передбачається активне використання ісагогічного матеріалу: визначення літературного та історичного контекстів, автентичності перекладу, жанрових рис, лексичного та граматичного значень, а також соціальних та культурно-світоглядних особливостей епохи творення тексту, намірів автора, експектацій

його аудиторії тощо. Тоді екзегетика може розглядатися і як структурна складова герменевтичного аналізу, його обов'язкова умова та «підготовчий» етап. Власне ж герменевтичний рівень засвоєння тексту грунтується на необхідності його актуального розуміння. Він передбачає не лише екзегетичне з'ясування змісту та первісного, часом дослівного значення «тоді і там», а й внесення тих чи інших положень до вельми специфічного контексту — до ситуації «біблійне повідомлення — читач», коли, незважаючи на обставини сучасної епохи, найважливішим є відчуття та навіть переживання вагомості Біблії «для мене, тепер і тут». Це, на думку богословів, дає змогу опанувати універсальний смисл біблійного тексту, сприйняти його як такий, що живе і розвивається в історії.

Нарешті, на відміну од герменевтики та екзегетики як певної системи принципів та правил тлумачення священних книг Біблії, сам процес їх роз'яснення та витлумачення, розглянутий і історично щодо всієї Біблії, і конкретно щодо окремої книги або фрагменту, заведено називати *біблійною екзегезою* (грецьк. ἐξηγησις — «пояснення, тлумачення»). Герменевтика (екзегетика) в такому разі постає як певний теоретичний «вступ» до екзегези, а саме — визначення її правил та методів. Таким чином можна встановити зв'язок та співвідношення між цими термінами. Хоча доволі часто трапляється й не зовсім чітке їх вживання, коли допускаються багатозначність та «взаємозамінність».

Біблійне богослов'я

Систематизація віроповчального та богословського матеріалу, що безпосередньо або шляхом витлумачення «вичитується» з Біблії, здійснюється *біблійним богослов'ям*. З релігійно-церковного погляду саме віроповчальні та богословські потреби є вихідним пунктом і завершальним етапом усього процесу дослідження та витлумачення Біблії. Біблійне богослов'я, таким чином, уважається метою ісагогіки та екзегези. Воно поєднується, з одного боку, із загальними богословськими дисциплінами — т. зв. «догматичним богослов'ям», «систематичним богослов'ям», а з іншого — з такою ісагогічною дисципліною.

як порівняльно-релігійне вивчення Біблії, а також з екзегезою. Екзегетичне коментування покликане забезпечувати розуміння й сприйняття біблійного тексту як богодухновенного Слова Божого, як Одкровення. Т. зв. «загальне» біблійне богослов'я пов'язане з розкриттям процесу розгортання Одкровення у тексті Біблії як певної цілісності. Тут наголошується на єдності смислу Слова Божого, що базується на догматичних засадах монотеїзму і зберігається через різноманітність проявів, висловлених та зафіксованих у Писанні, яке історично розвивалося. Тематичний розгляд певних богословських проблем — як у масштабі всієї Біблії, так і в межах окремих книг — становить предмет «систематичного» біблійного богослов'я. Наприклад, у християнському біблійному богослов'ї найпоширеніши-ми є такі теми, як учення власне про Бога; про Його промисел та діяльність у світі; про створення світу, природи, людини; про гріх та спасіння; про потойбічне життя та долю світу в «останні часи» (есхатологія). Також може йтися про розгляд відповідних богослов-ських позицій окремих біблійних письменників, приміром певних пророків або апостолів.

Загальні й спеціальні герменевтичні принципи біблійної екзегези

З релігійно-богословського погля-ду біблійна екзегеза здійснюється у двох аспектах. Вона вивчає Біблію і як історичне та літературне джерело, і як богодухновенне Слово Боже, результат Одкровення. Раціоналістична точка зору визнає, що досить лише першого аспекту дослідження. Але в кожному з випадків застосовуються спеціальні герменевтичні принципи, методи, засоби, які «працюють» на різних рівнях аналізу тексту. Серед основних «загальних» принципів сучасної біблійної герменевтики визначають:

- *критичне дослідження тексту* з метою встановлення найточнішого читання (з використанням рукописних оригіналів або критичних текстологічних видань Біблії);
- досліджування текстів не ізольовано, а в *загальному контексті цілісної структури твору*

(фрагмент у контексті розділу, розділ в контексті книги, книга в контексті цілої Біблії);

- реконструкцію *історичного та культурного середовища* написання біблійного тексту;
- якомога повніше *уявлення про особу автора* (авторів) та ймовірних редакторів тексту;
- ретельний *граматичний та філологічний аналіз* тексту (наприклад етимології слів) — насамперед у відповідності до мови оригіналу, а також з урахуванням перекладів;
- визначення *літературного жанру* певного біблійного твору та *особливостей художньої мови*, притаманних цьому жанрові;
- *зіставлення та порівняння з іншими аналогічними текстами* — як у межах Біблії, так і поза нею;
- установлення спочатку *автентичного* (для автора та його оточення) *смислу тексту*, а потім з'ясування його *теперішньої актуальності*;
- прагнення досягти *духовно-інтуїтивної причетності до тексту через «вживання» у світ його автора*.

Серед «спеціальних», релігійно-богословських принципів біблійної герменевтики можна назвати, наприклад, такі:

- *віра у «двоєдину Боголюдську сутність» Біблії* — її богодухновенність як Слова Божого, виявленого через особистісні зусилля натхнених Святим Духом релігійних письменників;
- *визнання т. зв. sensus plenior* (безмежна «повнота смислу», закладена в Біблію Богом), яка не була усвідомлена свого часу навіть власне біблійними письменниками, і яка нині вимагає постійних інтерпретативних зусиль;
- визнання *єдності Одкровення та священної історії* як сфери та арени Божественної дії;
- постійна *актуальність Біблії* для віруючих кожної епохи і актуалізація її через екзегезу;

- віра в *духовну єдність усього біблійного канону* Старого та Нового Завітів і в можливість *витлумачення Старого Завіту крізь призму Нового* (суто християнський принцип);
- залежність біблійної екзегези від характеру *церковної традиції* (наприклад орієнтація на богословську спадщину Священного Переказу, або витлумачення Писання суто через Писання) — принцип, який розрізняє ортодоксальну й протестантську екзегезу;
- *єдність пізнання Біблії та духовного зусилля* — «молитовного подвигу та очищення серця»; досягнення благоговійно-молитовної зосередженості на духовному змісті Біблії;
- спрямування пізнання та витлумачення Святого Письма на усталення церковного життя — *осягнення догмату, зміцнення релігійної віри та моралі, досягнення духовності у поклонінні.*

Основні традиційні підходи до витлумачення Біблії

Ціла низка традиційних підходів до витлумачення біблійного тексту формувалася протягом понад двох тисяч років функціонування Біблії в межах іудаїзму та християнства. Ці підходи базувалися насамперед на визнанні наявності принаймні таких основних смислових рівнів біблійного тексту, як буквальний та духовний.

Буквальне (історичне) витлумачення

Воно грунтується на релігійній вірі в істинність абсолютно всіх повідомлень, які містяться у біблійному тексті, а також на сприйнятті безпосереднього, очевидного значення цих повідомлень. *Буквальне* витлумачення ще називають *історичним*, підкреслюючи впевненість у наявності емпірично встановлюваного відповідника

кожному біблійному твердженню. Наприклад, віру в історичну реальність усіх змальованих у Біблії подій.

Проте буквальність трактування може означати й адекватність сприйняття жанрових особливостей тексту, врахування його контексту таким чином, щоб зберегти адекватність витлумачення. Історичне повідомлення тоді слід «упізнати» й витлумачити саме як історичне повідомлення, поезію як поезію, алегорію як алегорію, символ як символ тощо. Приклад такого підходу демонструє Фома Аквінський: «Святому Письму належить пропонувати божественні й духовні істини у подобі матеріальних речей. Адже Бог влаштовує усе, виходячи із здатності сприйняття. Для людини природно осягати інтелектуальні істини через чуттєві речі, бо наше знання виходить з відчуття. Тому коли в Писанні говориться про руку Божу, буквальний смисл буде не в тому, що Бог має руку, а в тому, що саме позначається цією частиною тіла — дієва сила» (Summa theol., I.1.9). Буквальність у цьому значенні протистоїть намаганню обов'язково у кожному фрагменті тексту шукати приховані, таємні смисли. Буквальне тлумачення в даному разі не заперечує інші підходи, але заперечує суб'єктивізм інтерпретатора.

Алегоричне витлумачення

Алегоричне витлумачення (грецьк. ἀλληγορέω — «висловлююся іншими словами, образно») виходить з того, що головний смисл Біблії як Святого Письма подається приховано, за допомогою алегорій та символів. Можливість такого підходу історично зумовлювалася і пояснювалася багатоплановістю, багатозначністю біблійних повідомлень. Віра в богодухновенність Біблії та у наявність її sensus plenior — «вищого», потаємного смислу, розкриття якого вимагає духовно-інтелектуальних зусиль, також зумовлювала застосування цього підходу. Алегоричний метод екзегези став формою викладу переважно богословського, встановлюваного через споглядання, смислу біблійних істин.

Типологічне (прообразне) витлумачення

Релігійні мотиви *типологічного (прообразного)* тлумачення Біблії (від грецьк. τυπος — тут: «прообраз, образ майбутнього, зразок для настанови») приховані в архаїчній вірі у видимий світ як проекцію вищої, Божественної сфери, а також у суто біблійних уявленнях про розвиток світу як розгортання Божественного замислу. Метод полягає у встановленні специфічних зв'язків між висловлюваннями, подіями, ситуаціями, змальованими в різних місцях тексту. Певні події, висловлювання в одних книгах Біблії розглядаються та витлумачуються як символи-«прообрази», що передбачають та вказують події, зображені в інших книгах. Часто цей зв'язок подається в історичному аспекті, коли давніші події виступають як прообрази пізніших. У таких випадках «типологія», «прообразність» є виявом теологічного погляду на історію та тісно пов'язана з біблійною есхатологією. Початок світового космоісторичного процесу, його становлення та завершення мисляться як ланки єдиного ланцюга. Типологічне тлумачення тоді має специфічну форму тлумачення *есхатологічного*.

Прообразне витлумачення як аналогічне

Нарешті зазначимо, що типологічне тлумачення являє собою наслідок логічної процедури «мислення за аналогією», тому цей підхід інколи називали *аналогічним* (від грецьк. αναλογια «правильне співвідношення, відповідність»). Найважливішими біблійними прообразами або аналогіями вважаються ті, які християнська традиція осмислює як символічні вказівки на народження, служіння та спокутну жертву Христа, Його Воскресіння, на появу Церкви, на майбутні есхатологічні стани світу та людини: Царство Боже, Останній Суд тощо. Показові тут, наприклад, символіка Христа як Нового Адама, типологічний зв'язок старозавітної пасхальної жертви та спокутної жертви Христа, а також старозавітні месіаністичні пророцтва. Старий Завіт у цілому вважається прообразом, провістям Нового Завіту. На прообразному підході грунтується і

богослужбове, літургійне застосування біблійного тексту. Записані в Біблії події священної історії виступають як прообрази їхнього вербального й ритуального відтворення у храмі, а проповідь пророків та самого Христа — як прообраз читання Слова Божого під час відправ. Прообразний підхід утілює в собі впевненість у органічній єдності всіх частин Біблії, цілісне бачення тексту та його змісту.

Анагогічне витлумачення

Анагогічне витлумачення (від грецьк. ἀναγω — «здіймаю, підвищую») — розширення, «підвищення», універсалізація смислу окремих біблійних понять, які спершу мали конкретно-історичне значення. В іудейській традиції це могло бути розширення сфери застосування певних заповідей. У новозавітній традиції та загалом у християнській — універсалізовані образи Землі Обітованої — як символу Царства Божого; відновленого Єрусалиму — як Вселенської Церкви; іудейського Царя-Месії — як Христа — Спасителя всього людства. Очевидно, що анагогічне тлумачення базується на біблійних аналогіях-прообразах і тісно пов'язане з типологічним підходом. Його також можна розглядати як різновид тлумачення за аналогією.

Гомілетичне витлумачення: тропологічний та акомодативний підходи

Гомілетичне витлумачення (від грецьк. ὁμιλία — «зібрання, товариство»; тут: «проповідь, бесіда в зібранні») являло собою тлумачення Біблії у формі церковної проповіді як складової храмового богослужіння, а також призначалося для катехітичного навчання. З'явившись спочатку в практиці іудейської синагоги, воно поширилося в християнському церковному вжитку. Протягом тривалого часу гомілетичне тлумачення вважалося чи не основним видом біблійної екзегези в різних конфесіях. У межах гомілетичної екзегези розвивалися *тропологічне* тлумачення (від грецьк. τρόπος — тут: «манера, вдача, спосіб життя»), яке наголошувало на проблемах моральної поведінки, а також *акомодативний* підхід (від латин. accomodatio —

«пристосування») — тлумачення окремих місць Біблії у зв'язку з практичними історичними й життєвими обставинами та проблемами аудиторії. І за тропологічного, і за акомодативного тлумачення теж застосовують процедуру «мислення за аналогією»: чуттєвий світ є «відбитком» світу Божественного, де біблійні ідеальні «типи» діяння та поведінки можуть застосовуватися за аналогією. Щоправда, «образи» біблійних прообразів коментатор розглядає поза біблійним контекстом, у реальному житті. З релігійно-богословського погляду гомілетична екзегеза як екзегеза церковно-практична є своєрідною кінцевою метою і завершальною фазою усього процесу тлумачення Біблії.

Деякі філософські підходи до інтерпретації Біблії

Ці підходи більшою мірою є досить фрагментарними спробами застосувати до біблійного тексту ту чи іншу філософську методологію. Завдання таких застосувань може полягати як в аналізі реальних світоглядних, філософських, психологічних, моральних проблем, так і в пошуку у Біблії матеріалу для ілюстрування певних концепцій. Проте окремі з філософських методологій справили вплив і на біблійну екзегезу.

Філософська (загальна) герменевтика і Біблія

Перенесення методологічних правил філософської (загальної) герменевтики на процес біблійної екзегези було пов'язане із своєрідною трансформацією традиційного погляду на Біблію протягом «секулярних» XIX—XX ст. Ідеться про те, що біблійні тексти стали розглядати як літературне та історичне джерело цінних для сучасної людини фактів, повідомлень, свідчень. З іншого боку, філософи почали розробляти ідею «розуміння» як найважливішого зв'язку між людиною та реальністю. Герменевтика

розглядалася як мистецтво розуміння, що вимагає особливої здатності співпереживання. Формулювалися, зокрема, принципи «вживання» у біблійний «світ», «герменевтичного кола» — взаємозв'язку тексту та контексту (Ф. Шлейєрмахер); живого зв'язку між історією та думкою інтерпретатора через динамічне царство духу (В. Дільтей); аналіз пізнавального потенціалу стереотипів мови та мислення (Г. Гадамер); «передрозуміння», яке здатне «відгукнутися» розумінням на слово і текст (П. Рікьор).

Екзистенціалістське тлумачення Біблії

Екзегеза, базована на засадах екзистенціалізму, виходить з уявлення про тотальне, «екзистенційне» прилучення людини до процесу пізнання (М. Гайдеггер). Пізнання являє собою не лише осмислення, а й переживання (щодо цього в екзистенціалізму є спільні з філософською герменевтикою риси). Іншим мотивом є відчуження людини від «істинної реальності» (Бога). Усвідомлення цього спричинює переживання трагічності існування. Драматичні, трагічні мотиви у багатьох біблійних книгах, де змальовується людська доля (наприклад, Йов, псалми тощо), витлумачувалися в дусі ідей про людину як духовну істоту, поневолену змертвілим зовнішнім світом. Віра як здатність сприймати Одкровення, подане через проповідь пророків та Євангелія, витлумачується як інтуїтивний прорив «екзистенції» у сферу істинного існування (Р. Бультман).

Психоаналітичне тлумачення Біблії

Таке тлумачення визначається філософською та методологічною строкатістю різних шкіл психоаналізу. Пов'язане з настановленнями психоаналізу на психобіологічну та соціально-психологічну інтерпретацію самого феномена релігії. Досліджувалися біблійні оповіді про первородний гріх з погляду психобіологічного пояснення походження релігії, оповіді про Мойсея з позиції аналізу виникнення монотеїзму (З. Фройд); біблійні символи як «архетипи», властиві колективному несвідомому, сюжети протистояння Бога як стихійної сили та людини-особистості

(Йов) (К. Г. Юнг); біблійні уявлення про гріхопадіння та втрачений рай у світлі ідей про терапевтичний характер релігії як засобу гармонізації буття людини (Е. Фромм).

Структуралістське витлумачення релігії

Дослідження за допомогою методів, вироблених структуралізмом (основоположник К. Леві-Стросс), передбачає побудову смислових моделей біблійного тексту на грунті аналізу його формальної структури. Припускається, що основні моделі, котрі виокремлюються з тексту, мають відповідники в закономірностях мови та мислення, а через них — і в природі. Особлива увага приділяється аналізу бінарних (парних, дуалістичних) опозицій та їхніх сукупностей як певних смислових систем (зло—добро, чоловіче—жіноче, герой—антигерой, праве—ліве, свій—чужий тощо). Цей аналіз, по суті формальний, відмовляється від контекстуального, історичного та літературно-критичного розбору тексту, претендуючи на віднайдення «об'єктивного» смислу. Подібне дослідження біблійного тексту можливе, але тільки як допоміжний засіб для з'ясування літературної та художньої структури, а не як екзегетичний метод.

Співвідношення підходів до тлумачення Біблії

Дослідження і тлумачення Біблії нині грунтуються здебільшого на врахуванні досвіду як традиційної екзегетики, так і біблійної критики. Богослови різних конфесій активно застосовують розмаїття наукових методів критичного дослідження Біблії, підходи, запропоновані філософською герменевтикою. Це дає змогу уникати абсолютизації традиційних методів: буквального, алегоричного тощо. Плідною вважається позиція, згідно з якою різні підходи та методи здатні взаємодіяти і доповнювати один одного. Вони мають застосовуватись адекватно з особливостями того чи іншого фрагменту тексту, з визначеним його історико-контекстуальним та літературно-критичним аналізом. Богослови схильні розрізняти історичний «людський» елемент у Біблії, який мусить стати предметом науково-

критичного аналізу, та вічний «божественний», що є предметом богослов'я. Виведення питання про достовірність Одкровення з погляду наукового аналізу та нормативної оцінки допомагає враховувати вимоги історичності та контекстуальності у підходах до розбору біблійного тексту.

Рівні, етапи та завдання герменевтичного аналізу (екзегези)

Сучасна загальна біблійна герменевтика грунтується на визначенні та реалізації кількох рівнів та етапів аналізу під час дослідження Біблії в цілому та її окремих книг.

Історико-культурний та контекстуальний аналіз

Такий аналіз вважається базовим рівнем герменевтичного аналізу. Його перша вимога полягає в характеризуванні *історичного* та *культурного середовища*, яке оточувало письменника та його аудиторію. Тут є важливим:

- з'ясувати загальні історичні обставини;
- врахувати наявність культурних особливостей та звичаїв, які надають додаткового значення певним діям та висловлюванням;
- звернути увагу на духовний рівень аудиторії, характер її релігійних уявлень, її духовні потреби та запити.

Другою вимогою є визначити *мету автора* (чи сукупність цілей) під час написання книги. Це можна зробити через:

- аналіз прямих тверджень про це або висловів, що повторюються;
- уважне дослідження саме повчальних частин тексту;
- аналіз та врахування питань, на яких наголошує автор, а яких не торкається зовсім.

Нарешті, дослідник має зрозуміти, який існує взаємозв'язок між даним текстом (уривком) із його безпосереднім контекстом. Для цього слід:

- визначити основні складові частини книги та показати, яким чином вони поєднані в одне ціле;
- позначити, як уривок, що розглядається, відображає загальну мету та хід думок автора;
- визначити позицію, з якої автор подає своє повідомлення (ноуменологічну чи феноменологічну);
- обов'язково розрізняти наративні та наказові твердження;
- розрізняти випадкові деталі та повчальну суть тексту;
- визначити, якій особі або категорії осіб адресований аналізований текст (уривок).

Літературно-критичний аналіз

Це — наступний рівень герменевтичного проникнення до змісту, суті та смислу біблійних текстів. Основні завдання на цьому рівні:

- визначення літературного жанру тексту (уривка);
- установлення зв'язку тексту, що вивчається, з контекстом з використанням матеріалу контекстуального аналізу;
- простежити, як автор поглиблює тему залежно від жанру та контексту;
- визначення природного членування тексту на абзаци та речення (може не збігатися з формальним поділом на вірші);
- пошук з'єднувальних слів усередині абзаців та речень і визначення того, як вони допомагають розуміти розвиток авторської думки;
- робота із етимологією та значеннями окремих слів та понять (є можливою лише в разі володіння біблійними мовами або через використання спеціальних допоміжних джерел). Тут слід зосередитися на з'ясуванні різноманітних значень, властивих певному поняттю у свій час і

у своїй культурі, а також вибрати саме те значення, котре автор закладав у даний текст;

- аналіз синтаксису задля з'ясування, яким чином він може допомогти зрозуміти даний текст (уривок);
- письмова фіксація результатів пошуку та аналізу доступними словами, які б ясно передавали авторське значення тексту.

Теологічний аналіз

Цей специфічний рівень можливий лише в межах церковної традиції — з огляду на суто богословські завдання. Такими завданнями є:

- вироблення власного погляду на природу взаємин Бога з людиною на основі засвоєння певної богословської традиції (Переказу);
- визначення того, яким чином власний погляд, а також традиція Переказу впливають на розуміння досліджуваного тексту (уривка);
- оцінка обсягу богословських знань та характеру релігійних уявлень, доступних людям на час створення тексту (використання результатів історико-культурного та контекстуального аналізу);
- з'ясування богословського значення даного тексту у світлі богословських знань та релігійних уявлень перших «адресатів»;
- дослідження традиції богословського коментування даного тексту;
- визначення додаткових богословських та суто екзегетичних знань, які стають доступними після власного дослідження біблійного тексту та після дослідження традиції його коментування.

Наслідки технічного застосування наведених герменевтичних процедур визначаються особливостями підходів до тлумачення біблійного тексту. Ці підходи формувалися історично — і в межах конфесійних традицій, і в межах філософських систем. Вони разом утворюють методологію екзегези, реалізують її різні

аспекти і перебувають у взаємодії одна з одною. Водночас застосування того чи іншого підходу має сенс лише завдяки цим герменевтичним процедурам. Так, тільки вирізнення ноуменологічного повідомлення від феноменологічного надасть змогу правильно застосувати буквальне витлумачення. А встановлення літературного жанру певного фрагменту допоможе адекватно визначити й застосувати той чи інший метод. Це може бути, наприклад, або буквально-історичний підхід до історичної оповіді, або її доповнення пошуком символів та алегорій в епічній оповіді, або алегоричне витлумачення поезії, притчі тощо.

Рекомендована література

Андреев И. Д.
Критика библейская // Новый Энциклопедический Словарь (изд. Брокгауз и Ефрон). Т. 23.

Антонини, Бернардо.
Экзегетика книг Ветхого Завета. Т. 1; Экзегетика книг Нового Завета. Т. 2. Москва, 1995.

Верклер, Генри А.
Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Бейкер Бук Хауз. Гранд Рапидс, Мичиган, 1988. Рос. видання — Шаумбург, Иллинойс, 1995.

Карташев А. В.
Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947.

Кубланов М. М.
Новый Завет. Поиски и находки, Москва, 1968.

Лезов С. В.
История и герменевтика в изучении Нового Завета. Москва, 1996.

Происхождение Библии (из истории библейской критики). Ветхий Завет (сост. И. Крывелев). Москва, 1964.

Саввантов П.
Библейская герменевтика или толковательное богословие. Санкт-Петербург, 1859.

Соловейчик М.
Основные проблемы библейской науки. Санкт-Петербург, 1913.

Фи, Гордон Д., Стюарт, Дуглас.
Как читать Библию и видеть всю ее ценность. Санкт-Петербург.1993.

Экзегетика библейская // Еврейская Энциклопедия (ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга). Т. 16.

Юнгеров П.
Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань, 1910.

Harrison R. (and oth.)
Biblical Criticism. Grand Rapids, 1978.

Kudasiewicz J.
Biblia, historia, nauka. Krakow, 1975.

Longenecker, R.
Biblical Exegesis in the Apostolic Period. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Nash H. S.
The History of the Higher Criticism of New Testament, New York; London, 1900.

Rowley H. (ed.)
The Old Testament and Modern Studies. Oxfourd, 1951.

Steinmann J.
Biblical Criticism, New York, 1958.

Також див. статті: Герменевтика. Экзегеза библейская. Исагогика. Историческая критика библейская. Старая герменевтика. Новая герменевтика. Аккомодическое толкование Библии. Аллегорический метод толкования Библии. Анагогический смысл Священного Писания. Гомилетическая экзегеза. Тропологический смысл Писания. Типологическое толкование Библии. Экзистенциалистские толкования Библии. Психоаналитическая интерпретация Библии. Символы библейские. Структуралистское толкование Библии // *Мень А.* Словарь по библиологии. http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

11

ОСНОВНІ ІСТОРИЧНІ НАПРЯМИ ДОСЛІДЖЕННЯ І ТЛУМАЧЕННЯ БІБЛІЇ

Різноманітні традиційні підходи до дослідження й витлумачення біблійного тексту напрацьовувалися протягом понад як двотисячолітнього функціонування цієї книги в лоні іудаїзму та християнства через діяльність численних, конфесійно та методологічно різноспрямованих богословських напрямів, течій, шкіл. До того ж вплив філософських систем на богослов'я визначив застосування в біблійній екзегезі методологій, властивих тим чи іншим філософським школам.

Давньоєврейська іудейська екзегеза

Звичайно її витоки знаходять у V—II ст. до н. е. (Езд. 7:10; Неєм. 8:8; Дан. 9:1—2). Тору тлумачили у зв'язку з традиційними правилами культу та моралі. Усні коментарі (т. зв. «усна Тора») згодом записувалися. Власні коментарі укладали іудейські сектанти (ессеї Кумрана). Правила інтерпретації Біблії в останні століття до н. е. виробляли богословські школи книжників (переважно фарисеїв). Коментування розвивалося у єврейській діаспорі (Александрія, Вавилон). На зламі тисячоліть існували такі види давньоєврейської екзегези:

- буквальне витлумачення — *«пешат»* — було основою для всіх інших;
- техніка *«мідраш»*, вироблена книжниками-фарисеями;
- техніка *«пешер»*, що розвивалася в середовищі іудейських сектантів;
- *буквально-історичний* та *порівняльно-релігійний* коментар Йосифа Флавія;
- *алегорична екзегетика* Александрійської школи.

Найрозвиненішою й найскладнішою була традиція мідрашу. Класичною тут вважають школу *Рабі Гіллеля* (кінець I ст. до н. е. — початок I ст. н. е.), котрий розробив правила екзегези (т. зв. «міддот»):

- *тлумачення за аналогією*: субота — день спочинку, але громадські жертви не порушують його — принесення пасхального ягняти, як громадська жертва, не може порушити суботи;

- *розширення дії заповіді* (рід анагогічного тлумачення): якщо субота є днем спочинку, то заборонена будь-яка активна діяльність;
- *висновок від подібного*: якщо певне місце Біблії тлумачиться неоднозначно, то слід скористатися подібним за смислом фрагментом, де пояснення однозначне;
- *зняття суперечності*: якщо два фрагменти суперечать один одному, то на основі спільного контексту варто шукати третій, який би зняв цю суперечність.

Сектантська екзегеза «пешер» являла собою такий різновид мідрашу, де переважали есхатологічні та апокаліптичні мотиви. Аналогічне, прообразне витлумачення поєднувалося тут з акомодативним: виконання старозавітних пророцтв та прихід Месії мали здійснитися у житті самих сектантських громад.

Коментарі відомого іудейського історика *Йосифа Флавія* (насамперед в «Іудейських старожитностях») були буквальними, історичними та порівняльними. Йосиф не відходив від біблійної оповіді, змальовуючи історію світу та єврейського народу, і тлумачив біблійний текст, намагаючись пояснити особливості іудейської релігії освіченим язичникам — грекам та римлянам.

Александрійська школа екзегези, на своєму «іудейському» етапі уславлена іменем *Філона Александрійського*, активно застосовувала алегоричний метод. Антична та елліністична філософія виробила цей метод, щоб витлумачувати стародавні міфи задля подолання їхньої первісної, грубо-чуттєвої «реалістичності». Ним послуговувались також платоніки та стоїки для демонстрації вищого, умоглядного смислу, яким божественний світ ділиться з філософами та мудрецями. Філон уважав, що буквальне значення Писання розраховане лише на простих, неосвічених, духовно незрілих людей (таких тоді називали єврейською «ам гаарец» — «народ землі», «селюки»). Алегоричне тлумачення мало застосовуватися у багатьох випадках: коли буквального було не досить, коли виявлялася суперечність, коли прямо вказувалось на алегорію або

символ, коли вживалися незрозумілі слова, граматичні форми тощо. Проте вживання алегоричного методу часом набирало надмірних масштабів. Наприклад, переселення Авраама до Палестини (Бут. 11:31—12:6) трактувалося як перехід від «чуттєвого сприйняття» (символ — Халдея) через Харан (від «хор» — «дірка», символ обмеженого сприйняття через «дірки», тобто органи відчуттів) до «мудрості» (одруження з Саррою).

Талмудична екзегеза. Три рівні тлумачення Біблії

Розпорошення єврейства у перші століття н. е. супроводжувалося формуванням монолітної світоглядної системи, ідеології та суспільної організації, які б могли забезпечити збереження та відтворення ідентичності. Канонізація ТаНаХу Ямнійським синедріоном, його обробка масоретами, укладання Талмуда як універсального коментаря на текст Тори являло собою етапи цього процесу. Головними центрами талмудистської екзегези перших століть н. е. стали м. Ямнія у Палестині та єврейська діаспора у Вавилоні. Зусиллями книжників Ямнійського синедріону коментарі Тори почали вважатись рівними їй за святістю.

Талмудисти «таннаїм» та «аморім», наступники фарисеїв, використовували різні методи тлумачення, успадковані від традиції мідрашу: буквальний, алегоричний, прообразний, есхатологічний. Зберігався тісний зв'язок коментування з проповіддю. Так само наслідувалось і вшанування не лише духу, а й літери Писання. Залежно від конкретних завдань аналізувалася символіка чисел (метод т. зв. «гематрії»), розшифровувалися алегорії. Скажімо, траплялося аналогічне витлумачення, поєднане з гематрією: сума числових значень літер в імені Авраамового слуги Елі-Езера (Бут. 14:14) дорівнює 318, значить він є так само цінним, як і решта 318 рабів Авраама. Крім правил Рабі Гіллеля, поширилися 13 правил *Рабі Ішмаеля*, 32 правила *Рабі Елеазара*. Ще у II ст. *Рабі Акіба* висловив думку, що в Торі абсолютно все має символічне значення, навіть форма кожної літери. Процедура складання абревіатур з перших літер символічних фраз (навіть назви літер від «алеф» до «тав» читалися як

абревіатури) називалася «нотарикон». Здійснювалося також і буквальне витлумачення, з урахуванням усіх деталей літературної побудови тексту, його граматики, синтаксису, всіх обставин імовірного суспільного застосування: моральних, правових, політичних.

Багаторівневість витлумачення Тори, наявність у ній буквального, алегоричного та таємничого, містичного знання підкреслювалося висловами-натяками на кшталт: «у Тори 70 облич». Поширеним було визначення таких рівнів, як:

- *«пешат»* — простий, буквальний смисл;
- *«ремез»* — «прихований натяк» (алегорії, що вимагають морального або психологічного тлумачення);
- *«друш»* — «пошук, віднайдення» (бачення духовних, невидимих речей через алегорії або пророкування майбутнього через прообрази);
- *«сод»* — «таємниця» (містичне тлумачення, доступне обраним).

Разом перші літери цих слів утворювали абревіатуру «ПРДС», що витлумачувалася як «пардес» — «райський сад» (мудрості) — іранське слово, запозичене греками. Процедура нотарикону, а також довільне залучення семантики іншої мови використовувалися тут з благочестивими цілями.

Т. зв. «агадичні» тлумачення Тори в Талмуді були своєрідними притчами, що грунтувалися на фольклорних мотивах (наприклад, пояснення мотивів «вавилонського стовпотворіння» образою людей на Бога в Берешіт Рабба, 38). Досить наївно застосовувався аналогічний метод: світ творився шість днів, тож його існування мало тривати шість тисяч років (послідовно по 2 тис. років язичництва, Закону Мойсеєвого, приходу й панування Месії). Наявні в Талмуді й фантастичні, міфологічно-фольклорні оповіді про Адама та Єву, Ісуса та інших біблійних персонажів, які наближали талмудичну «агаду» до біблійних апокрифів. Нарешті, Талмуд буквально витлумачував Тору на базі максимальної юридичної та моральної деталізації. Скажімо, для докладного роз'яснення положення з

Лев. 19:9—10 про необхідність залишати після жнив «край поля» на користь бідних був написаний талмудичний трактат «Пеа» («Край»). Дослівний розбір тексту Тори запобігав імовірним неоднозначним інтерпретаціям законоположення, передбачав усі ускладнення його практичного застосування. Роз'ясновалось, що таке «край поля», хто вважається бідним, які рослини з врожаю залишати тощо.

Усі напрями давньоєврейської та ранньої талмудичної екзегези об'єднувало визнання святості Писання. Воно було доволі специфічним, «тотальним» — визнавалася не тільки істинність кожної оповіді та глибина її духовного змісту, а й священність кожної літери, що сама собою являла образ утаємниченого Божественного світу. Можливо, цьому сприяли особливості книжності на Стародавньому Сході взагалі, де написане слово й особа переписувача завжди тісно пов'язувались з відправою та царюванням, з «сакрумом» духовної та світської влади. Усяке слово, усяка літера вимагали максимальної уваги та зосередження, ними не можна було знехтувати. Вже тоді виявлялася зацікавленість коментаторів у символіці знаків — чисел, літер, їхній кількості, інтервалах між ними тощо. Це вплинуло на екзегезу середньовічного талмудичного іудаїзму та на неортодоксальну екзегезу Кабали. Зазнали впливу давньоєврейської екзегетичної спадщини і християнські школи. Особливо це виявилося тоді, коли перед християнським богослов'ям постала проблема синтезу біблійної традиції та елліністичної філософської спадщини.

Пізніша традиція іудаїзму

Спроби посилити історичний компонент у талмудичній традиції здійснювали такі середньовічні екзегети, як *Саадія Гаон* (Єгипет, X ст.) та *Шломо бен Іцхак*, або *Раші* (Франція, XI ст.). Коментарі Раші та його учнів до Тори та Талмуда стали невід'ємними складовими культури іудаїзму. Філософ *Моше бен Маймун*, або *Маймонід*, або *Рамбам* (XII ст.) тлумачив Тору й Талмуд на засадах аристотелізму та апофатичного богослов'я. Він застосовував буквальне, аналогічне, алегоричне тлумачення Тори залежно від

характеру біблійного тексту; переглядав талмудичний коментар з раціоналістичних позицій. *Авраам бен Мейр*, або *Ібн-Езра* (XI—XII ст.) заклав підвалини історичної та історико-філологічної критики Біблії. Зокрема, він критикував авторство Мойсея щодо П'ятикнижжя. На спадщину Ібн-Езри спирався *Б. Спіноза*. Тільки алегоричним методом послуговувалась містична традиція Кабали; в її основних книгах — «Сефер Ецира» (Книга Творіння, II—VIII ст.) та «Сефер га-Зогар» (Книга Сяяння, XIII ст.) використовувалася символіка літер, окремих слів, чисел. Відомий коментатор XV ст. *Ісаак Абрабанель* спирався на ідеї християнської екзегези, зокрема Антіохійської школи.

Спадщина Б. Спінози

Бенедикт (Барух) Спіноза (1632—1677) уважається одним із основоположників систематичного дослідження Біблії та її історико-літературної критики. Він був оригінальним мислителем-пантеїстом, що опинився поза конфесіями: вигнаний за єресь із іудаїстської громади, Спіноза не прийняв хрещення. Він перекладав Старий Завіт голландською мовою, уклав граматику єврейської мови. У відомому «Богословсько-політичному трактаті» Спіноза дослідив Біблію як історичний, літературний та релігійний документ. Він висунув правила герменевтики, актуальні донині:

- дослідження природи і властивостей тих мов, якими були написані священні книги, особливостей їхньої граматики та письма;
- визначення кількох провідних ідей кожної книги задля розуміння вчення Біблії стосовно кожного предмета;
- обов'язкове дослідження історичної долі кожної книги, життя її автора, часу й обставин написання та включення до канону;
- дослідження обставин формування канону Біблії в цілому.

Застосувавши ці правила і спираючись на власноруч розшифровані вказівки Ібн-Езри, Спіноза дійшов висновків:

- *не всі книги Старого Завіту написали люди, імена яких вони дістали* (зокрема, Мойсею може належати лише невелика частина П'ятикнижжя, а книга Єгошуа містить свідчення набагато пізнішого походження, аніж змальовані в ній події);
- *ці книги зібрали та відредагували іудейські старійшини та книжники в епоху «другого Храму», зокрема Ездра;*
- *вибиралися тільки твори, які вчили Закону Мойсеєвому; інші відкидалися.*

Не досить добре володіючи грецькою, щоб систематично досліджувати Новий Завіт, Спіноза все ж порушив питання: писали апостоли як *пророки* чи як *учителі*? Мислитель схилявся до другого варіанту, спричинивши невдоволення не лише іудеїв, а й християн.

Отже, за Спінозою, історичне дослідження Біблії матиме висновком твердження, що її навряд чи варто розглядати як повністю надиктовану Богом. Писання містить і особисті думки біблійних авторів. Проте богодухновенність для Спінози означала вираження в Біблії «істинної релігії» — щирого вшанування Бога, що створив світ та розумно й справедливо керує ним, життя за цією вірою у справедливості та любові. Істинна релігія є ядром Біблії, котре не може бути ушкоджене недосконалістю викладу письменників, помилками переписувачів, перекладачів тощо.

Сучасна екзегеза в іудаїзмі

Від доби Просвітництва (XVIII ст.) і донині біблійна екзегеза іудаїзму розвивалася у суперечливій взаємодії талмудичної традиції із впливом різних християнських шкіл, історичної, історико-літературної та раціоналістичної критики Біблії. Зокрема, поряд з традиційною, талмудичною, існує «ліберальна» екзегеза, близька до ліберально-протестантської, яка утверджує перевагу етичного монотеїзму пророків над обрядовими настановами Тори та приймає висновки нової ісагогіки та історичної критики. Біблеїсти сучасного Ізраїлю роблять значний

внесок до ісагогіки, зокрема біблійної археології. Спостерігається також еволюція представників іудейської екзегези XIX—XX ст. у поглядах на природу Нового Завіту, на витоки християнства (*Ж. Сальвадор, К. Монтефіоре, Й. Клаузнер, Р. Арон*). Відомий мислитель XX ст., філософ, перекладач та екзегет *М. Бубер* визнавав висновки нової ісагогіки та ідею єдності Старого й Нового Завітів, досліджував Біблію з погляду аналізу ідей монотеїзму, теократії, проблеми релігійної віри.

Тлумачення Писання у ранньому християнстві

Зразки його подані, насамперед, у самому Новому Завіті. Підраховано, що 10 % новозавітного тексту є цитатами, парафразами та посиланнями на старозавітні Писання; з 39 канонічних книг 30 згадуються в Новому Завіті. Новозавітні персонажі (передовсім Ісус та апостоли) стосовно Старого Завіту демонструють певні герменевтичні принципи:

- в основному *буквальне витлумачення*, відсутність сумніву в достовірності подій чи тверджень, про які йдеться в Писанні;
- *відкидання* таких елементів фарисейської традиції, як *розширене застосування заповідей* та абсолютизований *алегоризм*;
- широке застосування *акомодативного* методу, підпорядкування екзегези *гомілетичним* завданням, звернення у цих випадках до спадщини іудаїзму;
- вибіркове застосування *алегоричного* методу (притчі);
- *аналогічне (есхатологічне)* тлумачення старозавітних пророцтв і притч про Царство Небесне, близьке до техніки «пешер».

Особливостями послуговування біблійними текстами були: не завжди дослівне цитування, велика кількість парафразів; використання водночас багатьох версій тексту, часто нині невідомих. Специфічним герменевтичним прийомом (проте характерним для тієї

епохи та культури) уважається, наприклад, поєднання двох провіщань різних пророків в одному зі збереженням імені старшого (відомішого) пророка. Так, у Мт. 27:9—10 є звернення до пророцтва Єремії про 30 срібняків, яке насправді являє собою поєднання пророцтв з Єр. 32:6—9 та Зах. 11:12—13. Проте іноді застосовувався і нотарикон: так, грецьке слово ΙΧΘΥΣ («риба») розшифровувалося як абревіатура священної формули Ἰησοῦς Χριστός Θεῖον Υἱός Σωτήρ («Ісус Христос, Божий Син, Спаситель»). Таке тлумачення вплинуло на використання образу риби в ранньохристиянській іконографії.

Принципи патристичної екзегези

Вважається, що саме патристична спадщина (I—V ст.; іноді I—IX ст.) є основоположною для церковної біблеїстики ортодоксального християнства — і східного, і західного. Провідним мотивом патристичної екзегези було осягнення віроповчального та морального змісту Святого Письма. Для цього давньоєврейська та антично-елліністична герменевтична спадщина переосмислювалася в контексті християнського релігійного досвіду. До того ж, сам канон християнської Біблії формувався на церковних соборах за участі багатьох «отців Церкви». Витлумачення Біблії здійснювалося в умовах полеміки з язичництвом, іудаїзмом, гностицизмом, а також численними єресями. Основними принципами патристичної екзегези вважалися:

- *віра в богодухновенність Біблії*, поєднана з визнанням у Писанні також «людського» елементу, особистості авторів, їх розуміння, мови, способів висловлення;
- *розгляд Біблії в контексті цілісної церковної традиції — Переказу:* Писання складалося, засвідчуючи становлення Церкви, а Церква соборно засвідчувала істинність Писання;
- *визнання генетичної і типологічної єдності Старого й Нового Завітів* як цілісної священної історії спасіння, де старозавітні прообрази осмислюються в світлі євангельського провіщення;

- пов'язаний з цим *христоцентризм*;
- *невіддільність пізнання Біблії від духовного та морального життя*, зміцнення у вірі та молитві, очищення серця; тлумачення мало слугувати катехизації та проповіді;
- визнання *смислової багатоплановості* Біблії, коли наголос на буквальному або алегоричному смислі не виключав інших семантичних шарів;
- уважне ставлення до *літературних особливостей* біблійних книг, їхнього жанру, поетики, художніх прийомів;
- *застосування історичних свідчень* та *філологічних здобутків* іудейського і греко-римського світу, що стосувалися датування, авторства, текстології біблійних книг;
- *використання даних тогочасної науки та філософії* у витлумаченні біблійних сюжетів (наприклад космогонічних).

Найвизначнішими екзегетичними школами доби патристики були *Александрійська, Антіохійська, Едеська*.

Александрійська школа патристичної екзегези

Ця школа ще з часів Філона тяжіла до алегоричного тлумачення, до відтворення символічної багатозначності текстів Біблії. Так, *Климент Александрійський* виділяв п'ять смислів Писання: історичний, віроповчальний, пророцький, філософський та містичний. Проте він уважав, що для осягнення прихованого змісту Писання, крім віри, варто використовувати світські науки: філософію, діалектику, історію, природознавство. Шукаючи в Біблії «таємного смислу», Климент Александрійський не цурався, наприклад, піфагорійської символіки чисел, а з'ясовуючи питання авторства і датування біблійних книг, застосовував дані грецької історіографії. Ідейним спадкоємцем Климента став *Оріген*, який визначав три смисли Писання: буквальний, моральний та містичний (або алегоричний), порівнюючи їх з тілом, душею та духом. Вважаючи саме містичний смисл вищим (від

«тіла» слід сходити до «духу»), Оріген наполягав на необхідності молитовного зусилля для осягнення біблійних істин, а також активно послуговувався алегоричним та прообразним тлумаченням. На латинському Заході алегоризм александрійців наслідував, зокрема, *Амвросій Медіоланський*, котрий вплинув у цьому моменті на *Августина*. Хоча екзегети Александрійської школи і визнавали можливість буквального, історичного тлумачення, алегоричний та символічний підходи переважали.

Сирійські школи: Антіохійська та Едеська

Сирійські школи використовували принципи буквального тлумачення: духовне значення шукалося у самих подіях, а не поза (над) ними. Наприклад, відомий сюжет про перехід Авраама з Халдеї до Палестини через Харан, символічно витлумачений александрійцями, пояснювався як акт віри та послуху Божественному покликові. Увага до історичного, життєвого контексту зображених у Біблії подій фактично вперше демонструвала метод історичної критики. Окремі біблійні книги навіть розглядалися як плід людського розуму та натхнення. Представниками Антіохійської школи були *Лукіан, Діодор Тарсійський, Феодор Мопсуестський, Феодорит Кирський*; найвідоміший представник Едеської школи — *Єфрем Сирін*. Причетність сирійських екзегетичних шкіл до догматичних суперечок у східному християнстві, їхній зв'язок з «єресями» (Арій та Несторій вийшли з Антіохійської школи, Едеська школа перебувала під впливом несторіан та монофізитів) завадив поширенню історичного методу екзегези. Цим великою мірою визначилося панування у середньовічній екзегезі алегоричного методу.

Східні та латинські «отці Церкви»

Деякі представники патристики намагалися примирити алегоризм Александрійської школи та історизм сирійських шкіл. Так, антіохієць *Іоанн Златоуст* утверджував багатозначність тлумачення: щось могло розумітися буквально, щось у переносному значенні, а щось у подвійному (Бесіда на

46-й псалом). *Кирило Александрійський* вважав, що слово пророків було пов'язане з певними історичними обставинами (Тлумачення на Іс. 1). Представник Каппадокійської школи східного богослов'я *Василій Великий* поєднував пряме та алегоричне тлумачення із застосуванням енциклопедичних знань античної науки та філософії (Бесіди на Шестоднів, Бесіди на Псалми). Подібну позицію займали латинські екзегети тієї доби. *Ієронім* наголошував на індивідуальних особливостях біблійних авторів і на потребі з'ясувати істинний смисл тексту, тобто те, що прагнув сказати сам автор і через нього — Бог. *Аврелій Августин*, виділяючи чотири смисли Писання — історичний, моральний, аналогічний (прообразний, есхатологічний) та алегоричний, — сформулював правила екзегези, багато з яких актуальні донині:

- необхідність *благочестя* і *щирої християнської віри* у коментатора, звіряння тлумачення з *символом віри*;
- необхідність *освіти*, зокрема знання біблійних мов, та *спеціальних знань* («основних речей»);
- використання *«надійних текстів»*;
- урахування *літературних* та *мовних особливостей*, навіть *пунктуації*;
- допустимість *поєднання різних методів — буквального, історичного, прообразного та алегоричного тлумачення* через багатозначність Біблії;
- *розгляд уривків у контексті цілого;*
- *незрозуміле тлумачити через зрозуміле;*
- визнання *єдності Біблії* (Новий Завіт приховується в Старому, Старий розкривається в Новому (Бесіда на 1 Кор. 6).

Основною літературною формою тлумачень «святих отців» були т. зв. «бесіди», «гомілії». Чільне місце посідав проповідницький жанр, спрямований на релігійне навчання та моральне виховання. Крім потужної коментаторської культури, патристична традиція мала великі здобутки в галузі текстології та дослідження історії біблійного канону. Свідчення про походження

біблійних книг та їх канонізацію містилися у творах *Климента Римського, Ігнатія Антіохійського, Папія Гієропольського, Полікарпа Смирнського, Юстина Мученика (Філософа), Татіана, Іринея Ліонського, Мелітона Сардійського, Іполита Римського, Климента Александрійського, Афанасія Великого*. Обговорювалися питання авторства й датування. Так, Афанасій Великий зазначав, що не всі книги Біблії написані тими, кому їх приписує традиція (Синопсис). Першими текстологічними працями стали «Діатессарон» Татіана та «Гексапла» Орігена; останній вважається фундатором філологічної критики тексту. Климент Александрійський свідчив про єврейську версію Євангелія від Матвія, знайдену серед християн Індії. Синоптичну проблему (характер зв'язку між оповідями євангелістів) чи не вперше сформулював Августин.

Середньовічна християнська екзегеза

Східна (православна) традиція у візантійському культурному регіоні та західна (католицька) здебільшого наслідували патристичну екзегезу. Коментарі укладалися компілятивні, у вигляді т. зв. «катен», збірок цитат «святих отців» (*Прокопій Газький, Екуменій Трікський, Феофілакт Болгарський* у VI—XI ст. на Сході; *Кассіодор, Ісидор Севільський, Беда Достославний, Рабан Мавр, Петро Ломбардський, Гуго Сен-Вікторський, Рішар Сен-Вікторський* у V—XII ст. на Заході). Найбільш оригінальними вважають на Сході *Псевдо-Діонісія Ареопагіта* (V ст.), *Максима Сповідника* (VI ст.), *Андрія Кесарійського* (VII ст.), *Симеона Нового Богослова* (X—XI ст.) та на Заході — *Іоанна Скотта Еріугену* (IX ст.), перекладача «Ареопагітик» на латину, і абата *Алкуїна* (VIII ст.), редактора й упорядника Вульгати. Екзегезі Раннього Середньовіччя, крім святоотецьких компіляцій, були притаманні увага до обгрунтування догматів, тісний зв'язок з проповідницькою діяльністю та чернечою аскетикою, особливо на Сході.

Середньовічна схоластика XII—XIV ст. (*Александр Гельський, Стефан Ленгтон, П'єр Абеляр, Альберт Великий, Фома Аквінський, Іоанн Дунс Скотт, Миколай Лірський, Жан Жерсон*) розвивалася в монастирських школах та університетах, насамперед Паризькому. Вона

систематизувала та значно раціоналізувала біблійну екзегезу на основі арабізованої та гебраїзованої філософської спадщини Арістотеля (насамперед принципу «двох істин», розрізнення сфер віри та знання). Катени з святих отців схоласти доповнювали логічним та методичним аналізом, виокремлюючи смислові пласти Біблії, формулюючи критерії їх розрізнення. Виділивши прямий та духовний смисли, схоласти визнавали можливість типологічного (прообразного), алегоричного, тропологічного, анагогічного та акомодаційного витлумачення. Зазначаючи смислову багатоплановість Біблії, Ф. Аквінський виділяв у ній історичний (буквальний), потаємний (догматичний), типологічний (прообразний), етичний (тропологічний) смисли. У Абеляра та Г. Сен-Вікторського знаходять елементи історичної критики. Послуговуючись алегоричним методом разом з історичним та буквальним, схоласти прагнули підкріплювати істини Об'явлення висновками розуму. Приклад такого підходу можна побачити у того ж Ф. Аквінського: «Святому Письму належить пропонувати божественні й духовні істини у подобі матеріальних речей. Адже Бог влаштовує усе, виходячи із здатності сприйняття. Для людини природно осягати інтелектуальні істини через чуттєві речі, бо наше знання виходить з відчуття. Тому коли в Писанні говориться про руку Божу, буквальний смисл буде не в тому, що Бог має руку, а в тому, що саме позначається цією частиною тіла — діюча сила» (Summa theol., I.1.9).

Нарешті, у Середні віки поширилася містична екзегетична традиція, грунтована на засадах платонізму і спрямована передусім на морально-етичну, аскетичну інтерпретацію біблійних образів з переважанням алегоричного підходу (*Бернар Клервоський, Йоахим Флорський, Бонавентура, Ян ван Рейсбрук, Йоган Таулер*).

Екзегеза доби Реформації та Контрреформації

Великий внесок у підготовку Реформації зробила т. зв. «ренесансна» екзегеза, що базувалася на текстологічній реконструкції Біблії, її історико-філологічному дослідженні та етичному витлумаченні (*Л. Валла, Е. Роттердамський*). Засади протестантської екзегези

розвивали діячі Реформації (*М. Лютер, Ф. Меланхтон, У. Цвінглі, Ж. Кальвін*) під впливом релігійної полеміки з середньовічною католицькою екзегезою. Принцип sola Scriptura означав визнання Біблії єдиним джерелом віри, релігійного натхнення та критерієм церковного впорядкування. Принцип sola fidei, крім шляхів спасіння, визначав, що Біблію міг і мусив читати й тлумачити всякий, освячений вірою: Бог розмовляє через Писання з кожною людиною особисто. Традиційний алегоризм уважався привнесенням зовнішнього смислу і заперечувався на користь буквального тлумачення. Зберігалося визнання єдності Біблії, базоване на христоцентричному підході. Інтерпретований есхатологічно типологічний (прообразний) підхід, тропологічне (моральне) та акомодаційне тлумачення також збереглися — як вияв актуальності життєвого застосування істин Писання. Відоме здавна розрізнення історичного, буквального та духовного, прихованого змісту Біблії розумілося як розрізнення «внутрішнього Слова», доступного лише духовно натхненній людині, і «зовнішнього Слова», підвладного раціональним засобам пізнання. Чільною ж герменевтичною засадою протестантської екзегези стала принципова неопосередкованість тлумачення Біблії церковною традицією та догматом: «Писання тлумачиться Писанням».

Свобода в дослідженнях Писання, започаткована Реформацією, створення національних перекладів, спричинили вже у XVI ст. перші спроби текстологічної, історичної та історико-літературної критики Біблії в лоні протестантизму. Крім М. Лютера, який порушував питання правильності біблійного канону та канонічності окремих книг (послання Якова), згадаємо *А. Р. Карлштадта*, який підносив проблеми авторства П'ятикнижжя, уточнення канону, висунув концепцію трьох ступенів богодухновенності. Просвітитель XVII ст. *Г. Гроцій*, котрий перебував під впливом армініанства, наголошував на буквально-історичному смислі біблійних текстів, уперше застосував для тлумачення Нового Завіту семітичні джерела (зокрема пешітта).

Реакція католицизму виявилася у канонізації Вульгати на Тридентському соборі і утвердженні рівно-

цінності Писання й Переказу як джерел віри. Католицькі екзегети, полемізуючи з протестантами, також критикували абсолютизацію алегоризму, приділяли увагу текстологічним дослідженням, історії канону, застосуванню філологічних методів (*Т. де Віо (Каетан), Сикст Сієнський*).

Суперечливість протестантської екзегези

Протестантизм визначив перетворення Біблії на об'єкт систематичного дослідження та інтерпретації, у тому числі й критичної. Водночас він зробив суб'єктом тлумачення індивіда, чим уможливив екзегетичну сваволю. Виникла дилема: або безмежно вільна інтерпретація, до того ж підкріплена релігійним натхненням, яка здатна віддалити від засад християнської віри і таким чином, від духу самого Писання — або збереження віри через ототожнення «духу» Біблії з її «літерою», через максимально буквальне тлумачення. Надалі протестантська екзегеза доволі часто впадала в крайнощі, породжені її основними принципами:

- *абсолютизований буквалізм (фундаменталізм);*
- *«духовне», харизматичне витлумачення;*
- *ліберальна критика, з тенденцією до гіпертрофованого критицизму.*

Намагання подолати ці крайнощі приводили до появи різних форм «ортодоксії», «неоортодоксії» та «консерватизму» в лоні протестантської екзегези.

Протестантська «ортодоксія», її еволюція

Полеміка між протестантами та католиками, самовизначення різних деномінацій у лоні самого протестантизму протягом XVI—XVIII ст. посилили негативні тенденції буквального тлумачення і призвели до т. зв. *догматичного конфесіоналізму*, що його рисами були позаконтекстуальне цитування і суто полемічний характер екзегези. З іншого боку, пошуки шляхів «оживлення» релігійності спричинили зміцнення містичних тенденцій, які виявились у різних формах

протестантського *пієтизму* (*А. Франке, Г. Цинцендорф*, рух *квакерів*) та *містицизму* (*Я. Беме, Е. Сведенборг*).

Прагнення зберегти вірність головним віроповчальним засадам християнства («ортодоксальність»), відшукати їм підтвердження у тексті Біблії на базі її буквального тлумачення виявилось у різних формах протестантської *«ортодоксії»*. Тривалий час історична та літературна критика Біблії, критичне дослідження канону та авторства біблійних книг, особливо у формах, запропонованих раціоналістичною біблеїстикою XVIII—XIX ст., досить жорстко заперечувались. Найяскравіше консервативні тенденції відбились у русі протестантського *фундаменталізму*, що виник на грунті ортодоксії на початку XX ст., але залишається популярним донині серед різних течій пізнього протестантизму в Європі та США (баптизм, п'ятдесятництво тощо).

Однак уже з другої половини XIX ст. серед протестантських біблеїстів, зокрема німецьких (*Ф. Деліч, Х.Ф.А. Дільманн, Р. Кіттель, Г. Евальд*), спостерігалося активне засвоєння здобутків раціоналістичної біблеїстики того часу (наприклад «документальної теорії П'ятикнижжя»), її історичних та критичних методів. Так, Г. Евальд виробив власний варіант «документальної теорії», висунув гіпотезу про походження Євангелій з усної традиції, намагався реконструювати біблійну історію на основі науково-історичного підходу. Окремі протестантські мислителі еволюціонували від лібералізму в напрямі «ортодоксії», зберігаючи прихильність до історичних методів (*А.Д. Неандер*). Опановувались також богословські традиції патристичної екзегези з її уважним ставленням до літературних особливостей та полісемантизму Біблії (*Д.К. Гейкі, Ф. Фаррар*).

У XX ст. поміркована кола «класичних» та «пізніх» протестантських конфесій сповідують здебільшого ідеологію т. зв. «консервативного богослов'я», що апелює до буквальної інтерпретації Біблії у визначенні та обгрунтуванні своїх засад, але не заперечує висновків текстуальної критики, біблійної археології тощо. Характерною рисою протестантської «ортодоксальної» та «консервативної» екзегези XX ст. є тенденція до екуменізму, до зближення екзегетичних принципів, особливо принципів ісагогіки, з католицькою та православною традиціями.

Раціоналістична біблеїстика. «Документальна теорія» виникнення П'ятикнижжя

Раціоналістична біблеїстика XVIII—XIX ст. була генетично пов'язана з ідеями доби Просвітництва та ліберальним протестантським богослов'ям. Просвітницькі мотиви виявлялись у намаганні замінити алегоричне тлумачення біблійних сюжетів на раціональні пояснення, що узгоджувалися б із законами природи. Т. зв. «ліберальний» підхід сформувався під значним впливом історичного еволюціонізму і полягав у застосуванні до вивчення Біблії тих самих методів історичного, історико-літературного дослідження та герменевтичних засобів, як і до будь-якої стародавньої літературної пам'ятки.

Представники раціоналістичної біблеїстики (*Ж. Астрюк, Й. Ф. Ейхгорн, К. Д. Ільген, В. де Ветте, Г. Гупфельд, Г. Рейсс, К. Графф, Ю. Вельгаузен* і його школа), багато з яких були ліберальними протестантськими теологами, розглядали Біблію під кутом зору історичної науки, як унікальну літературну пам'ятку, поціновуючи її моральний вплив. Вони зробили значний внесок до історико-літературної критики, текстуального аналізу, дослідження історичного контексту та історії біблійного канону. Застосовувалися методи порівняльного та історичного аналізу біблійної міфології та релігії, хоча й на шкоду богословському аналізу. Найвідомішим здобутком тієї доби стала т. зв. «документальна теорія виникнення П'ятикнижжя», яка піддавала критиці традиційну церковну настанову про Мойсеєве авторство і обгрунтувала наявність принаймні чотирьох основних джерел Тори (т. зв. «Ягвіст», «Елогіст», «Священицький (Жрецький) кодекс» та Второзаконня). Поява цієї теорії, слідом за герменевтичними ідеями В. Спінози, започаткувала в новоєвропейській науці «біблійну критику», або наукову біблеїстику.

Ліберально-протестантська біблеїстика

Ліберальний протестантизм у XIX—XX ст. примиряв визнання Божественного Об'явлення з історичним підходом — визнанням історичності розвитку релігійних вірувань та історичності їх висвітлення у Писанні. Зацікавленість

ліберального богослов'я в пізнавальній та моральній проблематиці, його установки на історизм у інтерпретації культурних феноменів часто зумовлювалися філософським впливом кантіанства та неокантіанства.

У лоні ліберальної традиції, з одного боку, розвивалися текстуальна, історична, літературна критика Біблії, аналіз біблійної релігії в контексті загальної історії релігій (*де Ветте*, школа *Ю. Велльгаузена*, *А. Гарнак*, *А. Юліхер*). З іншого боку, розвивалася саме богословсько-філософська інтерпретація Писання (*Ф. Шлейєрмахер*, *Г. Дільтей*), згідно з якою біблійні тексти розглядалися як джерело повідомлень-свідчень, що допомагають осмислити Писання в актуальний для людини кожної епохи спосіб. Шлейєрмахер на основі історичних даних також пояснював походження та створення канону новозавітних книг. На початку XX ст. *Г. Гункель*, відштовхуючись від ідей школи Велльгаузена, доповнював текстуальну та літературно-критичну екзегезу дослідженням впливу духовної культури Стародавнього Сходу на становлення Біблії. Він також висловив думку про реконструкцію «життєвого контексту», якій мала підпорядковуватись літературна критика, зокрема дослідження жанрів Писання. Специфічним напрямом протестантської ліберальної біблеїстики початку XX ст. стала т. зв. «школа історії релігії». Наслідуючи історичний еволюціонізм школи Ю. Велльгаузена, ця школа (*Р. Вейценштайн*, *В. Буссе*) пов'язувала виникнення новозавітної традиції з видозміною іудейських переказів у прийнятну для язичників форму. Тут було започатковано актуальне у біблеїстиці XX ст. дослідження літературних «форм» і відповідних структур світогляду.

Певною кризою ліберально-протестантської екзегези вважається виникнення наприкінці XIX — на початку XX ст. т. зв. «есхатологічного напряму» (*Й. Вайсс*, *А. Швейцер*), представники якого обстоювали ідею історичності Ісуса, розглядали його тільки як носія етичного вчення та зразок моральної поведінки, як виразника есхатологічних сподівань народних мас. Фактично цим нівелювався релігійний, містичний смисл євангельської оповіді та богословський характер біблійної екзегези.

Тюбінгенська школа XIX ст. та її впливи

Філософською основою цієї доволі радикальної раціоналістичної школи XIX ст., котру заснував *Ф. Баур*, стало гегельянство та неогегельянство; її ставлення до Біблії як до об'єкта критичного опрацювання зумовлювалось духовно-інтелектуальною атмосферою, створеною ліберальним німецьким протестантизмом. Дослідження історії раннього християнства включало аналіз новозавітних Писань як історичних свідчень для реконструкції «духу епохи», котрий у свою чергу, визначався попереднім духовним розвитком. Впливи вчення Гегеля про боротьбу протилежностей виявились у твердженні про зіткнення ранньохристиянських партій «петриністів» та «павлиністів» як джерелі ідейного змісту Нового Завіту. Плідними були ідеї про вплив іудейських релігійних партій і сект на виникнення християнства, про історичність новозавітного канону, про наявність невідкритого джерела євангелій, про відображення у євангелістів різних світоглядних та ідейних позицій. Ідеї Тюбінгенської школи вплинули на творчість *Е. Ренана*, котрий, використовуючи Новий Завіт лише як історичну оповідь, критично відтворював історію раннього християнства.

Міфологічна школа

Ця школа вирізнялася ще більшим радикалізмом. *Д. Штраус*, якого часто формально відносять до Тюбінгенської школи, висунув ідею про вплив колективного міфу (в даному випадку месіаністичних сподівань) на остаточне оформлення образу євангельського Христа (він сам не заперечував існування історичного Ісуса-проповідника). Штраус піддав сумніву апостольське походження євангельської оповіді. У середині XIX ст., наслідуючи Штрауса, з младогегельянських позицій заперечував достовірність Євангелій *Б. Бауер*. Найвідоміший представник цієї школи початку XX ст. *А. Древс* оголосив євангельську оповідь про Христа міфом, який укорінений у східних (зокрема, шумеро-вавилонській) та античній міфологіях. З погляду біблеїстики, позиція школи, хоча й дискусійна, сприяла залученню до дослідження широкого історико-

релігійного та історико-культурного матеріалу та використанню порівняльних методів аналізу. Ідеї та аргументи міфологічної школи протягом тривалого часу застосовувалися представниками радикально-критичних шкіл у релігієзнавстві та біблеїстиці (наприклад марксистською атеїстичною критикою).

І Тюбінгенська, і міфологічна школи зробили вагомий внесок у визначення історичного та міфологічного підґрунтя євангельських оповідей, хоча й наразилися на потужну критику християнських богословів усіх сповідань.

Марксистська атеїстична критика

Ця раціоналістична традиція визначилася застосуванням принципу матеріалістичного розуміння історії. Був зроблений помітний внесок у розвиток методології історично-контекстуального аналізу через твердження про залежність релігійних уявлень від загальної суспільної та духовної атмосфери й потреб (насамперед праці *Ф. Енгельса*). Опрацювавши ідеї Тюбінгенської, особливо її младогегельянського крила, та міфологічної шкіл, Енгельс дав приклад використання біблійного тексту для історико-соціологічної та історико-культурної реконструкції деяких моментів історії раннього християнства. Він висунув та обґрунтував гіпотезу щодо датування Апокаліпсиса.

Специфічним, радикальним компонентом марксистської традиції була радянська атеїстична критика Біблії. Вона часто поєднувалась із гіпертрофованим класовим підходом (*О. Ярославський*). Елементи наукового (не говорячи вже про богословську екзегезу) розбору уможливлювалися лише у випадках створення хрестоматій та історико-критичних праць (*А. Ранович*); критики інших біблієзнавчих традицій, часто поєднаної зі спрощенням та вульгаризацією біблійної проблематики (*І. Кривельов, М. Бєленький, П. Дарманський, Є. Дулуман*). Фрагменти об'єктивного аналізу трапляються також у спеціальних (культурологічних, історико-текстологічних) дослідженнях (*Г. Гече, Й. Шифман, М. Рижський*).

«Неоортодоксія» та «нова герменевтика»

Криза раціоналізму та небезпека радикального критицизму стосовно Біблії, продемонстрованого у XIX—XX ст., спричинила реакцію у вигляді нових герменевтичних течій на протестантському грунті. Світоглядною та богословською засадою стала постійно актуальна для протестантизму проблема застосування, актуалізації вічного змісту Слова Божого, зверненого до людини сьогодення.

Свого роду «новою ортодоксією» першої половини XX ст., спрямованою проти раціоналізму та богословського лібералізму, які ніби «розчинили» релігійний смисл Писання в історичному змісті, виявилась «діалектична теологія» *К. Барта*, запліднена мотивами екзистенціалізму. Барт, наслідуючи традицію М. Лютера, наголошував на вірі як основі розуміння Біблії і на пошуках унікального, незмінного смислу Писання (т. зв. «керігми»), зверненої безпосередньо до кожного віруючого.

Визначним явищем у XX ст. стала т. зв. «нова герменевтика» (*Р. Бультман, Е. Фухс, Г. Ебелінг*), яка, застосувавши проблематику та методологію філософської герменевтики та екзистенціалізму, наполягала на «деміфологізації» біблійної оповіді. Деміфологізація означала насамперед інтерпретацію біблійних текстів, що нині сприймаються як міф, у термінах людського існування та переживання. Лише тоді можна реконструювати «керігму» як вічний, потаємний смисл біблійного вчення — Божественного Об'явлення, котрий перетворює християнство на актуальне на всі часи. При цьому розуміння текстів постає не як рефлексія, а як життєве, екзистенційне прилучення.

Православна і католицька біблеїстика та екзегеза XVIII—XX ст.

Незважаючи на конфесійні відмінності, обидва типи дослідження й тлумачення Біблії поєднувало спільне для ортодоксального християнства визнання провідної ролі Переказу у творенні канону Писання та його тлумаченні («опосередкованість Писання Переказом»). Православна біблеїстика в

цілому засвоїла догматизований у контрреформаційному католицизмі принцип «Переказ і Писання — два рівноцінні аспекти церковної традиції».

Справжнім випробовуванням для обох конфесійних традицій екзегези стали XIX — початок XX ст., коли активно розвивалася ліберальна та раціоналістична біблеїстика. Поступово, часто в ході полеміки, здобутки ісагогіки й біблійної критики XIX—XX ст. опановували православні та католики. Ця поміркована й компромісна рецепція дістала в ортодоксальних церквах назву «нової ісагогіки» та «нової екзегези», на відміну від «старих», традиційних здобутків доби патристики та Середньовіччя.

Православна біблеїстика у XIX — на початку XX ст. розвивалася переважно в Російській імперії, в основному на базі чотирьох Духовних академій та найбільших університетів. Зміст її проблематики великою мірою визначала полеміка із західними ліберальними та раціоналістичними течіями, значно менше — полеміка з католиками. Розвивалася також текстологія: опрацювання слов'янських, грецьких та єврейських текстів стимулювалося біблійними перекладами XIX ст. Зростав інтерес до біблійної археології — враховуючи інтереси Росії на Близькому Сході та Російської церкви — у Палестині. Власне герменевтичні вправи та коментарі не вирізнялися надто чисельністю, перебували в процесі становлення, враховуючи аналогічні процеси на Заході. Більшість відомих православних біблеїстів обстоювали традиційні погляди на походження, авторство, датування біблійних книг, сповідуючи принципи т. зв. «старої ісагогіки». Очевидно, відігравали свою роль умови полеміки з протестантським лібералізмом та різними формами раціоналізму. Хоча засвоєння історико-критичних методів тривало. Популярності як дослідники Біблії зажили *Г. Павський*, митрополити *Філарет (Дроздов)*, *Макарій (Булгаков)*, *Антоній (Храповицький)*, архієпископ *Філарет (Гумільовський)*, єпископи *Інокентій (Борисов)*, *Михаїл (Лузін)*, *Порфирій (Успенський)*, професори *А. Горський*, *А. Бухарєв*, *Н. Єлеонський*, *Н. Троїцький*, *М. Муретов*, *Б. Меліоранський*, *П. Юнгеров*, *С. Зарін*, *Д. Хвольсон*, *М. Нікольський*, *А. Лопухін*, *А. Покров-*

ський, П. Савваїтов, І. Андреєв, І. Корсунський, Н. Глубоковський, І. Євсеєв та багато інших. Окремо відзначимо академічну школу православної біблеїстики в Київській духовній академії (архієпископ *Василій (Богдашевський)*, професори *С. Сольський, В. Іваницький, О. Новицький, І. Максимович, А. Глаголєв, М. Скабалланович, В. Рибінський, Я. Олесницький* та ін.). Дослідження традицій вітчизняної академічної біблеїстики лише розпочинається.

У XX ст. традиції «нової екзегези» реалізовували у своїй праці такі діячі православної еміграції, як *С. Трубецькой, Б. Тураєв, С. Булгаков, А. Єльчанінов, А. Карташов, А. Князєв*, єпископ *Кассіан (Безобразов)*, архімандрит *Кипріан (Керн)*. У Радянському Союзі сучасну православну біблеїстику на засадах «нової ісагогіки» розвивав протоієрей *А. Мень*.

Концентруючись навколо патристичного («святоотецького») досвіду біблійної екзегези, православна традиція прямувала шляхом поступового опанування історико-критичних методів. Православна традиція особливо наголошує на багатстві смислів Писання і на необхідності враховувати як філологічні, так і історико-культурні, психологічні, духовні виміри тексту, єдність тексту і контексту. Визнається доконечність біблійної критики як передумови екзегези. Однак дослідження історичного, «людського» елемента Біблії не має затьмарити її релігійний, вічний смисл. Тлумачення Біблії, біблійне богослов'я має розглядатися лише в контексті цілісного вчення Церкви.

Католицька біблеїстика Нового часу, поступово трансформуючи спадщину доби схоластики, Ренесансу та Контрреформації, також переходила від безастережного визнання раз і назавжди запроваджених церковними авторитетами догм до рецепції історичних та критичних методів. У XIX ст. компроміс між традиційними ісагогічними та герменевтичними підходами й історичною критикою найкраще виявився у працях школи *Ф. Вігуру*. Перша половина XX ст. ознаменована спробами модернізації біблійної екзегези та герменевтики, які католицька церква визнала занадто раціоналістичними (*А. Луазі*). Конструктивнішими вважалися праці школи *М. Ж. Лагранжа*,

котрий ще наприкінці XIX ст. заснував у Палестині *Єрусалимську Біблійну школу*. Започаткований Лагранжем т. зв. «історичний метод у біблеїстиці» був схвалений енциклікою папи Пія XII у 1943 р. і підтверджений на II Ватиканському соборі. Стали відомими такі міжнародні католицькі бібліезнавчі інституції, як *Папський біблійний інститут, Папська біблійна комісія*.

Основними принципами стали: урахування мовних особливостей оригінальних текстів та перекладів; використання історико-критичного, історико-літературного аналізу, даних біблійної археології, історії культури; адекватне застосування усіх можливих підходів та методів тлумачення. Проте безперечними залишаються вимоги вірності католицькій Церкві, засадам її віровчення, відповідності тлумачення Писання церковному Переказові.

Міжконфесійні підходи у XX ст.

«Консервативна біблеїстика» на грунті буквального тлумачення або ліберальна екзегеза на раціоналістичних, історичних засадах набували у XIX ст. міжконфесійного та міжнародного поширення й значення. Так само у XX ст. ціла низка методологічних підходів стала популярною як серед протестантів, так і серед католиків та православних (принаймні у формі впливів). Ці підходи базувалися на згаданих уже спробах синтезу церковної традиції та наукових методів у тих планах дослідження біблійного тексту, які не порушують основ церковного вчення та християнської віри. «Історичний метод» Лагранжа є дуже подібним до історико-критичних рецепцій закордонних православних біблеїстів XX ст. та О. Меня. Аналогічні рецепції властиві й багатьом представникам протестантського богослов'я — не лише ліберального, а й консервативного.

Серед напрямів біблійної екзегетики XX ст., що виникли серед протестантів, згодом поширивши свій вплив і на ортодоксальне християнство, можна назвати т. зв. «метод критики форм» (Formkritik Methode), або «метод історії форм» (Formgeschichtliche Methode). Наслідуючи проблематику та засади історико-літе-

ратурної критики XIX ст. («критики тексту»), «критика форм» виділяє в біблійному тексті певні усталені усні та письмові літературні форми, котрі розглядаються залежно від історико-культурного середовища (*М. Дібеліус, Р. Бультман, К. Шмідт* у Німеччині; *Б. Істон, Ф. Грант* у США; *Е. Редліх, Р. Лайфут, В. Тейлор* у Великій Британії). Від школи «історії форм» відокремився напрям «історії редакцій» (Redaktiongeschichtlische Methode), або «критики редакцій» (Redaktionkritik Methode). Цей метод прагне дослідити індивідуальне богослов'я редактора або автора певної біблійної книги, що розглядається як продукт редагування первісних «форм» (*В. Марксен, Г. Концельман*). Ще одним методом, де спостерігається зближення протестантської, католицької та православної екзегетики, є т. зв. «канонічна екзегеза», або «канонічна критика» (Canonical Criticism). Біблія розглядається тут як певна цілість, у формі канону збережена та відтворена Церквою в процесі її духовного та літургійного життя (*Б. Чайлдз, Дж. Сандерс*).

Біблійна критика, герменевтика та богодухновенність Біблії

Рецепція методів історичної, історико-літературної та інших видів біблійної критики різними християнськими конфесіями нині вбудована в традиційне розуміння Богодухновенності Біблії і базується на ньому.

Богодухновенність, попри свою догматичну «даність», з богословського погляду залишається проблемою. Ця проблема, розглянута з точки зору біблійної герменевтики та екзегези, містить у собі цілу низку питань, пов'язаних зі специфікою Біблії як релігійного тексту, з її багатозначністю і багаторівневістю смислів, з необхідністю актуалізації суті стародавнього тексту. Наприклад, це питання про «рівні» та «межі» богодухновенності; про наявність у Біблії «вищого сенсу», прихованого від безпосереднього сприйняття; про критерії тлумачення та міру їхньої об'єктивності; про межу суб'єктивності інтерпретатора-індивіда і об'єктивності Церкви як інтерпретатора колективного.

Так, розуміння богодухновенності Біблії як тексту, безпосередньо «надиктованого» Богом (його поділяють іудейські та християнські фундаменталісти) призводить до заперечення більшості ісагогічних дисциплін та до літерального тлумачення. Відкидання достовірних історичних фактів щодо реальної еволюції тексту та ролі «людського» елемента в його становленні залишає без пояснень багато суперечностей. Буквально ж, безпосередньо-чуттєво сприйняті символи та алегорії об'єктивно міфологізують біблійну оповідь, що негативно позначається на самій релігійній свідомості: примітивізує релігійність і заважає актуалізації вічного смислу Біблії. Розуміння богодухновенності як певного «поетичного натхнення» суперечить теїстичному характерові світоглядних систем, грунтованих на Біблії, і релігійності, яку вони утверджують.

Історично склалися відмінні богословські погляди на богодухновенність. Поряд з радикальними, т. зв. вербалістськими, за якими абсолютною істиною є не лише «дух», а й «літера» Біблії, з'являлись думки про ймовірність алегоричного, символічного її тлумачення. Нині християнські богослови прагнуть розрізняти незмінний, божественний зміст (т. зв. догматичний елемент) і літературну творчість людей, які передали його недосконалою мовою свого часу. Таке розрізнення покликане обгрунтувати можливість і необхідність біблійної критики як такої і, зокрема, пояснити численні фактичні суперечності, різночитання тощо. Прагнення з'ясувати як історичний контекст виникнення кожної біблійної книги, вплив особистості людини-автора, так і вічний, незмінний релігійний компонент Бога-автора і закладено в основу сучасної біблійної екзегетики та біблійної герменевтики в цілому. Принцип богодухновенності був підтверджений протягом останнього часу різними християнськими конфесіями. Наприклад, у догматичній конституції II Ватиканського собору Римо-католицької церкви *«Про Божественне Об'явлення»* або в т. зв. *«Чиказьких заявах»* протестантської «Міжнародної комісії з питань непогрішимості Біблії» 1978, 1982, 1986 рр.

Рекомендована література

Августин, Аврелий.
Христианская наука или основание св. герменевтики и церковного красноречия. Киево-Печ. Лавра, 1835.

Андреев И.
Критика библейская // Новый энциклопедический словарь. Т. 23.

Безобразов С.
Принципы православного изучения Священного Писания // Путь. 1928. № 13.

Бикман Д., Келлоу Д.
Не искажая Слова Божия (Принципы перевода и семантического анализа Библии). Ноах. Санкт-Петербург, 1994.

Бланк И.
Экзегетика как основная теологическая дисциплина // Символ. 1981. № 6.

Бультман Р.
Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. 1992. № 11.

Велльгаузен Ю.
Введение в Историю Израиля. Санкт-Петербург, 1909.

Верклер, Генри А.
Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Бейкер Бук Хауз. Гранд Рапидс, Мичиган, 1988, рос. видання — Шаумбург, Ілінойс, 1995.

Гальбиати Э., Пьяцца А.
Трудные страницы Библии // Путь (Москва). 1995.

Елеонский Ф.
Труды по изучению книг Ветхого Завета. Труды по исагогике // Христианское чтение. 1902. № 1.

Карташев А.В.
Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947.

Лезов С. В.
История и герменевтика в изучении Нового Завета. Москва, 1996.

Мень А.
О русской православной библеистике // Богословские труды. 1987. Сб. 28.

Мень А.
Экзегеза библейская. Иудейская и иудаистическая экзегеза. Святоотеческая экзегеза. Средневековая экзегеза. Старая герменевтика. Старая исагогика. Католическая библеистика. Православная библеистика. Протестантская экзегетика. Новая герменевтика. Новая исагогика. Школы в библеистике // Словарь по библиологии. http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Миллер Т.
Византийская экзегеза. Москва, 1994—1995.

Михаил (Лузин), еп.
Библейская наука: Очерк истории толкования Библии. Тула, 1898.

Происхождение Библии (из истории библейской критики). Ветхий Завет (сост. И. Крывелев). Москва, 1964.

Саввaитов П.
Библейская герменевтика или толковательное богословие. Санкт-Петербург, 1859.

Соловейчик М.
Основные проблемы библейской науки. Санкт-Петербург, 1913.

Сольский С.
Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // Труды Киевской Духовной Академии. 1866. № 10—12.

Шолем Г.
Основные течения в еврейской мистике: В 2 т. Библиотека Алия. Иерусалим, 1984.

Штейнзальц А.
Введение в Талмуд (Изд. Института Изучения Иудаизма). Москва, 1993.

Юнгеров П.
Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань, 1910.

Юнгеров П.
Очерк истории толкования ветхозаветных книг Священного Писания // Православный собеседник. 1910. № 11.

Экзегетика библейская //Еврейская Энциклопедия. Т. 16.

Bultmann R.
Das Problem der Harmeneutik // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Tubingen, 1955.

Childs B., Sanders J.
Canon and Community. Philadelphia, 1984.

Farrar F.
History of Interpretation. Grand Rapids. Michigan, 1961.

Fishbane M.
Biblical Interpretation in Ancient Israel. New York, 1984.

Grant R. M.
A Short History of the Interpretation of the Bible. New York, 1963.

Harrison R. and oth.
Biblical Criticism. Grand Rapids, 1978.

Kodell J.
The Catholic Bible Study Handbook. Ann Arbor, Michigan, 1985.

Kudasiewicz J.
Biblia, historia, nauka. Krakow, 1975.

12 БІБЛІЯ ЯК ЯВИЩЕ ЛІТЕРАТУРИ ТА МИСТЕЦТВА

Своєрідність літературно-художньої форми Біблії, образотворчих засобів, у ній застосованих, її величезна жанрова та тематична різноманітність, оригінальність за проблематикою зумовили не лише безпосереднє використання біблійних текстів у богослужбовій та богословській практиці іудаїзму та християнства. Надзвичайно поширеними є мотиви біблійних книг у світовій та вітчизняній духовній культурі: літературі, образотворчому мистецтві, музиці, театрі, кінематографі.

Біблія та світова література

Особливості старозавітної біблійної «книжності»

Стародавні цивілізації Близького Сходу характеризувалися надзвичайно високим статусом писаного слова, його сакралізацією, а також сакралізацією відповідної людської діяльності. Високий громадський статус писемності, «книжності» пояснювався культурними потребами дуже бюрократизованого суспільства. Переписувачі та жерці, будучи «книжниками», являли собою окремі прошарки стародавніх близькосхідних суспільств. Чиновники-писарі становили там привілейований клас, були носіями та охоронцями писаних норм, що регулювали економічний, політичний та правовий лад у державі. Стародавній Єгипет часто наводиться в цьому зв'язку як показовий приклад. Офіційний статус інституту переписувачів був характерним і для давньоєврейської державності — починаючи від часів правління царів Давида та Соломона (2 Сам. 6:17; 1 Цар. 4:3). Проте написане слово на Стародавньому Сході неодмінно виступало і у своїй сакральній, релігійній іпостасі — як вияв волі богів, таємного, містичного знання. Точно відтворене писарями та збережене жерцями-книжниками, писане слово, на думку загалу, могло передавати традицію з покоління у покоління неушкодженою. Врешті-решт існувала ймовірність перетворення будь-якого слова на реальність, сумірну з реальністю вищих сил, для цього його варто було лише правильно записати. Писемний текст сприймався як трансцендентний, його смисл осягався не тільки розумовим зусиллям, а й вимагав своєрідного містичного «причастя». Певні біблійні сюжети (Єз. 2:8; 3:1—3;

Об. 10:10), демонструють звернення близькосхідної книжності до стародавніх архетипів жертвоприношення та ініціації, що стають символами містичного розуміння смислу записаного слова. Релігійні традиції мали власні священні тексти, використання яких становило невід'ємний атрибут культової практики. Священики Ізраїлю також були «книжниками» (Неєм. 8:1, 4, 9). Причетність до «книжного» слова — записаного, перевіреного та впорядкованого — означала причетність до вищої влади та порядку — і на землі, і на небі.

Відображений у Старому Завіті давньоєврейський монотеїзм як релігія Божественного Об'явлення посилив ці тенденції. «Святе Письмо» як Слово Боже, передане через натхнених пророків та письменників, перетворилося на центральну святиню та міру всіх речей світу. Подібно давньоєгипетським міфам про божественного писаря Тота, біблійна апокрифічна традиція містить уявлення про «небесного літописця» патріарха Єноха, котрий за Божим дорученням веде запис до Книги життя. Відтворення на письмі знання, даного в акті Об'явлення, будучи дуже почесним діянням, саме через абсолютність джерела тексту ставало принципово «неавторським», анонімним. Навіть там, де біблійна книга номінована персональним ім'ям, це не ім'я автора у звичайному сенсі — як творця-«самовільника»: причетними до Книги були або «пророки», котрі прямо оголошували себе знаряддям Божого натхнення, або анонімні «свідки» священних подій (у такому разі остаточний текст являв собою результат численних редакцій). Саме ж Писання як зафіксоване Об'явлення вважалося сповненим святості від першої до останньої літери. Звідси надзвичайна увага до правильного складу та порядку богонатхненних книг — канону. До того ж, містичне, символічне значення мали не лише цілий текст, а й окремі літери, їх розміщення, кількість тощо. Вважалось, що порядок речей у створеному Богом світі відповідав порядкові книг, речень, слів та літер у наданому Ним Слові.

У межах елліністичної культури старозавітні тенденції «предметного» вшанування Книги наслідували т. зв. «міжзавітне» іудейство та різні форми язичницького й

гностичного синкретизму. Згодом масоретська традиція в іудаїзмі, середньовічні талмудизм та кабалістика, а також традиція ісламу розвинули ці тенденції. Іудаїсти точно визначили форму та зміст сакрального тексту (аж до переліку всіх слів та літер), правила його відтворення та збереження, обміркували ймовірні таємничі значення кожного слова та літери тощо. В ісламі поширилась ідея про одвічне існування Писання, яка взагалі знімає проблему людського авторства: оригінал Корану уклав Бог і надиктував його пророкові Мухаммаду.

Новозавітна книжна традиція та християнство

Епоха еллінізму стала добою культурної «зустрічі» та інтенсивної взаємодії Стародавнього Сходу та грецької античності. До того ж, бюрократія еллінізованих царств (а згодом і Римської імперії) визначала суспільну роль «книжників» — не меншу, аніж у державі єгипетських фараонів або в інших східних деспотіях. Уможливився синтез давньогрецького прагнення до впорядкування громадського та індивідуального світу (до речі, принципово авторського і доволі «некнижного», радше «усного») зі старозавітними уявленнями про святість Книги, яка містить універсальне знання, надане Богом. Водночас цей синтез відбувався на тлі виникнення та становлення християнства як універсальної монотеїстичної релігії Об'явлення та спасіння. Це визначило особливості новозавітної та взагалі християнської книжності. Християнська церква перейняла від іудаїзму ідею «правильної», Божественної «побудови» Біблії. Цей порядок утілився насамперед у каноні богонатхненних книг: запозичивши старозавітний канон, християни уклали власний, новозавітний. Іудейські та еллініστичні уявлення про потаємний смисл літер проникали до ранньохристиянської апокрифічної літератури (приміром «Сказання Фоми філософа про дитинство Ісуса», II ст.). Однак «вибудовування» громадського та індивідуального світу, маючи у християнстві своїм універсальним мірилом Абсолютну Особистість — Боголюдину Христа, по-новому визначило ставлення до Книги. Близькосхідна анонімність

переписувача-редактора або персональна, але позбавлена індивідуальності «знаряддєвість» пророка втратили абсолютність. Проте і «авторство» античного гатунку не було вже виявом сваволі атомізованого індивіда. Біблійний автор новозавітної доби реалізовував власну особистість через причетність до Божественної: Слово-«Логос» перетворилося на Особистість-«іпостась». Писання, Книга, зберігаючи свою предметність, набувало в християнстві символічних рис, як образ персональної причетності до Христа (наприклад, 2 Кор. 3:2—3). Біблійна книжність живилася вже не так апокаліпсичним натхненням пророка-візіонера (Апокаліпсис є лише однією з 27 книг канону Нового Завіту), як «доброю звісткою»-свідченням (Євангелія, Дії) та розумінням-тлумаченням, «учительством» (апостольські Послання). Новозавітні свідчення євангелістів і вчительство апостолів органічно наслідувалися вчительством «отців Церкви» — тлумаченням та проповідуванням Слова Божого в добу патристики та Середньовіччя (невипадково у християнстві богословських авторитетів називають також «учителями Церкви»). Анонімність «людського компонента» Біблії, базуючись на уявленнях про абсолютність, безмежність та вічність священного тексту, в християнській літературі доби патристики та європейського Середньовіччя була скоригована особистісним началом. Компілятивність коментарів не заперечувала, а навіть передбачала утвердження авторитетів, персонально причетних до досвіду молитовного спілкування з Богом. Доконечність богослужбового читання Біблії, необхідність збереження та відтворення її текстів, укладення коментарів визначили велику роль біблійної та богословської книжності в житті християнської церкви і роль монастирів як центрів книжкової культури.

Літературні жанри в Біблії

Біблійний текст демонструє цілу низку літературних жанрів та специфічних способів художнього вираження. Серед них трапляються властиві іншим стародавнім літературам та специфічні, що визначають особливості Біблії як

релігійного, сакрального тексту. Зокрема, можна виділити такі:

- *міф*, або, правильніше, *міфологема* як особлива художня форма чуттєво-образної символізації надчуттєвого буття; розгорнута в часі оповідь, яка, проте, не претендує на історичну достовірність; антропоморфні чи то натуроморфні описи, котрі попри свою наочність мають витлумачуватися алегорично й символічно (наприклад, елементи етіологічних міфів у сюжетах про створення світу та гріхопадіння, в описах доби патріархів у книзі Буття, а також у Пс. 17:8—16; Йов 40:20—41—26);
- *героїчний епос*, сповнений драматизму та гіперболізації (наприклад, оповіді про вождів-суддів у Суд. та Давида у 1 Сам.);
- *генеалогії-«толедот»*, де списки поколінь наводилися задля розкриття родових зв'язків між окремими людьми та народами (приміром, Бут. 10), змалювання історичної спадкоємності традиції (1—2 Хр., Езд., Неем.), обгрунтування месіанських пророцтв (Мт. 1:1—17; Лк. 3:32—38);
- *біографічні оповіді*, елементи яких містяться в оповіданнях про пророків (наприклад, про Мойсея у Вих. 2) та в євангельських оповіданнях про Христа;
- *оповіді про подвиги праведників* (т. зв. «аретологія»), близькі до біографічного жанру та героїчного епосу (наприклад, оповіді про патріарха Ноя у Бут. 6—8; пророків Мойсея у Вих.-Второз.; Іллю та Єлисея у 1 Цар., 17—2 Цар. 2);
- *«діяння»*, описи визначних подій життя та діяльності праведників, близькі до аретології (наприклад, оповіді про старозавітних пророків та новозавітних апостолів);
- *оповіді-«сказання»*, вільні за формою, близькі й до історичних оповідань, і до легенд; до них відносять оповіді про патріархів, Мойсея, Ісуса Навина, суддів;

- елементи *літопису* (наприклад, 1 Цар. 14:19; 1—2 Хр.; Іс. 36—39);
- *законодавчі настанови* релігійно-правового, морального та культового змісту (наприклад, у Вих.; Лев.; Второз.);
- *повчання, настановні коментарі морального характеру* до законодавчих положень; часом містили богословські роздуми та стародавні уявлення про природу; на них базується традиція повчального коментування Біблії;
- *апокаліптика*, компонент пророцьких писань, у якому наявні загадкові фантастичні візії, складна символіка образів та чисел, описи боротьби сил добра і зла, що часом набувають дуалістичних рис, а також есхатологічні мотиви (наприклад, «видіння» в книгах Іс., Єр., Єз., Об., численні апокрифічні Апокаліпсиси);
- *пророцькі промовляння* та *проповіді*, що вирізнялися емоційністю, метафоричністю, образністю, часто поетичною формою; стали одним із джерел церковної гомілетики (мистецтва проповіді);
- *апологетична література*, мета якої полягала в захисті та обгрунтуванні віроповчальних настанов (наприклад, Прем. Сол.; апокрифічна 4 книга Маккавейська; Дії 2:14—36; 7:2—53; Рим. 1:18—8—39);
- *притчі* — невеличкі повчальні оповідання, сповнені алегоріями, часто побудовані на аналогіях-порівняннях (наприклад, 2 Сам. 12:1—6; Мт. 5:13; 11:16—17; 13:44—50, інші притчі Ісуса);
- *байки* — морально-повчальні оповідання, де реальні події приховані за алегоричним зображенням тварин, рослин, предметів (наприклад, Суд. 9:8—15; 4 Цар. 14:19);
- *афоризми* та *прислів'я* — короткі повчальні висловлювання (приміром, Прип. 16:31; Мт. 13: 57; 2 Сол. 3:10; 2 Петр. 2:22);
- *загадки* — алегоричні описи, сформульовані як запитання для відгадування (наприклад, Суд. 14:14; 2 Цар. 10:1—3; Єз. 17:2—3);

- релігійно-культові форми — *молитви*, *гімни* (наприклад, Псалтир), *славослів'я*-«доксології» (наприклад, Пс. 28; Дан. 2:20—23; Лк. 1:68), *благословення* та *прокляття* (приміром, Второз. 28:2—14; «заповіді блаженства» у Мт. 5:3—12; формула відлучення у Мк. 11:12—14);
- *логії* — специфічний новозавітний жанр гомілетичних «висловлювань Ісуса», прообразом яких були притчі;
- *Євангелія* — своєрідний жанр, що виник у лоні християнства, у ньому синтезовані жанри історичної оповіді, діянь та аретології, біографічної оповіді, притч, алегорій, загадок, прославлень, молитвослів'я, проповіді, моральних та культових настанов тощо; проте всі вони підпорядковані релігійно-догматичним завданням утвердження та сповідання віри в Христа;
- т. зв. *завіти (заповіти)* — дуалістичний жанр, якому властиві опис сакральної угоди, насамперед між Богом і людьми (наприклад, Бут. 15; 17:1—14) та нормативна настанова, необхідна для виконання (Бут. 49; Іоан 13:31—35; 16:32—33; Дії 20:17—55, апокрифічні Завіти 12-ти патріархів, Успіння Діви Марії);
- різножанрова *пісенна поезія* — любовна лірика (Пісн.), воєнні пісні (Суд. 5), жалобні та поховальні (наприклад, 2 Сам. 1:17—27; Єр. 9:17—18; Ам. 5:16—18);
- *епістолярні* твори, приватні та публічні (наприклад, листи Давида в 2 Сам. 11:15 та Єремії в Єр. 29:1—28; апостольські Послання);
- офіційні державні *укази*, що також трапляються в інших писемних пам'ятках Стародавнього Сходу та елліністичної доби (приміром, розпорядження царя Артаксеркса в Езд. 7:11—26).

Дослідження біблійних літературних жанрів, що належить до сфери літературної біблійної критики, необхідне для адекватного розуміння та витлумачення Біблії. Скажімо, у байках і притчах ваги набуває

алегоричний та символічний смисл, а не документальна достовірність; героїчний епос або генеалогія також не вирізняються історичною точністю, утверджуючи передусім персональні приклади релігійної відданості.

Літературно-художня форма Біблії

Дослідниками зазначено, що літературно-художня форма біблійних текстів, на відміну, наприклад, від античної грецької літератури, вирізняється переважанням динаміки над пластикою і предметністю, та етичного моменту над естетичним. Об'єктом художнього відтворення є не завершений урівноважений космос, а світ — «олам», що динамічно, бурхливо розвивається внаслідок Божого діяння та людської співучасті у ньому. Звідси відсутність споглядання та, відповідно, локалізації як такої, описування тощо. Приміром, незначна увага приділяється географії та хронології, попри всю історичність і метаісторичність оповіді. «Місце» події не є античним самодостатнім «локусом», а виступає як тимчасова «зупинка»; головна увага приділяється рухові між «зупинками», постійному «Виходові», що стає символом постійної зміни. «Час» події має значення як час Божого діяння та людської (релігійної) відповіді на нього — час «творіння», «завіту», «випробування», «вірності та зради», «милосердя», «Богопізнання», «поклоніння», «преображення», «спасіння». Не важливо, хто у цей час царював і за ким, якщо він не «ходив перед Богом», або не являв собою негативний приклад того, що чинить «зле в очах Господа». Портрети або пейзажі, якщо й трапляються, на відміну від, скажімо, гомерівських — наочних, яскраво-пластичних, — є надзвичайно умовними. Для них часто властива певна динамічна прагматичність, «технологічність»: так, інтер'єри змальовуються через рефрен «і зробив...». «Тіло» будь-якого оповідання практично завжди «відкрите»: за відсутності вступу воно є наче продовженням попередньої оповіді, означає вічний рух, підкреслений сполучником «і» на початку фраз. І персонажі, і оповідачі, і читачі та слухачі «входять» до оповіді, стають її співучасниками — тимчасовими або постійними. Саме постійна співучасть

перетворюється на релігійну чесноту — звідси випливає практика циклічного, регулярного прочитання Тори в іудаїзмі, принцип якого закріпився і в християнському богослужінні. Людські характери також передані у стані постійної розбудови: найбільший праведник може виявити слабкість або согрішити; людям не під силу засуджувати його, міра такого осуду явно не людська («не судіть, щоб і вас не судили...»). Здобутки людини являють собою дар Божий, лише через Бога і у Бозі людина виявляє свою вищу цінність.

Яскравість пластичної «картинки»-опису в Біблії заступається яскравістю енергійного переживання-«перебування»: не тілесні форми, а рухи, пориви душі є на першому плані. Звідси особлива виразність та «яскравість» саме переживання, а не споглядання. Незавершеність, становлення, процесуальність світу, крім незакінченості, відкритості оповіді виявляється у незавершеності та відкритості сприйняття й розуміння, «недомовленості» та полісемантичності. Буквальний смисл завжди передбачає наявність метафори, алегоричне та символічне прочитання.

Для Біблії притаманні мотиви, спільні з іншими стародавніми літературами Сходу (єгипетською, вавилонською, ханаанською). Насамперед, це переважання у давньоєврейському та арамейському оригіналі саме поетичної форми. З'ясовано, що понад половину всієї Біблії складають поетичні тексти. Значні фрагменти П'ятикнижжя, майже всі повчальні та пророцькі книги Старого Завіту написані віршами; більшість логій та притч Ісуса в Новому Завіті у своїй семітичній основі також віршовані. Поетична форма значної частини біблійного тексту базувалася на семітичній основі і втрачалася через численні переклади. Цікаво, що зворотні переклади грецького тексту Євангелій єврейською або сирійською (близькою до арамейської) мовами демонструють відновлення певних художніх рис, які не простежуються у церковному каноні. Реконструкція біблійної поетики нині усвідомлюється як одне із завдань, що постають перед перекладачами Біблії.

Образотворчі засоби та прийоми в біблійних текстах

Серед біблійних засобів художньої експресії дослідники зокрема визначають:

- *алегорії* та *метафори*, коли один предмет подається в образі іншого, або на одне явище перенесені властивості іншого; численні антропоморфні та натуроморфні образи людей чи Бога в Біблії являють собою метафори (наприклад, Бут. 49:27; Ам. 5:6; 1 Іоан 1:5); про народ Ізраїлю говориться як про виноградник (Іс. 5); Єрусалим постає в образі жінки (Іс. 1:8); вірні — як «сіль землі», «світло світу» (Мт. 5:13—14), механізмом застосування метафори є *порівняння* (Єз. 1:5; Еф. 5:28; Об. 4:3);
- *метонімію*, алегоричне «перейменування», близьке до метафори (наприклад, «пасха» може означати пасхальне ягня (Вих. 12:21); «очі» — розум (Прип. 12:15), «Мойсей» — Закон або всі книги Старого Завіту (Лк. 24:27);
- *синекдоху*, різновид метонімії, коли частина означає ціле й, навпаки, однина — множину і навпаки (наприклад, Второз. 32:41—42; Суд. 12:7; Лк. 2:1; Іоан 3:16; Дії 27: 37; Рим. 1:25; 2:10);
- *уособлення, персоніфікацію*, яка вживається для підвищення експресивності тексту (наприклад, Чис. 16:32; Пс. 113: 3—4; Плач 1:1—2; Мт. 6:34; 23:37);
- *стилістичну симетрію*, або *смисловий паралелізм*, підсилювання образів у дво- та тривіршах через специфічне (симетричне, паралельне) розміщення смислових фраз: синонімічне (Пс. 2:1; 102:10), антитетичне (Пс. 36:21; Мт. 6:22—23), синтетичне (Пс. 13:2; 57; 110; 111) та ступеневе (Пс. 95:1);
- *риторичні запитування, оклики, звернення* — прийом, що емоційно підсилює текст (наприклад, Второз. 32:1; Іс. 1:2,10; Мт. 11:7—9; Рим. 6:1—3);
- *гіперболи*, перебільшення з метою посилення виразності оповіді; у Біблії трапляються в

героїчному епосі (наприклад, Суд. 15:15—17), у повчально-поетичних книгах (Йов 30:1—23), а також у Євангеліях у проповіді Христа та у мові євангелістів (наприклад, Мт. 5:29; 23:24; Мк. 10:25; Іоан 21:25);

- *інвективи* — критично-полемічні висловлювання іронічного та сатиричного забарвлення; вкладені здебільшого в уста пророків, Ісуса Христа і спрямовані проти невірності, ідолопоклоніння (наприклад, Єр. 5:1; Ам. 4:4; Ос. 7:11; Йов. 12:1; Мт. 11:16—19) та негативних моральних якостей (Лк. 6:42; 1 Кор. 4:8—10);
- *«мандрівні» сюжети*, спільні для різних літературних традицій Сходу, приміром, сказання про всесвітній потоп у Бут. 6—9;
- *ідіоматичні вирази*, що не перекладаються буквально, а потребують пояснення (наприклад, «ходити перед Богом» (Бут. 5:24 — бути праведним; «прилучитися до своєї рідні» (Бут. 25:8) — померти);
- *акростих*, коли перші літери кожного рядка або фрази разом утворюють самостійну смислову одиницю, найчастіше, ім'я чи абетку (наприклад, Пс. 11; 118; Плач Єремії);
- *алітерацію*, повторення співзвучних складів або літер у межах однієї фрази; у близькосхідній поезії саме алітерація є експресивним еквівалентом «нашої» рими (наприклад, הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת — <берешіт бара елогім ет гашамаім веет га-арец>(Бут. 1:1);
- *ампліфікацію*, тобто повторення слів та конструкцій задля посилення думки (наприклад, Іс. 2:12—16);
- вживання *архаїзмів* як наслідування пізнішими авторами стилю попередників;
- *звукоімітацію* для посилення враження (наприклад, Йов 39:25);
- *виділення смислових фрагментів-строф* через застосування спеціальної пунктуації та кантиляції;

- *рими* — досить рідко трапляються в Біблії, поступаючись алітерації; їх знаходять, зокрема, у Пс. 73 та Пісн. 5;
- *поетичний ритм* — сумірність звуків та наголосів, що в Біблії пов'язана зі стилістичною симетрією та алітерацією і є доволі специфічною порівняно з європейською поезією.

Біблійні мотиви у світовій літературі

Історія світової літератури знає багато прикладів художньої інтерпретації біблійних сюжетів, від переказів-парафразів до вільних обробок. Частина їх залучалася до церковного вжитку, наприклад проповіді та окремі богослужбові тексти («покаянні (спокутувальні) канони» тощо).

Найдавнішим літературним твором на біблійну тему вважається драма II ст. до н. е. «Вихід», стилізована автором, еллінізованим іудеєм *Єзекіїлем*, під античну трагедію. Останні століття до н. е. та перші століття н. е. ознаменовані появою численних *апокрифів*, де імітувався біблійний стиль, але відчувався вплив фольклорних, міфологічних і художніх мотивів. У добу патристики виникали художні перекази біблійних сюжетів Старого й Нового Завітів, створені за зразками античної поезії вже церковними авторами *(Григорій Неокесарійський, Єфрем Сирін, Григорій Назіанзін)*. Не виключено, що у такий спосіб християнські письменники намагалися відтворити поетичну першооснову оригінального біблійного тексту.

Середньовічні обробки біблійних тем зберігали зв'язок із поетичними формами античності, але біблійна поезія потрапляла до культової сфери, особливо у Візантії (кондаки *Романа Солодкоспівця*, «Великий канон» *Андрія Критського)*. На Заході відомі латинські поетичні парафрази в античному дусі *Авіта, Венанція Фортуната*. Виникали й національна біблійна поезія та драматургія, базовані на фольклорних мотивах (т. зв. *містерії, міраклі*). Католицька церковна традиція послуговувалася біблійними сюжетами в гімнографічних і повчальних творах *(Адам Сен-Вікторський, Бернар Клервоський, Гуго Леруа, Фома Кемпійський)*. Розвивалася апокрифічна література на біблійні теми

під позахристиянським впливом: іудаїстського мідрашу-агади, ісламського фольклору, дуалістичних та гностичних течій (маніхейства, павликіанства, богомильства). Окремо слід зазначити особливе місце біблійних мотивів у творчості одного з провісників Ренесансу, поета й містика *Данте Аліг'єрі*.

Доба Відродження, Реформації та бароко знаменувалася новим сприйняттям Біблії внаслідок поширення друкарства, національних біблійних перекладів. Саме ці переклади часто сприяли зародженню та розвиткові національних літератур у Європі. Релігійна полеміка між католицизмом та протестантизмом і потреба у релігійній пропаганді також стимулювали художнє осмислення біблійних сюжетів. Відомі католицькі поетичні інтерпретації *Я. Саннадзора, Т. Тассо, Хуана де ла Крус, Лопе де Вега, П. Кальдерона*. Трагелії *Ж. Расіна*, що закликали до релігійної толерантності, базувалися на богословських коментарях. Протестантське осмислення Біблії йшло від суто практичних жанрів гімнографії та проповіді *(М. Лютер)* до драматичних форм, сповнених моральних та історіософських мотивів *(Г. Сакс, Т. Беза, Т. Наогеорг, Б. Вальдіс, А. Обіньє, Д. Піл, Д. Драйден, Дж. Мільтон)*.

Вплив класицизму XVIII ст. позначився на творчості *Ф. Г. Клопштока, К. Віланда*. Становлення романтизму ознаменувалося осмисленням психологічних, філософських та соціальних проблем через звернення до трагічних, конфліктних сюжетів Біблії *(Й. Лафатер, Й. Бодмер, С. Гесснер, В. Альфієрі, В. Блейк)*. У XIX ст. філософічними, історичними та ліричними зверненнями до біблійних сюжетів позначені твори романтиків *Дж. Байрона, В. Водсворта, Г. Лонгфелло, Ф. Шатобріана*. Оповіді з біблійної історії, часом вільно інтерпретовані та модернізовані, часом опрацьовані в традиційному дусі, були матеріалом для прозаїстів *(М. Кореллі, Л. Воллес, Е. Ренан, Ф. Фаррар, Г. Флобер, А. Франс)*, поетів *(А. де Віньї, Ш. Бодлер, В. Гюго, Г. Гайне)* та драматургів *(Й. В. Гете, О. Уайлд, Е. Ростан)*. У XX ст. великої популярності набули історичні романи на біблійному матеріалі *(Г. Френсен, Г. Еберс, С. Цвейг, Т. Манн, Л. Фейхтвангер, П. Лагерквіст, Г. Сенкевич, Я. Добрачинський)*. Модернізовані біблійні мотиви, із

застосуванням метафорики та алегорії часто використовувалися для загостреного зображення суспільних і моральних проблем (*К. Чапек, Дж. Стейнбек*). Побачили світ белетризовані біографії Ісуса Христа як у традиційному (*Дж. Папіні, Ф. Моріак*), так і в критично-гуманістичному дусі (*Н. Казандакіс, Г. Панас, Е. де Кейрош, М. О. Сільва*).

Російська література, опрацьовуючи біблійні сюжети, опановувала спільну з українською давньоруську спадщину, а також давньоукраїнські впливи XVII ст. (*С. Яворський, С. Полоцький, Д. Туптало, Ф. Прокопович*). Релігійна полеміка, викликана церковним розколом у Росії, спричинила особливу художню виразність старообрядницьких проповідей (протопоп *Авакум*). Російські літератори XVIII ст. створювали переважно в дусі класицизму віршовані біблійні парафрази та духовні оди, сповнені біблійних ремінісценцій (*М. Ломоносов, В. Тредіаковський, А. Сумароков, Г. Державін*). Російська поезія XIX—XX ст. надзвичайно багата парафразами і творами за біблійними мотивами (*В. Жуковський, О. Пушкін, О. Грибоєдов, О. Толстой, А. Майков, Я. Полонський, М. Язиков, А. Хомяков, Вл. Соловйов, М. Волошин, Вяч. Іванов, К. Бальмонт, Ф. Сологуб, Б. Пастернак*). Літературно інтерпретували Біблію твори *І. Буніна, Л. Андреєва, А. Купріна, М. Булгакова*. На початку століття *Д. Мережковський* поєднував художню творчість з історичними та екзегетичними дослідженнями, а в другій його половині й досьогодні видатний культуролог та екзегет *С. Аверінцев* виступає як перекладач і автор духовної поезії.

Біблія і українська література

Вплив Біблії на давньоруську літературу визначався спочатку перекладними творами, серед яких були й поетична лірика, інтегрована до богослужіння (гімнографія), й церковна проповідь, і парафрази з тлумаченнями, й численні апокрифи. Останні містили фольклорні сюжети та легенди візантійського, перського, індійського походження (оповіді про Соломона, царицю Савську, чудовисько Китовраса, про зішестя Христа до пекла

тощо). Біблійними ремінісценціями сповнена давньоруська літописна і повчальна література, що осмислювала долю християнізованої Русі в контексті всесвітньої Священної історії спасіння *(Нестор Літописець, Володимир Мономах, Даниїл Заточник, Кирило Туровський, Іларіон Київський)*.

Сплеск інтересу до духовного, ідейного та художнього потенціалу Біблії стався у добу культурно-національного піднесення (XVI—XVII ст.), поєднаного з релігійним протистоянням (Реформація та Контрреформація, боротьба між прихильниками та супротивниками унії у Східній церкві). Літературне опрацювання біблійних сюжетів переважно не мало самостійного естетичного характеру, підпорядковувалося ідеологічним, полемічним та дидактичним, виховним завданням *(І. Вишенський, Г. Смотрицький, Х. Філалет, Клірик Острозький, М. Смотрицький, З. Копистенський, І. Галятовський, К. Транквіліон-Ставровецький, П. Могила, Л. Баранович, А. Радивіловський, В. Ясинський, С. Яворський, Д. Туптало, Ф. Прокопович)*. Біблійна тематика присутня у світських драматичних та поетичних творах тієї доби (шкільні *драми, інтермедії, діалоги, декламації, панегірики* тощо), а також у текстах до *містерій* та *міраклів* — театралізованих дійств, що синтезували церковне вчення, елементи літургії та фольклору. П'єси для шкільної драми, одним із центрів якої стала Києво-Могилянська академія, у XVIII ст. набули величезної популярності (анонімні автори, *С. Ляскоронський, Д. Туптало, М. Довгалевський*). Українські літератори та біблеїсти справили значний вплив на закріплення біблійної тематики в російській літературі *(С. Полоцький, С. Яворський, Ф. Прокопович, Д. Туптало)*. Оригінальним мислителем XVIII ст., котрий у поетичній формі символічно витлумачував Святе Письмо, був *Г. Сковорода*.

Для української літератури XIX ст. властиві й традиційне сприйняття Біблії у творчості та філософсько-етичних роздумах *(М. Гоголь)*, і свідоме використання біблійної символіки в обгрунтуванні потреб та завдань національного руху *(М. Костомаров, П. Куліш, Кирило-Мефодіївське товариство)*. Той самий

П. Куліш у своїх біблійних перекладах удавався до художніх парафразів. Нарешті, дуже потужним, емоційно та художньо переконливим стало звернення до біблійних сюжетів та образів в українській поезії другої половини XIX — початку XX ст. *(Т. Шевченко, І. Франко, О. Пчілка, Л. Українка, С. Руданський, М. Чернявський, С. Яричевський, К. Устиянович).* Франко, до того ж, опікувався текстологічним, літературним та історико-критичним аналізом Біблії.

У XX ст., за панування атеїстичної ідеології, до біблійних сюжетів та образів вдавалися багато українських поетів. Митці різних стилів та світоглядів, визнані або гнані на Батьківщині, виявляли у цьому моральну опозицію і прагнення до національного визволення власного народу та духовної свободи особистості *(П. Тичина, Б.-І. Антонич, М. Філянський, Ю. Клен, О. Ольжич, Є. Маланюк, П. Карманський, Т. Осьмачка, Д. Загул, П. Савченко, Г. Чупринка, М. Зеров, Б. Лепкий, Ю. Боршош-Кум'ятський, Зореслав, І. Світличний, В. Стус).* В останні десятиліття до релігійно-філософського та етичного осмислення Біблії в поетичній формі вдавалися *П. Мовчан, В. Кордун, І. Драч, Д. Павличко, І. Жиленко, Л. Костенко.*

Біблійні мотиви в інших видах мистецтва

Біблія і театр

Значна частина літературного матеріалу, витвореного європейською культурою під впливом Біблії, призначалася для розігрування у театрі. Однак саме по собі ставлення біблійної релігійності до театру є доволі суперечливим. З одного боку, театр генетично походить від стародавніх ритуальних дійств. Заперечення «поганства» (близькосхідного, згодом античного та елліністичного) тривалий час спричиняло негативне ставлення іудаїзму та християнства до театру як до язичницького пережитку. Театральній репрезентації, «лицедійству» спіритуалістичні релігії Писання протиставляли відправу-літургію, в якій здійснювалося

поклоніння і таємне, але реальне, поєднання вірних з Богом.

Проте культурні запити народних мас, очевидно, викликали з IX—X ст. появу драматичних дійств, контрольованих церквою, — містерій та міраклів. Канва цих вистав грунтувалася на основних біблійних сюжетах — від створення світу до Різдва Христова та Його хресної мученицької смерті. Текст Біблії в діалогах доповнювався фрагментами з апокрифів та фольклору. Містерії розігрувалися спочатку латиною, потім народними мовами. Великої популярності зажили містерії, присвячені найбільшим християнським святам — Різдвяні та передпасхальні (Пассії, Страсті). Вони конкурували з літургійним дійством за своїм емоційним впливом і час від часу заборонялися церковниками. Своєрідним «ляльковим» варіантом містерій став народний театр-«вертеп», який об'єднував храм з карнавальною «вулицею» під час великих свят.

Контакти з Заходом у добу Середньовіччя, Реформації та бароко сприяли вкоріненню релігійного театру в українську та білоруську культуру, його проникненню до Московської держави. Визнаним театральним центром XVII—XVIII ст. стала Києво-Могилянська Академія. Там розвинувся т. зв. «шкільний театр», хоч і релігійний, але більш емансипований щодо богослужбового дійства у храмі.

У XIX—XX ст. вистави на біблійні теми не були поширеними в театральному житті, ставилися доволі епізодично, хоча й видатними акторами, на якісному літературному матеріалі. Наприклад, у 1890-х роках С. Бернар грала у п'єсах О. Уайлда та Е. Ростана; В. Качалов — у п'єсі Байрона в постановці К. Станіславського в 1920 р. Популярними донині залишаються театральні постановки з біблійною символікою та захопливими сюжетами (приміром «Майстер і Маргарита» М. Булгакова).

Ще одним явищем XX ст., що характеризує і сучасну релігійність, і сучасний стан церковного мистецтва, можна вважати часткове відродження традицій середньовічних містерій. «Різдвяні» містерії та вертепи стають невід'ємним компонентом народного святкування в багатьох країнах, у тому числі і в Україні. Окремо

слід згадати «страсні» містерії, котрі за своїм змістом здатні надзвичайно збуджувати релігійні почуття. Практиковані здебільшого в католицьких та окремих православних країнах (наприклад у Греції), ці дійства часом супроводжуються екстремальними явищами — стигматизмом, флагеляціями, добровільним розпинанням, особливо у країнах Латинської Америки та Азії, відомих доволі синкретизованою масовою релігійністю населення. Тут, як бачимо, знову набуває актуальності проблема зіставлення спіритуалізованої біблійної релігійності з театром як пережитком язичницьких ритуальних дійств, а також очевидна небезпека надмірного «орелігійнення» театру на шкоду церковній літургії.

Біблія та музична культура

Біблія вказує на музичну культуру як на одне з найдавніших надбань людства (Бут. 4:21). Музика являла собою невід'ємний компонент релігійного життя: священні гімни співалися у супроводі музичних інструментів (Пс.). Співаками й музикантами були представники корпорації священиків-левітів. Під музику іноді виступали пророки (2 Сам.3:10—15). Ідеться в Біблії і про світську музику (наприклад, 1 Сам. 18:6). Співане читання Біблії в іудейських синагогах, що базувалося на стародавніх традиціях, опанувала музична культура християнства. Західна церква, крім того, запровадила використання музичних інструментів, грунтуючись на відповідних згадках у Біблії.

Біблія надавала, звичайно, лише текстовий матеріал та певну «ритміку» для пісенних жанрів. Основними текстами були Псалми й т. зв. «біблійні пісні» (наприклад, Вих. 6:3; Лк. 1:46—55; Лк. 1: 68—79; Лк. 2:14; Лк. 2:29—32; Мт. 6:9—13). Крім того, на біблійному грунті створювалися гімни та молитви, призначені для храмового співу (приміром, «тропарі», «кондаки», «ірмоси» в православ'ї; «реквієми» у католицизмі; «псалми», «духовні пісні», gospel, spirituals, soul у протестантизмі). Оскільки зразків стародавньої храмової музики не збереглося, різні сповідання опрацьовували національні музичні традиції, створюючи власну церковну музику. Так, впливом народного

мелосу вирізняється давньоруський та український церковний спів, багато інших національних традицій. Богослужіння в християнській церкві, незалежно від конфесії, також являло собою завершену музичну форму, зміст та поетичний ритм якої задавався біблійним текстом та емоційним напруженням від духовної співучасті у біблійних подіях.

Дослідниками зазначено, що епоха справжньої авторської музичної творчості починається з доби Нового часу. На біблійних сюжетах будувалася храмова музика видатних композиторів *(Ж. де Пре, А. Вівальді, Й. Вальтер, К. Монтеверді, Г. Шютц, Й. С. Бах, Й. Гайдн, В. А. Моцарт, Ф. Шуберт, Л. ван Бетховен, Л. Керубіні, Ф. Мендельсон, Ф. Ліст, С. Франк, Й. Брамс, К. Сен-Санс, Ф. Пуленк, Дж. Пуччіні, Дж. Россіні, Дж. Верді, А. Дворжак, Г. Гендель, Д. Бортнянський, Г. Лятошинський, М. Глинка, А. Ведель, П. Чайковський, М. Римський-Корсаков, Е. Гріг, І. Стравинський, С. Рахманінов, К. Шимановський, К. Пендерецький)*. Професійні композитори створювали «великі» *(Літургія, Всеношна)* та «малі» (*Псалми, «Страсті», співи* «Stabat Mater») храмові жанри; позахрамові форми *(ораторії, кантати, опери)*. Популярності набули сюжети з усіх основних частин Біблії: П'ятикнижжя, історичних та повчальних книг, Євангелій. Народна пісенна культура розвивала такі жанри, як *канти* та *колядки*, що або складалися на біблійний текст, або на парафраз із нього, або були його фольклорним, неканонічним переосмисленням, покладеним на народну музику. Музична культура XX ст. знає зразки відтворення біблійних сюжетів модерними музичними засобами: рок-опера *Л. Веббера* та *Т. Райса* «Ісус Христос — Суперзірка» тощо.

Біблія в образотворчому мистецтві

Біблійні образи протягом століть надихали малярів християнізованого світу. Серед основних жанрів, у яких втілювалися біблійні образи, — *настінний* та *станковий живопис, інокопис, мозаїка, вітражі, скульптура, ілюстрація*. Духовна символіка виявлялася через стильову різноманітність. Релігійно-богословською передумовою широкого застосування образотворчого

мистецтва у християнстві стало подолання суперечностей між спіритуалістичними засадами Святого Письма, духом християнства як релігії Втіленого Бога і художніми формами античної та елліністичної епох. Образотворчі традиції певних регіонів Близького Сходу та Єгипту (т. зв. «Фаюмський портрет»), сповнені символізму та особистісного начала навіть за використання реалістичних засобів вираження, прислужилися для виконання цього завдання. Впровадження принципів іконовшанування у християнській церкві на VII Вселенському соборі та правил іконопису дало змогу розвивати церковне образотворче мистецтво.

Суто ілюстративні зображення біблійних сюжетів, що траплялися ще у ранньохристиянських катакомбах, поступово набуваючи символічного значення, заклали підгрунтя традиції храмового розпису. У храмі всі зображення компонувалися у суворій відповідності до символічної картини світу, моделлю якого був храм, — світу, що є Божим творінням, що пережив Гріхопадіння, але прямує до Спасіння завдяки спокутній жертві Христа.

Художня естетика християнства традиційно тяжіла до символізму та умовності, часом до «примітивізму» форми, яка компенсувалася гармонією кольору та світла, сприяючи споглядданню вічного, духовного. Особливо цей символізм, «звістка про інший світ», був притаманний середньовічній православній іконі та фресці у візантійському та романському стилях. Водночас романська та особливо готична пластика західноєвропейського Середньовіччя втілювала дух біблійних сюжетів у експресивних, емоційно насичених образах. Культура Раннього Відродження (XIV—XV ст.) розвивала традиції як спокійно-зосередженого занурення у біблійні образи, так і експресивно-гротескного їх трактування. Біблійні образи епохи Високого Ренесансу відбивали суто людські переживання краси і величі світу, боротьби світла і темряви, духовної сили, радості й водночас трагічності існування. Митці, що працювали під впливом Реформації, тяжіли до суворого натуралізму й пафосу духовної боротьби. Певна декоративність Пізнього Відродження за Нового часу переростає в перевагу

світських мотивів, жанровості та реалістичності зображення. Академічний класицизм, романтизм та реалізм XIX ст. змінили різноманітні модерністські пошуки XX ст. Біблійна тематика часто виступала як засіб символічного відтворення позарелігійного смислу. Водночас художні принципи та техніка виконання впливали на церковне мистецтво; особливо це стосується православної церкви, котра тривалий час зберігала вірність візантійським канонам. Виникло таке явище, як стилізація сучасного релігійного живопису під стародавню ікону, мозаїку та фреску.

Серед основних біблійних сюжетів, втілених в образотворчому мистецтві, символічно витлумачені ключові епізоди зі Старого (наприклад створення світу, перебування Адама і Єви в Едемі, Гріхопадіння, діяння патріархів, Мойсея, пророків, епізоди з історичних книг) та Нового Завітів (здебільшого епізоди, пов'язані з постаттю євангельського Христа — Його народженням, хрещенням, проповіддю, чудесами, преображенням, стражданнями та спокутною смертю, воскресінням, вознесінням на небо тощо). Ще одним поширеним образом, вкоріненим у біблійну оповідь, був образ Богоматері-Мадонни, до якого зверталося не одне покоління митців.

Світової слави зажили мозаїки монастирів *Равенни* (V—VI ст.), фрески *Софійського собору в Константинополі* (IX—XII ст., нині мечеть Айя-Софія), *Софії Київської* (XI ст.), храмів *Новгорода Великого* та *Владимира* (XII—XIV ст.), ікони та рельєфи монастирів і храмів *Закавказзя* (X—XIII ст.), *Болгарії* та *Сербії* (XIII—XIV ст.). «Старозавітна Трійця» *А. Рубльова* (XIV ст.) на основі сюжету з Бут. 18 стала класичним проявом символічного відтворення православного тринітарного догмату. «Таємна вечеря» *Леонардо да Вінчі*, фрески *Рафаеля* у Ватикані, розписи Сикстинської капели *Мікеланджело* та його скульптури Мойсея і Давида назавжди ввійшли до світової культурної скарбниці. Образ Владимирської Богоматері, виписаний у візантійському каноні, та Сикстинська Мадонна Мікеланджело, Мадонни Рафаеля, *Тіціана* вважаються вершинами художнього генія. Серед творінь новішого часу, що перебувають у вітчизняному культурному

просторі, — розписи Володимирського собору в Києві *В. Васнецова* та *М. Врубеля*.

Серед найкращих митців, які зверталися до Біблії, — анонімні маляри Середньовіччя та видатні автори пізніших епох: *Джотто, Фра Анжеліко, Й. Босх, С. Боттічеллі, Джорджоне, Я. Ван Ейк, Донателло* (XIV—XV ст.); *Л. да Вінчі, Рафаель, Мікеланджело, П. Веронезе, Тіціан, Я. Тінторетто, П. Брейгель, Д. Теокопулі (Ель-Греко), Дюрер* (XV—XVI ст.); *Рембрандт, Н. Пуссен, П. П. Рубенс, Караваджо, С. Ушаков, Г. Нікітін* (XVII ст.); англійські «прерафаеліти» *Х. Хант, М. Браун, Д. Міллес*; німецькі «назаряни» *П. Корнеліус, Е. Гебхард, Г. Шнорр*; французи *Тіссо, О. Роден, П. Гоген*, російські романтики та реалісти *О. Іванов, М. Ге, В. Полєнов, В. Васнецов, М. Врубель, І. Айвазовський, І. Крамськой, М. Нестеров, І. Репін, В. Суриков* (XIX — початок XX ст.); представники модерних стилів XX ст. *М. Шагал, П. Пікассо, С. Далі, А. Матісс* та ін.

Біблія у світовому кінематографі

Кіно як світський за походженням жанр довго викликало доволі стримане ставлення церкви: католики навіть укладали списки заборонених фільмів. Проте думки про можливість відтворення біблійних образів засобами кіно живилися традицією стародавнього духовного театру та здобутками образотворчого мистецтва. Біблію інсценували вже діячі німого кіно (*К. Л. Люм'єр, Р. Дж. Холлемен, З. Любин, К. Ж. Мельєс, Ф. Зекка, В. Жассе, Ш. Пате, А. Бур, Л. Фейад, Ф. Меріон, Д. В. Гриффіт, С. Г. Беннет, К. Т. Дрейер, С. де Мілль, Р. Волш,*). Екранізувалися окремі сюжети зі Старого Завіту та євангельської історії, як правило, ті, що давали змогу створити видовищний, костюмований фільм. Ця традиція в цілому зберіглася і в епоху звукового кіно. Особливо плідними виявились 50—60-ті роки; пальму першості тут тримали американці та італійці (фільми *К. М. Торреса, С. де Мілля, Г. Кінга, Р. де Борга, П. Франчіші, Ф. Борзеджа, К. Бідора, Р. Усла, Н. Рея, Р. Флейшера, Л. Річчі, М. Бальді, Дж. Стівенса, Д. Хьюстона*). Новий етап започаткувала у 1964 р. стрічка *П. Пазоліні* «Євангеліє від Матвія». Цей фільм визначив традицію

духовного, символічного, етичного та соціального осмислення Біблії в кінематографі на противагу попередній поверховості та видовищності. Традицію Пазоліні наслідував *Р. Росселіні* (серіал «Діяння Апостольські» 1965 р., «Месія» 1973 р.). Шедевром на євангельську тему вважається фільм *Ф. Дзефіреллі* «Ісус з Назарета» з Р. Пауеллом у головній ролі (1977). Знятий за оповіддю євангеліста Луки, він зажив слави найвдалішої екранізації Євангелія. У різних монтажних версіях фільм «Ісус» активно використовується християнськими місіонерами, особливо протестантськими. В 1988 р. знаменитий режисер *М. Скорцезе* зняв стрічку «Остання спокуса Христа» за вільнодумним твором грецького письменника Н. Казандзакіса. Фільм став явищем мистецтва, хоча його нетрадиційне трактування образу Ісуса донині викликає неоднозначну оцінку і навіть протести церковників. Так, нещодавно показ стрічки Скорцезе російським телеканалом НТВ був фактично заблокований непримиренною позицією РПЦ.

Рекомендована література

Біблія та світова література

Аверинцев С. С.
Греческая литература и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. Москва, 1971. С. 206—266.

Аверинцев С.С.
Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1977.

Аверинцев С. С.
Древнееврейская литература // История всемирной литературы. Москва, 1983. Т. 1. С. 271—302.

Аверинцев С. С.
Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы. Москва, 1983. Т. 1. С. 501—505.

Аверинцев С. С.
Риторика и истоки европейской литературной традиции. Москва, 1996.

Аверинцев С. С.
Слово Божие и слово человеческое // Софія-Логос. Словник. Київ, 1999. С. 382—391.

Будде К.
Поэзия: библейский период // Еврейская энциклопедия (ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга). Т. 12.

Вигуру Ф.
Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий завет. Москва, 1916. Т. 2.

Всеобщая история. Аннотированный указатель художественной литературы. Москва, 1958.

Гальбнати Э., Пьяцца А.
Трудные страницы Библии. Милан, 1952.

Ильин В. Н.
Арфа Давидова в русской поэзии. Брюссель, 1960.

История всемирной литературы: В 6 т. Москва, 1983—1989.

Історія української літератури: У 2 т.: Київ, 1987.

Коган С.
Библия в истории культуры. Харьков, 1993.

Лосев А. Ф.
Знак. Символ. Миф. Москва, 1982.

Мелетинский Е. М.
Поэтика мифа. Москва, 1976.

Мень А.
В поисках подлинного Христа: евангельские мотивы в западной литературе // Иностранная литература. 1991. № 3.

Мень А.
Жанры литературные в Библии; Поэтика Библии; Миф и Библия; Эпос в Библии. Литературно-художественная интерпретация Библии // Словарь по библиологии.
http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Москва, 1991—1992.

На ріках вавилонських. З найдавнішої літератури Шумеру, Вавилону, Палестини. Київ, 1991.

Нямцу А. Е.
Новый Завет и мировая литература. Черновцы, 1993.

Олесницкий А.
Ритм и метр ветхозаветной поэзии // Труды Киевской Духовной Академии. 1872. № 10—12.

Поэзия и проза Древнего Востока. Москва, 1973.

Розанов В.В.
Библейская поэзия. Санкт-Петербург, 1912.

Словарь книжников и книжности Древней Руси. Москва, 1987. Вып. 1. Москва, 1989. Вып. 2.

Сулима В.
Біблія і українська література. Київ, 1998.

Хрестоматия по истории древнего Востока / Под ред. В. Струве, Д. Редер. Москва, 1963.

Caird C.B.
The Language and Imagery of the Bible. Philadelphia, 1980.

Hastings J.
Dictionary of the Bible. New York, 1963. P. 778—780.

Gray G.
The Forms of Hebrew Poetry. New York, 1972.

Maier J., Tollers V. (ed.)
The Bible in Its Literature Milieu. Grand Rapids: Michigan, 1979.

Біблія і театр

Аппатов М. В.
Всеобщая история искусств: В 3 т. Москва, 1948—1955.

Антонова О. А.
Католицизм и искусство. XX век. Москва, 1985.

Бернацкая Р.
Вертеп // Театральная энциклопедия. Москва, 1961.

Всеобщая история искусств: В 6 т. Москва, 1948—1955.

Искусство стран и народов мира. Краткая художественная энциклопедия: В 5 т. Москва, 1962—1981.

История зарубежного искусства. Москва, 1984.

Коган С.
Библия в истории культуры. Харьков, 1993.

Мень А.
Театр и Библия // Словарь по библиологии.
http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Біблія та музична культура

Антонова О. А.
Католицизм и искусство. XX век. Москва, 1985.

Каменецкий А.
Музыка у древних евреев // Еврейская энциклопедия (ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга). Т. 11.

Мень А.
Музыка и Библия // Словарь по библиологии.
http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Баранова Т. Б., Владышевская Т. Ф.
Церковная музыка // Музыкальная энциклопедия. Т. 6.

Ямпольский И. М.
Древнееврейская музыка // Музыкальная энциклопедия. Т. 2.

Біблія в образотворчому мистецтві

Аллатов М. В.
Всеобщая история искусств: В 3 т. Москва, 1948—1955.

Антонова О. А.
Католицизм и искусство. XX век. Москва, 1985.

Бычков В. В.
Византийская эстетика. Москва, 1977.

Бычков В. В.
Эстетика поздней античности. I—III в. Москва, 1981.

Бычков В. В.
Краткая история византийской эстетики. Киев, 1991.

Вагнер Г. К.
От символа к реальности. Москва, 1980.

Всеобщая история искусств: В 6 т. Москва, 1948—1955.

Дмитриева Н. А.
Краткая история искусств. Очерки. Москва, 1968—1975.

Искусство стран и народов мира. Краткая художественная энциклопедия: В 5 т. Москва, 1962—1981.

История зарубежного искусства. Москва, 1984.

Коган С.
Библия в истории культуры. Харьков, 1993.

Лазарев В. Н.
История византийской живописи: В 2 т. Москва, 1947—1948.

Лазарев В. Н.
Андрей Рублев и его школа. Москва, 1966.

Лосев А. Ф.
Эстетика Возрождения. Москва, 1978.

Мень А.
Изобразительное искусство и Библия // Словарь по библиологии. (див. бібліографію до окремих розділів статті)
http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Москва, 1980—1982; 1991—1992.

Покровский Н. В.
Иисус Христос по памятникам иконографии // Православная богословская энциклопедия (под ред. Глубоковского). Т. 6. С. 675—679.

Тяжелов В. Н.
Искусство средних веков в Западной и Центральной Европе. Дрезден; Москва, 1981.

Флоренский П.А.
Иконостас // Богословские труды. 1972. Сб. 9.

Яворская Н. В.
Западноевропейское искусство XIX в. Москва, 1962.

Яковлев Е. Г.
Искусство и мировые религии. Москва, 1985.

Біблія у світовому кінематографі

Мень А.
Кинематограф и Библия // Словарь по библиологии.
http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Разлогов К.
Боги и дьяволы в зеркале экрана. Москва, 1982.

Butler J.
Religion in the Cinema. New York, 1962.

Mag J., Bird M.
Religion in Film. Knoxville (Tennessy), 1982.

Іменування Бога в Біблії

Згідно з біблійною ідеєю Об'явлення, Бог відкриває своє ім'я людям (Вих. 3:14) і воно стає священним (Вих. 20:7). За традицією, різні імена Бога покликані виявити біблійне розуміння Його природи, символічно відобразити його суттєві риси та окремі атрибути. Головною ознакою біблійного розуміння Бога є персоналістичний монотеїзм: віра в єдиного Бога — творця і промислителя Всесвіту, верховну, абсолютну Особу, зв'язок людини з якою можливий через сприйняття Божественного Об'явлення, молитовне звернення, поклоніння та виконання заповідей, які визначають певні граничні умови духовно-релігійного життя людини та її суспільного буття.

Тетраграматон (грецьк., букв. «чотирилітерне») — написання особистого імені Бога в єврейському тексті Біблії (ТаНаХ), яке зустрічається 6823 рази. Єврейським (арамейським) «квадратним» письмом тетраграматон пишеться י ה ו ה; латинськими літерами передається YHWH; кириличними — ЙГВГ. Точна вимова «чотирилітерника» була втрачена іудейською традицією після Вавилонського полону (починаючи з V ст. до н. е.). Вживання особистого імені Бога обмежували біблійні вимоги (Вих. 20:7; Лев. 24:11—16) — спочатку в побуті, а від III ст. до н. е. — і в храмовому богослужінні. Промовляти особисте Боже ім'я могли тільки посвячені, а згодом лише первосвященик на іудейське свято Йом-Кіпур. При цьому в загальну практику ввійшла навмисна «неясність» у вимові. Поступово тетраграматон узагалі зник із ужитку; його місце посіло слово אֲדֹנָי <Адонай> — «Господь». Унаслідок цього звичаю в

Септуагінті, Вульгаті та пізніших християнських перекладах тетраграматон перекладений як «Господь» (гр. Κυριος; лат. Dominus), еквівалентом слова «Адонай».

У класичному масоретському тексті ТаНаХу голосні з «Адонай» («а-о-а») були перенесені масоретами на тетраграматон і позначені за допомогою некудот; при цьому складне «шва» (хатеф патах) = <а> на початку змінилося на просте = <е>. Видозмінене сполучення голосних «е-о-а», позначки якого й досі супроводжують у єврейському біблійному тексті написання тетраграматона (יְהוָה), привело до появи та вкорінення з XVI ст. у християнському середовищі такої форми прочитання імені Бога, як «Єгова». Її фонетичні відповідники містяться у деяких т. зв. теофорних іменах, де ім'я Бога стоїть на початку (напр., יְהוֹשֻׁעַ <Єгошуа>, יְהוֹנָתָן <Єгонатан>). Проте постають заперечення такого прочитання, які базуються на певній його штучності (поєднання приголосних одного слова з голосними іншого), а також на помилках, що (ймовірно, навмисне) були допущені при цьому. Так, указується на некоректність сполучення некудот «шва» (:), «холем» (ֹ), «камец» (ָ) у подібній граматичній формі. До того ж, якщо «холем» розглядати як «повний холем», або «холем вав» (וֹ), а саме таким чином, хоча й не зовсім чітко (וֹ), подаються ці знаки у масоретському тексті, то взагалі не можна її коректно прочитати через наявність подвоєних голосних наприкінці слова (יָהּ) та через неможливість починати склади на голосну. Імовірно, подібна «неясність» запису тетраграматона, яка спричинює «неясність» його прочитання та вимовляння, є певним філологічним засобом «приховування» сакрального імені в традиції іудаїзму.

Проте у XIX ст. виникла ще одна версія прочитання Божого імені — у формі «Ягве», котра формально не відповідає масоретському написанню. Історичною підставою для появи такої версії була вимова тетраграматона як «Яве», «Я(г)ве», що зберігалася, за деякими свідченнями, у самарян, специфічної етноконфесійної групи, що, подібно іудеям, ушановувала єдиного Бога і вважала Тору за священну книгу. Серед філологічних аргументів визначають відповідність форми «Ягве» граматичним формам гіфіл' від дієслова

הוה <гава(г)> або кал′ від дієслова היה < гайа(г)> — у значенні «бути, існувати». Підкреслюється також співзвучність кінцевих форм у біблійних теофорних іменах та інших словах (наприклад, יְשַׁעְיָהוּ <Єшаягу>, יִרְמְיָהוּ <Ірмеягу>, אֵלִיָּהוּ <Еліягу>, נְתַנְיָה <Нетан′ягу>, הַלְלוּיָהּ <Галелуйя(г)> та форма אֶהְיֶה <еґ′є(г)>). Форма «Ягве» нині поширена серед світських науковців та частини християнських богословів. Форма «Єгова» вважається більш архаїчною, її вживання поступово обмежується, за винятком певних релігійних течій (приміром, Свідків Єгови). Обидві версії прочитання тетраграматона не визнаються іудаїзмом. Очевидно, що вони являють собою історико-лінгвістичні реконструкції, достовірність яких може визнаватися лише конвенційно.

Ім′я יְהוָה < Ягве(Єгова)> вважають іменем стародавнього племінного Бога євреїв; біблійний текст зазначає, що в патріархальну епоху вони не знали цього імені (Вих. 6:3). Етимологічно воно пов′язане з дієсловами הוה <гава(г)> або היה <гайа(г)> у сенсі «бути, існувати» та похідними формами (наприклад, אֶהְיֶה <еґ′є(г)> — «Я є (Сущий)» у Вих. 3:14) і означає, очевидно, «Той, що є», «Сущий». Не виключена також спорідненість з поняттям חי <хай> — «життя». Релігійний смисл цього іменування розкривається, по-перше, через утвердження вічного життя-існування Бога як суттєвої характеристики, а по-друге, через особисте ставлення Бога до людини в акті Об′явлення та укладення Угоди-Завіту. Скороченою формою цього імені є יָהּ <Яг> (Вих.15:2; 17:16), яка іноді компонується з повною יְהוָה <Яг Ягве(Єгова)> (Іс.12:2).

Інші йменування Бога в Біблії

Одним із найпоширеніших є אֱלֹהִים <Елогім>, граматично — множина від אֱלוֹהַּ <Елоге> або אֵל <Ел>, загальносемітської назви Божества. Часто трапляється разом з Ягве(Єгова); інколи у формі однини (Елоге, Елога), в тому числі для позначення язичницьких божеств (наприклад, Дан. 11:37—39). Богословське значення імені Елогім полягає у підкресленні трансцендентності Бога щодо світу та людини, на відміну од персональності імені Ягве (Єгова).

Звернення до Бога אֲדֹנָי <Адонай>, похідне від אדוני <адоні> — «Господе мій, пане мій, володарю мій» — традиційно вживалося давніми євреями (Бут. 15:2,8; 18:3; 27:30—32), іноді у посиленому значенні הָאֲדֹנִים אֲדֹנֵי <адоне га-адонім> — «пан панів» (Второз. 10:17). В іудаїзмі воно повністю заступило при читанні масоретського тексту власне ім'я Бога, позначене тетраграматоном.

Загальносемітське слово אֵל <Ель> (у значенні «Бог») у Біблії часто вживається разом з епітетами, які також мають характер імен: אֵל שַׁדַּי <Ель Шаддай> (Всемогутній, Всепереможний), אֵל עֶלְיוֹן <Ель Еліон> (Всевишній), אֵל עוֹלָם <Ель Олам> (Вічний), אֵל חַי <Ель Хай> (Живий), אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל <Ель Елоге Ісраель> (Бог Ізраїля). Ім'я צְבָאוֹת <Цеваот> (христ. «Саваоф») уживається разом з Ягве (Єгова) і означає «Господь Бог воїнств»; Бог тут визначається як проводир ізраїльського війська, а символічно — як керівник «небесного воїнства» — ангелів (наприклад, Суд. 5:20; Іс. 22:12—15,25; 24:21—23). Серед інших імен-епітетів Бога — אַבִּיר <Ав(б)ір> — «Могутній»; אֶבֶן יִשְׂרָאֵל <Ев(б)ен Ісраель> — «Камінь (Твердиня) Ізраїлю» (Бут. 49:24); קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל <Кедош Ісраель> — «Святий Ізраїлю» (Іс. 1:4, 31:1); צוּר <Цур> — «Скеля» (Второз. 32:4,18,30). Епітет בַּעֲלִי <Б(В)аалі> («господарю, хазяїне (мій)») відображав загальносемітську традицію і нагадував шанобливе звернення дружини до чоловіка (Ос. 2:16). Звернення «Авва» («Батьку, Отче») є арамейським словом і трапляється в новозавітних біблійних текстах (наприклад, Мк. 14:36; Рим. 8:15; Гал. 4:6). Традиція біблійних іменувань Бога набула подальшого розвитку в талмудичній літературі та середньовічній єврейській містиці (Каббала). Замість безпосередніх, здебільшого антропоморфних та персоналістичних асоціацій, характерних для Біблії, там переважали символічні та містичні мотиви (наприклад, учення про атрибути Бога — «сефірот» у книзі «Зогар»; медитативне споглядання таємного сенсу імен Бога у т. зв. «практичній кабалі»).

Уявлення про надприродних істот, ангелологія та демонологія

Віра в існування інших, крім Бога, надприродних істот, небесних або хтонічних, антропоморфних або зооморфних, добрих або злих, була поширена у Стародавньому Єгипті, Палестині (Ханаані), Месопотамії. У Біблії вона відповідає засадам монотеїстичного світогляду: ці істоти не є рівними Богові, вони створені ним і не можуть виступати як самостійні об'єкти поклоніння. Частина з них є «посланцями» Бога — «янголами» (єврейськ. מַלְאָךְ <малеах>, грецьк. ἄγγελος <ангелос> — «вісник, посланець»), створеними в «службових» цілях. Янголи беруть участь у найважливіших подіях, спричинюваних Богом (наприклад, Лк. 1:26).

У Біблії зафіксовані уявлення про певну ієрархію янголів (зокрема, Кол. 1:16; Еф. 1:21). Її основу становили «херувими» (єврейськ. כְּרֻבִים <керувім>) і «серафими» (שְׂרָפִים <серафім>) — крилаті антропозооморфні істоти (приміром, Бут. 3:24; Пс. 17:11; 103:3; Єз. 1:4; Іс. 6:1). Деякі «старші янголи» (грецьк. ἀρχάγγελος <архангелос>) отримали власні імена (наприклад, Михаїл та Гавриїл; Дан. 8:16; 9:21; 10:13).

Інші істоти є супротивниками Бога (єврейськ. שָׂטָן <сатан> — «супротивник», грецьк. διάβολος <діаволос> — «наклепник, обмовник»). Образ сатани, або диявола, символізував персоніфіковане зло. Язичницькі боги та відпалі од Бога янголи, які служили дияволу, вважалися «бісами», або «демонами» (єврейськ. שְׂעִירִים <сеірім>, грецьк. δαιμονιον) (Пс. 105:36—38; 1Кор. 10:20). Уявлення про демонів сповнені хтонічних мотивів: вони заселяють «нижній», «темний» світ, протилежний «небу». Історія їхнього походження грунтується як на канонічних сюжетах (наприклад, Бут 6:1—4), так і на апокрифах (падші янголи в книзі Єноха).

Уявлення про боротьбу Бога та янголів із сатаною та бісами й уявлення про посередництво янголів між Богом та людиною становлять невід'ємний компонент світогляду ортодоксального християнства, іудаїзму та ісламу. В перемозі Бога та янголів убачається есхатологічна перспектива.

Оповідь про перших людей як засада біблійної антропології

Адам (євр. הָאָדָם (га-адам); від הָאֲדָמָה (га-адама) — «земля», «порох земний», точніше «червонозем») — у Біблії — ім'я першої людини, родоначальника всього людства. За біблійною оповіддю, Бог створив його на шостий, останній день творіння з «пороху земного», але «за образом і подобою Божою» (Бут. 1:26—27; 2:7). Оповідь про створення першої людини продемонструвала певні інваріанти етіологічного міфу і водночас своєрідні риси біблійної антропології. З одного боку, це суттєва причетність людини до «землі» як до всього тварного, природного (має відповідники в інших культурах — наприклад, латин. «homo» — «humus» або шумеро-аккадські міфи про створення людини з глини). З іншого боку, показана якісна відмінність людини-Адама від інших живих істот. Так, він отримав «дихання життя» (єврейськ. נִשְׁמַת חַיִּים <нішмат хайім>) безпосередньо від Бога і став «душею живою» (נֶפֶשׁ חַיָּה <нефеш хайя>) (Бут. 2:7); дістав право «оволодіти» землею і панувати над «живим на землі» (Бут. 1:28). Однак це панування означало обов'язок і відповідальність за гармонійне впорядкування всього земного (символом якого був т. зв. «Едемський сад»), «догляд» та «порання» його (Бут. 2:15).

Це впорядкування тривало від створення першолюдини. Так, Адам надавав імена всьому живому на Землі, тобто наповнював довкілля смислами, своєрідно, у людський спосіб (уже за власним «образом і подобою») «створюючи», або «олюднюючи» світ. Безперечно, це свідчило про його творчу співпрацю з Богом (співтворіння), прообраз якої — Божественне творіння словом.

Для іменування першої жінки, дружини Адама — праматері всіх людей — у Біблії вживається ім'я Єва (єврейськ. חַוָּה (Хавва), етимологічно пов'язане з єврейським חַי (хай) — «життя»; ймовірне значення — «та, від якої життя»). В обох біблійних оповідях про створення жінки (Бут. 1:27; 2:21—24) та про порушення Божої заборони (Бут. 3:1—7) ім'я Єва не згадується; натомість уживаються слова «іша», «га-іша» — «жінка», «ця жінка». Вірш «І назвав Адам ім'я своїй жінці: Єва, бо вона була

мати всього живого» (Бут. 3:20) має характер етимологічного пояснення-вставки. За смислом він найтісніше прив'язаний саме до т. зв. «другої оповіді про створення людини», згідно з якою «перетворив Господь Бог те ребро, що взяв із Адама, на жінку» (Бут. 2:22). Сутність жінки в цій оповіді визначається тим, що вона — «кість від костей» і «тіло від тіла» чоловіка (Бут. 2:23). Звідси походить і сама назва «жінка» — אִשָּׁה <іша>, тобто «чоловічиця» — від «чоловік» אִישׁ <іш>.

Біблія змальовує акт порушення Адамом та першою жінкою гармонійної співпраці з Богом (Бут. 3:1—7). Жінка, яку спокусив змій, через яку був спокушений Адам, і яку разом з Адамом Бог покарав вигнанням з Едему (Бут. 3:1—24), зазвичай вважається Євою. Ім'я Єви трапляється далі в оповіді про Каїна і Авеля; це ім'я їхньої матері, дружини Адама (Бут. 4:1—2). Порушення Божої заборони і разом з нею первісної гармонії між Богом та людиною, Богом та світом уже християнська традиція витлумачила в поняттях «гріхопадіння», «прабатьківський гріх», «первородний гріх». Змальоване в Біблії покарання означало вигнання з чудесного Едемського саду і необхідність добувати хліб «у поті свого лиця», «пораючи» землю, «з якої узятий він був» (Бут. 3:8—24).

Багата інтерпретація біблійних образів перших людей міститься в післябіблійній традиції — іудаїстичній талмудичній літературі та мідрашах (трактати «Берешіт рабба», «Сангедрін», «Ерубін», «Хагіга»), у середньовічній кабалістиці (образ Адама Кадмона, легенда про Голема, легенда про Ліліт), в апокрифічних творах неортодоксального християнства (сирійські, коптські, вірменські «Книги про Адама», «Житія Адама і Єви»). Біблійні оповіді про Адама і Єву стали основним джерелом формування уявлень про перших людей в ісламі: вони майже повторюються в Корані (2:28—33; 3:59; 7:11, 19—26; 15:26—35; 17:63—66; 18:48—49; 20:115—125). Ісламська традиція, крім спільних з іудаїзмом та християнством, містить оригінальні сюжети про Адама, що пов'язують його життя з Меккою, з чорним каменем Ка'аба, з пророком Мухаммадом (Адам уважається першим із пророків ісламу) та ін.

Образи Адама і Єви посіли помітне місце в релігійних і світських образотворчому мистецтві та літературі (наприклад, поема «Втрачений рай» Дж. Мільтона, драма «Смерть Адама» Ф. Г. Клопштока, картини Г. та Я. Ван Ейків, А. Дюрера, Рафаеля, Луки Лейденського, Тінторетто, Мікеланджело та ін.).

Християнські уявлення про сутність людини базуються на думці про двоїстість її природи (богоподібність/гріховність) та розвиваються у контексті типологічної відповідності Ісуса Христа старозавітному Адамові. Христос розглядається як «Син людський» (євр. *бен адам*), як прямий потомок Адама (родовід у Лк. 3:23—28); але водночас — як «новий Адам», що, будучи Боголюдиною, скасовує прабатьківський «переступ одного» і несе «виправдання для життя всіх людей» (Рим. 5:14—19).

Біблійна оповідь про перших людей позначила антропологічні уявлення в християнстві, пізньому іудаїзмі та ісламі. Серед суттєвих рис біблійного вчення про людину («біблійної антропології») основними є такі:

- уявлення про людину як вінець творіння, створений за «образом» і «подобою» Бога (Бут. 1:26);
- уявлення про унікальність становища людини стосовно навколишнього світу: завдання панувати та впорядковувати (Бут. 1:28; 2:15);
- унікальність душевної та духовної організації людини — органічна єдність тіла (єврейськ. בָּשָׂר <басар>, грецьк. σῶμα <сома>), душі (נֶפֶשׁ <нефеш> — ψυχή, <псюхе>) та вищого, Божественного начала в людині — духу (רוּחַ <руах> — πνεῦμα <пневма>), які разом утворюють живу особистість (Пс. 103:29; 1 Кор. 6:15,19; 1Сол. 5:23);
- уявлення про сутнісну єдність людських розуму, почуттів, волі, виявлені в понятті «серця» (єврейськ. לֵב <лев>, грецьк. καρδία <кардіа>);
- антропоцентризм, який виявився не лише в унікальному становищі людини стосовно створеного світу, а й в ідеї Христа-Боголюдини, яка відкриває шлях до перетворення людства та усього Всесвіту (Рим. 8:19—23).

Поняття серця в Біблії

Поняття «серце» (єврейськ. לֵב <лев>, грецьк. καρδια <кардіа> та похідні) в Біблії позначає важливі аспекти людської природи та психології, внутрішню сутність людини в широкому сенсі. Серце символізує чуттєві або інтелектуальні здатності людини. Воно є вмістилищем мудрості (Вих. 31:6; 35:10), знання та переконань (Второз. 8:5), розуміння (Второз. 32:46), осередком почуттів (2Сам. 15:13; Пс. 20:3; Іс. 65:14). Серце є символом здатностей взагалі (Вих. 35:34, 35; 36:1—4), зокрема, до свідомого вибору між добром і «беззаконням» (Лев. 26:41; Второз. 15:9; 17:20). Застосуванням цього поняття підкреслений і такий аспект людської природи, як воля, прагнення та наміри (Вих. 35:21; Второз. 2:30; 20:30; 1Цар. 8:39). Часом під серцем мають на увазі й тілесні сили (Суд. 19:5,8). Релігійний же сенс цього поняття полягає в тому, що серце є місцем зустрічі з Богом, Його утаємниченого впливу на людину. Бога слід шукати і звертатися до Нього «усім серцем» (Второз. 4:29; Сам. 7:3). «Зламане та упокорене» серце є знаком каяття (Пс. 50:19); релігійним ідеалом є «очищення» сердець (Пс. 50:12; Єз. 36:25, 26; Мт. 5:8; 9:2; 11:29; 26:28; Лк. 8:15). Віра, що йде від серця, є засобом спасіння (Рим. 10:9, 10; Еф. 1:18), досягнення гармонії та миру (Флп. 4:7). У контексті біблійної антропології серце є центром свідомої особистості людини, осередком її моральних рішень, місцем діалогу з Богом.

Біблійна етнологія: народи світу в Біблії

Ідея єдності людства через походження від Адама та Єви («Адам» згодом стало означати людину взагалі) є наріжною в біблійному баченні проблеми єдності та різноманітності народів світу. Ще одна риса «біблійної етнології» — символічне позначення окремих етносів іменами їхніх фундаторів чи представників (т. зв. епонімія); у цьому випадку можливе ототожнення певних персонажів з цілими народами. Крім того, Біблія подає історично зумовлені відомості про походження, генезу та культуру народів Стародавнього Сходу (Єгипту, Палестини, Месопотамії).

Вважається, що в Біблії міститься взагалі одна з перших генеалогічних класифікацій людства, базована на ідеї спільного походження та спорідненості його основних гілок (сімей) та окремих народів.

Ідеться головним чином про т. зв. генеалогію «післяпотопного людства» — нащадків патріарха Ноя (Бут. 10). Людство символічно представлене там як єдина сім'я, що походить від Ноя та його синів Сима, Хама та Яфета. Їхні потомки символізують цілі народи, їхні імена являють собою епоніми (цю ідею висунув ще Августин Аврелій у праці «Про Град Божий», XVI, 3). Поділ людства на три гілки — семітів, хамітів та яфетидів був поширений тривалий час, його елементи залишилися до сьогодні, особливо у мовній класифікації. Так, яфетидами уявно вважають представників індоєвропейської (арійської) мовної сім'ї; семітами та хамітами — представників мовних груп, що населяють Близький Схід та Північно-Східну Африку. Наукова реконструкція дала змогу встановити назви народів «післяпотопного людства», відомих у біблійній історії. Так, серед синів Сима Ассур символізував ассирійців, Арам — арамеїв; Уц — арабів; Евер — євреїв. Сини Хама: Хуш (Куш) представляв ефіопів; Міцраїм — єгиптян; Ханаан — фінікійців та інші народи Палестини. Серед синів Яфета Гомера ідентифікують як родоначальника кіммерійців; Мадая — мідян; Явана — іонійців; Тувала — малоазійських хетів; Тираса — егейців; Ашкеназа — скіфів; Таршиша — племен Іберійського півострова; Еліша, Кіттіма та Доданіма — жителів островів Крит, Кіпр і Родос. Окремо може розглядатися біблійна генеалогія єврейського народу (Ізраїлю), який походить від патріарха Авраама, а безпосередньо — від його онука Якова, сина Ісаака (нащадки іншого сина Авраама — Ісмаїла — вважаються пращурами арабів). Дванадцять синів Якова є символічними предками дванадцяти ізраїльських племен-«колін»: Рувим, Симеон (Шимон), Іуда, Дан, Нефталім (Нафталі), Гад, Асир (Ашер), Іссахар, Завулон, Йосиф (Йосеф), Веніамін.

У новозавітній традиції єдність походження людства розглядається в релігійному аспекті, як результат творчості Бога (наприклад, Дії, 17:26). Єдність людства

«в Адамі», позначена актом гріхопадіння та віддаленням од Бога, має остаточно відновитися поширенням істинного Боговшанування серед усіх народів, універсальною єдністю їх «у Христі» (Рим. 10:12; Кол. 3:11).

Завіт (Заповіт) у Біблії як основа релігійного відношення

Сутність людини виявляється у Біблії головним чином у контексті релігійного відношення у вимірах «Бог—людина» та «людина—Бог». Тому варто розглянути певні біблійні поняття, що характеризують це відношення.

Завіт (єврейськ. בְּרִית <беріт> — «угода») — поняття Біблії та біблійного богослов'я, що означає сакральну угоду-союз Бога з людством. Грецьке διαθήκη <діатеке>, переклад єврейського поняття «беріт», уперше застосований у Септуагінті, означало «заповіт» — акт, за яким проголошена кимось воля ставала обов'язковою для виконання; наголос тут робився на авторитеті того, хто встановлює Завіт. Спершу це поняття відбивало суспільний та юридичний досвід стародавніх народів, закріплюючи союз-угоду із взаємними зобов'язаннями: рівноправну — про мир і дружбу, шлюбну (Бут. 14:13, 21—22; 26:28; 31:44—45; 1Сам. 23:18; Мал. 2:14), або нерівноправну — між паном і васалом (Єг. 9:11—15; 1Сам. 11:1; 2Сам. 3:12—13; Єз. 17:13—14). Аналогічно біблійна свідомість визначила і стосунки між Богом та людьми.

За Біблією, початок Завіту — перебування перших людей в Едемі. Розірваний унаслідок гріхопадіння, Завіт відновлювався через біблійних патріархів і пророків: Ноя (Бут. 9:1—17), Авраама (Бут. 17:10—14) та Мойсея (Вих. 24:8). Завіт через Мойсея, або «синайський Завіт», мав у стародавній іудейській традиції найбільшу вагу. Його носієм, богообраним народом, проголошувалися євреї — народ Ізраїлю. Умови священного союзу-Завіту неодноразово сформульовані у біблійному тексті і в сукупності утворюють систему нормативних тверджень, позначену біблійним поняттям Закону (наприклад, Вих. 20; Второз. 5). Символами укладення союзу-Завіту в давніх євреїв були різноманітні природні явища та

обрядові дійства: веселка (Бут. 9:13), обрізання (Бут. 17:10—14), священні трапези-жертвоприношення (наприклад, «песах»-пасха (Вих. 12:6—11), «мирна жертва» (Вих. 5—8) тощо), а також культові предмети і місця — ковчег Завіту (Вих. 25:10—22; Чис. 10:33—36), скинія Завіту (Вих. 33:7—11).

Проте через людську гріховність Завіт виявився недосконалим. На це постійно звертали увагу біблійні пророки, за вченням яких доля Ізраїлю цілком залежала від дотримання Завіту. Тому, за біблійним переказом, Бог через Ісуса Христа і його спокутну жертву здійснив «Новий» (порівняно з попереднім як «Старим») Завіт, зразок істинного Богооб'явлення. Згідно з цим розрізненням християни називають іудейські священні тексти Біблії «книгами (писаннями) Старого Завіту», а власне християнську частину Біблії — «книгами Нового Завіту».

Поняття релігійної віри в Біблії

Віра як центр та джерело релігійного життя природно відбилася у біблійних текстах. Тут вона характеризується спрямуванням людини на вічне, незмінне буття; впевненістю у здійсненні найвищих законів, велінь та обітниць, даних Богом в акті Об'явлення. У старозавітній частині для позначення віри вживаються здебільшого єврейські корені אָמַן <амін>, אֱמֶן <емін>, אָמֵן <амен>, אָמַן <аман> та різні похідні форми. Етимологічно вони походять від дієслова אָמַן <аман> — «підпирати» і означають твердість опертя на основу віри, впевненість у її джерелі. Часто ці форми стоять поруч з поняттям «евен» — «камінь» (наприклад, Іс. 28:16). Ще один смисл цього поняття — «перебування в істині» (євр. אֱמֶת <емет>) як у постійному зв'язку з її джерелом. Таким чином, форма «аман» та похідні вказують саме на онтологічну підставу релігійної віри, що є можливою через постійний зв'язок із джерелом істини, яким, за Біблією, є Бог. Упевненість в істинності настанов, даних в акті об'явлення, фіксується сакральною формулою אָמֵן <амен> (приміром, Второз. 27:9—26).

У Септуагінті переклади «аман» та похідних від нього зорієнтовані здебільшого на охоплення старозавітного

смислу як в аспекті довіри і переконаності (πιστις), так і в аспекті практичного перебування в істині, «правдивості» (αληθεια); відповідно, подібна тенденція збереглася і в новозавітній передачі поняття релігійної віри (πιστις та похідні). У Вульгаті відповідниками «аман» є fides, credere, veritas. Рідше вживається єврейський корінь «батах», який передає поняття довіри та впевненості, сподівання. У грецькому тексті він перекладений як ελπις («надія»); латинськими відповідниками є sperare, spes, confido.

Крім онтологічної підстави релігійної віри, біблійні тексти розкривають її внутрішні, чуттєво-емоційні, психологічні аспекти. Так, акт віри пов'язаний із подоланням страху, з надією та впевненістю (Іс. 7:9; 8:5—8, 83—17). Внутрішня мотивація віри виявляється також через зв'язок із поняттями «милість», «милосердя», «святість», «праведність». Наприклад, на сакраментальний перетворився мотив, коли «милість» («хесед») та «Богопізнання» («даат Елогім» як інтимне єднання з Істиною-Богом) протиставляється «жертві» та «цілоспаленню» (Ос. 6:6, а також 4:1; 10:12). Вимога щиросердної віри, котра визначає істинну праведність, є і в Новому Завіті (Рим. 10:9—10). Віра розглядається як акт спілкування з Богом; як умова праведності (Іс. 28:16; Лк. 1:45; Iв. 3:15, 16, 18; 11:26, 12:46; 16:27; 20:23; IПетр. 11:5, 6; IIв. 5:1, 10, 13).

Нарешті, розкрито діяльно-практичний аспект релігійної віри, що полягає передусім у послуху і виконанні Божих настанов. Віра виявляється визнанням релігійних та моральних істин, поєднаним з обов'язковим їх дотриманням (Вих. 14:31; Второз. 9:23; Пс. 78(77); Як. 11:19; Мк. 1:24; Дії. 19:8). Наявна дихотомія віри «мертвої», без «діл» (Як. 11:17) та віри «живої», поєднаної з прагненням жити «за вірою», яка є захистом, базою духовної стійкості у життєвих випробовуваннях (Мт. 9:22; Лк. 8:25), засадою духовного й фізичного перетворення (Лк. 18:42—43). Це протиставлення, очевидно, відбиває внутрішню суперечливість самої релігійної віри як складного духовно-практичного феномена. З практичним аспектом віри пов'язане питання про роль людської

активності та волі. Віра розглядається як акт вибору та воління, як чеснота, що передбачає духовне зусилля і водночас відповідальність (Второз. 30:15—20; Мк. 9:23; Лк. 7:50; Ів. 20:27). Тим більше, віра найчастіше не дістає безпосередніх чуттєвих доказів, вона є «підставою сподіваного, доказом небаченого» (класичне біблійне визначення у Євр. 11:1), «вдивлянням» у «вічне невидиме» (2Кор. 4:18), а тому вимагає численних випробовувань (наприклад, Вих. 3:10; 4:1—17; 1Сам. 17—19; Єр. 1; 5:10—21; 20:7—18; 26:37—38). Водночас — це дар Божий, акт дії благодаті: здатність вірити надається згори (Дії 11:21; 2Петр. 1.1; Рим. 12:3; 1Кор. 2:5, 3:5, 12:9; Гал. 5:22; Еф. 1:19, 2:8, 6:23; Філ. 1:29; Колос. 2:12; 2Сол. 1:2; 1Тим. 1:14; Євр. 12:2). Єдність чуттєво-емоційного, раціонального, вольового та практичного аспектів релігійної віри продемонстрована в Біблії на прикладі численних персонажів. Тут виділяються Авраам, віра якого була досконалою (Бут. 15:6), котрий став для т. зв. «авраамічної» традиції (іудаїзму, християнства та ісламу) взірцем релігійності, «батьком віруючих» (Рим. 4:12—16) або Йов, котрий через страждання-випробування утвердив щиру віру і надію на Бога. Особливе місце в біблійній концепції релігійної віри посідає ідея апостола Павла про виправдання та спасіння вірою (Рим. 1:17; 9:33; 10:11; Гал. 3:1; Євр. 10:38), котра згодом перетворилася на один із наріжних каменів протестантизму.

Символіка культових місць, предметів і дій

Т. зв. предметні символи та символічні дії в Біблії сповнені релігійного змісту і означають присутність Бога серед людей, освячений цією присутністю світ, повноту релігійного поклоніння. Так, Ковчег Завіту (єврейськ. אֲרוֹן בְּרִית <арон беріт>; אָרוֹן <арон> — «скриня») описаний у Біблії (Вих. 25:10—22; 26:33—34; 37:1—9; 40:20—21) як спеціально виготовлена з дерева та оздоблена золотом скриня, де зберігалися священні предмети іудейської релігії: скрижалі завіту (Второз. 10:2). Ковчег Завіту вважався символом присутності Бога серед свого народу. Постійним місцем

його знаходження було визначене святилище — спочатку «скинія Завіту» (Вих. 26:33; 2Сам. 6:17), потім «святе святих» Єрусалимського Храму (1Цар. 8). Нині в синагогах є т. зв. «ковчеги святості», אֲרוֹן קֹדֶשׁ <арон кодеш> для зберігання Тори, прообразом яких є стародавній Ковчег Завіту.

Поняття «скинія» (єврейськ. מִשְׁכָּן <мішкан>; грецьк. σκηνή σκῆνος σκήνωμα — «шатро, житло, вмістилище, храм») походить від єврейського кореня שכן у значенні «оселення, помешкання, перебування, присутність». Поняттям «шехіна», калькою з якого і є грецьке «скинія», в іудаїзмі позначається перебування, присутність, виявлення Бога у світі. Старозавітний Храм своїм облаштуванням символізував і перебування Бога серед людей, і весь створений світ, освячений Його присутністю, і повноту релігійного поклоніння. Старозавітна символіка Храму як «місця Господнього» збереглася у християнстві; зокрема, від грецьк. κυριακόν — «Господнє» — походить поняття «церква». Проте вона збагатилася символічним означенням священної для християн події — Христової жертви, символом якої стали олтар, «горнє місце», олтарний хрест.

Численні старозавітні обряди, в центрі яких стояло пасхальне жертвоприношення, символізували єднання Бога і народу. Переосмислення символіки старозавітної пасхи та інших обрядів (наприклад ритуального омовіння чи помазування освяченою олією) визначило символічний зміст християнських таїнств.

Біблійна «концепція релігії»

Аналізуючи зміст біблійних текстів та зв'язок між ними, дістаємо не лише інформацію про своєрідність даної релігійної традиції, а й певні характеристики релігії як такої — у її сутності, у розвитку її історичних форм, у її значенні для життя людства та окремої людини. Це — своєрідна біблійна «концепція релігії».

«Релігія» як «зв'язок». Етимологія терміна «релігія» нагадує про себе, коли маємо справу з біблійною оповіддю. Гріхопадіння як момент розірвання ідеального, гармонійного зв'язку людини з Богом — і вся

подальша історія як постійні спроби відновити цей зв'язок через певну систему відношень, норм, приписів, зафіксованих у вигляді традиції, виступає тут як «релігія». Вимірами релігії як «зв'язку» в Біблії є Завіт (взаємний зв'язок між Богом і людиною, «вертикальний») та Закон (зв'язок між людьми, зумовлений стосунками з Богом, «горизонтальний»). Завіт та Закон, єдність вертикалі та горизонталі — головні виміри релігії в Біблії, навряд чи випадковою тут є символіка хреста.

Типологія релігій. Біблійна «Священна історія» подає розмаїту картину релігійних форм у синхронічному та діахронічному аспектах. Релігія показана у родоплемінній, національній, універсально-світовій формах; через розмаїття вірувань — магічних, анімістичних, демоністичних, політеїстичних, монотеїстичних. Притім велику вагу має демонстрація того, що релігійні форми у своєму розвитку не заступаються одна одною, а співіснують. Так, і для старозавітного монотеїстичного культу Ягве (Єгови) існувала проблема магічного витлумачення жертвоприношення (Ам., Ос.), а численні релігійні реформи у давньоєврейській спільноті спрямовувалися на подолання релігійного синкретизму, решток магічних, анімістичних, полідемоністичних та політеїстичних вірувань (наприклад, 2Цар. 22).

Універсалізація та індивідуалізація. Спостерігається також розвиток поняття Бога та релігії — від генотеїстичного (Вих. 20:3—5) до послідовно монотеїстичного розуміння (Второз. 6:4); від поняття Бога як Бога — одного народу до Бога — Вседержителя усього світу та всіх народів (Ам. 3—5). Поняття істинної релігії трансформується — від Завіту—Закону, чинного для одного, «обраного» народу до релігії, яка не розрізняє «ані елліна, ані іудея» (Кол. 3:11): «горизонтальний» зв'язок універсалізується. Водночас відбувається перехід од всенародних, колективних форм поклоніння до індивідуальних, до безпосереднього спілкування з Богом, до особистої відповідальності перед ним — індивідуалізація «вертикалі».

Від магізму до «милості та Богопізнання». Процес розвитку від зовнішніх, ритуалізованих форм поклоніння, в яких переважає магічний компонент, до

внутрішньо вмотивованих, де релігійний зв'язок зумовлений такими вищими духовними якостями, як милосердя та любов, є постійно актуальним для біблійного бачення суті релігії та людської релігійності. Лейтмотив тут: «Я милості хочу, а не жертви, і Богопізнання більше від цілопалень» (Ос. 6:6). У Новому Завіті цей лейтмотив підтриманий пафосом Нагірної проповіді Христа (Мт. 5—7).

Рекомендована література

Андреев И. Д.
Ангел // Новый Энциклопедический Словарь (изд. Брокгауз и Ефрон). Т. 2.

Головащенко С.
Поняття релігії в Біблії // Україна: людина, суспільство, природа. Мат. наук. конференції НаУКМА. Київ, 1995. С. 22—23.

Зеньковский В.
Принципы православной антропологии // Вестник РХД, 1988. № 153.

История Древнего Востока (ред. И. М. Дьяконов). Москва, 1983. Ч. 1.

Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.
Дух, душа, тело. Брюссель, 1978; Москва, 1993.

Тураев Б. А.
История Древнего Востока. Ленинград, 1936. Т. 1.

Феофан, арх.
Тетраграмма, или ветхозаветное божественное имя IHWH. Санкт-Петербург, 1905.

Brunon J.-B., Grelot P.
Бесы // Словарь библейского богословия. Киев; Москва, 1998. С. 46—48.

Galopin P.-M., Grelot P.
Ангелы // Словарь библейского богословия. Киев; Москва, 1998. С. 13—19.

Grelot P., Guillet J., Duplasy J., Lyonnet S., Pierron J., Grelot P.
Словарь библейского богословия. Киев; Москва, 1998. С. 75—87, 115—125, 624—643, 989—993.

14

СВІТ ПРИРОДИ В БІБЛІЇ

Природний світ у Біблії розглядається як наслідок творчої діяльності трансцендентного Бога. Відповідно, основні виміри та феномени природного світу розглядаються і витлумачуються в Біблії у контексті їхньої релігійної символіки. Зокрема, утверджується пряма залежність природних явищ від духовного, морального стану людини та її стосунків з Богом (Бут. 6—8); участь природи у Божому замислі преображення та оновлення, яке відбудеться в есхатологічній перспективі (Пс. 103:21—33; Іс. 11:6—8; Рим. 8:19—22; Об. 21:1).

Концепція креаціонізму та світ природи в Біблії

Ідея біблійного креаціонізму (від латин. creatio — «творіння») передбачає:

- вічність і трансцендентність Бога щодо всього Ним створеного;
- акт творіння як чудесне породження дією Божественної волі («Нехай станеться» (Бут. 1:3)) згадується кілька разів, знаменуючи етапи виникнення матеріального світу («шість днів творіння» в Бут. 1);
- відсутність попереднього «матеріалу», співвічного Богові; творіння «з нічого» є докорінною відмінністю біблійного опису виникнення світу від інших стародавніх світоглядних систем, де творіння часто виступало як упорядкування первісного хаосу, а боги були іманентними світові, співвічними йому;
- «тварність» природи, її «службовий» характер щодо Божественного промислу та діяльності людини; це заперечує язичницьке обожнення природи, але не відкидає благоговіння перед нею як перед свідченням та символом Божої величі та досконалості (наприклад, Йов 38—43; Прип. 8:22—31; Мт. 6:28—30).

Просторова символіка в Біблії

У біблійних оповідях події орієнтовані та локалізовані у просторі. Вважається, що біблійна картина фізичного простору формувалася під впливом культур стародавньої Месопотамії; її базові виміри визначені загальними принципами дво- та трирівневого членування. Тут можна віднайти уявлення про «безодню» (Бут. 1:2), яка оточує світ; верхній рівень, або «твердь», що відокремлює «верхні води» від землі (Бут. 1:7), середній рівень, тобто саму землю, та нижній рівень — води океану та підземний світ, де перебувають душі померлих. Специфічними ж світоглядними засадами скотарської кочової давньоєврейської культури зумовлена «відкритість», рухомість цього простору.

Проте у біблійному тексті простір не є лише фізичним простором, уявлення про який претендують на об'єктивність, подібну до природничо-наукової картини світу. З цього погляду такі уявлення цілком належать до стародавньої культури Близького Сходу. Біблійний простір являє собою насамперед священну систему координат створеного Богом світу. Його образи є радше символами духовної реальності і мають витлумачуватись уявно, в тому числі і у зв'язку з даними природничих наук. Біблійна історія розгортається у сакральному просторі, серед певних символічних вимірів.

Небо і земля

Це чи не найперше просторове розрізнення впорядкованого Богом світу (Бут. 1:1). Поняття фізичного неба як протилежності фізичній землі зіставлене з поняттям неба символічного. Попри намагання пояснити небесну «будову» (Бут. 1:7—11, 17—18; 2Сам. 22:8; Йов. 26:11; 38:22—23,31), небо виступає як символ Божественної втаємниченості й нескінченності. Там перебувають Бог (Бут. 11:4; Йов. 38:4—5, 16—17; Пс. 67(68):5; 103(104):2—3; 113(114):24; Прип. 30:4; Іс. 14:13-14; Іоан 3:13; 6:62)

та «небесне військо» (1Цар. 22:19; Йов. 1:6—12; Іс. 6:1—2; Дан. 2:11—15). Небо символізує як трансцендентність, віддаленість Бога (неосяжність неба), так і Його всеосяжну присутність (як «всюдиприсутність» неба-повітря). Земля ж є символом людини («порох земний»—«га-адама») та природного («земного») існування (Бут. 2:7; 3:19; Іс. 64:7). Людське «відношення» до землі (праця на ній, її обробіток) відбивається через подолання табу (Бут. 3) та конфліктні трансформації культурно-господарських типів (Бут. 4). Як наслідок відпадіння від Бога, воно показане як прокляття, страждання, випробування фізичного, морального, релігійного характеру (наприклад, Бут. 3:17—19; Іс. 5:8). Проте одним із центральних біблійних символів є образ Землі Обітованої (приміром, Второз. 4:37—38; 6:10—12; 11:12) як компонент ідеї спасіння. Отримана від Бога, вона символізує Божу милість, Його співучасть у житті людей. Порушення угоди-Завіту означало втрату цієї Землі (Второз. 28:63; Ам. 5:27; Ос. 11:5; Єр. 16:18); як історичний відповідник цієї втрати розглядався Вавилонський полон. Праведники ж «успадковують землю» (Пс. 24(25):13; Мт. 5:15). «Поєднання», «примирення» земного й небесного (Кол. 1:20), а також «оновлення» неба і землі (Іс.65:17; 2Петр. 3:13; Об. 21:1) символізують есхатологічне відновлення гармонії між Богом та людством.

Рай і пекло: Едем та шеол

Символом ідеального, священного місця в Біблії є Едем (єврейськ. עֵדֶן <еден> — «приємність, насолода») — чудесна країна, «сад» (грецьк. παραδείσος та латин. paradise («рай») походять від перського pardes («сад»). Едемський сад Бог утворив для осідку перших людей (Бут. 2:8), які перебували там, доки не були вигнані за непослух Богові (Бут. 2:23—24). Стосовно місця розташування Едему Біблія вказує, що він був «на сході» (Бут. 2:8). Указано також, що райський сад зрошувався рікою, з якої виходило ще чотири: Фісон (Пішон), Гіхон, Хіддекель (Тигр) та Євфрат (Єфрат) (Бут. 2:10—14). Згадки про Тигр і Євфрат можуть свідчити про витокові шумеро-аккадські впливи — прямі (наприклад, шумер-

ська оповідь про острів блаженства Тільмун) або осмислені за типом опозиції (так, «Едем» — одна з назв підземного царства мертвих у давніх шумерів). Тож Едемський сад найчастіше розташовували в Месопотамії. Місце розташування інших річок менш визначене. Фісон інколи ототожнювали з річкою Курою на Кавказі; Гіхон — з Араксом на Кавказі, Аму-Дар'єю в Середній Азії, Верхнім Нілом у Ефіопії, навіть з Гангом в Індії. Через це відомі спроби «відшукати» Едем у Африці, на Кавказі, в Палестині, в Середній Азії, навіть в індійських Гімалаях та на острові Цейлон. Суто географічна невизначеність спонукала витлумачувати питання про місце розташування Едему символічно, поза звичними земними просторовими координатами. Крім ідеальних умов існування всього живого, в тому числі людини, це місце показане як «сакральний центр світу». Так, ріки, що витікають із нього (Бут. 2:10—14), являють собою символи сторін світу; розташування «на сході» (Бут. 2:8) пов'язане зі сходом сонця як з початком, народженням. Поступово рай осмислюється як місце перебування праведних в очікуванні есхатологічних подій (Лк. 23:43), поєднуючись із образом «неба» (2Кор. 12:2—4). Уявлення, сформовані на грунті біблійної оповіді, утворили одну зі смислових ліній християнського образу раю як місця вічного блаженства, обіцяного праведникам у майбутньому житті.

Протилежним місцем, де втрачається повнота життя, навіть можливість спілкування з Богом, у старозавітних оповідях був שְׁאוֹל <шеол> — світ мертвих, куди врешті-решт збиралися всі живі (Йов. 3:11—21; 30:23). Локалізація шеолу хтонічна, «долішня»: це «могила», куди «сходять», «скидають» (Пс. 29(30):10; Іс. 14:15; Єз. 28:8); це також абсолютна сторонність, «зовнішність» (Мт. 25:30). Трапляється також образ шеолу як місця покарання лише для грішників, у тому числі вогнем (тут він поєднаний із символом «геєни вогненної») (Пс. 72(73):19; 139(140):11; Іс. 66:24). Цей образ «аду» (гр. Αιδης) як «пекла», «геєни» розгортається в новозавітні оповіді (Мт. 5:22; 13:41—42; Мк. 9:43—48). Хтонічний символ пекла (шеолу) доповнює в Біблії

дворівневий розподіл світу (небо—земля) до трирівневого (небо—земля—пекло).

Пустеля

Цей елемент простору часом виступає в Біблії як символ неблагословіння, прокляття, мізерності, хаосу, ворожості (Лев. 16:10; 17:7; Іс. 6:11; 13:21; 14:23; Єр. 2:6; 4:20—26; Лк. 8:29; 11:24). Проте більш поширений образ священної території, обраної та призначеної Богом; перебування там є способом очищення, шляхом до Землі Обітованої (Второз. 1:19). Пустеля — місце зустрічі з Богом, місце поклоніння (Вих. 3:18; 5:1,3); там Бог творить дива (Вих. 15:22—17:6). Саме в пустелі було отримано Закон та укладено Завіт (Вих.19,20). Пустеля також являє собою символ випробовування — не лише тілесного, а й духовного; 40-річні мандри євреїв у пустелі вважаються прообразом 40-добового випробування Ісуса Христа (Вих. 14:11; 16:2—3; 17:2—3; Числ. 14:2—3; 16:13—14; 20:4—5; 21:5; Мт. 4:1—11). Пустеля в есхатологічній перспективі може перетворитися на квітучий сад (Іс. 32:15—16; 35:1—2; 41:8—9; 43:19—20; Мт. 24:26; Об. 12:6,14).

Гора

Уявлення про гору як ще одне священне місце зустрічі земного з небесним, людини з Богом також є характерним для Біблії. Гори були місцями Об'явлення (Вих. 3:1—5; 24:12—18); молитви та спілкування з Богом (1Цар. 18:42—46; 19:8; 2Цар. 1:9; 4:25); поклоніння (Вих. 24:4; Второз. 11:29; Єг. 8:30—35; Суд. 6:26; 1Сам. 9:12; 1Цар. 3:2—3). Централізація монотеїстичного культу Ягве (Єгови) привела до освячення гори Сіон (2Хр. 3:1; Пс. 2:6; 124(125):1; Іс. 2:2—3). Новозавітна оповідь також спирається на традиційну символіку гори: Нагірна проповідь (Мт. 5—7); Преображення (Мт. 17:1); остання молитва Ісуса на Оливній горі (Лк. 22:39) показують максимальну наближеність до Бога. Нарешті, пагорб Голгофа став символом вселенської жертви. Застосування символіки Сіону (Об. 14:1) наслідує традиції старозавітної апокаліптики (порівняй з Іс. 2:2—3; 11:9).

Шлях

Символіка шляху та переміщення притаманна скотарській, кочовій культурі «відкритого простору». Центральним тут є розрізнення «правильного» та «хибного» шляху: істинна релігійність і праведність — «ходіння з Богом» (Бут. 5:24; 6;9); «Закон Господній» — істинний шлях (Пс. 118(119):1), його порушення — хибний (Второз. 31:17). Чесне, праведне життя — прямий шлях життя (1Сам. 12:23; 1Цар. 8:36; Пс. 100(101):2; Прип. 2:19; 5:6; 6:23; 15:24) на відміну від злого (Прип. 21:8). Релігійне та моральне зусилля, необхідне для праведного буття, символізує опозиція вузького шляху, який веде до життя, та широкого, що призводить до загибелі (Мт. 7:13—14).

«Вихід» — специфічна інтерпретація символу сакрального шляху-переміщення. Основний його смисл — випробовування, оновлення, насамперед духовне, початок нового етапу буття (наприклад, Второз. 8:2—10). Необхідність «виходу» визначена Богом в актах Об'явлення: Авраамові (Бут. 12:1—5), Мойсеєві (Вих. 3:8). Мета «виходу» в Біблії — Земля Обітована. Вихід Авраама з Халдеї або євреїв з Єгипту являють собою прообрази будь-якої сакральної подорожі-паломництва, приміром, до святинь (Сихем, Силом, Бет-Ель, Єрусалимський храм) під час свят (Песах, Кущі). Сакральна першоподія християнської історії — народження Ісуса — відбувається під час подорожі. Ця подорож, крім профанних підстав (перепис населення), мала цілком сакральний смисл (повернення до земель предків уможливило здійснення старозавітного пророцтва про народження Месії у місті Віфлеємі) (Лк. 2:1—6; порівняй з Мих. 5:1—3).

Серед інших форм символізації сакрального простору — архаїчний образ «світового дерева», що з ним порівнюються цілі царства (Єз. 31:1—9; Дан. 4:7—9), а також образ Царства Небесного як трансформація образу Царства Божого через релігійне, моральне та соціальне витлумачення символу «неба» у вигляді сакрального центру, осередку Божественної досконалості.

Концепція часу в Біблії: час як історія

Час у Біблії є однією з основних характеристик створеного світу: світ перебуває, формується, розвивається у часі. Ця динамічна єдність світу, який рухається у часі, та часу, який розгортається через світове становлення, є специфічною ознакою біблійної картини світу.

Лінійність біблійного часу

В Біблії співіснують та взаємодіють дві моделі часу: лінеарна та циклічна; але основною є саме лінеарна модель. Уявлення давніх євреїв про «лінійний» час, очевидно, так само вкорінені в їхню стародавню скотарську культуру, як і уявлення про «відкритий» простір. Ці уявлення так чи інакше поєднувалися зі стереотипами сприйняття часу, властивими землеробським культурам Ханаану, де врешті-решт осіли євреї. Проте ідея початку часу як початку світу, ідея становлення-тривалості, а також ідея кінця часу як кінця світу залишилися домінантними.

Час та вічність у Біблії: «олам» та «айон»

«Світовий час», або «світ у часі» в Біблії зіставляється з вічністю: Бог перебуває у вічності, над часом та світом, але виявляє себе в часі і в світі. Зіставлення часу та вічності виявляється у специфічному вживанні єврейського поняття עוֹלָם <олам> у ТаНаХу. «Олам» залежно від контексту позначає або «вічність» як Божественну властивість перебувати поза світом та часом (Бут. 21:33; Второз. 32:40; Іс. 40:28; Пс. 93:2; Дан. 12:7), або «одвічність» як характеристику речей і процесів, що належать до створеного світу. Це — невизначене, максимально уявлюване минуле (Ам. 9:11; Іс. 63:9,16, 64:4; Єр. 2:20, 5:15, 18:15, 28:8; Мих. 7:14; Мал. 3:4), майбутнє (Бут. 17:7; Вих. 12:24, 27:21, 30:21; Лев. 3:17, 7:31, 10:9; Чис. 10:8; Второз. 15:17; 1Сам. 13:13; 1Цар. 1:31, 9:3; 2Цар. 21:7; 1Хр. 25:25; Іс. 9:7, 51:6—8; Пс. 45:6, 61:7, 125:1), максимально можливий

проміжок «від віку до віку» (Пс. 90(89):2, 106(5):48; Єр.7:7, 25:5). У Септуагінті та Новому Завіті аналогічним є грецьке поняття αἰών <айон>, яке означає «вічність», «одвічність», «світовий порядок». Це минуле (1Кор. 2:7; Кол. 1:26; Еф. 3:9), майбутнє (Мт. 6:13; Лк. 1:33; Рим. 1:25, 9:5, 11:36; 2Кор. 11:31; Євр. 13:8), узагалі тривалість, що здається «нескінченною» (Іоан 6:51, 58; 10:22; 11:26; 12:34; 14:16; 2Кор. 9:9; Євр.5:6; 6:20; 7:17, 21; 1Петр. 1:25; 1Iв. 2:17). І «олам», і «айон» позначають також повноту дії Бога у світі, Його панування, встановлений Ним світовий порядок (Іс. 63:19; 1Тим. 1:17; Об.15:3): «олам» означає як «вік», «вічність», так і «світ», що динамічно розвивається у часі.

«Кайрос» — вічність у межах світового часу

Вже саме вживання «олам» та «айон» у подвійному сенсі ніби натякає, що паралельне співіснування часу та вічності має своєрідні «точки перетину», в яких вічне поєднується з тимчасовим. Акт творіння світу; Об'явлення, внаслідок якого було отримано Заповіді і встановлено угоду-Завіт; єднання з Богом у молитві та богослужінні; з'явлення пророка, здатного почути голос Божий; нарешті, прихід Месії — це ті події «метачасового» характеру, змістом яких є контакт із Богом, Його перебування у світі (т.зв. «шехіна»), Боже Об'явлення людству. Сакральна подієвість, суттєва з релігійного погляду, позначається в Біблії грецьким поняттям καιρος <кайрос>. «Кайрос» — проникнення вічності до світового часу. «Кайротичні події» осмислюють світовий час, до того ж вони сповнені телеологічного змісту, будучи виявом Божої мети та волі.

Час як Священна історія

Ці сакральні події, з релігійного погляду, надають часові осмисленого характеру, є вузловими і визначають особливу реальність світу — т. зв. «Священну історію» як процес Божої дії у світі та людської співпраці у цьому процесі. Час тоді виступає не просто як хронологічна послідовність

подій, але перетворюється на історію — перебування створеного світу в цілеспрямованому становленні, у сходженні до вищої мети, котра, за християнськими уявленнями, полягає в спасінні як духовному й тілесному преображенні людства та всього світу. *Сприйняття історичного часу як зумовленого телеологічно — не лише як історії, а як Священної історії, є особливим аспектом його розуміння в Біблії — значною мірою унікальним порівняно з іншими стародавніми культурно-релігійними традиціями.*

Актуалізація священного часу як урок герменевтики

Біблійний погляд на «кайрос» як першоподію, що є вузловою для цілого «часу» («олам» — «айон»), тобто всієї історії, робить події історичного минулого постійно актуальними. Вони не лише визначають основні напрями подальшого перебігу історії, а й безпосередньо присутні у кожному моменті цієї історії, є «сучасними» та «актуальними» — через «акт» віри та через «акт» співприсутності віруючих у літургійному дійстві. Богослужіння в такому випадку стає «кайротичним», «метаісторичним» вчинком — «тепер і тут», як «тоді і там», як «у майбутньому і скрізь». Таке сприйняття-переживання часу водночас і містичне, і суто практичне: «вживання» в історію, «опанування» її самої разом зі священними текстами посідають органічне, навіть звичайне місце в житті віруючого. Відповідно участь у літургії являє собою доволі ефективну герменевтичну процедуру та спосіб екзегези — хоч би який незвичний вигляд це мало з раціоналістичного, секулярного погляду.

Періодизація часу в Біблії

Вона є так само символічною, що визначено символічним характером вузлових «кайротичних» подій. Спільним для багатьох богословських побудов є виділення таких основних періодів:

- *«доба творіння»* — створення світу за шість «днів»;

- власне *історичний* час, або час людської історії, людської дії у світі; в контексті біблійних оповідей трапляються такі назви періоду, як «доба Завіту», «доба обітниць», «доба здійснення Завіту» тощо;
- *есхатологічний* час, або «останній» час, — «доба пришестя».

Творіння «протягом шести днів» звичайно витлумачується уявно: «дні» вважаються цілими ерами-епохами. Історичний час може охоплювати коротші проміжки часу, котрі осмислюються через типологічне зіставлення з більшими епохами. Так, шість днів Божої праці та сьомий день відпочинку, що належать до «доби творіння», «проектуються» на кожен «історичний» тиждень (седмицю), де священним, святковим Божим днем є сьомий («шаббат»-субота у іудеїв). «Кайротичні» події останнього тижня земного життя Ісуса-Месії (Христа) аналогічно спроектовані на кожен наступний «історичний» тиждень, що має пісні (скорботні) дні та тотожний старозавітній суботі Божий день — неділю-Воскресіння. Інші події священної історії спроектовані на календарно-святковий цикл, розгорнутий протягом року, кількох років, кількох десятиліть тощо. Наприклад, у давніх євреїв — це «суботній» 7-й рік, «ювілейний» 50-й рік — після 7-ми «суботніх», свята Пасхи та Опрісноків, П'ятдесятниці, Кущів, Оновлення тощо. У християн — свята Різдва, Стрітення, Хрещення, Спаса, Воскресіння, Вознесіння Христова, що являють собою спроектовані протягом календарного року події земного життя Ісуса Христа.

Вимірювання часу в Біблії

В архаїчних шарах біблійної оповіді (наприклад, т. зв. «доба патріархів» у книзі Буття) воно ще має вигляд цілковито вкоріненого у стародавні моделі господарської поведінки. «Тривалість життя», як тваринного, так і людського, що для скотаря становила «найближчу» міру будь-яких змін у світі, зумовила вимірювання часу поколіннями-«толедот» (Бут. 5; 11:10—28). Спосіб пересування стародавніх кочовиків, сам по собі життєво важливий,

зумовив вимірювання часу як інтервалів між зупинками, заповнених переміщеннями-«виходами» (наприклад, Бут. 11:31—13:18; Вих. 13—20). Перехід давніх євреїв до осілого способу життя зумовив застосування для вимірювання часу природних процесів циклічного характеру, важливих для землеробської культури. Як наслідок — утворився календар, котрий охоплював і скотарські свята, як Пасха (Вих. 12), і землеробські (Вих. 23:15; 26:30; 34:22; Лев. 23:10—11, 34—43; Второз. 16:8,13; 26:31).

Освячення створеного Богом часу перетворює його вимірювання та відзначення на елемент поклоніння: календар стає насамперед релігійним, коли скотарські та землеробські свята набувають символічного значення як згадки про Божу участь в історії світу. Так, Пасха та Опрісноки символізують чудесне визволення з єгипетської неволі (Вих. 12:17,26—27); П'ятдесятниця — укладення Завіту на Синаї, осінні землеробські свята — блукання у пустелі після виходу з Єгипту (Лев. 23:43). Події, що в архаїчних землеробських культах символізували природні цикли та обожнення природи, в біблійному монотеїзмі «перевпорядковуються» на телеологічно осмислену «лінійну» послідовність, спричинену Богом.

Біблійна есхатологія

Лінійність часу осмислюється в Біблії есхатологічно — як така послідовність Божого впливу на світ, коли неповторність, унікальність «кайротичних» подій спричинює послідовні зміни світового стану. Це — своєрідний прогрес у часі, «приготування» до якісних перетворень. За біблійними уявленнями, головною «кайротичною» подією, прообразно зіставленою з актом творіння, стане якісне преображення світу в «останні часи». Біблійна есхатологія (від грецьк. ἔσχατος — «останній, кінечний») є, таким чином, «завершувальним» компонентом біблійної концепції часу. Традиція іудаїзму застосовує, наприклад, есхатологічне поняття עוֹלָם הַבָּא <олам габа> — «час (світ) майбутній», що протиставляється поняттю עוֹלָם הַזֶּה <олам газе> — «час (світ) нинішній». Також трапляються новозавітні відповідники цих понять, скажімо, в Мт. 12:32; Мк. 10:29—30;

Лк. 18:28—30; Еф. 1:21. У християнстві есхатологічні уявлення дістали подальший розвиток — сутність історії змінюється завдяки з'явленню, спокутній жертві та воскресінню Христа. «Царство Боже» як майбутній ідеальний стан світу та людини, як есхатологічна проекція «виповненого», впорядкованого світу, водночас непомітно, містичним, духовним чином перебуває і в теперішній реальності — як її духовний компонент. Воно виявляється у дії Божественної іпостасі — Святого Духа: поширенні християнського благовістя, оцерковленні усіх сторін людського життя, наверненні невіруючих (Рим. 11:25).

Перетворення світу в «останні часи» у Біблії є Божественним упорядкуванням, вибудовою «повноти часів» (наприклад, Еф. 1:9). Воно позначається грецьким поняттям οἰκονομία <ойкономія>, що первісно означало «впорядкування домашнього господарства, будівництво дому, розпорядження домом» (Еф. 3:9). Божественна «ойкономія» — вибудова повноти часу, а значить повноти й досконалості світу — вважається метою Священної історії та змістом «кінцевих часів».

Символіка чисел у Біблії

Число належить до категорій, які описують межові параметри світобудови. Біблійна картина світу вбирає в себе досить розвинену числову символіку. Число в біблійному тексті часто подається в уявному або умовному значенні. Числова символіка Біблії формувалася, очевидно, під впливом відповідних світоглядних моделей стародавньої Месопотамії (Халдеї) та Єгипту, де сакральна математика була дуже розвинена.

- Число «1» символізує єдність, у тому числі монотеїстичне розуміння унікальності Божества (Второз. 6:4; Мк. 12:32).
- «2» — союз, об'єднання, шлюб (Бут. 2:23—24); співіснування і протиставлення (Лев. 16:5—22);

два роди заповідей (щодо Бога та людей) на двох кам'яних дошках-скрижалях (Вих. 32:15). Умовно-метафоричне вживання двійки означає множення, збільшення (Числ. 9:22; Єр. 16:16; Іс. 40:2; Об. 18:16).

- «3», в тому числі трикратне повторення, означає перевищення, абсолютний ступінь, завершеність певного циклу дій (1Цар. 17:21; Іс. 6:3; Єр. 7:4; Мт. 4:1—11; 26:34; Ів. 21:15—19; Дії, 10:9—16; Об. 8:13; 9:18; 11:9; 16:19; 18:4). Трійка означає також певну «структурну» завершеність Божества (християнська тринітарна формула у Мт. 28:19) або людини (дух, душа, тіло у 1Сол. 5:23).
- «4» означає космічну й природну повноту та універсальність: 4 пори року, 4 стихії, 4 сторони обрію (звідси, наприклад, 4 річки з Едему (Бут. 2:10); 4 вітри (Єз. 37:9; Дан. 7:2; Мт. 24:31). Взагалі, це символ завершеності, наприклад 4 Євангелія.
- Природним відповідником «5» є кількість пальців на руці; це число використане в окремих ритуальних настановах (Чис. 7:17) та символічних протиставленнях (Мт. 25:2). Воно також наділене ознаками завершеності й повноти, приміром П'ятикнижжя.
- «6» вважається «числом людини»: її створення на шостий день (Бут. 1:26—27), все пов'язане з людською діяльністю (Бут. 31:41; Вих. 21:2; 23:10; 24:15—18; Єг. 6:1—20; 1Цар. 10:19; Дан. 3:1—30; Мт. 16:28—17:2). Водночас — число недосконалості, або «невдалої досконалості» (7—1); «666» — «потрійна», тобто абсолютна недосконалість — «число звіра» (Об. 13:13—18).
- «7» має відповідники у природних циклах (7 днів у тижні та у фазі місяця), є сумою досконалих чисел (3 + 4). Означає завершеність, святість: сьомий день присвячений Богові (Вих. 20:10), «суботніми» є 7-й і 49-й (7 × 7) роки; 7-кратні ритуальні дії виконуються в жертвоприношен-

нях (Лев. 4:6.17; 8:11; 14:7; Числ. 28:11); трапляється образ 7-ми янголів (Тов. 12:15). З сімкою як символом звершення та з семирічними циклами пов'язані апокаліптичні візії та пророцтва (Іс. 30:26; Дан. 9:2,24; Зах. 4:2; Об. 1:12,16; 3:1; 4:5; 5:1.6; 8:2; 10:3; 15:1; 17:9).

- «8» означає початок нового тижневого циклу (7 + 1) та «збільшену» четвірку (4 × 2); символізує оновлення, очищення, воскресіння (після 7-го дня — суботи). Наприклад, патріарх Ной, через якого оновилися життя і Завіт з Богом, народжений у 8-му поколінні від Адама (Бут. 5).
- «9» — досконала трійка (3 × 3); християнська традиція здебільшого пояснює як число Святого Духа (наприклад, Гал. 5:22—23).
- Число «10» у природі — кількість пальців на руках; таким чином, певна завершеність рахунку, доступного людині, символічна «множина». Звідси 10 «кар Єгипетських» (Вих. 7:14—12:29) та 10 Заповідей (Вих. 34:28); 10 талантів (Мт. 25:28) 10 рогів «звіра» (Дан. 7:7,19—20; Об. 17:3,12).
- «12» — число повного річного циклу, кількість зодіакальних сузір'їв, є добутком досконалих чисел (3 × 4); мало велике символічне значення на Стародавньому Сході. У Біблії пов'язане з кількістю місячних відправ та кількістю колін Ізраїлевих. Звідси символічне значення досконалості та святості «обраного народу» та його представників: 12 патріархів-синів Якова (Бут. 35:22—26); 12 ізраїльських вождів-розвідників (Чис. 13); 12 апостолів (Мт. 10:2; 19:28; Лк. 22:30). З богослужбовою та космічною семантикою перегукуються образи 12 каменів у жертовнику (1Цар. 18:31); 12 янголів або янгольських легіонів (Мт. 26:53; Лк. 8:42; Об. 12:1); священний вінок з 12 зірок (Об. 12:1); перша Ісусова проповідь у 12 років (Лк. 2:42—47). Добутком від 12 × 12 є священне число 144 (Об. 7:5—8; 21:16).

- Число «14» (7 × 2) символізує повноту часових («14-колінні» ланки родоводу «Авраам—Давид—Вавилонський полон—Ісус», Мт. 1:17) та богослужбових (1Цар. 8:65) циклів. Цим числом позначена також всеосяжність релігійного свідчення (14 послань ап. Павла).
- «24» (як 12 × 2) — «подвоєні» (земні та небесні) святість і поклоніння, єдність земного та небесного світів (Об. 4:4; 5:8; 11:16; 19:4).
- Число «40» (років) у давнину означало тривалість життя одного покоління. У Біблії воно символізує певний тривалий та значущий період в історії усього народу: 40 років у пустелі (Числ. 14:34); періоди правління суддів (Суд. 3:11,30; 5:31); тривалість царювань Давида (2Сам. 5:4), Соломона (1Цар. 11:42). Звідси уявлення про 40 діб потопу (Бут. 7:4); 40-денні пости Мойсея (Вих. 24:18); Іллї (1Цар. 19:8); Ісуса Христа (Мт. 4:2); 40 днів між воскресінням та вознесінням Христа (Дії, 1:3).
- «50» (років) у давніх євреїв означали завершення 49-річного циклу, «ювілейний» рік звільнення і свободи (Лев. 25:10).
- Символіка «70» (7 × 10) є похідною од відповідних символічних значень «7» і «10»: завершеної повноти і досконалості. У Біблії — 70 старійшин у Мойсея (Вих.24:1,9) та апостолів Христа (Лк.10:1—17); 70 років Вавилонського полону (Єр. 25:11—12; 29:10; Дан. 9:2; Зах. 1:12; 7:5); 70 × 70 років у апокаліптичних візіях пророка (Дан. 9:24). Імовірно, саме біблійна символіка числа «70» справила вплив на визначення легендарної кількості перекладачів Септуагінти.
- Числа «100», «1000», «10 000» символізують значну, навіть надмірну величину або кількість, часом незіставну з людським розумінням. Вони часто застосовуються в метафоричному, гіперболізованому значенні (Бут. 24:60; Вих. 20:6; Лев. 26:8; 1Сам. 18:7; Пс. 83(84):11; 89(90):4; Єр. 32:18).

Приклади гематрії

Крім умовного та символічного вживання чисел, їх запис літерами у стародавньому письмі породив феномен гематрії, тобто пошуку символічного числового значення слів або імен у Біблії. Гематрія, поряд з нотариконом (символічним тлумаченням слів-абревіатур), є одним зі стародавніх способів тлумачення Біблії. Найвідоміші приклади гематрії:

- зіставлення кількості рабів Авраама (Бут. 14:14) з числовим значенням імені його управителя Елі-Езера אֱלִיעֶזֶר (Бут. 15:2) — 1+30+10+70+7+200= = 318;
- зв'язок 3х14 поколінь Ісусового родоводу (Мт. 1) з числовим значенням імені דָּוִד (Давид) — 4+6+4=14: Ісус проголошений «тричі Давидом»;
- пошук апокаліпсичного «числа звіра» в імені імператора Нерона: נרון קסר — 50+200+6+50+ +100+60+200= 666.

Подібна практика була властива післябіблійній іудаїстичній та християнській традиції і пов'язана з алегоричними й символічними тлумаченнями біблійних текстів. Іншим прикладом впливу числової символіки на формування цілої релігійної традиції є історія іудаїстського біблійного канону: кількість літер єврейської (22) та грецької (24) абеток визначила кількість канонічних книг ТаНаХу.

Символіка води в Біблії

Як універсальна стихія, вода в Біблії є однією з першооснов створеного Богом світу. Так, «розділення вод», відокремлення води від суші, створення на земній поверхні морів та океанів (Бут. 1:6—7, 9—10, 20—21) визначило систему світових координат — насамперед, як сакральну топографію. Притім біблійний світогляд характеризується розрізненням «верхніх» та «нижніх вод», що може співвідноситися

з відокремленням неба від землі: «верхні води» підтримуються небесною «твердю», а «нижні» виходять із-під землі (Бут. 1:7; 7:11; Второз. 8:7; 33:1; Пс. 148:4; Дан. 3:60). Процес руху води в небі і на землі керований Богом (наприклад, Лев. 26:4; Чис. 24:6; Второз. 11:14; 28:12; Пс. 103:3—18; 134:6; Прип. 3:20; Іс. 44:27; Єз. 31:15).

Як конкретна речовина, вода високо поціновувалася у давніх євреїв та інших близькосхідних народів, котрі жили в посушливих місцевостях. Родючі землі, напоєні водою, протиставлялися позбавленим води пустелям. Тому вода насамперед символізувала життя, достаток, багатство, була предметом ревної охорони та навіть конфліктів (наприклад, Бут. 16:14; 21:25; 26:20—21; Вих. 15:23,27; Єг. 15:19). Образ води — це, з одного боку, образ природної стихії, здатної руйнувати все на своєму шляху, приносити страждання, з іншого, очищувальної сили, (наприклад, Йов. 12:15; 40:23; Пс. 17:17; Іс. 43:2; Єр. 47:2). З могутністю водної стихії порівнюється могутність стародавніх царств: Ассирії — з Євфратом, Єгипту — з Нілом (Іс. 8:7; Єр. 46:7).

Образ чистої води, що несе на собі ознаки свіжості, чистоти, життєдайної сили, пов'язаний у біблійних текстах із символікою очищення через священне омовіння, яке стало у старозавітну добу одним з основних релігійних ритуалів. Існувала т. зв. «вода очищення» або «вода жертви» (Чис. 8:7), яка використовувалася в ритуалах посвячення священиків (Вих. 29:4; 40:12; Лев. 16:4, 24). Водою послуговувались і в інших випадках, коли суто гігієнічні процедури поєднувалися з ритуальним очищенням (Вих. 29:4; 40:12; Лев. 11:40; 14:8; 15; 16:4, 24; 17:15—16; також Єз. 16:4—9; 23—40). Вселенський потоп, під час якого Бог урятував лише праведника Ноя з близькими (Бут. 6:17—8:14; Прем. 10:4), символізував моральне й духовне очищення. Ритуальне омовіння означало священне очищення від гріхів та духовне відродження і в новозавітну добу, коли його було закладено в основу християнського таїнства хрещення (Мт. 3:11; Рим. 6:3—11; 1Кор. 6:11; Еф. 5:26; Євр. 10:22; 1Пет. 3:21; Дії. 22:16). Омовіння, а також зцілення водою

здійснював, за традицією, новозавітний Ісус (наприклад, Мт. 3:11; Ів. 5:1—8; 9:6—7; 13:2—15).

Ця символіка перекликалася з образом води як Божого благословення (наприклад, Іс. 12:3) та нагороди за послух Богові (Бут. 27:28; Пс. 132:3). Водночас посуха символізувала прокляття та Боже покарання (1Цар. 17:7; 18:18; Іс. 5:1). Нарешті, релігійна символіка води пов'язана з есхатологічними мотивами Біблії: чиста, животворна вода, що витікає з невичерпного джерела, є символом обіцяного у майбутньому Божого благословення; Духа Божого, що запліднює землю (Іс. 44:3—6; Іоан 7:39); християнського вчення, що запліднить і очистить світ (Ів. 4:10—14); вічного блаженства праведників по закінченні («звершенні») часів (Іс. 25:8; 49:10; Єр. 31:9; Єз. 36:24—30; Об. 7:17).

Тваринна символіка в Біблії

Людина і тваринний світ

Світ живих істот, зокрема тварин, показаний у біблійних текстах як невід'ємна складова світу, створеного Богом і відданого під панування людини та для використання в їжу (Бут. 1:26; 9:2—3). Символічні тваринні образи вибудовуються у контексті онтологічного та генетичного зв'язку, своєрідної «спільної долі» тварин та людей як тварних істот (Екк. 3:19; Пс. 48:3) Представники тваринного світу були врятовані від потопу разом з людьми (Бут. 7:2—3; 8—9; 14—16); завіт, укладений через Ноя, стосувався і тварин (Бут. 9:9—11); люди і тварини пов'язані взаємною допомогою (3Цар. 17:6). Перебування свійських тварин у людській власності символічно сприймалося як належність до громади. Так, тварин захищали моральні та юридичні приписи (Вих. 23:5, 12; Второз. 5:14; 22:6; 25:4; 1Кор. 9:1; 1Тим. 5:18); водночас на них поширювалося поняття вини й покарання (Бут. 9:5; Вих. 21:28—32; Лев. 20:15). Гармонія і досконалість світу тварин розгля-

дались як символи всемогутності Творця (Йов. 38:39—39:30; 40:15—41:26; Пс. 103(104):27; 146(147):9; Мт. 6:26). Відповідно дисгармонія, ворожість окремих тварин до людини, а також наявність «тваринного начала» всередині неї самої засвідчували гріховність світу, відпалого від Бога. Образ змія-спокусника (Бут. 3:1—5) був витлумачений як символ сатани. За біблійними есхатологічними уявленнями, очищений від гріха тваринний світ урешті-решт чудесно перетвориться разом із перетвореною людиною (Лев. 26:6; Єз. 34:25; Ос. 2:20; Іс. 11:5—9; 1Кор. 15:44; Як. 3:2—8).

Біблійна «класифікація» тварин

Численні зображення тварин часто мають натуралістичну основу, з якою пов'язані спроби примітивної «натуральної» класифікації, наприклад поділу тварин на суходольних четвероногих, з розділеними ратицями й без них (Лев. 11:2—8); морських та річкових з лускою і без неї (Лев. 11:9—10); птахів (Лев. 11:13); комах (Лев. 11:20); плазунів (Лев. 11:29). Проте важливішою є «сакральна» класифікація, основним виміром якої є поділ на «чистих» та «нечистих» тварин (Лев. 11; Второз. 14). Цей поділ був пов'язаний із харчовими заборонами і мав на меті (разом із практикою принесення «чистих» тварин у жертву) здійснення етнорелігійної ідентифікації та інтеграції давньоєврейської спільноти, являв собою символ «чистоти» «обраного народу». Утім, універсалізм християнської традиції позначений символічним скасуванням подібного поділу (Дії. 10), що, відповідно, символізує утвердження нової сакральної єдності людства.

Проекція людських якостей

Ціла низка тваринних образів, що часто трапляються в біблійних оповідях, є уявною проекцією людських якостей та життєвих станів. Часом ці образи амбівалентні. Так, орел — це хижість, сила, покарання (Второз. 28:49; Йов. 9:26; 39:27—30; Єр. 48:40; Ос. 8:1) і водночас — піклування, захист (Второз. 32:11; Єз. 17:7), зв'язок з небом, висотою, взагалі з піднесенням та пихою (Прип. 23:5;

Єр. 49:16,22). Вовк — це спритність, хижість (Бут. 49:27); лев — сила, енергія (Бут. 49:9; Прип. 30:30); непереможність (Іс. 31:4); сміливість (Прип. 28:1); жорстокість (Прип. 28:15). Віл символізує власність, багатство (наприклад, Бут. 32:5; Вих. 20:17; 1Цар. 4:23; Прип. 1:4); жертвоприношення (Вих. 20:24; Лев. 9:2—4,18—19; Чис. 7:77—83; 15:8; 2Хр. 35:7—8); покірність (Пс. 67:31(68:30); Прип. 7:22; Іс. 1:3); працю (1Хр. 12:40; Йов. 1:15). Подібним є образ бика (тельця), який, проте, крім багатства та жертви (Чис. 7:15, 27, 33, 39, 45, 51, 57), символізує язичницьких ідолів (Вих. 32:24; Ос. 8:5—6). Голуб може символізувати глупоту (Ос. 7:11) і водночас добру звістку від Бога (Бут. 8:11), а в новозавітній оповіді — Дух Святий (Мт. 3:16; Лк. 3:22). Птахи символізують швидкоплинність життя та щастя (Ос. 9:11; Пс. 10:1); безтурботність (Мт. 6:26); піклування про потомство (Вих. 19:4; Іс. 31:5). Скорпіон — зло, нечестивість (Єз. 2:6; Лк. 9:19).

Релігійне осмислення символіки тварин у Біблії

Воно є доволі суперечливим. Так, жертвоприношення як центральний акт спілкування з Богом та зміцнення релігійної ідентичності здійснюється над тваринами (Бут. 22:13; Вих. 13:12—13). Звідси такі «чисті» жертовні тварини, як, наприклад, ягня або віл, символізують чистоту й жертовну відданість. Центральна жертва Біблії — Ісусова — осмислюється в новозавітній традиції через старозавітну символіку принесення в жертву пасхального Агнця (ягняти) та інших тварин (приміром, Іс. 53:7; Євр. 9:12—14). Водночас зоолатрія засуджується з монотеїстичних позицій як аспект ідолатрії (Пс. 105(106):19—20; Прем. Сол. 15—16; Єз. 39:4, 17—20; Об. 19:17—21). Проте в біблійних текстах наявні мотиви обожнення тварин, наділення їх надприродними рисами, а також створення зооморфних фантастичних істот. Очевидно, ці мотиви являють собою реліктовий наслідок стародавніх тотемістичних, нагуалістичних вірувань та зоолатрії. Монотеїстичний характер переосмислення тваринних та зооморфних образів виявляється в їхній «службовості», підкореності Богові,

скажімо, «керувім» (херувими) та інше зооморфне оздоблення жертовників Ягве (Єгови) (1Цар. 7:29; 2Цар. 16:17; 2Хр. 4:3—4). Зооморфні істоти показані або як вісники «Господньої слави» (Єз. 1:4—24; Об. 4, 5), або як темні, хтонічні, «сатанинські» сили (видіння в Дан. 7; Об. 12; 13; 20; «левіафан» у Йов. 15:20; Іс. 25:1; 28:1; Пс. 73(74):14; 103(104):26).

Символіка тварин у Біблії розвинулася в середньовічному християнстві. Поєднавшися з дохристиянськими віруваннями європейських народів, вона породила цілі жанри міфологічного оформлення тваринних символічних кодів (приміром середньовічні «Бестіарії»). Серед прикладів мовного впливу біблійного зображування тварин можна згадати засвоєння багатьма народами назви «бегемот» (єврейськ. בְּהֵמוֹת, множ. від בְּהֵמָה (бегема) — «худоба, скотина»).

Рослинна символіка в Біблії

Вона формувалася через символізацію природних властивостей рослин, їхніх властивостей, виявлених у процесі господарювання. Трансформація символічних «рослинних» кодів міфологічних систем Стародавнього Сходу також відбувалася в контексті суто біблійних ідей: створення світу Богом, Його присутності та промислу, втрати людиною зв'язку з Ним та есхатологічних перспектив відновлення цього зв'язку.

Символи життєвих потенцій світу

Рослини символізують життєву силу створеного Богом світу (Бут. 1:11—12; Йов. 17:7—8); відродження (Мт. 24:32). Вони є основною їжею, тобто джерелом життя для всіх живих істот (Бут. 1:29—30). Рослинна символіка смерті/відродження, характерна для міфології традиційних землеробських культур, справила вплив на християнську символіку воскресіння, на поєднання рослинних образів з образом Христа (Іоан 10:10;

15:9,13). Загальний міфологічний мотив «дерева життя» (Бут. 2:9; 3:22) та його табуйованої іпостасі — дерева з забороненими плодами (Бут. 2:16—17) — розвинений у біблійних текстах стосовно есхатологічної перспективи (Єз. 47:12; Об. 2:7; 22:2,14). Рослина, а са́ме дерево як символ скону, покарання (Бут. 40:19; Єг. 8:29; 10:26; Второз. 21:22) у новозавітному контексті стає символом спокутної хресної смерті Ісуса Христа (Гал. 3:13; Кол. 2:14; 1Петр. 2:24).

Осмислення природних та господарських властивостей

Природні або господарські властивості багатьох рослин також осмислені в релігійному аспекті. Плідове дерево, яке посаджене в родючий грунт і вчасно родить, порівнюється з благочестивою людиною (Пс. 1:1—3; Єр. 17:7—8) та народом (Ос. 14:6—7). Кедр, кипарис (гофер), акація (ситтим), використані для побудови Ноєвого ковчега (Бут. 6:14), скинії, Ковчега Завіту та іншого ритуального оздоблення (Вих.36:20; 37:1; 38:1), Єрусалимського храму (1Цар. 6:9—10), стали символами краси, величності, моці, чистоти, святості. Льон, з якого робили тканину (вісон) для одягу священиків (Вих. 39:27), також символізує чистоту і святість (Об. 15:6). З благом, багатством пов'язаний образ пшениці та інших злаків (Бут. 30:24; Суд. 6:11). На відміну од корисних злаків, кукіль (плевели) (Мт. 13:25,27) був символом хибного вчення, вчинків, які слід розрізнити та відокремити від здорового зерна. Полісемантичний образ винограду. Це — знак багатства землі, благословенного Богом (Числ. 13:23; Второз. 8:8); символ народу Ізраїлю, впорядкованого Богом (Пс. 127(128):3); квітучий виноград — символ Премудрості (Сир. 24:20). Нарешті, виноградна лоза — один із символів Христа (Ів. 10:10; 15:9). Проте виноград може бути не лише плодоносним, а й засохлим (Ос. 10:1; Ic. 5:1—7); язичницькі звичаї зіставлені з пагонами чужої лози (Ic. 17:8). Трава, зелень символізує швидке зростання, плинність, а також численність, множинність (Пс. 89(90):6; 102(103):15; 111(112):8; Ic. 40:6—8); очерет — слабкість, непевність, у тому числі непевність у вірі (Ic. 42:3). З ідеєю Об'явлення пов'язаний образ

тернового куща як «неопалимої купини» (Вих. 3:2); терен узагалі символізує перешкоду (Ос. 2:6); терновий вінок — страждання Ісуса (Мт. 27:29).

Рослини як плоди землі бажані для Бога (Бут. 4:3—4); вони становлять необхідну складову жертвоприношень. Сівба та жнива, ритуалізовані в старозавітній традиції як свята П'ятдесятниці та Кущів, символічно розглядаються як запліднення та збирання духовних плодів, або покарання—виправлення, пов'язане з оновленням (наприклад, Пс. 125(126):5; Іс. 17:5; Йоїль. 3:13; Мт. 9;38; Мк. 4:3—9, 29; Ів. 4:35).

Біблія та природознавство: проблема «біблійного конкордизму»

Ще в добу патристики та Середньовіччя тлумачення Біблії (зокрема картини творіння в Бутті) супроводжувалося застосуванням даних античної та елліністичної науки (картини світу Аристотеля, Птоломея). Абсолютизація цих природничо-наукових уявлень з опертям на авторитет Біблії призводила до негативних наслідків у історії як науки, так і церкви. Як наслідок — і богослови, і вчені намагалися розрізнити релігійні та моральні істини Біблії, котрі є предметом віри, та істини науки, котрі є предметом пізнання й дослідження. Новітні богословські спроби узгодити свідчення Біблії з науковими даними пов'язані як зі зростанням авторитету природничих та суспільних наук у XIX—XX ст., так і з прагненням до буквального витлумачення Біблії. Цей «конкордизм» (від лат. concordia — узгодження) мав постійно шукати в науці підтвердження Біблії, а в Біблії — підтвердження науки. Необхідність постійного прилаштування до зміни наукових гіпотез і теорій, а також надто буквальне застосування наукових схем до біблійної оповіді зменшують і богословську, і наукову цінність конкордизму. Проте й нині відбуваються спроби будувати конструкції на кшталт «біблійної астрономії», «біблійної фізики», «біблійної термодинаміки», «біблійної хімії», «біблійної біології», «біблійної геології», «біблійної палеонтології» тощо. Як правило, ці спроби здійснюються в межах т. зв. «наукового креаціонізму» і мають не стільки наукове, скільки апологетичне значення. Сучасна ж екзегетика не розглядає Біблію як джерело

наукових знань. Визнаючи наявність у ній образів, притаманних саме стародавнім уявленням про природу, вона не наполягає на їх буквальному розумінні та неодмінному узгодженні з даними новітньої науки, а радше схильна тлумачити символічно, зосереджуючись на твердженнях релігійного та морального характеру.

Рекомендована література

Аверинцев С. С.
Порядок космоса и порядок истории // Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1977.

Аверинцев С. С.
Ад // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Москва, 1991. Т. 1. С. 36—39; Рай // Там само. С. 363—366.

Брагинская Н. В.
Небо // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Т. 2. С. 206—208.

Becquet G.
Земля // Словарь библейского богословия. Москва—Киев, 1998. С. 390—396.

Бердяев Н. А
Смысл истории. Париж, 1969. С. 105—153.

Бердяев Н. А.
Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.

Блок М.
Апология истории или ремесло историка. Москва, 1986.

Бычков В.
Эстетика поздней античности. Москва, 1981. (Гл. 1).

Grelot P.
Зверь и звери // Словарь библейского богословия. Киев—Москва, 1998. С. 387—390.

Guillet J.
Небо // Словарь библейского богословия. Киев—Москва, 1998. С. 658—663.

Евсюков В. В.
Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988.

Зеньковский В. В.
Основы христианской философии. Париж, 1964. Т. 2. Христианское учение о мире.

Join-Lambert M., Grelot P.
Время // Словарь библейского богословия. Киев—Москва, 1998. С. 193—203.

Иванов В. В., Топоров В. Н.
Земля // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Т. 1. С. 466—467.

Ильин В. Н.
Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1991.

Lamarche P.
Животные // Словарь библейского богословия. Киев—Москва, 1998. С. 356—359.

Моррис Г.
Библейские основания современной науки. Санкт-Петербург, 1995. (Разд. I—III).

Поликарпов В. С.
Время и культура. Киев, 1987.

Соколова З. П.
Культ животных в религиях. Москва, 1972.

Сокольский В.
Библейская космогония. Астрахань, 1911.

Соловьев Вл.
История и будущность теократии // Сочинения. Санкт-Петербург, 1914. Т. 4. С. 337—489.

Топоров В. Н.
Гора: Космогонические мифы; Пространство; Путь // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т.

Флоренский П. А.
Столп и утверждение истины. Москва, 1914; 1990. Ч. 1. Гл. 10. Письмо 9: Тварь.

Франк С. Л.
Религия и наука. Брюссель, 1953.

Potterie I., Grelot P.
Числа // Словарь библейского богословия. Киев—Москва, 1998. С. 1255—1259.

Щедровицкий Д.
Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. Москва, 1994. Лекция 2. Сотворение мира.

Asimov J.
In the Beginning. New York, 1981 (рос. переклад: *Азимов А.* В начале ... Москва, 1988).

Cullmann O.
Christ and Time. London, 1951.

Speiser E. A.
The Biblical Idea of History in its Common Near East Setting. // Israel Exploration Jornal. Jerusalem, 1957. Vol. 7. P. 201—216.

15

СВІТ КУЛЬТУРИ В БІБЛІЇ

Звичайно, як і створений світ природи, — ареал людського творіння, світ культури показаний в Біблії як такий, що будується лише на грунті релігійного відношення — зв'язку з Богом, поклоніння, дотримання Завіту через виконання настанов Закону. «Культура» тут, власне, і є справою «культу» насамперед. Біблія пропонує символічне відображення різних вимірів суспільного та культурного життя.

Біблійна історія

Цим вельми специфічним терміном позначається процес розвитку світу та людства в часі, змальований у Біблії. Біблійна історія є похідною від специфічного історичного світогляду, народженого в лоні біблійної традиції. Цей світогляд визначається передовсім уявленнями про лінеарний час та креаціоністською картиною світу, наслідок якої полягає в ідеї телеологізму та провіденціалізму. Отже, світ, який має свій початок, у перспективі прямує до свого кінця, розвивається згідно з Божественною метою та через постійний вплив Бога на земні явища та процеси. Власне суспільна історія як процес розвитку людства також здійснюється у постійній присутності Бога (євр. «шехіна»), коли народам та особистостям відведена роль співучасників. Цінність діянь окремої людини та людських спільнот вимірюється переважно за релігійними критеріями. Кожен момент буття, таким чином, перетворюється на певний етап сакралізованої, «Священної» історії.

Зображення тих чи інших подій у біблійній історії відповідає радше не вимогам достовірності, які висуває світська історична наука, а виявленню їх релігійно-морального та символічного смислу. Тому безліч конкретних подробиць максимально узагальнені, опоетизовані, символізовані. Багато біблійних сюжетів виходять за межі емпіричної історіографії, розкриваючи метаісторичний зміст світового історичного процесу за допомогою системи образів та символів, притаманних лише культурі стародавнього Близького Сходу. Це саме стосується принципів загальної періодизації історії в контексті релігійних ідей телеологізму,

провіденціалізму та есхатології. Чимало даних археології (особливо біблійної) вказують на істинність стародавніх подій, згаданих чи описаних біблійними авторами; інші дані викривають у Біблії анахронізми та похибки в історичних деталях. Попри все це певність історичних деталей не має вирішального значення для релігійного сприйняття Біблії як священної книги — з урахуванням специфіки тексту, де чільне місце посідають істини віри та моралі, а не картина світу. Історична достовірність Біблії не відіграє істотної ролі в її науковій інтерпретації, оскільки Біблія — не підручник з історії. Саме з таким застереженням нею можна послуговуватись як цінним джерелом, що висвітлює насправді історичний характер уявлень про Бога, світ, людину, їхню еволюцію, особливості пізнання й символічного виявлення в контексті тогочасної культури.

Біблійною історією також інколи називають галузь історичної науки, предмет якої полягає в дослідженні ступеня достовірності подій, змальованих у біблійних книгах у контексті загальної історії Стародавнього світу. Тут ця дисципліна тісно пов'язана з біблійною археологією та біблійною історичною критикою. Як науково-історична дисципліна, біблійна історія може розглядатись або як розділ раціоналістичної біблійної критики, або як засіб церковної апологетики — залежно від світоглядних позицій та ідеологічних завдань конкретних дослідників. У своїй апологетичній формі вона перетворюється на ісагогічну бібліологічну дисципліну церковно-дидактичного характеру, що викладається в релігійних закладах освіти у формі, скажімо, «Священної Історії Старого Завіту» та «Священної Історії Нового Завіту».

Праця і господарювання в Біблії

За системою біблійних типологічних асоціацій, прообразом людської праці та господарської діяльності взагалі є акт Божественного творіння (Бут. 1:1—27; 2:2—7). Велике значення має створення людини «з пороху земного», але «за образом і подобою» Бога, що символізує суперечливість людського існування, у тому

числі й економічної, господарської діяльності, яка походить із земного начала, але прагне до духовного. Ознака священної «подоби» в людині — здатність (і призначення) надавати імена речам навколишнього світу (Бут. 2:19—20), осмислювати їх, тобто, у «людський» спосіб наслідувати процес «творіння словом», бути співтворцем, співробітником Бога.

Праця як активне опанування світу постає сутнісним призначенням людини. Воно зафіксоване у заповідях «володіти» землею та «панувати» над живим світом (Бут. 1:28). За біблійним ученням, це — першооснова людської діяльності, прав і обов'язків стосовно довколишнього світу. Участь у впорядкуванні («поранні» та «догляді») природи засвідчена як мета створення людини (Бут. 2:5,15). Порушення Божественної заборони (Гріхопадіння) символізує розширення меж природного існування людини, хоча й за рахунок утрати духовних набутків. Зміцнена суверенність людини щодо природи набирає амбівалентних рис; праця починає сприйматись як сувора й неминуча необхідність і навіть як покарання (Бут. 3:17—23). Компенсацією цього стає максимальна сакралізація та моралізація господарської діяльності, утвердження залежності її наслідків від завдань та мотивів. Ідеальним мотивом уважається відновлення союзу з Богом, присвячення Йому плодів праці, отримання благословення (Бут. 4:4; Второз. 5:13; 14:29; 16:15; 28:12,30; Ам. 9:14; Іс. 62:8). Суспільна цінність праці, утилітарність та естетичність її плодів, працелюбство (Прип. 13:4; 21:25; 26:14; Прем.Сол. 14:2; Сир. 38:37; 2Сол. 3:6,10) важливі, але похідні від зазначеного основного мотиву. Таким чином *утверджується духовний аспект праці та господарювання, пов'язаний із виявленням та реалізацією сутнісних рис і призначення людини.* Прикладами релігійно освяченої та моральної праці в біблійних оповідях є будівництво Ноєвого ковчега (Бут. 7:13—22), Соломонового храму (1Цар. 5:10—6:37; 7:13—51). Навпаки, будівництво Вавилонської вежі (Бут. 11) символізує працю, позбавлену релігійної та етичної складових.

Біблійні оповіді містять і символізоване знання про віхи та особливості історичного розвитку економічного

й господарського життя людства. Скажімо, вигнання перших людей з Едему (Бут. 3:23) супроводжувалося переходом від збирання до виробництва. Сюжети про Каїна і Авеля (Бут. 4) та Ісава і Якова (Бут. 25:27) символізують суспільний розподіл праці — виокремлення мисливства й скотарства, землеробства й скотарства — і можуть витлумачуватись як конфліктні опозиції відповідних культурно-господарських типів, у контексті котрих розвивалося давньоєврейське суспільство. Перехід до осілого способу життя, поява міст зафіксована в сюжеті про будівництво першого міста Каїном (Бут. 4:17). Його нащадки, «каїніти», виступають у ролі т. зв. «культурних героїв» — родоначальників різних мистецтв, ремесел, технологій та відповідних професій. Наприклад, діяльність Тувалкаїна символізує перехід від кам'яного віку до епохи металу (Бут. 4:20—24). Це означало появу не лише нових знарядь праці, а й нової зброї. Так, військова справа розглядається як іще одна найдавніша професія: очевидно, насильницький перерозподіл продуктів праці і власності завжди виступав як важливий чинник економічного життя. Ще одним символом, особливо актуальним для т. зв. «європейської» цивілізації, є біблійне пророцтво Ноя про майбутнє поширення Яфетового племені і його панівне становище (Бут. 9:25—27). Інколи воно вживається для символічного обґрунтування спільної схильності європейських (яфетичних) народів до економічної та політичної експансії, яка відрізняє їх від, наприклад, традиційних суспільств Азії.

Нарешті, Біблія подає численні свідчення про історичні форми праці, господарювання та економічних відносин, у тому числі закріплених юридично. Там змальована структурована система підприємництва, базованого як на громадській, так і на приватній власності: розвинені землеробство, скотарство, ремесла, торгівля, фінанси (кредитування, застава тощо); використання різних форм праці: вільних власників, рабської, найманої. За Синайським законодавством, власність охоронялася релігійними заповідями та юридичними настановами (наприклад, Вих. 20:15,17; 21:33; 22:1—14; Лев. 19:11). Праця — і

наймана, і рабська — захищалася від надмірної експлуатації (Лев. 19:13; Второз. 24:14). Особливо наголошувалося на чесній торгівлі (Лев. 19:35—36). Важливою була вимога безвідсоткової позики для євреїв (Вих. 22:24), яка зміцнювала етнічну солідарність. Позика оголошувалася формою допомоги ближнім, бажаною Богові (Второз. 15:8—10). Релігійні та етичні мотиви ставилися над безпосереднім зиском, що врешті-решт зміцнювало громаду — усвідомлювалось, що багата громада не може складатися з бідних членів (Лев. 25:35—37). З цим самим пов'язане прощення боргів у «суботній» рік (Второз. 15:1—2) та обмеження на заставу — щоб запобігти появі жебраків та оберненню одноплемінників на боргових рабів. Проте щодо інших народів дозволялася лихва, їм не прощалися борги (Второз. 15:3,6; 23:20). Таким чином, економічні відносини, змальовані в Біблії, зафіксували тип господарювання, базований на корпоративній соціальній солідарності, яка грунтувалася на належності до «обраного народу Божого». Економічна доцільність убачалася не в частковому посиленні, а в зміцненні спільноти через підтримку всіх її членів. Ця ідеальна модель була еталоном соціальної критики (наприклад Ам., Ос., Єр.) та економічних реформ (Неєм. 5).

Новозавітне трактування праці має розглядатися в контексті християнської есхатології. Минущість «земної» праці протиставлена «справам Божим» (Мт. 6:26,33; Лк. 9:25; Ів. 5:17; 6:27—28; 1Кор. 7:31,35). Водночас, осмислення християнської доктрини в історичній перспективі приводить до відновлення традиційних біблійних мотивів цінності праці як засобу життєзабезпечення та здійснення співтворчості з Богом (Еф. 1:9; 2Сол. 3:6,10; Євр. 2:5).

Символіка їжі в Біблії

Споживання їжі зафіксоване тут як один з найважливіших життєвих актів, що забезпечує зв'язок людини з навколишнім світом; як важлива складова культури та побуту, з котрою пов'язана глибока й багата символіка. Еволюція сакралізованих приписів щодо вживання їжі — від

лише рослинної (Бут. 1:29) до поєднання її з тваринною (Бут. 9:2—4), очевидно, відображала умови існування людства, що супроводжували перехід од збиральництва до землеробства і скотарства. Серед загальновживаних продуктів згадуються: зерно та хліб (Бут. 25:29,34; 37:25; Лев. 2:1.4,14; 23:14; Єг. 5:11; 2Цар. 17:28—29); молоко (Второз. 32:14); сир (1Сам. 17:18; 2Сам. 17:29); олія та масло (Второз. 12:17; Прип. 30:33); мед (Вих. 16:31; Прип. 16:24; 1Сам. 15:25); фрукти й овочі (1Сам. 25:18; 2Сам. 15:1; 1Цар. 21:2; Прип. 15:17); м'ясо та дичина (Бут. 9:2; 25:28; Вих. 12:8; 1Цар. 4:23; Неєм. 5:18); риба (Числ. 11:5; Неєм. 13:6; Мт. 14:15;15:34; Ів. 21:11); часом деякі комахи (Лев. 11:22; Мт. 3:4; Мк. 1:6). Біблійні персонажі пили воду, вино, спеціальні кислі напої з вина («оцет») (Бут. 9:20; Второз. 8:8; 11:14; Рут, 2:14; Прип. 25:11—25).

Існували численні харчові заборони та приписи — часом гігієнічні, часом як засіб соціальної, етнічної, релігійної ідентифікації та інтеграції давньоєврейської спільноти. Тут насамперед слід відзначити заборону вживати «нечисту» їжу (Вих. 22:31; Лев. 11,17:18; Второз. 14:21); кров (Лев. 17:10—14; Второз. 12:16, 23); практику спільного споживання їжі або заборону такого споживання (Бут. 43:32; Вих. 12:43—48); практику колективних бенкетів (Бут. 21:8; 29:22; 1Сам. 9:13; 1Цар. 1:9; 3:15), у тому числі святково-ритуальних (Второз. 16:1—17).

З життєвою важливістю їжі пов'язана багата релігійна символіка. Їжа, її наявність — символ єдності з Богом, який є джерелом усякого добра та багатства (Бут. 1:29; Мт. 6:25—33; Лк. 12:22—31). Символ віри в Божу допомогу — образ т. зв. «манни небесної» (Вих. 16). Необхідну частину будь-якої трапези становили подячні молитви (1Сам. 9:13; Мт. 15:36; 1Кор. 10:30). Деякі головні молитви, наприклад християнська «Молитва Господня» та її іудейські прототипи, містили прохання про «хліб насущний» (Мт. 6:11; Лк. 11:3).

Основну форму релігійної практики, де актуалізувалася символіка їжі, являло собою жертвоприношення. Приготування та споживання ритуальної їжі в цьому акті співвідносилося з переходом від смерті до

народження, з оновленням, воскресінням, достатком, багатством, приєднанням до спільноти тощо. У старозавітній оповіді центральним символом жертвоприношення стали пасхальні опрісноки та пасхальне ягня (Вих. 12), які символізували союз із Богом. У новозавітній традиції спостерігається «оновлення» пасхальної символіки і заміна атрибутів кривавої жертви на атрибути безкровної — хліб та вино (Мт. 26:26—28; Мк. 14:22—24; Лк. 22:17—21).

Образ вина, пов'язаний із образом виноградної лози, символізує священну силу, енергію, оновлення, відродження, радість, добробут (наприклад, Бут. 49:11; Прип. 3:10; Пісн. 1:3; Еккл. 10:19; Йов. 1:18; Ам. 9:14; Ос. 2:22). Окремо варто розглядати вино як символ «Божої крові» — релікт вірувань на кшталт вакхічних культів, який відобразився у старозавітній практиці жертвоприношень (Вих. 29:40; Числ. 15:5; 1Цар. 124; Ос. 9:4). У новозавітній традиції він витлумачений і символічно, в контексті есхатологічних обітниць («нове вино», Мт. 26:29; Мк. 2:22), і містично — як вино, перетворене в акті Євхаристії на Кров Христову (наприклад, 1Кор. 10:16).

Ще одним аспектом символізації їжі стало ототожнення релігійних істин, даних через Об'явлення або через учення, з «хлібом духовним» (наприклад, Прем. 16:26), поживою, необхідною для духовного життя і здоров'я, як звичайна їжа для тіла. В християнстві у містичному акті споживання хліба і вина, що чудесно перетворюються під час літургії на тіло та кров Ісуса Христа, поєднуються символічні мотиви їжі як жертвоприношення, їжі як вибудови тіла, їжі як духовної поживи. Нарешті, серед символічних мотивів, пов'язаних із їжею, варто зазначити архетип «поїдання книги» як засіб засвоєння її внутрішнього, прихованого змісту (Єз. 2:8; 3:1—3; Об. 10:10). Витлумачений церковною екзегезою як знак духовного споживання Слова Божого, цей мотив, проте, є важливим і з культурологічного погляду — як цікавий архаїчний наслідок культурно-історичної «зустрічі» усної та писемної традицій, що зберігся в біблійній оповіді.

Символіка одягу в Біблії

Біблійні тексти містять багатий матеріал з реконструкції функціонування одягу в побуті, громадському та релігійному житті; пов'язаної з цим різноманітної культурної символіки. Існують численні описи деталей та атрибутів одягу біблійних народів, що вводять читача до контексту стародавньої культури Сходу (наприклад, Бут. 3:21; Вих. 20:2—4; 22:26—27; 28:32, 40, 42; 39:28; Чис. 15:38; Суд. 14:12—13; 2Цар. 1:8; 2:8; Прип. 31:24; Іс. 3:15—23; Дан. 3:21; Зах. 13:4; Мт. 21:8; 23:5; Мк. 15:46). Одяг виступав як засіб культурної ідентифікації індивіда у родині та громаді: статевої (Второз. 22:5); встановлення та захисту рамок приватного і сімейного життя (Бут. 9:20—27; Лев.18); етнічної солідарності (Бут. 37:33; 1Цар.18:3); знаком приєднання до громади (Єз. 18:7; Йов. 31:20; Іс. 58:7); самопожертви в ім'я ближнього (Мт. 5:40). Одяг засвідчував соціальний статус, скажімо, правителя (1Цар. 22:30; 2Цар. 9:13; Мт. 21:8; Дії, 12:21); пророка (Зах. 13:4; Мт. 3:4); священика (Вих. 28—29; Лев. 16; 21:10).

Існувала ціла низка символічних дій та відповідних висловлювань щодо одягу. Наприклад, «одягати» — наділяти чимось (поганим чи добрим); «обнажати рамено» (Іс. 52:10) — приготуватися до активної дії; «підперезуватися» — бути готовим до праці або служіння; «знімати пасок» — відпочивати, спочивати (2Цар. 4:29; Йов, 38:3; Іс. 5:27; 11:5; Єр. 1:17; Лк. 12:35; Дії, 12:8; 1Петр. 1:13). Покривало у жінок означало скромність та упокорення (Бут. 24:65; 1Кор. 9:3—10). Символом лагідності й цнотливості був одяг з овечої шкури (Мт. 7:15). Роздирання на собі одягу засвідчувало скорботу, каяття або гнів (Бут. 37:29—33; Нав. 7:6; Іс. 36:22); часом являло собою зовнішню формальність, яку критикували пророки (Йоїль, 2:13).

Символіка одягу була також засобом визначення духовно-релігійних станів людини. Вважалося, що прикриття наготи перших людей (Бут.3:21) символізувало і їхню автономність щодо навколишнього світу, і набуту недосконалість як «земних» істот, і водночас сподівання на повернення втрачених ідеальних

якостей. Бог укриває своїм одягом обраний народ, і це є знаком Завіту (Вих. 28:5,39,42; Іс. 6:1; Єз. 16:8). Одяг обраного народу, поки той перебуває в єдності з Богом, не зношується протягом багатьох років (Второз. 8:4); навпаки, постаріння одягу, побитого міллю, є ознакою відпадіння від Бога (Іс. 50:9; 51:8). Перевдягання розрізняло профанну та сакральну діяльність — поклоніння Богові, спілкування з Ним (Бут. 35:2; Вих. 19:10) або служіння священиків (Вих. 28:2; Лев. 16:4; Єз. 4:7). Символіка одягу виявляється і в оповідях про Воскресіння та Преображення Ісуса Христа (Мт. 17:2; 28:3; Дії, 22:6—11). Відповідно, духовне перетворення християн описане в символах подолання наготи, перевдягання у новий, освячений одяг (наприклад, 2Кор. 5:2—4; Об. 3:4; 7:9—14; 19:7; 22:14).

Право в Біблії

Система нормативних уявлень та приписів щодо регулювання релігійно-культового та суспільного життя, сформульована в Біблії, є специфічною формою релігійно-правової ідеології, яка характеризується: визнанням сакрального походження права; оцінкою протиправної поведінки як гріховної; синтезом юридичних та релігійних норм; застосуванням як специфічно правових, так і релігійних санкцій. Ця система грунтується на релігійному витлумаченні проблеми договірних відносин.

Завіт і Закон: релігійний та правовий виміри

Виконуючи угоду (Завіт) з Богом, громада доручала йому своє майбутнє. Порушення каралося Богом звичайно шляхом природних катастроф або воєнних поразок. Однак певні порушення, з Божої санкції, могла засуджувати сама громада; це стало базою для перших практик публічного судочинства. Суд був одним з аспектів реалізації в житті людини складної системи опозицій — послуху-благословіння / непослуху-прокляття, яка демонструвала Божественний провіден-

ціальний порядок в історії. У своєму Законі Бог виявляє власну сутність, і дотримання Закону є обов'язком Боговшанування. Закон у Біблії — поняття, під яким у даному випадку розуміється сукупність релігійних, моральних та юридичних приписів, котрі містяться у П'ятикнижжі Мойсеєвому (особливо у Вих. 20:2—17; Второз. 5:6—21 та інших книгах (Лев., Чис.). Християнська традиція засвоїла єврейське поняття תּוֹרָה <Тора> та його грецький еквівалент νομος *(номос)*. Виявлений у різноманітті нормативних актів, Закон, проте, тісно пов'язаний зі священною угодою-союзом — «Завітом» між Богом та людьми; Закон визначає умови Завіту. Саме Завіт надає Законові повноти релігійного смислу. Суворо кажучи, з'явитися перед судом означало з'явитися «перед лицем Господнім» (Второз. 19:17).

Витоки біблійного права

Давньоєврейський кодекс Завіту (Вих. 20—23) датується близько XIII ст. до н.е. і має розглядатись у контексті стародавніх близькосхідних правових систем: Ур-Намму (XXI ст. до н. е.), Білалама (XX ст. до н. е.), Ліпіт-Іштар (XIX ст. до н. е), Хаммурапі (XVIII ст. до н. е.), Хетського (XV ст. до н. е.), Ассирійського (XIV ст. до н. е.) кодексів. Релігійно-правове унормування у стародавніх суспільствах спричинювали реформи державного управління та релігії, його супроводжувало оприлюднення певних актів як таких, що мають Божественне походження. Зокрема, в біблійному тексті зафіксована релігійно-політична реформа царя Йосії та первосвященика Хілкії (622 до н. е.), під час якої була оприлюднена «книга Господнього Закону, даного через Мойсея» (частина П'ятикнижжя Мойсеєвого) (2 Хр. 34).

Історичний розвиток форм судочинства у Біблії

Біблійні оповіді про патріархів не свідчать про наявність написаних законів та спеціальної системи суду у давніх євреїв, хоча на них справляли вплив правові системи сусідніх народів (Бут. 15:3; 19; 20:20; 21:22—32; 23; 26:7; 34; 38; 39:9). Уже тоді правосуддя не було

довільним, а базувалося на звичаях та фактах, підтверджених свідками; здійснювалося головами патріархальних родин. Великі міграції та початок стратифікації давньоєврейського суспільства, пов'язані з лідерством Мойсея, характеризувалися запровадженням спеціальних судових чиновників. Від суддів вимагалися певні моральні та релігійні якості. Запроваджувалися ієрархія, розподіл юрисдикції; судові функції поєднувалися з управлінськими (Вих. 18:13—26). Поєднання юридичних і політичних функцій суду як співіснування судового рішення та громадського управління збереглося в біблійній традиції і в новозавітну добу. Водночас співіснували родинні та спеціальні суди, а також суди священиків (Чис. 35:25; Второз. 17:8—13; 22:13—21, 28—29). У період становлення давньоєврейської державності була досягнута суспільна стабільність. Протягом усього періоду «суддів» тривало судочинство старійшин («старших»), або вождів-«суддів», які одночасно виконували розпорядчі функції (Суд. 11:5; 21:16—20). Приклад судді й пророка Самуїла (1Сам.) продемонстрував недостатність початкових юридичних настанов та форм управління. Установлення теократичної монархії вплинуло і на юридичну практику. Хоча подекуди ще йшлося про авторитет старійшин (1Сам. 4:3; 8:4; 16:4; 30:26; 2Сам. 17:4; 19:11; 1Цар. 21:8; 2Цар. 23:1), більшість судових функцій дістали монархи (1Сам.8:4; 1Цар. 3:16—28; 2Сам. 8:15). Присуди часто являли собою наслідок прямих рішень царя, наприклад т. зв. «Соломонів суд» (1Цар. 3:16—28). Судова влада царя спиралася на потужну придворну бюрократію та провінційну адміністрацію (1Цар. 4:1—7). Концентрація управлінських та судових функцій була надмірною, спричинюючи проблему неефективності царського суду (2Сам. 15:3). Ця проблема використовувалася у політичній боротьбі (2Сам. 15:4—18:32). Згодом, коли давньоєврейська держава поділилася на царства, васально залежні від Ассирії, Єгипту, Вавилона (середина IX — початок VI ст. до н. е.), царський суд зазнав кризи, зокрема, через засилля військової бюрократії (Єр. 38:5). Втрата державної незалежності внаслідок завоювання Ассирією та Вавилоном у середині I тис. до н. е. (2 Хр. 36:5—

23; Езд. 2:1) призвела до відновлення у діаспорі попередніх форм правосуддя, їх співіснування та синкретизації. Зміцнення ієрократичної влади священицької корпорації Єрусалимського храму з V ст. до н. е. закріпило керівні та судові функції священиків. Проте суд єрусалимського жрецтва — «Санхедрін» (Синедріон) часто діяв поряд із традиційним судом старійшин. Ця традиція зберігалася до I ст. н. е. — т. зв. «новозавітного» періоду (Мт. 27:1,12; Мк. 14:53—64; 15:1; Лк. 22:66; 23:1—25).

Структура права в Біблії

За біблійним світоглядом, Закон, даний Богом, є єдиним і цілісним регулятивним актом. Публічно сформульовані й проголошені настанови — це маніфестації священної волі Бога. Так, у Лев. 19, 20 серед регулятивів громадянського, родинного або особистого життя немає повного та послідовного розрізнення релігійно-ритуальних, моральних чи правових приписів. Вимоги чесної та своєчасної оплати праці (19:13) стоять там поряд із принципами людяності (19:14) та чесного суду (19:15); вимоги статевої чистоти (19:20; 20:10—21) межують із побутовими, господарськими настановами (19:19) та запереченням «чужих» ритуалів (19:26—28, 31; 20:1—6). Про родинну честь (19—29) ідеться поряд із вимогами суботи (19:30) та вшанування старших (19:32). Такий синкретизм релігійної, моральної, правової свідомості у старозавітну епоху не був стихійною невпорядкованістю, а відображав упевненість, що всі наведені вимоги та настанови являють собою твердження одного (сакрального) джерела, рівня та ваги.

Проте біблійне право мало певну структуру:

- До *обрядово-релігійних* належали настанови щодо впорядкування та вшанування священних предметів (Вих. 25:10—22; 33:7—11); священницьких обов'язків (Вих. 28:1—39; Лев. 10:9—11, 21, 16—24; Чис. 3:5—10); жертв (Вих. 34:19—20; 29:38—42; Лев. 1:3—17; 2:1—16; 3:1—7; 5:1—34; 22:17—19; 27:30—33); ритуальної чистоти (Лев. 3:17; 7:32—25; 11; 12:1—8; 13—15;

Чис. 19:11—22; Второз. 14:3—20) та дотримання свят (Вих. 23:10—11; 34:17—18; Лев. 23:24, 26—32; Второз. 5:12—15; 16:1—7, 9—11, 13—17).

- Частина настанов визначала статус і побудову основних *державних інституцій*: верховної влади (Второз. 17:14—20); війська (Чис. 26:2; Второз. 20:5—7); громадянства (Второз. 23:1—8); суду (Вих. 18:13—26; 23:1—3, 6—9; Лев. 19:5, 16; Чис. 35:30; Второз. 5:20; 16:18—20; 17:7—6; 19:15; 27:15).
- *Громадянського життя* стосувалися настанови про сім'ю, шлюб та права особистості (Вих. 20:12; 21:7—11, 15, 17; Лев. 18:6—18; 21:7, 13—15; Чис. 5:11—31; 30:6—15; Второз. 21:7—11, 10—14; 22:13—29; 24:1—4; 25:5—10), а також про право власності (Вих. 21:28—36; 22:7—15; 23:4—5) та спадкоємства (Чис. 27:1—11; Второз. 21:15—17; 25:5—6). Визначалися обов'язки роботодавця щодо працівника (Лев. 19:13; Второз. 24:14), господаря щодо раба (Вих. 21:2—6, 20—32; Лев. 25:39—55; Второз. 15:12—18). До громадянських настанов належали також приписи щодо стосунків між «ближніми» у спільноті, котрі є предметом як правового, так і морального регулювання (Лев. 19:17—18,32; Второз. 10:18—19; 16:11—14; 15:12—15; 21:10—14; 22:8—24).
- *Кримінальне законодавство* в біблійну епоху визначало злочини проти релігії (Вих. 20:4—6; 22:18,20; 34:14; 35:2—3; Лев. 14:16; 18:21; 20:2—5; Второз. 5:11—15; 13:1—18); держави та суспільства (Вих. 23:8; Лев. 19:25; Второз. 5:20; 16:19—20; 19:16—21); власності (Вих. 22:1—4; Лев. 6:2—7; 19:35—37; Второз. 19:14; 25:13—16; 27:17). Особливо засуджувалися злочини проти моралі та особистості (Бут. 9:5—6; Вих. 21:12—14; 22:21—24; Лев. 19:11, 14, 16. 20—22; 29; 21:15, 18, 26—27; 24:19; Чис. 35:14—34; Второз. 5:17; 22: 25—29).

Порушення та покарання

Поклоніння чужим богам (Лев. 20:2); богозневага (Лев. 24:11—16) та порушення суботи (Чис. 15:32—36) каралися на смерть як найтяжчі злочини. За менші провини на всю громаду, її старійшин та окремих осіб накладалися спеціальні жертвоприношення (Лев. 4; 5). Збитки, завдані власності, відшкодовувались (Вих. 21:37; 22:6,8). За невідшкодовні збитки призначалося максимальне відшкодування (Вих. 21:26—27). Порушення статевих та сімейно-шлюбних відносин визначалося жорсткими стандартами щодо статевої «чистоти» (Второз. 22:25—28); зневага батьків дітьми каралася смертю (Вих. 21:15, 17, 27; Второз. 21:18—21). Насильницьке поневолення, продаж у рабство, навмисне вбивство однозначно каралися на смерть (Вих. 21:14,16).

Принципи здійснення правосуддя. Закон відплати

Основним правовим принципом було послідовне прагнення до відповідності злочину та покарання — lex talionis, або «закон відплати» (Вих. 21:23—25; Лев. 24:20; Второз. 19:21). Указувалося, що він має скеровувати судову практику (Вих. 21:22—23), поширюючись як на євреїв, так і на прибульців (Лев. 24:16—22). Принцип lex talionis розглядався як ефективний чинник забезпечення громадського спокою (Второз. 19:19—20). Критерії покарання визначались власне не суворістю чи поблажливістю, а скоріше послідовною відповідністю покарання скоєному злочину. Така відповідність сама по собі мала суспільну та моральну цінність. Окреслюючи суспільно прийнятні межі покарання, закон відплати охороняв права винуватців, яких не можна було покарати поза їхні переступи. Таким чином, виникла певна форма оборони гідності права і цінності особи.

Моральність юридичної практики. Справедливий суд. Права та гідність особи

Біблійне право вважало моральний вплив скоріше прерогативою Бога. Мета реальної судової практики полягала в убезпеченні суспільства та обмеженні потенційних порушень (Лев. 20:14; Второз. 13:5; 11; 17:7; 19:19—20). Як вияв вищої справедливості, висувалася вимога неупередженого суду, що базувалася на Декалозі (Вих. 20:16), стосувалася усіх членів громади і поєднувалася з необхідністю суто морального персонального зусилля (Вих. 23:1—3, 7; Лев. 19:15; Второз. 16:18—20). Фальшиве свідчення або зламання присяги перед судом особливо обтяжували провину порушника (Вих. 22:9—11). Упроваджувалися правила слідства та свідчення у суді, які захищали особисту гідність та навіть життя звинувачуваних (Второз. 17:6; 19:15). Існувало поняття прощення, яке надавалося за умови щирого каяття (2Сам. 19:16—23). У випадку ненавмисного вбивства визначалися спеціальні місця та умови сховища вбивці від самосуду родичів загиблого (Чис. 35:10—15; 22:28). Ці правила та процедури захищали не окрему особистість як таку, а всю спільноту від руйнівної стихії кревної помсти. Права особи були невід'ємні од прав та інтересів «обраного від народу». Юридичними засобами у біблійному праві утверджувалася моральна цінність суспільної солідарності (Вих. 22:20—26; 23:4—5).

Настанови і релігійно-культового, і суспільного характеру в Біблії базуються на реальному розвитку нормативного регулювання стосунків у межах стародавнього суспільства. Спостерігається історична еволюція звичаєвого права у формах як прецедентних, так і кодифікованих юридичних систем. Старозавітні норми зазнали у новозавітну епоху (кінець I тис до н. е. — початок I тис. н. е.) впливу римського права. Засади біблійного права, наповнені теологічним змістом, формувалися, однак, під впливом розвитку правничої ідеології. Це саме можна стверджувати стосовно багатьох галузей сучасного права, а також його структури, начала яких містяться у Біблії.

Поняття миру в Біблії

Категорія «миру» (єврейськ. שָׁלוֹם <шалом>; грецьк. ειρηνη) є однією з базисних та змістоутворюючих смислових архетипічних структур, притаманних європейській культурі. Вона доволі повно представлена канонічними текстами Біблії в онтологічному, аксіологічному, соціальному та етичному аспектах.

Мир як стан універсуму: порядок, повнота, гармонія

Мир є універсальним упорядкуванням, що протистоїть «безладові» (1Кор. 14:33). Це — універсальна гармонізація стосунків у системі «Бог—світ—людина» (Еф. 2:13—16). Мир подається як проекція ідеальних умов природного та суспільного життя. Стан миру усвідомлюється в категоріях життєвого спокою та безпеки (Бут. 28:20—21; Лев. 26:6). Мир символізує багатство, процвітання, «насиченість» буття (Пс. 72(71):7; 147:14). Повнота, завершеність, досконалість підкреслені подвоєним уживанням: שָׁלוֹם שָׁלוֹם — «досконалий мир», «повний спокій» (Іс. 26:3). З поняттям миру, примирення корелюється поняття «уся повнота» (Кол. 1:19—20). Стан миру — стан возз'єднання розділених фрагментів реальності. Відсутність миру — знак дисгармонії, нещастя (Йов, 3:25—26). Мир утрачається після порушення світової гармонії — через «гріховність», «беззаконня», «нечестивість» (Пс. 38(37):3—4; Іс. 48:22; 59:8). Відсутність миру усвідомлюється через релігійний образ «Господнього покарання» (Іс. 57:21) та символ «меча Господнього» (Єр. 12:12). Як антитези миру в біблійних текстах виступають артикульовані емоційні відповідники максимально деструктивних та дисгармонійних станів буття, приміром, «сум'яття та жаху» (Єр. 30:5). Те саме стосується душевно-емоційного виявлення відповідних станів індивідуального існування: «віддалення миру від душі» — причина «жалю» та «скорботи» (Єр. 3:17). Мир є включеним у кругообіг «світового часу», коли «усьому свій час» — проте, включений, очевидно, як певний

«завершальний», «звершувальний» стан (Екл. 3:1—8). Смерть праведника, що знав «шляхи миру», демонструє відсторонення, звільнення від зла, сходження до миру. Фактично, така смерть являє собою кінцеве утвердження миру — незважаючи на спротив обставин і нездатність живих осягнути таємницю цієї «пограничної ситуації». Тому відчувається мотив трагічності буття і як наслідок — трагедійності існування (Іс. 57:1—2).

Зіставлення з Абсолютом — теологічний вимір

Джерело миру в Біблії — персоналізований Бог (Бут. 49:10; Іс. 26:12; Рим. 15:33; 2Кор. 13:11; Філ. 4:7,9; 1Сол. 5:23; 2Сол. 3:16; Євр. 13:20). Мир для біблійної свідомості пов'язаний з установленням Божественного царювання, з образами радості і спасіння (Іс. 52:7). Сила, впевненість надана через єдність з Богом, через присутність Бога в житті людини (Пс. 119(118):165; Ів. 16:33). Формула «Заповіт миру мого» (בְּרִית שְׁלֹמִי <беріт шломі>) в акті Об'явлення є практичним і персоналізованим виявленням Божественної милості (חֶסֶד, <хесед>) (Іс. 54:10). Мир розглядається як релігійний феномен. Так, жертвоприношення можливе лише у стані миру (1Сам. 16:4-5). Мир — це внутрішній стан людини та суспільний стан, необхідний для істинного релігійного поклоніння (Мт. 5:23—24). Через категорію миру також показана амбівалентність стосунків із Богом: «завіт життя і миру» наданий для остраху і благоговіння (Мал. 2:5). Вже у старозавітну епоху актуалізується зіставлення «Заповіту миру» (милості) і «Заповіту Закону».

Мир як найвища цінність

Досягнення миру виступає як безумовне та абсолютне поліпшення світу і «якості життя». Невипадково поняття миру вживається у контексті зіставлення менш цінного з найціннішим (мідь—золото, залізо—срібло) (Іс. 60:16—17). Мир є об'єктом прагнення — «бажане» тут фіксується як найвища цінність у її практичному вимірі. Це підтверджують численні прохання миру (Пс. 122(121):6—9). Формули вітання, що містять побажан-

ня миру, символізують максимальний вимір бажаного — на індивідуальному, суспільному та універсальному рівнях: «...І тобі мир, і дому твоєму мир, і всьому, що твоє, мир» (1Сам. 25:6). Забезпечення максимального блага, повноти та енергії (сили) існування, що може зіставлятися лише з Абсолютом, виявлена у ритуальному «благословенні миром» (Пс. 29(28):11). Мир — серед вищих духовних цінностей — «плодів духу», які протистоять «учинкам тіла» (плоті) (Гал. 5:19—23). Мир — не поряд із «їжею і питтям», а поряд із «праведністю» (Рим. 14:17). На вищих щаблях ієрархії цінностей мир уміщений поряд із «життям» (Рим. 8:6). Мир заповняє, компенсує будь-які інші «негаразди» (Прип. 17:1); цим підкреслюється його найвище місце в ієрархії цінностей.

Мир у спільноті: повнота і гармонія стосунків

Характерним є те, що гармонійність відношення до світового порядку, до вічності показана через традиційні культурні форми забезпечення суспільної цілісності. Одне з базисних соціо-культурних відношень, що відіграє важливу роль у формуванні історичної свідомості — зв'язок між поколіннями як зв'язок з предками, «отцями». У біблійному тексті це зв'язок миру (Бут. 15:15). Мирний союз забезпечує гармонійні стосунки в спільноті, які є «робленням доброго» (Бут. 26:28—29). Мир для окремої людини залежить від миру і добробуту всієї спільноти; кожен має цьому сприяти (Єр. 29:7). «Мирність» є критерієм ототожнення та ідентифікації, а також певною інтегральною характеристикою соціальної взаємодії — співжиття та взаємопроникнення-споріднення (Бут. 34:20—21). Як необхідна соціально-комунікативна модель традиційно виступає пропозиція миру, а її необхідність у кожній конфліктній ситуації формулюється як норма, заповідь (наприклад, Второз. 20:10—12). «Творіння миру» — виявлення найвищої владної прерогативи — «держави». Воно має теократичний аспект, і він у Біблії найважливіший: Бог творить мир, виявляючи свою «державу» (Йов. 25:2). Проте і земна влада має пам'ятати про миротворіння як найвагоміше політичне завдання.

Миролюбство — одна з необхідних якостей для носія влади (1Тим. 3:2—3). Провіщення миру, якщо воно реально здійснювалося, справляло значний вплив на суспільство; воно оцінювалося незрівнянно вище, ніж провіщення війни та інших нещасть. Виправдання мирного провіщення було критерієм істинності пророчого служіння (Єр. 28:8—9). Це важливо зазначити з огляду на унікальність біблійних пророків як своєрідних «провідників політичних технологій» у стародавні часи.

Мир як результат морального діяння

Запорукою індивідуального та суспільного миру є дотримання світового порядку, усвідомлене як виконання заповідей. Праведність приводить до великого миру (Вих. 18:23; Пс. 72(71):7; Іс. 48:18). «Шукання миру», як і «миротворіння» — наслідування та реалізація етично позитивної моделі поведінки щодо «ближніх» (Пс. 28(27):3; 34(33):14—15; Рим.14:19; 1Пет. 3:11). Мир як стан душі та життєва позиція визначається багатьма позитивними моральними якостями; корелюється з поняттями «досконалості» та «мудрості» (Прип. 3:1—2; Кол. 3:12—15; Як. 3:17), «доброти» і «терпимості» (Пс. 37(36):11,37). «Примирення з ворогами» — один із символів ідеальної винагороди за праведність (Прип. 16:7). Непримиримість — характеристика дисгармонійного стану душі, пов'язана з цілою низкою негативних рис. Так, свідоме порушення миру розглядається як вияв злої волі, потурання вселенському злу, що заслуговує на найсуворіше покарання: (1Цар. 2:5—6,33; Рим. 1:28—32). Існує суттєва єдність «миру» і «правди». «Правда» мислиться як осягнення закономірності існування світу (біблійною мовою — таємниці звершення «Божих судів»). Мир виявляється «ділом правди», справою морального вчинку. Відповідно «правда» стає базою практичного діяння («правосуддя»). Мир зіставляється з такими «плодами правосуддя», як спокій та безпека. Мир не ототожнюється зі спокоєм та безпекою, але показаний як їхній внутрішній зміст. Без правди немає правосуддя, без миру немає спокою та безпеки (Пс. 85(84):11—14; Іс. 26:9; 32:17—18; Як. 3:18).

Гармонійно побудоване життя є «шляхом миру» (שָׁלוֹם דֶּרֶךְ <дерек шалом>) (Іс. 59:8).

Мир як спосіб вияву особистості

Мир як стан буття і душі обов'язково розглядається крізь призму людської активності, зусиль, дій, відповідальності, котрі грунтуються, за біблійним світоглядом, на мотиві співучасті людини в процесі творіння світу та історичного розгортання його потенцій. Мир розглядається як стосунки, виявлені через свідому взаємодію суб'єктів — «угоду про мир». Мир являє собою результат «заповіту миру» (בְּרִית שָׁלוֹם, <беріт шалом>)(Чис. 25:12; Єз. 37:26). Інтенція до встановлення гармонійних стосунків з Богом та світом набувала ритуалізованих форм. Практикувалася добровільна жертва, що символізувала прагнення до миру, т. зв. «мирна жертва» (Лев. 3—10, Чис. 6; 7).

Мир вирізняється універсальністю, «тотальністю», поширюється на «ближніх» і «дальніх» (Іс. 57:19). Мир виступає як гармонія внутрішнього світу і міжособистісних стосунків (Еф. 4:2—3). Заклик до примирення в біблійному тексті має безпосередньо етичний характер: бажаність примирення добровільного, без втручання держави (Мт. 5:25). Примирення у такому разі — подолання відчужених форм та моделей співіснування. Одним із аспектів є подолання егоїзму (Рим. 12:16—18). Мир досягається завдяки внутрішній визначеності особистості, символізованої поняттям «сіль»: «мати у собі сіль» — це сутнісно визначитись — бо ж «сіль має бути солоною». «Мир між собою» (Мк. 9:50) виступає тоді як модель співіснування особистостей. Побажання миру є також формою подяки за активну діяльність особи, спрямовану на творчу вибудову міжособистісних стосунків (Рим. 2:10).

Рекомендована література

Аверинцев С. С.
Порядок космоса и порядок истории // Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1977.

Андреев И. Д.
Библейская история // Новый энциклопедический словарь (изд. Брокгауз, Ефрон). Т. 6.

Барг М. А.
Эпохи и идеи: Становление историзма. Москва, 1987. (Вступ. розділи 1 та 2).

Булгаков С.
Философия хозяйства. Москва, 1912.

Бердяев Н. А.
Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.

Бердяев Н.
Смысл истории. Париж, 1969. С. 105—153.

Блок М.
Апология истории или ремесло историка. Москва, 1986.

Бычков В.
Эстетика поздней античности. Москва, 1981. (Гл. 1).

Василенко Л. И.
Экологическая ответственность, культурный традиционализм и «миф об Эдеме» // Проблема взаимодействия общества и природы. Философские аспекты. Рига, 1986.

Вейнберг И. П.
Человек в культуре древнего Ближнего Востока. Москва, 1986.

Головащенко С.
Біблійне право // Юридична енциклопедія: В 6 т. Київ, 1999. Т. 1. С. 232.

Головащенко С.
Ідея миру в Біблії: базисні смислоформуючі структури // Наукові записки НаУКМА. Філософія і релігієзнавство. Київ, 2000.

Головащенко С.
Старозавітне біблійне право як специфічна форма релігійно-правової ідеології // Наукові записки НаУКМА. Філософія і право. Київ, 1999.

Leon-Dufoir X.
Мир // Словарь библейского богословия. Брюссель. «Жизнь с Богом», 1990. С. 575—582.

Поликарпов В. С.
Время и культура. Киев, 1987.

Решетников Ю.
Закон Моисея как правовой документ древности // Богомыслие, (Одесса) 1994 № 4. С. 5—43.

Соловьев Вл.
История и будущность теократии // Сочинения. Санкт-Петербург, 1914. Т. 4. С. 337—489.

Corbon J., Grelot P.
Суд // Словарь библейского богословия. Киев—Москва, «Кайрос», 1998. С. 1134—1135.

Энциклопедия «Мифы народов мира»: В 2-х т. Москва, 1981, 1988, 1991. Ст. «История и мифы», «Иудаистическая мифология», «Легенды и мифы».

Ясперс К.
Истоки истории и ее цель. Москва, 1978. Вып. 1—2.

Perkin H. W.
Criminal Law and Punishment in Bible Times // *Walter A. Ellwell, ed.* Evangelical Dictionary of Theology. Baker Book House, 1991. P. 284.

Speiser E. A.
The Biblical Idea of History in its Common Near East Setting // Israel Exploration Jornal. Jerusalem, 1957. Vol. 7. P. 201—216.

БІБЛІОГРАФІЯ*

Біблійні тексти та апокрифи, інші релігійні тексти та джерела

Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. United Bible Societies, 1991. Київ, 1993.

Новий завіт. 4-й повний переклад українською мовою. Київ, 1997.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русск. пер. с прилож. Брюссель,1973. (репр. 1988).

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канон. в русск. пер. с объяснит. вступл. к кажд. кн. Библии и примеч. Ч. И. Скоуфилда. Москва, 1988.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канон. в русск. пер. с параллельными местами. С прилож. кратк. библ. указат. и объяснит. примеч. пастора Б. Геце. Стокгольм, 1987, 1990.

---

*Див. передусім списки літератури до розділів цієї книги. Крім того, велику бібліографію біблієзнавчої літератури, друкованої кирилицею та латиницею, подають:

Мень А. История религии: В 7 т. Т. 5. С. 383—418. Т. 7. С. 346—370; див. також бібліографію до окремих статей «Словаря по библиологии».

Игумен Иннокентий (Павлов). К библиографии библеистической литературы // Советская библиография (Москва). 1989. № 3.

Millard A. R., Stanton G. N., France R. T. A Bibliographical Guide to New Testament research. Cambridge, 1974.

Fitzmyer J. A. An Introductory Bibliography for the Study of Scripture. New York; Rome, 1981.

Harrington D. The New Testment: A Bibliography. Wilmington, 1985.

Гатри, Дональд. Введение в Новый Завет. Одесса. «Богомыслие», Санкт-Петербург, «Библия для всех», 1996. С. 806—856.

Сучасна іноземна бібліографія з біблеїстики в різних версіях регулярно публікується в мережі Internet.

Не претендуючи на вичерпність бібліографії, поданої на цих сторінках, автор зосередив увагу на джерелах, довідникових виданнях, вступних курсах з біблеїстики.

Священные книги Ветхого Завета: В переводе с еврейского текста. Вена, 1903.

Библия. Тора, Пророки, Писания и Новый Завет: В русск. пер., с параллельным текстом на иврите. Иерусалим, 1991.

Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 7 т. / Под ред. А. П. Лопухина, Санкт-Петербург. 1904—1910. Стокгольм, 1987—1989.

Учение. Пятикнижие Моисеево / Пер., введ. и ком. И. Ш. Шифмана. Москва, 1993.

Талмуд. Мишна и Тосефта / Пер. Н. Переферковича. Санкт-Петербург, 1899—1904. Т. 1—6.

Талмуд. Мехилта и Сифра. 1906.

Талмуд Вавилонский. Трактат Берахот. Санкт-Петебург, 1909; Вильна, 1861—1912.

Талмуд Иерусалимский. Берлин, 1925.

Коран / Пер. Г. С. Саблукова. Казань, 1907. (Репр.: Москва, 1990).

Коран / Пер. акад. І. Ю. Крачковского. Москва, 1963, 1986. (Москва, 1990).

Апокрифы первых христиан. Москва. 1989.

Тихонравов Н. Апокрифические сказания. Санкт-Петербург, 1894.

Вега (В. Гейман). Апокрифические сказания о Христе: Книга Никодима. Санкт-Петербург, 1912.

Вега (В. Гейман). Книга Девы Марии. Санкт-Петербург, 1912.

Вега (В. Гейман). Книга Иосифа Плотника. Санкт-Петербург, 1914.

Лопухин А. Незаписанные в Евангелии изречения Христа Спасителя и новооткрытые изречения Его. Санкт-Петербург, 1898.

Памятники древнехристианской письменности в русском переводе: Апокрифические сказания о жизни Господа нашего Иисуса Христа и Его Пречистой Матери. Москва, 1860.

Ранович А. Первоисточники по истории раннего христианства. Москва,1933 (перевид. Москва, 1990).

Трофимова М. Из рукописей Наг-Хаммади / Пер. апокр. Евангелие Фомы // Античность и современность. 1972.

Хрестоматия по истории Древнего Востока / Под ред. В. Струве, Д. Редер. Москва, 1963.

Biblia hebraica. ed.R.Kittel, urtt. Bibelanstalt. Stuttgart. 1963. 13 ed.

Biblia Sacra Vulgata. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1983.

Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Marti-

ni. Bruce M. Metzger, Allen Wikgren apparatum criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia). Deutsche Bibelstiftung Stuttgart, 1979.

The New Testament in Greek. ed. by United Bible Societies (UBS), 3-rd ed., London, 1975.

The New Testament in the original Greek according to the Byzantine/Majority textform. Atlanta, USA, 1991.

New Testament Apocripha. In 2 vol. Ed. by Wilhelm Scheemelcher, eng. transl. ed. by R.McL. Wilson James Clarke & Co. Westminster. John Knox Press, 1991.

Pritchard J.B. (ed.). Ancient Near Eastern Texts. Princeton, 1950.

The Apocryphical New Testament. Ed. M.J. James. Oxford,1975.

The New Oxford Annotated Bible with Apocrypha. New York: Oxford University Press, 1991.

The Other Gospels. Non-Canonical Gospel Texts. Edited by Ron Cameron. Philadelphia, PA: Westminster,1982.

The Wesley Bible. New King James Version. A personal Study Bible for Holy living. Thomas Nelson Inc., 1990.

Довідкова література та коментарі

Атлас библейской истории. С географическим указателем. Российское Библейское общество, 1995.

Большой путеводитель по Библии. Москва, 1993.

Библейская энциклопедия архимандрита Никифора. Москва, 1991.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: В русск. пер. с прилож. Брюссель, 1973 (репр. 1988).

Библейский спутник // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические в русск. пер. с параллельными местами. С прилож. кратк. библейского указателя и объяснит. примеч. пастора Б. Геце. Стокгольм, 1987, 1990.

Геллей Г. Краткий библейский толкователь. Торонто, Мировая христианская миссия, 1984.

Геллей Г. Біблійний довідник Геллея. Торонто,1985.

Ключевые понятия Библии. Словарь-справочник. Санкт-Петербург, 1996.

Лебедев В. Ф. Библейские собственные имена. Петроград, 1916.

Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Москва, 1991—1992.

Михайловский В. Я. Библейский богословский словарь. Санкт-Петербург, 1899.

Новый энциклопедический словарь / Изд. Брокгауз и Ефрон.

Петров Л. Библейский атлас и библейский историко-географический словарь. Санкт-Петербург, 1872.

Симфония на Ветхий и Новый Завет / Сост. И. Проханов. Изд. ВСЕХБ.

Симфония полная. «Библия для всех», 1996.

Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 7 т. / Под ред. А. П. Лопухина. Санкт-Петербург, 1904—1910 (перевид.: Стокгольм, 1987—1989).

Словарь библейского богословия. Брюссель, 1990; Киев-Москва, 1998.

Мень А. Словарь по библиологии.
http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Релігієзнавчий словник. Київ, 1996.

Еврейская энциклопедия / Под ред. Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга. Санкт-Петербург, б. г. Т. 1—16.

Православная Богословская Энциклопедия: В 12 т. / Под ред. А. Лопухина, Н. Глубоковского. Санкт-Петербург, 1900—1911.

Олесницкий А. Руководственные о священном Писании Ветхого Завета сведения из творений св. Отцов и учителей Церкви. Киев, 1894.

Учение. Пятикнижие Моисеево / Пер., введ. и ком. И. Ш. Шифмана. Москва, 1993.

Штейнберг О. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Вильно, 1870—1871.

Лебедев В. К. Славяно-греческий и русский словарь к паремиям, заимствованным из Пятикнижия. Сергиев Посад, 1897.

Calvocorecci, Peter. Who's Who in the Bible. New York, 1987.

Evangelical Commentary of the Bible. ed. by W. Ellwell.

Hasting's Dictionary of the Bible. London, 1963.

McKensie J. Dictionary of the Bible. New York, 1966.

Miller M., Miller L. Harper's Bible Dictionary. New York, 1961.

Miller M., Miller L. Encyclopedia of Bible Life. London, 1967.

Negev A.(ed.) Archaeological Encyclopedia of the Holy Land. Nashvill, 1972, 1986.

The Collegeville Bible Commentary. The Liturgical Press. Collegeville, Minnesota.

The International Standart Bible Encyclopediae. Grand Rapids W.M. Eerdmans Publishing Co, 1956.

The Illustrated Bible Dictionary, ed. by W.C. Piercy.

The New Jerome Biblical Commentary. London, 1990

Інша література

Антонини, Бернардо. Введение в Библию.

Антонини, Бернардо. Колледж католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. 1. Экзегетика книг Ветхого Завета. Т. 2. Экзегетика книг Нового Завета.

Бартелеми Д. Бог и Его образ: очерк библейского Богословия. Милан, 1988.

Беленький М. О мифологии и философии Библии. Москва, 1977.

Бойл Р. Т. Курганы, гробницы, сокровища: Иллюстрированное введение в библейскую археологию. Б. м.: Свет на Востоке, 1991.

Бриллиантов Л. Краткое руководство к изучению Священного Писания Ветхого Завета. Могилев, 1909—1911. Вып. 1—2.

Вельгаузен Ю. Введение в Историю Израиля. Санкт-Петербург, 1909.

Верклер, Генри А. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Мичиган. Бейкер Бук Хауз. Гранд Рапидс.

Ветте де В. М. Л. Очерки к введению в Ветхий Завет // Происхождение Библии (из истории библейской критики). Ветхий Завет / Сост. И. Крывелев. Москва, 1964, с. 254—310.

Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий Завет: В 2 т. Москва, 1900, 1916.

Гатри, Дональд. Введение в Новый Завет. Санкт-Петербург, 1996.

Герике Г. Введение в новозаветные книги Священного Писания. Москва, 1888.

Гече Г. Библейские истории. Москва, 1988.

Грив, Фред Дж. Обзор Ветхого Завета. Москва, 1997.

Ильин В. Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1991.

Карташев А. В. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947.

Коган С. Библия в истории культуры. Харьков, 1993.

Косидовський З. Біблійні оповіді. Київ, 1978.

Косидовский З. Сказания евангелистов. Москва, 1979.

Крывелев И. А. Библия: историко-критический анализ. Москва, 1985.

Лезов С. В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. Москва, 1996.

Лопухин А. П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986.

Мень А. Мир Библии. Москва, 1990.

Мень А. История религии в поисках пути, истины и жизни: В 7 т. Москва, 1991—1992.

Мецгер М. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. Москва, 1996.

Мецгер М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. Москва, 1998.

Мицкевич В. А. Библиология: В 2 т.

Моррис, Генри. Библейские основания современной науки. Санкт-Петербург, 1995.

Моррис, Леон. Теология Нового Завета. Санкт-Петербург, 1996.

Нямцу А. Е. Новый Завет и мировая литература. Черновцы, 1993.

Происхождение Библии (из истории библейской критики). Ветхий Завет. (сост. И. Крывелев). Москва, 1964.

Ренан Э. Евангелия. Второе поколение христианства. Ярославль, 1991.

Ренан Э. Жизнь Иисуса. Москва, 1991.

Рижский М. Библейские пророки и библейские пророчества. Москва, 1987.

Рижский М. Книга Иова. Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991.

Рыбинский В. Первый опыт «Введения в Священное Писание» // Труды КДА, 1900. № 11.

Рыбинский В. Библейская ветхозаветная критика // Труды КДА, 1908. № 12.

Саввaитов П. Библейская герменевтика или толковательное богословие. Санкт-Петербург, 1859.

Сантала, Ристо. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. Санкт-Петербург, 1995.

Сантала, Ристо. Мессия в Новом Завете в свете раввинистических писаний. Санкт-Петербург, 1996.

Свенцицкая И. Тайные писания древних христиан. Москва, 1981.

Свенцицкая И. Раннее христианство: страницы истории. Москва, 1989.

Сольский С. Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания? // Труды КДА, 1887. № 3.

Тенни, Мерилл К. Мир Нового Завета. Б.м.: International Correspondence Institute. 1990.

Фи, Гордон, Стюарт, Дуглас. Как читать Библию и видеть всю ее ценность. Санкт-Петербург, 1993.

Фи, Гордон. Экзегетика Нового Завета.

Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. Москва, 1989.

Шелли, Рубел. Ветхий Завет. Москва, 1990.

Шифман И. Ветхий Завет и его мир. Москва, 1988.

Шульц С. Дж. Мир Ветхого Завета. Б. м.: International Correspondence Institute, 1991.

Шульц С. Дж. Ветхий Завет говорит... Вена: BEE International, 1991.

Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. Москва, 1994.

Эби Э. Краткое введение в Библию. Корнталь, 1989.

Юнгеров П. Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань, 1910.

An Introduction to the Bible: A Jorney into Three Words. 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1990.

Comparative Philology and the Text of the Old Testament. Oxford, 1968.

Georges A., Grelo P. Introduction la Bible. Paris, 1979.

Harrington W. Key to the Bible. Garden City. New York, 1976. Vol. 1—3.

Johnson Luke T. The Writings of the New Testament: an Interpretation. Philadelphia, 1986.

Koester H. Introduction to hte New Testament. Philadelphia; Berlin; New York, 1982—1983.

Miller M., Miller L. Harper's Bible Dictionary. New York, 1961.

Morgan R., Barton J. Biblical Interpretation. Oxford, 1988.

Prickett, Stephen. Reading the Text: Biblical Interpretation on Literary Theory. Oxford, 1991.

Prickett, Stephen and Barnes, Robert. The Bible. Cambridge, 1991.

Renfold, Rolf. The Old Testament: an Introduction. London, 1985.

Sanford, John. A., Mistical Christianity. A Psychological Commentary of the Gospel of John. Crossroad Publishing Corp. New York, 1993.

The Bible and the Ancient Near East. London, 1961.

The Cambridge History of Bible / Ed. by Peter R. Ackroyd and C. F. Evans. Cambridge, 1963—1970. Vol. 1—3.

The New Testament and Hellenistic Judaism / Ed. by P. Borden and S. Giverse. Aarms Univers. Press, 1994.

Бібліографія від Review of Biblical Literature*

Вступні праці. Біблія в цілому

Powell, Mark Allan. Fortress Introduction to the Gospels. Minneapolis: Fortress, 1998. Pp. viii + 184.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0800630750.html

Clark, Douglas R., and John C. Brunt, eds. Introducing the Bible. Volume 1: The Old Testament and Intertestamental Literature. Lanham/New York/Oxford: University Press of America, 1997. Pp. xviii + 627.

http://www.bookreviews.org/Reviews/076180805I.html

Harrington, Daniel J. Invitation to the Apocrypha. Grand Rapids, MI/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, 1999. Pp viii + 222.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802846335.html

Elwell, Walter A., and Robert W. Yarbrough, eds. Readings from the First-Century World: Primary Sources for New Testament Study. Encountering Biblical Studies. Grand Rapids: Baker, 1998.

http://www.bookreviews.org/Reviews/080102157X.html

Perego, Giacomo. Interdisciplinary Atlas of the Bible: Scripture, History, Geography, Archaeology and Theology.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0854395628.html

Біблійна історія та археологія

Археологія біблійна

Eder, Birgitta. Argolis, Lakonien, Messenien Vom Ende der mykenischen Palastzeit bis zur Einwanderung der Dorier Veroffentlichungen der Mykenischen Kommission 17. Vienna: Osterreich. Akad.der Wissenschaften, 1998. Pp. 236.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3700127367.html

---

*Це один з популярних бібліографічних довідників; публікується в мережі Internet міжнародною дослідницькою організацією Society of Biblical Literature (див. розділ «Біблія в ресурсах Internet»). Праці дослідників з різних країн, опубліковані протягом кількох останніх років, подані за тематичними розділами. За наведеними під ними URL (електронною адресою документа в Інтернеті) можна знайти анотацію до потрібної книги або статті, а також інформацію щодо її

Binger, Tilde. Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel, and the Old Testament JSOTSup 232. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 190.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756376.html

Biran, Avraham. Biblical Dan Jerusalem: Israel Exploration Society/ Hebrew Union College—Jewish Institute of Religion, 1994. Pp. 280.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6feb1.html

Zwickel, Wolfgang. Der Tempelkult in Kanaan und Israel: Studien zur Kultgeschichte Palastinas von der Mittelbronzezeit zum Untergang Judas Forschungen zum Alten Testament 10; Tubingen 1994. Pp. 424.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6dec11.html

Newton, Derek. Deity and Diet: The Dilemma of Sacrificial Food at Corinth. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 169. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. Pp. 434.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850759324.html

Neef, Heinz-Dieter. Ephraim: Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landname bis zur fruhen Konigszeit. BZAW 238. Berlin/New York: de Gruyter, 1995. Pp. xvi + 389.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may5.html

Frankel, Rafael. Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and Other Mediterranean Countries. JSOT/ASOR Monograph Series 10. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755191.html

Rohrhirsch, Ferdinand. Wissenschaftstheorie und Qumran. Die Geltungsbegrundungen von Aussagen in der Biblischen Archaologie am Beispiel von Chirbet Qumran und En Feschcha. NTOA 32. Freibourg (Switzerland): Universitatsverlag; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Pp. xii + 409.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3525539347.html

Стародавній Схід

Klingbeil, Gerald A. A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 3:69. Lewiston, NY/Queenston, ON/Lampeter, U.K.: Mellen, 1998. Pp. xiv + 679.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0773422412.html

Currid, John D. Ancient Egypt and the Old Testament Grand Rapids: Baker Books, 1997. Pp. 269.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0801021375.html

Elayi, Josette and Jean Sapin. Beyond the River: New Perspectives on Transeuphratene. JSOTSup 250. Trans. J. Edward Crowley. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. Pp. 191.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756783.html

Frerichs, Ernest S., ed. Lesko, Leonard H., ed. Exodus: The Egyptian Evidence. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997. Pp. 112.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1575060256.html

van der Toorn, Karel. Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. vi + 491.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may2.html

Snell, Daniel C. Life in the Ancient Near East: 3100-322 B.C.E. New Haven and London: Yale University Press, 1997. Pp. xviii + 270.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0300066155.html

Weinfeld, Moshe. Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East Jerusalem: Magnes; Minneapolis: Fortress, 1995. Pp. 300.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6dec5.html

Murnane, William J. Texts from the Amarna Period in Egypt SBL Writings from the Ancient World Series 5. Atlanta: Scholars Press, 1995. Pp. xviii + 289.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1555409660.html

Hallo, William W., and K. Lawson Younger, Jr., eds. The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1997. Pp. xviii + 599.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004106189.html

Heger, Paul. The Development of Incense Cult in Israel BZAW 245; Berlin/New York: de Gruyter, 1997. Pp. x + 314.

http://www.bookreviews.org/Reviews/311015367X.html

Tadmor, Hayim. The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria: Critical Edition, with Introductions, Translations and Commentary Fontes ad res Judaicas spectantes. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994. Pp. xvi + 317 + 60 plates.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug22.html

Hoffner, Harry A., Jr. The Laws of the Hittites: A Critical Edition. Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 23. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1997. Pp. xx + 364 + 10 plates.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004108742.html

Ehrlich, Carl S. The Philistines in Transition: A History from ca. 1000-730 BCE. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 10. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. xii+235.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004104267.html

Smith, Mark S. The Ugaritic Baal Cycle. Vol. 1, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2 VTSup 55. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1994. Pp. xxxviii + 446 + 47 plates.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004099956.html

Kelm, George L., and Amihai Mazar. Timnah: A Biblical City in the Sorek Valley. Winona Lake: Eisenbrauns. 1995. Pp. 186 + 16 plates. N.P.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0931464978.html

Washington, Harold C. Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs. SBLDS 142. Atlanta: Scholars Press, 1994. Pp. xii + 242.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6mar1.html

Історія Стародавнього Ізраїлю

Keel, Othmar, and Christoph Uehlinger. Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel. Translated by Thomas H. Trapp. Minneapolis: Fortress Press, 1998. Pp. x + 465.

http://www.bookreviews.org/Reviews/080062789X.html

Weinfeld, Moshe. Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East. Jerusalem: Magnes; Minneapolis: Fortress, 1995. Pp. 300.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6dec5.html

Hallo, William W., and K. Lawson Younger, Jr., eds. The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1997. Pp. xviii + 599.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004106189.html

Frankel, Rafael. Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and Other Mediterranean Countries. JSOT/ASOR Monograph Series 10. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. Pp. 230 + CD-ROM.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755191.html

Nodet, Etienne. Trans. Ed Crowley. A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah. JSOTSup 248. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 423.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850754454.html

Urman, Dan, and Paul V. M. Flesher (eds.) Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery SPB 47/2. Leiden, New York and Cologne: E. J. Brill, 1995. Pp. xii + 301-677 incl. Abbreviations and Bibliography, General Index, List of Plates, and 50 Plates.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004102434.html

Lapin, Hayim. Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee: A Study of Mishnah Tractate Baba' Mesi'a' . BJS 307. Atlanta: Scholars, 1995. Pp. x + 368.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug38.html

Willi, Thomas. Juda-Jehud-Israel: Studien zum Selbstverstandnis des Judentums in persischer Zeit Forschungen zum Alten Testament 12. Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. Pp. x + 208.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3161464788.html

Lemche, Niels Peter. Prelude to Israel's Past: Background and Beginnings of Israelite History and Identity. Translated by F. F. Maniscalco. Peabody, MA: Hendrickson, 1998. Pp. xvi + 247.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1565633431.html

Schorn, Ulrike. Ruben und das System der zwolf Stamme Israels: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs. BZAW 248. Berlin/New York: de Gruyter, 1997. Pp. 301.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3110153963.html

Whitelam, Keith W. The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History . London and New York: Routledge, 1996. Pp. viii + 281.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug15.html

Sternberg, Meir. Hebrews Between Cultures: Group Portraits and National Literature.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0253334594.html

Thompson, Thomas L. The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0465006221.html

Біблія та іудаїзм

Coggins, Richard J. Sirach Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. Pp. 111. n.p.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850757658.html

Holt, Else K.(ed.) Alle der ander skal lovprise Herren! Det Gamle Testamente i tempel, synagoge og kirke. Forlaget Anis, Frederiksberg 1998, 304 pp.

http://www.bookreviews.org/Reviews/8774572261.html

Jacobson, Howard. A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation. AGJU 31. 2 vols. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. xvi + 1308.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004103600.html

Olyan, Saul M. A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism. Texte und Studien zum Antiken Judentum 36. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1993. Pp. xiv + 148.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr39.html

Gnuse, Robert Karl. Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus: A Traditio-Historical Analysis. AGJU 36. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. x + 320.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004106162.html

Oerber, Christine. Ein Bild des Judentums fur Nichtjuden von Flavius Josephus: Untersuchungen zu seiner Schrift Contra

Apionem. AGJU 40. Leiden/New York/Cologne: Brill 1997. Pp. xiv + 456.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004107533.html

Kugler, Robert A. From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi. SBLEJL 9. Atlanta: Scholars Press, 1996. Pp. x + 255.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788501771.html

Wame, Graham J. Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Era: Philo and Paul. Mellen Biblical Press Series 35. Lewiston, NY/Queenston, ON/Lampeter, UK: Mellen, 1995. Pp. xii + 291.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0773424202.html

Gruen, Erich S. Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1998. Pp. xx + 335.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0520210522.html

Newman, Judith H. Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism. SBL Early Judaism and Its Literature 14. Atlanta, GA: Scholars Press, 1999. Pp. vii + 283.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788505645.html

Kraemer, David. Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature. New York/Oxford: Oxford University Press, 1995. Pp. xvi + 261.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6sept23.html

McKay, Heather A. Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism. Religions in the Graeco-Roman World 122. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1994. Pp. xiv + 279.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr5.html

Schiffman, Lawrence H. Texts and Traditions: A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism. Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 1998. Pp. xxvi + 777.

http://www.bookreviews.org/Reviews/088125455X.html

Baumgarten, Albert I. The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 55. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1997. Pp. xiv + 240.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004107517.html

Rubenstein, Jeffrey L. The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods. BJS 302. Atlanta: Scholars Press, 1995. Pp. xiv + 361.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788501305.html

Berquist, John L. Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach.

http://www.bookreviews.org/Reviews/8000628454.html

Basser, Herbert W. Pseudo-Rahad: Commentary to Sifre Numbers.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0788505076.html

Boccaccini, Gabriele. Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0802843603.html

Греко-римський та елліністичний світ

Eder, Birgitta. Argolis, Lakonien, Messenien Vom Ende der mykenischen Palastzeit bis zur Einwanderung der Dorier. Veroffentlichungen der Mykenischen Kommission 17. Vienna: Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998. Pp. 236, pls. 25.
http://www.bookreviews.org/Reviews/3700127367.html

Frankel, Rafael. Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and Other Mediterranean Countries. JSOT/ASOR Monograph Series 10. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. Pp. 230 + CD-ROM.
http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755191.html

Klauck, Hans-Josef. Die religiose Umwelt des Urchristentums. I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube; II: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis. Kohlhammer Studienbucher Theologie 9,1-2. Stuttgart/Berlin/Cologne: Kohlhammer, 1995, 1996. Pp. 207, 206.
http://www.bookreviews.org/Reviews/6sept7.html

Klinghardt, Matthias. Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie fruhchristlicher Mahlfeiern Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13. Tubingen/Basel: A. Francke, 1996. Pp. 633.
http://www.bookreviews.org/Reviews/3772018793.html

Boring, M. Eugene, Klaus Berger, and Carsten Colpe. Hellenistic Commentary to the New Testament. Nashville, TN: Abingdon, 1995. Pp. 633.
http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug10.html

Kraybill, J. Nelson. Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse. JSNTSup 132. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 262.
http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756163.html

Donfried, Karl P., and Peter Richardson, eds. Judaism and Christianity in First-Century Rome. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. Pp. xiv + 329.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0802842658.html

Llewelyn, S. R., ed. New Documents Illustrating Early Christianity. Vol. 7, A Review of Greek Inscriptions and Papyri Published in 1982-83. Sydney, Australia: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1994. Pp. vi + 287.
http://www.bookreviews.org/Reviews/6sept10.html

Strelan, Rick. Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus. BZNW 80. Berlin/New York: de Gruyter, 1996, Pp. xxii + 380.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3110150204.html

Winter, Bruce W. Philo and Paul among the Sophists. SNTSMS 96. New York/Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1997. Pp. xvi + 289.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0521591082.html

Malina, Bruce J., and Jerome H. Neyrey. Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality. Louisville: Westminster John Knox, 1996. Pp. xvi + 271.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0664256813.html

Swartz, Michael D. Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism. Princeton: Princeton University Press, 1996. Pp. xii + 263.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0691010986.html

Wilson, Walter T. The Mysteries of Righteousness: The Literary Composition and Genre of the Sentences of Pseudo-Phocylides. Texte und Studien zum Antiken Judentum 40. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1994. Pp. xiv + 247.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6oct4.html

Arnold, Clinton E. The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae . WUNT 2/77. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1995. Pp. xii + 378.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug46.html

Garrison, Roman. The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature. JSNTSup 137. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 123.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756465.html

Thom, Johan C. The Pythagorean Golden Verses: With Introduction and Commentary Religions in the Graeco-Roman World 123. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1995. Pp. xvi + 277.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug5.html

Abrahamsen, Valerie A. Women and Worship at Philippi: Diana/ Artemis and Other Cults in the Early Christian Era. Portland, ME: Astarte Shell, 1995. Pp. viii + 252.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6oct7.html

Borgen, Peder. Philo of Alexandria, An Exegete for His Time. Leiden/New York/Cologne: Brill,1997. Pp. x + 332.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004103880.html

Richardson, Peter. Herod: King of the Jews and Friend of the Romans. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1996. Pp. xxvi + 360.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1570031363.html

Раннє християнство і Біблія

Taylor, Miriam S. Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus. SPB 46. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1995. Pp. x + 207.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6feb11.html

The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions. Cambr./N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1995. Pp. xx + 281.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6june10.html

Ter Haar Romeny, R. B. A Syrian in Greek Dress: The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis. Traditio Exegetica Graeca. Louvain: Peeters, 1997. Pp. xii + 484.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9068319582.html

Gamble, H. Y. Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts . New Haven/London: Yale University Press, 1995. Pp. xiv + 337.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7feb15.html

Klinghardt, Matthias. Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie fruhchristlicher Mahlfeiern Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13. Tubingen/Basel: A. Francke, 1996. Pp. 633.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3772018793.html

Kollmann, Bernd. Jesus und die Christen als Wundertater: Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3525538537.html

Donfried, Karl P., and Peter Richardson, eds. Judaism and Christianity in First-Century Rome. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. Pp. xiv + 329.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802842658.html

Riley, Gregory J. One Jesus, Many Christs: How Jesus Inspired Not One True Christianity, But Many: The Truth about Christian Origins. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997. Pp. viii + 228.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0060667990.html

Pilhofer, Peter. Philippi. Vol. I, Die erste christliche Gemeinde Europas. Tuubingen: Mohr-Siebeck, 1995. Pp.311.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may19.html

Schussler Fiorenza, Elisabeth, ed. Searching the Scriptures, vol. 2. A Feminist Commentary. New York: Crossroad, 1994. Pp. xii + 894.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6oct11.html

Modritzer, Helmut. Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt: Zur Soziologie des Urchristentums. Freiburg: Universitatsverlag/Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1994. Pp. iv + 337.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr18.html

Текстологія Біблії

Біблійні мови. Словники

Gogel, Sandra Landis. A Grammar of Epigraphic Hebrew. SBL Resources for Biblical Study 23. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1998. Pp. xx + 522.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1555402879.html

Muraoka, T., ed. A Greek-English Lexicon of the Septuagint (Twelve Prophets). Louvain: Peeters, 1993. Pp. 257.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug34.html

Young, Ian. Diversity in Pre-Exilic Hebrew. Forschungen zum Alten Testament 5. Tubingen, 1993. Pp. xvi + 256.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug22.html

Hadas-Lebel, Mireille. Histoire de la langue hebraique: Des origines a l'epoque de la Mishna. Collection de la Revue des Etudes juives 21. Paris/Louvain: Peeters, 1995. Pp. 199.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug16.html

Kreitzer, Larry J. Striking New Images: Roman Imperial Coinage and the New Testament World. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 258.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756236.html

Flesher, Paul V. M. Targum Studies. Volume Two: Targum and Peshitta. South Florida Studies in the History of Judaism. Atlanta: Scholars, 1998. Pp. xx + 252.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1555407544.html

Robert Althann. Studies in Northwest Semitic.

http://www.bookreviews.org/Reviews/8876533486.html

Dawson, David Allen. Text Linguistics and Biblical Hebrew. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. Pp. 242.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6feb2.html

Joosten, Jan. The Syriac Language of the Peshitta & Old Syriac Versions of Matthew: Syntactic Structure, Inner- Syriac Development & Translation Technique. Studies in Semitic Languages and Linguistics 22. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. xiv + 223.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004100369.html

Kaltner, John. The Use of Arabic in Biblical Hebrew Lexicography. Washington, DC: Cathol. Biblic. Ass of America, 1996. Pp. viii + 122.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0915170272.html

Gryson, Roger, ed. Vetus Latina—Die Reste der Altlateinischen Bibel. vol 12, Esaias. Pars I, fasc. 1-10; Pars II, fasc. 1-8. Freiburg: Herder 1987-1996. Pp. 1,360.

http://www.bookreviews.org/Reviews/990133098X.html

Frede, H. J., U. Frohlich, and H. Stanjek. Vetus Latina-Fragmente zum Alten Testament. Die pelagianische Epistula ad quandam matronam Christianam Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 28. Freiburg: Herder, 1996. Pp. 229.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3451219379.html

Seow, C. L. A Grammar for Biblical Hebrew. Rev. ed. Nashville, TN: Abingdon, 1995. Pp. xii + 366.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug28.html

Young, Ian. Diversity in Pre-Exilic Hebrew. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1993. Pp. xvi + 256.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug22.html

Hadas-Lebel, Mireille. Histoire de la langue hebraique: Des origines a l'epoque de la Mishna. Collection de la Revue des Etudes juives 21. Paris/Louvain: Peeters, 1995. Pp. 199.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug16.html

Dawson, David Allen. Text Linguistics and Biblical Hebrew. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. Pp. 242.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6feb2.html

Kaltner, John. The Use of Arabic in Biblical Hebrew Lexicography. CBQMS 28. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1996. Pp. viii + 122.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0915170272.html

Gryson, Roger, ed. Vetus Latina—Die Reste der Altlateinischen Bibel, vol 12, Esaias. Pars I, fasc. 1-10; Pars II, fasc. 1-8. Freiburg: Herder 1987-1996. Pp. 1,360.

http://www.bookreviews.org/Reviews/990133098X.html

Критика, інтерпретація, коментарі

Текстуальна критика

Kiraz, George Anton. Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions. Vol. 1, Matthew; Vol. 2, Mark; Vol. 3; Luke; Vol. 4, John. NTTS 21/1-4. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. xciv + 454 + 7 plates; ii + 257; ii + 514; ii + 376.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug1.html

Keel, Othmar. Corpus der Stempelsiegel — Amulette aus Palastina/Israel von den Anfangen bis zur Perserzeit. Freiburg: Universitatsverlag; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. Pp. 364.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug27.html

Aland, Barbara, and Andreas Juckel, eds. Das Neue Testament in syrischer Uberlieferung, II. Die Paulinischen Briefe. Teil 2:2.

Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief . ANTF 23. Berlin/New York: de Gruyter, 1995. Pp. viii + 582.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6sept5.html

Wachtel, Klaus. Der Byzantinische Text der Katholischen Briefe: Eine Untersuchung zur Entstehung der Koine des Neuen Testaments . ANTF 24. Berlin/New York: de Gruyter, 1995. Pp. viii + 463 + 5 folding maps.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6june5.html

David Trobisch. Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3525539339.html

Fernandez Marcos, Natalio, and Busto Saiz, Jose Ramon. El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. Vol. 3, 1-2 Cronicas. Madrid: Instituto de Filologia del CSIC, 1996. Pp. lxvi + 162.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug29.html

Lim, Timothy H. Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters. Oxford: Clarendon, 1997. Pp.221.

http://www.bookreviews.org/Reviews/019826206X.html

Rivka Ulmer. Maaserot (Zehnte) Maaserot Sheni (Zweiter Zehnt).

http://www.bookreviews.org/Reviews/3161461754.html

Elliott, Keith, and Ian Moir. Manuscripts and the Text of the New Testament, an Introduction for English Readers . Edinburgh: T & T Clark, 1995. Pp. x + 111.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0567292983.html

Swanson, Reuben J., ed. New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. Vol. 1, Matthew. Sheffield, England: Sheffield Academic Press; Pasadena, CA: William Carey International University Press, 1995. Pp. xxii + 304.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6sept12.html

Ulrich, Eugene, Frank Moore Cross, James R. Davila, Nathan Jastram, Judith E. Sanderson, Emanuel Tov, and John Strugnell, eds. Qumran Cave 4. Vol. VII, Genesis to Numbers. DJD 12. Oxford: Clarendon, 1994. Pp. xvi + 272.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0198263651.html

Attridge, Harold, Torleif Elgvin, Josef Milik, Saul Olyan, John Strugnell, Emanuel Tov, James VanderKam, and Sidnie White, eds. Qumran Cave 4. Vol. VIII, Parabiblical Texts, Part 1 DJD 13. Oxford: Clarendon, 1994. Pp. 470.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0198267606.html

Clarke, Kent D. Textual Optimism: A Critique of the United Bible Societies' Greek New Testament JSNTSup 138. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 350.

http://www.bookreviews.org/Reviews/185075649X.html

Jobes, Karen H. The Alpha-Text of Esther: Its Character and Relationship to the Masoretic Text. SBLDS 153. Atlanta: Scholars Press, 1996. Pp. 524.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788502026.html

Morton A. Q. The Gathering of the Gospels: From Papyrus to Printout. Mellen Biblical Press Series 53. Lewiston, NY/Queenston, ON/Lampeter, UK: Mellen, 1997. Pp. vii + 143.

http://www.bookreviews.org/Reviews/077342427X.html

Parker, David C. The Living Text of the Gospels. New York/Cambridge, U.K.: Cambridge Univ, 1997. Pp. 224.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0521590620.html

Chyutin, Michael. The New Jerusalem Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 25. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

http://www.bookreviews.org/Reviews/185075683X.html

Mullen, Roderic L. The New Testament Text of Cyril of Jerusalem. Atlanta: Scholars Press, 1997. Pp. xiv + 431.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788503391.html

Hendel, Ronald S. The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998. Pp. xvi + 168.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0195119614.html

Gryson, Roger, ed. Vetus Latina—Die Reste der Altlateinischen Bibel, vol 12, Esaias. Pars I, fasc. 1-10; Pars II, fasc. 1-8. Freiburg: Herder 1987-1996. Pp. 1,360.

http://www.bookreviews.org/Reviews/990133098X.html

Frede, H. J., U. Frohlich, and H. Stanjek. Vetus Latina-Fragmente zum Alten Testament. Die pelagianische Epistula ad quandam matronam Christianam. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 28. Freiburg: Herder, 1996. Pp. 229.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3451219379.html

Erbes, Johann E. The Peshitta and the Versions: A Study of the Peshitta Variants in Joshua 1-5 in Relation to Their Equivalents in the Ancient Versions.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9155444598.html

Проблеми біблійної критики та інтерпретації

Klein, William W., Craig L. Blomberg, and Robert L. Hubbard, Jr. Introduction to Biblical Interpretation. Dallas, TX: Word, 1993. Pp. xxiv + 518.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug15.html

Adam, A. K. M. What Is Postmodern Biblical Criticism? Guides to Biblical Scholarship, New Testament Series. Minneapolis: Fortress, 1995. Pp. xiv + 81.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug36.html

Davies, Philip. Whose Bible Is It Anyway? JSOTSup 204. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug14.html

Reed, Jeffrey T. A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 525.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756384.html

Staley, Jeffrey L. Reading with a Passion: Rhetoric, Autobiography, and the American West in the Gospel of John. New York: Continuum Books, 1995.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0826408591.html

Baker, David W., and Bill T. Arnold. The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches. Grand Rapids: Baker/Leicester: Apollos, 1999. Pp. 512.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0851117740.html

Boring, M. Eugene. Disciples and the Bible: A History of Disciples Biblical Interpretation in North America. St. Louis: Chalice Press, 1997. 502 pages.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0827206224.html

Overholt, Thomas W. Cultural Anthropology and the Old Testament . Guides to Biblical Scholarship. Minneapolis: Fortress, 1996.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug32.html

Літературна та філологічна критика

Verburg, Winfried. Endzeit und Entschlafene: Syntaktisch-sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15. Forschung zur Bibel 78. Wurzburg: Echter, 1996. Pp. 327.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3429017785.html

Jonker, Louis C. Exclusivity and Variety: Perspectives on Multidimensional Exegesis. Biblical Exegesis and Theology 19. Kampen: Kok Pharos, 1996. Pp. 408.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0926609719.html

Robbins, Vernon K. Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996. Pp. x + 148.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1563381834.html

Rowlett, Lori L. Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historicist Analysis. JSOTSup 226. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 197.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756279.html

Seifert, Birgitte. Metaphorisches Reden von G-tt im Hoseabuch. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Pp. 285.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3525538480.html

Niditch, Susan. Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature. Library of Ancient Israel. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996. Pp. xii + 170.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0664219462.html

L. L. Welborn. Politics and Rhetoric in the Corinthian Epistles.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0865544638.html

Carr, David M. Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches. Louisville: Westminster John Knox, 1996. Pp. x + 388.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug33.html

Court, John M. Reading the New Testament. New Testament Readings. London/New York: Routledge, 1997. Pp. 170.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0415103681.html

Ford, Richard Q. The Parables of Jesus: Recovering the Art of Listening. Minneapolis: Fortress Press, 1997, Pp.183.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0800629388.html

Breck, John. The Shape of Biblical Language: Chiasmus in the Scriptures and Beyond. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1994. Pp. x + 387.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0881411396.html

Peterson, Brian K. Eloquence and the Proclamation of the Gospel in Corinth. Atlanta: Scholars, 1998. Pp. xiv + 209.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788504452.html

Campbell, Barth. Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter. SBLDS 160. Atlanta: Scholars Press, 1998. Pp. x + 266.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788505106.html

Harvey J. D. Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998. Pp. 357.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0801022002.html

Holze, Gerhard. Paradoxien bei Paulus: Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in Seiner Theologie. NTAbh, N.F. 33; Munster: Aschendorff, 1997.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3402047810.html

Watts, James W. Reading Law: The Rhetorical Shape of the Pentateuch. The Biblical Seminar #59. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. Pp. 189.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850759979.html

Breck, John. The Shape of Biblical Language: Chiasmus in the Scriptures and Beyond. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1994. Pp. x + 387.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0881411396.html

Kaiser, Otto. Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Bd. 3, Die poetischen und weisheitlichen Werke. Gutersloh: Gutersloher Verlag, 1994. Pp. 163.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug23.html

Cross, Frank Moore. From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0801859824.html

Porter, Stanley E., and D. A. Carson, eds. Linguistics and the New Testament: Critical Junctures.

http://www.bookreviews.org/Reviews/185075991X.html

Combes, I. A. H. The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church: From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850758468.html

Amador, J. David Hester. Academic Constraints in Rhetorical Criticism of the New Testament: An Introduction to a Rhetoric of Power.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850759235.html

Біблійна герменевтика та екзегеза

Bell, Richard H. No One Seeks for God: An Exegetical and Theological Study of Romans 1:18-3:20. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 106. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1998. Pp. xxiv + 359.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3161468643.html

Goldingay, John. Models for Interpretation of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle, UK: Paternoster, 1995.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7feb16.html

Hens-Piazza, Gina. Of Methods, Monarchs, and Meanings: A Sociorhetorical Approach to Exegesis Studies in Old Testament Interpretation 3. Macon, GA: Mercer University Press, 1996. Pp. x + 199.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0865545146.html

Craig, Kenneth. Reading Esther: A Case for the Literary Carnivalesque . Literary Currents in Biblical Interpretation. Louisville: Westminster John Knox, 1995. Pp. 192.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0664255183.html

Christophersen, Alf. Friedrich Lucke (1791—1855). Teil 1: Neutestamentliche Hermeutik und Exegese im Zusammenhang mit seinem Leben und Werk; Teil 2: Documente und Briefe Theologische Bibliothek Topelmann 94/2. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999. Teil 1: Pp. xii + 470; Teil 2: Pp. x + 499.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3110162784.html

Yeo, Khiok-khng. Rhetorical Interaction in I Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermen. Biblical Interpret. Series 9. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1995. Pp. 275.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr34.html

Коментарі

Gorman Jr., Frank H. Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus. Intern. Theolog. Commentary. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel, 1997. Pp. xii + 163.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802801102.html

Lim, Timothy H. Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters. Oxford: Clarendon, 1997. Pp. 221.

http://www.bookreviews.org/Reviews/019826206X.html

Farmer, William R., et al. The International Bible Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998. Pp. lii + 1,918 + 16 plates.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0814624545.html

Gorman Jr., Frank H. Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus. International Theological Commentary. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel, 1997. Pp. xii + 163.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802801102.html

Lim, Timothy H. Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters. Oxford: Clarendon, 1997. Pp. 221.

http://www.bookreviews.org/Reviews/019826206X.html

Farmer, William R., et al. The International Bible Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998. Pp. lii + 1,918 + 16 plates.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0814624545.html

Keck, Leander E., et al., eds. The New Interpreter's Bible. Volume 2: Numbers, Deuteronomy, Introduction to Narrative Literature, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel. Nashville: Abingdon, 1998. Pp. xviii + 1388.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0687278155.html

Patte, Daniel. Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6oct10.html

Craig, Kenneth. Reading Esther: A Case for the Literary Carnivalesque. iterary Currents in Biblical Interpretation. Louisville: Westminster John Knox, 1995. Pp. 192.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0664255183.html

Schussler Fiorenza, Elisabeth. The Book of Revelation. Justice and Judgment. Minneapolis: Fortress Press, 1998. Second edition. Pp. xii + 243.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0800631617.html

Gelander, Shamai. The Good Creator: Literature and Theology in Genesis 1-11. South Florida Studies in the History of Judaism 147. Atlanta: Scholars Press, 1997. Pp. 140.

http://www.bookreviews.org/Reviews/078850343X.html

Історична критика та інтерпретація

The Bible in Modern Culture: Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Kasemann. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. Pp. xii + 282.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6sept13.html

Nelson, Richard D. The Historical Books. IBT. Nashville: Abingdon Press, 1998. Pp.190.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0687008433.html

Sperling, S. David. The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers. Reappraisals in Jewish Social and Intellectual History. New York/London: New York University Press, 1998. Pp. xiv + 185.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0814780946.html

Lawrence M. Wills. The Quest of the Historical Gospel: Mark, John and the Origins of the Gospel Genre.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0415150930.html

VanderKam, James C. Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time. The Literature of the Dead Sea Scrolls. London: Routledge, 1998. Pp. viii + 136.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0415165148.html

Crenshaw, James L. Education in Ancient Israel - Across the Deadening Silence. ABRL. New York/London: Doubleday, 1998. Pp. xiv +305.

http://www.bookreviews.org/Reviews/038546891 1.html

Frank Moore Cross. From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0801859824.html

Hedrick, Charles W. When History and Faith Collide: Studying Jesus. Peabody, MA: Hendrickson Publishers: 1999.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1565632354.html

Weaver, Walter P. The Historical Jesus in the XX Century 1900—1950. Harrisburg: Trinity Press Intern., 1999.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1563382806.html

Kvanvig, Helge S. Historisk Bibel og bibelsk historie: Det gamel testamentes teologi som historie og fortelling Kritiansand, Hoyskoleforlaget AS: Norwegian Academic Press, 1999. 352pp.

http://www.bookreviews.org/Reviews/8276342043.html

de Hoop, Raymond. Genesis 49 in its Literary and Historical Context.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004109137.html

Теологія, етика, соціальна тематика в Біблії

Біблійна теологія, есхатологія, космологія, апокаліптика

Brueggemann, Walter. Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text. Ed. Patrick D. Miller. Minneapolis, MN: Fortress, 1992. Pp. xviii + 318.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6feb8.html

Schmithals, Walter. Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine problemgeschichtliche Darstellung . Stuttgart/Berlin/Cologne: Kohlhammer, 1994. Pp. 332.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr25.html

Johnstone, William. 1 and 2 Chronicles, Vol.2. 2 Chronicles 10-36: Guilt and Atonement. 1 and 2 Chronicles., Vol.1. 1 Chronicles 1-2 Chronicles 9: Israel's Place Among the Nations. Journal for the Study of the Old Testament Supplement 253. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 411.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756945.html

Kaplan, Edward K., and Samuel H. Dresner. Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness. New Haven and London: Yale University Press, 1998. Pp. xiv + 402, 34 illustrations.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0300071868.html

Dempsey, Carol and Russell A. Butkus. All Creation is Groaning: An Interdisciplinary Vision for Life in a Sacred Universe. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999. Pp. xxi + 313.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0814659322.html

Stuhlmacher, Peter. Biblische Theologie des Neuen Testaments 1: Grundlegung von Jesus zu Paulus. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. Pp. xii + 419.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr13.html

Thusing, Wilhelm. Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus: Grundlegung einer Theologie des Neues Testaments.Vol. 1, Kriterien aufgrund der Ruckfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung. Munster: Aschendorff, 1996. Pp. 405.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3402034085.html

Perkins, Pheme. Ephesians. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville, TN: Abingdon, 1997. Pp. 160.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0687056993.html

Johnson, Elizabeth A. Friends of Gods and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of the Saints. New York: The Continuum Publishing Company, 1999. 306 pages.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0826411983.html

Bauckham, Richard. God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. Pp. vii + 79.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0802846424.html

Dozeman, Thomas B. God at War: Power in the Exodus Tradition. New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1996.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0195102177.html

Linafelt, Tod, and Timothy K. Beal, eds. God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998. Pp. Xv + 350.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0800630904.html

Keel, Othmar, and Christoph Uehlinger. Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel. Translated by Thomas H. Trapp. Minneapolis: Fortress Press, 1998. Pp. x + 465.
http://www.bookreviews.org/Reviews/080062789X.html

Holladay, William L. How Christians May Hear the Old Testament Today. Minneapolis: Fortress, 1995. Pp. x + 353.
http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug21.html

Carrell, Peter R. Jesus and the Angels: Angelology and the Christology of the Apocalypse of John. SNTSMS 95. Cambridge, U.K./New York: Cambridge University Press, 1997. Pp. xxii + 270.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0521590116.html

Johnson, Luke Tomothy. Living Jesus: Learning the Heart of the Gospel. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0060642823.html

Blomberg, Craig L. Neither Poverty Nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions. New Studies in Biblical Theology 7. Leicester, England: Apollos, 1999. Pp. 300.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0851115160.html

Matera, Frank. New Testament Christology. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 1999. Pp. 307.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0664256945.html

Gnuse, Robert Karl. No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel. Journal for the Study of the Old Testament Supplements 241. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 392.
http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756570.html

Clements, Ronald E. Old Testament Prophecy: From Oracles to Canon. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug13.html

Ingraffia, Brian D. Postmodern Theory and Biblical Theology: Vanquishing God's Shadow. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1995. Pp. xvi + 284.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug10.html

Geller, Stephen A. Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible. London/New York: Routledge, 1996.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0415127718.html

Doble, Peter. The Paradox of Salvation: Luke's Theology of the Cross. SNTSMS 87. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Pp. xiv + 272.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug37.html

Jervell, Jacob. The Theology of the Acts of the Apostles. New Testament Theology. Cambridge/New York: Cambridge University Press. 1996. Pp. xiv + 142.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug49.html

Eskola, Timo. Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/100. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1998. Pp. xvi + 353.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3161468945.html

Pokorny, Petr. Theologie der lukanischen Schriften. FRLANT 174. Gottingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1998. Pp. 225.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3525538618.html

Schreiner, Josef. Theologie des Alten Testaments. Neuer Echter Bibel: Alten Testament 1. Wurzburg: Echter, 1995.

http://www.bookreviews.org/Reviews/342901669X.html

Strecker, Georg. Theologie des Neuen Testaments. Revised and completed by Friedrich Wilhelm Horn. DeGruyter Lehrbuch. Berlin/New York: de Gruyter, 1996. Pp. xiv + 741.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may22.html

Brueggemann, Walter. Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress Press, 1997. Pp. xxi + 777.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0800630874.html

Gowan, Donald E. Theology of the Prophetic Books: The Death and Resurrection of Israel. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998. Pp. xiv +250.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0664256899.html

Miller, Patrick D. They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer. Minneapolis: Fortress, 1995.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6dec14.html

Balabanski, Vicky. Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache. SNTSMS 97. New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997. Pp. xviii + 241.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0521591376.html

Sim, David C. Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew. SNTSMS 88. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Pp. xviii + 282.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0521553652.html

Yarbro Collins, Adela. Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticismю JSJSup 50. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. xii + 261.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004105875.html

Holman, Charles L. Till Jesus Comes: Origins of Christian Apocalyptic Expectation. Peabody, MA: Hendrickson, 1996. Pp. xlii + 181.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0943575745.html

Matlock, R. Barry. Unveiling the Apocalyptic Paul: Paul's Interpreters and the Rhetoric of Criticism. JSNTSup 127. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 361.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755906.html

Етичні проблеми в Біблії

Janzen, Waldemar. Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach. Louisville: Westminster John Knox, 1994. 236.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr11.html

William P. Brown. The Ethos of the Cosmos: The Genesis of Moral Imagination in the Bible.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802845398.html

Otto, Eckart. Theologische Ethik des Alten Testaments. Theologische Wissenschaft 3,2. Stuttgart/Berlin/Cologne: Kohlhammer, 1994. Pp. 288.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr10.html

Gordon Hugenberger. Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed From Malachi.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004099778.html

Hays, Richard B. The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics. San Francisco: HarperCollins, 1996. Pp. xvi + 508.

http://www.bookreviews.org/Reviews/006063796X.html

Horrell, David G. The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement. Studies of the New Testament and Its World. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996. Pp. xvi + 395.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0567085287.html

Wilkinson, John. The Bible and Healing: A Medical and Theological Commentary. Grand Rapids: Eerdman's, 1998.

http://www.bookreviews.org/Reviews/080283826X.html

Гендерна проблематика

MacDonald, Margaret Y. Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Pp. xiv + 276.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0521567289.html

Maccini, Robert Gordon. Her Testimony is True: Women as Witnesses According to John. JSNTSup 125. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 278.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755884.html

Goldstein, Rabbi Elyse. ReVisions: Seeing Torah Through a Feminist Lens Woodstock. Vermont: Jewish Lights Publishing, 1998. Pp. 207.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1580230474.html

Stone, Kenneth A. Sex, Honor and Power in the Deuteronomistic History. JSOTSup 234. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 170.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756406.html

Sheres, Ita, and Anne Kohn Blau. The Truth about the Virgin: Sex and Ritual in the Dead Sea Scrolls. New York: Continuum, 1995. Pp. 236.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0826408168.html

Carmichael,Calum M. Law, Legend, and Incest in the Bible: Leviticus 18-20.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0801433886.html

Окремі частини та книги Біблії

Зв'язок Старого та Нового Завітів

van Buren, Paul M. According to the Scriptures: The Origins of the Gospel and of the Church's Old Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1998. Pp. ix + 147.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802845355.html

Janowski, Bernd. Stellvertretung: Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff SBS 165. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997. Pp. 158.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3460046511.html

Muller, Mogens. The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint. JSOTSup 206. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 163.

http://www.bookreviews.org/Reviews/185075571X.html

Hubner, Hans. Vetus Testamentum in Novo. Vol 2, Corpus Paulinum. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3525501080.html

Старий Завіт — загальні праці

Anderson, Bernhard W. Contours of Old Testament Theology.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0800630742.html

П'ятикнижжя-Тора

Буття

Letellier, Robert Ignatius. Day in Mamre, Night in Sodom: Abraham and Lot in Genesis 18 and 19 Biblical Interpretation 10. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1995. Pp. xvi + 296.
http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug17.html

Wahl, Harald Martin. Die Jakobserzahlungen: Studien zu ihrer mundlichen Uberlieferung, Verschriftung und Historizitat. BZAW 258. Berlin/New York: de Gruyter, 1997. Pp. xii + 376.
http://www.bookreviews.org/Reviews/3110157586.html

Salm, Eva. Juda und Tamar: Eine exegetische Studie zu Gen 38. FB 76. Wurzburg: Echter Verlag, 1996. Pp. x + 284.
http://www.bookreviews.org/Reviews/7may4.html

Menn, Esther Marie Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 51. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1997.
http://www.bookreviews.org/Reviews/9004106308.html

Fields, Weston W. Sodom and Gomorrah: History and Motif in Biblical Narrative. JSOTSup 231. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 228.
http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756333.html

Gelander, Shamai. The Good Creator: Literature and Theology in Genesis 1-11. South Florida Studies in the History of Judaism 147. Atlanta: Scholars Press, 1997. Pp. 140.
http://www.bookreviews.org/Reviews/078850343X.html

Вихід

Bauer, Uwe F. W. All diese Worte: Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeererzahlung in Exodus 13,17-14,31. Europaische Hochschulschriften 23/442. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991. Pp. 378.
http://www.bookreviews.org/Reviews/3631443730.html

Coats, George W. Exodus 1-18, The Forms of the Old Testament Literature Volume IIA. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1999. Pp. v-xiv + 3-178.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0802805922.html

Frerichs, Ernest S., ed. Lesko, Leonard H., ed. Exodus: The Egyptian Evidence. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1575060256.html

Utzschneider, Helmut. Gottes langer Atem: Die Exoduserzahlung (Ex 1-14) in asthetischer und historischer Sicht SBS 166. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996. Pp. 134.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3460046619.html

Janzen, J. Gerald. Exodus. Westminster Bible Companion. Louisville: Westminster John Knox, 1997. Pp. xii + 275.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0664252559.html

Lockshin, Martin I., ed. and trans. Rashbam's Commentary on the Exodus: An Annotated Translation. BJS 310. Atlanta: Scholars Press, 1997. Pp. x + 452.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788502255.html

Smith, Mark S. The Pilgrimage Pattern in Exodus. JSOTSup 239. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 355.

http://www.bookreviews.org/Reviews/185075652X.html

Левіт

Klingbeil, Gerald A. A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369. Lewiston, NY/Queenston, ON/Lampeter, U.K.: Mellen, 1998. Pp. xiv + 679.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0773422412.html

Gorman Jr., Frank H. Divine Presence and Community: A Commentary on the Book of Leviticus. International Theological Commentary. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel, 1997. Pp. xii + 163.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802801102.html

Carmichael,Calum M. Law, Legend, and Incest in the Bible: Leviticus18 -20. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997. Pp. i + 209.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0801433886.html

Budd, Philip J. Leviticus. NCB Commentary. London: Marshall Pickering; Grand Rapids: Eerdmans, 1996. Pp.395.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug17.html

Числа

Wevers, John W. Notes on the Greek Text of Numbers. Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies Series, 46. Atlanta, GA: Scholars Press, 1998. Pp. xlviii + 653.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788505041.html

Olson, Dennis T. Numbers . IBC. Louisville: Westminster John Knox, 1996. Pp. xii + 196.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0804231044.html

Второзаконня

Beyerle, Stefan. Der Mosesegen im Deuteronomium: Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33. BZAW 250. Berlin/New York: de Gruyter, 1997. Pp. x + 345.

http://www.bookreviews.org/Reviews/311015062X.html

Nielsen, Eduard. Deuteronomium. HAT I/6. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1995. Pp. x + 311.

http://www.bookreviews.org/Reviews/316146253X.html

Olson, Dennis T. Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading. OBT. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994. Pp. xvi + 191.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug18.html

Hamilton, Jeffries M. Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15. SBLDS 136. Atlanta: Scholars Press, 1992. Pp. xiv + 168.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6dec9.html

Tigay, Jeffrey H. The JPS Torah Commentary: Deuteronomy. Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996. Pp. l + 548.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may14.html

McConville, J. G., and J. G. Millar. Time and Place in Deuteronomy. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6feb5.html

Історичні книги Старого Завіту

Pyper, Hugh S. David as Reader: 2 Samuel 12:1-15 and the Poetics of Fatherhood. Biblical Interpretation Series 23. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. xii + 238.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004105816.html

Caquot, Andre and Phllippe de Robert, eds. Les Livres de Samuel. CAT VI. Geneva: Labor et Fides, 1994. Pp. 648.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6mar2.html

Simon, Uriel. Schramm, Lenn J., trans. Reading Prophetic Narratives. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1997. Pp. xx + 363.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0253332273.html

Noll, K. L. The Faces of David. JSOTSup 242. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 204.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756597.html

Keys, Gillian. The Wages of Sin: A Reappraisal of the 'Succession Narrative'. JSOTSup 221. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 240.

http://www.bookreviews.org/Reviews/185075621X.html

Kalimi,Isaac. Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Konigsbuchern. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1995. Pp. 400.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3110142376.html

Пророцькі книги Старого Завіту

Jeremias, Jorg. The Book of Amos. Translated by Douglas W. Stott. Old Testament Library. Louisville KY: Westminster John Knox Press, 1998. Pp. xix + 177.

http://www.bookreviews.org/Reviews/066422086X.html

Jeremias, Jorg. Hosea und Amos: Studien zu den Anfangen des Dodekapropheton. Forschungen zum Alten Testament. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1995. Pp. viii + 286.

http://www.bookreviews.org/Reviews/316146477X.html

Rottzoll, Dirk U. Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs. BZAW 243. Berlin/New York: de Gruyter, 1996. Pp. x + 319.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3110152401.html

Schulz-Rauch, Martin. Hosea und Jeremia: Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches. Calwer Theologische Monographien Reihe A, Bd. 16. Stuttgart: Calwer, 1995. Pp. 264.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3766833812.html

Seifert, Birgitte. Metaphorisches Reden von G-tt im Hoseabuch. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Pp. 285.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3525538480.html

Sherwood, Yvonne. The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective. JSOTSup 212; Gender, Culture, Theory 2. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 357.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755817.html

Pohlmann, Karl-Friedrich. Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel) Kapitel 1-19. ATD 22,1. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Pp. 297.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3525512104.html

Clements, Ronald E. Ezekiel.Westminster Bible Companion. Louisville: Westminster John Knox, 1996. Pp. x + 211.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0664252729.html

Allen, Leslie C. Ezekiel 1-19 . WBC 28. Dallas, TX: Word, 1994. Pp. xxxvi + 306.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6feb4.html

Brueggemann, Walter. A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming.ь Grand Rapids/Cambridge, UK: Eerdmans, 1998. Pp. xvi + 502.

http://www.bookreviews.org/Reviews/080280280X.html

Schmid, Konrad. Buchgestalten des Jeremiabuches: Untersuchung zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30- 33 im Kontext des Buches. WMANT 72. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1996. Pp. xiv + 446.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3788716088.html

Rabin, C., S. Talmon, and E. Tov, eds.The Book of Jeremiah. Jerusalem: Magnes Press, 1997. Pp. xlv +303.

http://www.bookreviews.org/Reviews/965223933X.html

Berrigan, Daniel. Jeremiah: The World, the Wound of God.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0800631382.html

Watts, Rikki. Isaiah's New Exodus and Mark. WUNT 2/88. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1997. Pp. xvi + 479.

http://www.bookreviews.org/Reviews/316146222X.html

Rosenbaum, Michael. Word-Order Variation in Isaiah 40-55: A Functional Perspective. Assen: Van Gorcum, 1997.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9023232623.html

van Oorschot, Jurgen. Von Babel zum Zion: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung. BZAW 206. Berlin/New York: de Gruyter, 1993. Pp. x + 360.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug32.html

Williamson, H. G. M. Variations on a Theme: King, Messiah, and Servant in the Book of Isaiah, The Didsbury Lectures, 1997. Carlisle, UK: Paternoster, 1998.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0853648700.html

Williamson, H. G. M. The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction. New York: Clarendon/Oxford University Press, 1994. Pp. xvii + 306.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6dec7.html

Meadowcroft, T. J. Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison. JSOTSup 198. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. Pp. 336.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755515.html

McLay, Tim. The OG and Th Versions of Daniel. SBLSCS 43. Atlanta: Scholars Press, 1996. Pp. xviii + 286.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788502697.html

Redditt, Paul L. Haggai, Zechariah, and Malachi. Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall Pickering, 1995.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug16.html

Tai, Nicholas Ho Fai. Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14: Traditions- und kompositionsgeschichtliche Studien. Calwer Theologische Monographien 17. Stuttgart: Calwer, 1996. Pp. x + 309.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3766834266.html

Craig, Kenneth M., Jr. A Poetics of Jonah: Art in the Service of Ideology. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1993. Pp. xiv + 221.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6feb3.html

Person, Raymond F., Jr. In Conversation with Jonah: Conversation Analysis, Literary Criticism, and the Book of Jonah. JSOTSup 220. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 204.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756198.html

Hill, Andrew E. Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1998.

http://www.bookreviews.org/Reviews/038546892X.html

Santillana, Fernando B. Miqueas: Profeta para Latino America. International Scholars Publications. San Francisco, London, and Bethesda: Christian Universities Press, 1998. Pp. vi + 97.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1573091944.html

Ben Zvi, Ehud. A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah. Berlin/New York: de Gruyter, 1996. Pp. 309.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3110152258.html

You, Daniel Hojoon. Zephaniah's Oracles against the Nations: A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2:1-3:8 . Biblical Interpretation Series 13. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. xviii + 403.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may16.html

Повчальні та поетичні книги Старого Завіту

Hoffman, Yair. A Blemished Perfection: The Book of Job in Context. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755833.html

Sadermakers, S.J., J. Dieu, Job et la Sagesse. Le livre et le rouleau, 1. Brussels: Editions Lessius, 1998. Pp. 357.

http://www.bookreviews.org/Reviews/287299064X.html

Cheney, Michael. Dust, Wind and Agony: Character, Speech and Genre in Job. ConBOTS 36. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994. Pp. xii + 323.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9122016031.html

van der Lugt, Pieter. Rhetorical Criticism and the Poetry of the Book of Job. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1995.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6dec13.html

Terrien, Samuel. The Iconography of Job through the Centuries: Artists as Biblical Interpreters. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996. Pp. xxiv + 308.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0271015284.html

Dailey, Thomas F. The Repentant Job: A Ricoeurian Icon for Biblical Theology. Lanham, MD/New York/London: University Press of America, 1994. Pp. xviii + 236.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0819195898.html

Sitzler, Dorothea. Vorwurf gegen Gott: ein religioses Motiv im Alten Orient (Agypten und Mesopotamien). Studies in Oriental Religions 32. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995. Pp. xvi + 249.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6dec6.html

Estes, Daniel J. Hear My Son: Teaching and Learning in Proverbs 1-9. New Studies in Biblical Theology. Grand Rapids/Cambridge, UK: Eerdmans, 1997. Pp. 174.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802844049.html

Wehrle, Josef. Sprichwort und Weisheit: Studien zur Syntax und Semantik der +owb . . . min- Spruche im Buch der Sprichwoorter. ATAT 38. St. Ottilien: EOS, 1993. Pp. xii + 270.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may10.html

Hausmann, Jutta. Studien zum Menschenbild der alteren Weisheit (Spr 10ff.). FAT 7. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1995.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3161461452.html

Washington, Harold C. Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs. SBLDS 142. Atlanta: Scholars Press, 1994. Pp. xii + 242.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6mar1.html

Cheon, Samuel. The Exodus Story in the Wisdom of Solomon: A Study in Biblical Interpretation. JSP Supplement Series 23. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 169.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756708.html

Anderson, William H. U. Qoheleth and Its Pessimistic Theology: Hermeneutical Struggles in Wisdom Literature. Mellen Biblical Press Series 54; Lewiston, NY/Queenston, ON/Lampeter, UK: Mellen 1997. Pp. xviii + 274.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0773424296.html

Munro, Jill M. Spikenard and Saffron: A Study in the Poetic Language of the Song of Songs. JSOTSup 203. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. Pp. 166.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755620.html

Lindstrom, Fredrik. Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms. ConBOT 37. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994. Pp. xii + 500.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6mar3.html

Hauge, Martin Ravndal. Between Sheol and Temple: Motif Structure and Function in the I-Psalms. JSOTSup 178. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. Pp. 314.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug34.html

Davidson, Robert. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802842461.html

Starbuck, Scott R. A. Court Oracles in the Psalms: The So-Called Royal Psalms in their Ancient Near Eastern Context. SBL Dissertation Series 172. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999. Pp. xx + 271.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0884140008.html

Millard, Matthias. Die Komposition des Psalters: Ein formgeschichtlicher Ansatz. Forschungen zum Alten Testament 9. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1994. Pp. viii + 299.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may7.html

Seybold, Klaus. Die Psalmen. HAT 1/15. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1996. Pp. viii + 548.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3161466640.html

Schaper, Joachim. Eschatology in the Greek Psalter. WUNT 2/76. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1995. Pp. xii + 209.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6oct1.html

Whybray, Norman. Reading the Psalms as a Book JSOTSup 222. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 137.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850757976.html

Mitchell, David C. The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms. JSOTSup 252. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 428.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756899.html

Gold, Victor Roland, Thomas L. Hoyt, Jr., Sharon H. Ringe, Susan Brooks Thistlethwaite, Burton H. Throckmorton, Jr., and Barbara A. Withers (eds.). The New Testament and Psalms: An Inclusive Version. New York/Oxford: Oxford University Press, 1995. Pp. xxiv + 535.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr16.html

Howard, David M., Jr. The Structure of Psalms 93-100. Biblical & Judaic Studies from the University of California, San Diego 5. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997. Pp. xvi + 231.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1575060094.html

Brenner, Athalya, and Carol Fontaine, eds. Wisdom and Psalms.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850759170.html

Новий Завіт — загальні праці

Brown, Raymond E. An Introduction to the New Testament. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1997. Pp. xxxvii + 878.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0385247672.html

Court, John M. Reading the New Testament. New Testament Readings. London/New York: Routledge, 1997. Pp. 170.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0415103681.html

Elwell, Walter A., and Robert W. Yarbrough, eds. Readings from the First-Century World: Primary Sources for New Testament Study. Encountering Biblical Studies. Grand Rapids: Baker, 1998. Pp. 223.

http://www.bookreviews.org/Reviews/080102157X.html

Powell, Mark Allan. The New Testament Today. Louisville: Westminster John Knox, 1999. Pp. xviii + 156.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0664258247.html

Євангелія

McNichol, Allan J., David L. Dungan, and David B. Peabody (eds.). Beyond the Q Impasse—Luke's Use of Matthew: A Demonstration by the Research Team of the International Institute for Gospel Studies . Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996. Pp. xvi + 333.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1563381842.html

Carruth, Shawn, and James M. Robinson. Documenta Q: The Data Base of the International Q Project; Q 4:1-13, 16; The Temptations of Jesus; Nazara. Ed. Christoph Heil. Leuven: Peeters, 1996. Pp. xviii + 479.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9068319310.html

Tuckett, Christopher M. Q and the History of Early Christianity: Studies on Q. Peabody, MA: Hendrickson; Edinburgh: T & T Clark, 1996. Pp. xvi + 492.

http://www.bookreviews.org/Reviews/156563246X.html

Alan Kirk. The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony, and Wisdom Redaction of Q.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004110852.html

Allison, Dale C. The Jesus Tradition in Q. Harrisburg: Trinity Press International, 1997. Pp. xii + 243.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1563382075.html

Carter, Warren. Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist. Peabody, MA: Hendrickson, 1996). Pp. xii + 322.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1565631536.html

Menninger, Richard E. Israel and the Church in the Gospel of Matthew. American University Studies, Series 7—Theology and Religion 162. New York: Peter Lang, 1994. Pp. x + 204.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr31.html

Overman, J. Andrew. Church and Community in Crisis: The Gospel According to Matthew. New Testament in Context. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996. Pp. x + 438.

http://www.bookreviews.org/Reviews/156338101X.html

Vledder, Evert-Jan. Conflict in the Miracle Stories. A Socio-Exegetical Study of Matthew 8 and 9. JSNTSup 152. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 276.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756996.html

Patte, Daniel. Discipleship According to the Sermon on the Mount. Four Legitimate Readings, Four Plausible Views of Discipleship, and Their Relative Values. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996. Pp. xiv + 416.

http://www.bookreviews.org/Reviews/156338177X.html

Moses, A. D. A. Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy. JSNTSup 122. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 294.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7feb5.html

Edwards, Richard A. Matthew's Narrative Portrait of Disciples: How the Text-Connoted Reader Is Informed. Harrisburg, PA: Trinity, 1997. Pp. viii + 151.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1563382059.html

Buchanan, George Wesley. The Gospel of Matthew. The Mellen Biblical Commentary, New Testament Series 1. 2 vols. Lewiston, NY/ Queenston, ON/Lampeter, UK: Mellen, 1996. Pp. xii + xxiv + 1088.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0773423737.html

Luz, Ulrich. The Theology of the Gospel of Matthew. New Testament Theology. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1995. Pp. xiv + 166.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug21.html

Park, Eung Chun. The Mission Discourse in Matthew's Interpretation. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1995. Pp. viii + 219.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug12.html

Keenan, John P. The Gospel of Mark: A Mahayana Reading. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995. Pp. 423.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1570750416.html

Dwyer, Timothy. The Motif of Wonder in the Gospel of Mark Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 243.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756031.html

Cook, John G. The Structure and Persuasive Power of Mark: A Linguistic Approach. Atlanta: Scholars Press, 1995.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788500279.html

LaVerdiere, Eugene. The Beginning of the Gospel: Introducing the Gospel of Mark Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999. Two volumes. Volume 1: xvi + 227. Volume 2: x +368.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0814624782.html

Cahill, Michael. The First Commentary on Mark: An Annotated Translation.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0195116011.html

Borrell, Agust. The Good News of Peter's Denial: A Narrative and Rhetorical Reading of Mark 14:54.66-72.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788504495.html

Telford, W. R. The Theology of the Gospel of Mark.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0521433665.html

Green, Joel B. The Theology of the Gospel of Luke. New Testament Theology. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1995. Pp. xiv + 170.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6june15.html

Penney, John Michael. The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology. Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 12. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 143.

http://www.bookreviews.org/Reviews/185075800X.html

Hendrickx, Herman. The Third Gospel for the Third World. Vol. 1, Preface and Infancy Narrative (Luke 1:1- 2:52). Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996. Pp. xiv + 285.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0814658709.html

Buckwalter, H. Douglas. The Character and Purpose of Luke's Christology. SNTSMS 89. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Pp. xxii + 342.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0521561809.html

Strauss, Mark L. The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology JSNTSup 110. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. Pp. 413.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6oct5.html

Price, Robert M. The Widow Traditions in Luke-Acts: A Feminist Critical Scrutiny. Atlanta: Scholars Press, 1997.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788502247.html

Smith, D. Moody. The Theology of the Gospel of John. New Testament Theology. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1995. Pp. xiv + 202.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr36.html

Jones, Larry Paul. The Symbol of Water in the Gospel of John. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 267.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756686.html

Van Belle, Gilbert. The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semela Hypothesis. BETL 116. Louvain: Leuven University Press, 1994. Pp. xiv + 503.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr21.html

Anderson, Paul N. The Christology of the Fourth Gospel: Its Unity and Disunity in the Light of John 6. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1996. Pp. xvi + 329.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug47.html

Craig Koester. Symbolism in the Fourth Gospel.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug11.html

John Ashton. Studying John.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr4.html

Tovey, Derek. Narrative Art and Act in the Fourth Gospel. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp.296.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756872.html

Grelot, Pierre. Les Juifs dans l'Evangile selon Jean: Enquete historique et reflexion theologique. CahRB 34. Paris: Gabalda, 1995. Pp. 211.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7feb1.html

Kanagaraj, Jey J. 'Mysticism' in the Gospel of John: An Inquiry into its Background. JSNTSup 158. Sheffield Academic Press, 1998. Pp. 356.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850758654.html

Hawkin, David J. The Johannine World: Reflections on the Theology of the Fourth Gospel and Contemporary Society. Albany: State University of New York, 1996. Pp. xiv + 183.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0791430650.html

Діяння Апостольські

Walaskay, P. W. Acts. Westminster Bible Companion. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 1998. Pp. 250.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0664252613.html

Spencer, F. Scott. Acts. Readings: A New Biblical Commentary. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 266.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756732.html

Matson, David Lertis. Household Conversion Narratives in Acts: Pattern and Interpretation JSNTSup 123. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 224.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may26.html

Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 12. Kampen: Kok Pharos, 1995. Pp. viii + 290.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug9.html

Witherington, Ben, III. The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids/Cambridge, U.K.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998. Pp. xlviii + 875.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802845010.html

Послання апостола Павла

Gardner, Paul Douglas. The Gifts of God and the Authentification of a Christian: An Exegetical Study of 1 Corinthians 8-11:1. Lanham, NY/ London: University Press of America, 1994. Pp. xii+217.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6mar5.html

Lanci, John R. A New Temple for Corinth: Rhetorical and Archaeological Approaches to Pauline Imagery. Studies in Biblical Literature 1. New York: Peter Lang, 1997. Pp. 155.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0820436763.html

Hays, Richard B. First Corinthians. Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1997. Pp. xiv + 299.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0804231443.html

Saw, Insawn. Paul's Rhetoric in 1 Corinthians 15: An Analysis Utilizing the Theories of Classical Rhetoric. Lewiston, NY/Queenston, ON/Lampeter, UK: Mellen, 1995. Pp. x + 328.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6sept25.html

Hafemann, Scott J. Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3. WUNT 81. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1995. Pp. xii + 497.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6june8.html

Gaventa, Beverly Roberts. First and Second Thessalonians. Interpretation:A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: John Knox, 1998. Pp. xiv + 138.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0804231427.html

Richard, Earl J. First and Second Thessalonians. Sacra Pagina 11. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995. Pp. 409.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7feb7.html

Thurston, Bonnie. Reading Colossians, Ephesians, and 2 Thessalonians: A Literary and Theological Commentary. Reading the New Testament. New York: Crossroad, 1995. Pp. xiv + 197.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6june14.html

Williams, Sam K. Galatians. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville: Abingdon, 1997. Pp. 176.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0687057078.html

J. Louis Martyn. Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0385088388.html

Kern, Philip H. Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle. SNTSMS 101. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Pp. xiv + 304.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0521631173.html

Scott, James M. Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians . WUNT 84. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1995. Pp. xvi + 272.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may21.html

Perkins, Pheme. Ephesians. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville, TN: Abingdon, 1997. Pp. 160.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0687056993.html

Martin, Troy W. By Philosophy and Empty Deceit: Colossians as a Response to a Cynic Critique. JSNTSup 118. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 223.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755590.html

Reid, Marty L. Augustinian and Pauline Rhetoric in Romans Five: A Study in Early Christian Rhetoric . Mellen Biblical Press Series 30. Lewiston, NY/Queenston, ON/Lampeter, UK: Mellen Biblical Press, 1996. Pp. viii + 200.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7feb20.html

Byrne, Brendan, S.J. Romans. Sacra Pagina 6. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996. Pp. xix + 503.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0814658083.html

Guerra, Anthony J. Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre, and Audience of Paul's Letter. SNTSMS 81. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1995. Pp. xiv + 200.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug7.html

Dabourne, Wendy. Purpose and Cause in Pauline Exegesis: Romans 1.16 - 4.25 and a New Approach to the Letters.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0521640032.html

Hume C. R. Reading through Romans. London: SCM Press, 1999. Pp. vii + 232.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0334027705.html

Chae, Daniel Jong-Sang. Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and Its Influence on the Soteriological Argument in Romans. Paternoster Biblical and Theological Monographs. Carlisle, U.K.: Paternoster Press, 1997. Pp. xiv + 378.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0853648298.html

Reed, Jeffrey T. A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity. JSNTSup 136. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 525.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756384.html

Peterlin, Davorin. Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church. NovTSup 79. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1995. Pp. xii + 272.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6june3.html

Pilhofer, Peter. Philippi. Vol. I, Die erste christliche Gemeinde Europas. Tuubingen: Mohr-Siebeck, 1995. Pp. 311.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may19.html

Bormann, Lukas. Philippi: Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus. NovTSup 78. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1995. Pp. xiv + 248.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6june7.html

Dunn, James D. G. The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. Pp. xviii + 388.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7may23.html

Achtemeier, Paul J. 1 Peter. A Commentary on First Peter. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 1996. Pp. xxxvi + 423.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug41.html

Thuren, Lauri. Argument and Theology in 1 Peter: The Origins of Christian Paraenesis. JSNTSup 114. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. Pp. 251.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug3.html

Steven Richard Bechtler, Following in His Steps: Suffering, Community, and Christology in 1 Peter.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788504851.html

Perkins, Pheme. First and Second Peter, James, and Jude Interpretation. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995. Pp. xii + 204.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6sept20.html

Penner, Todd C. The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter. JSNTSup 121. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. Pp. 331.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug45.html

Culpepper, R. Alan. The Gospel and Letters of John. Interpreting Biblical Texts. Nashville: Abingdon, 1998. Pp. 327.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0687008514.html

Rensberger, David. 1 John, 2 John, 3 John. Nashville: Abingdon, 1997. Pp. 174.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0687057221.html

Strecker, Georg. The Johannine Letters: A Commentary on 1, 2, and 3 John. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1996. Pp. xliv + 319.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0800660471.html

Carter, Warren, and John Paul Heil. Matthew's Parables: Audience-Oriented Perspectives.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1563382636.html

DeSilva, David A. The Hope of Glory: Honor Discourse and New Testament Interpretation.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0814658237.html

Dodd, Brian. Paul's Paradigmatic 'I': Personal Example as Literary Strategy.
http://www.bookreviews.org/Reviews/1850759146.html

Garrett, Susan R. The Temptations of Jesus in Mark's Gospel.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0802842593.html

Gaventa, Beverly Roberts. Mary: Glimpses of the Mother of Jesus.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0800631668.html

Gese, Michael. Das Vermchtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief.
http://www.bookreviews.org/Reviews/3161468449.html

Об'явлення Іоанна Богослова — Апокаліпсис

Garrow, A. J. P. Revelation. New Testament Readings. London/New York: Routledge, 1997. Pp. xii + 140.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0415146410.html

Aune, David E. Revelation. WBC 52A-C; Dallas: Word Books, 1997-8. 3 vols. Pp. ccvii + 1354.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0849902517.html

Murphy, Frederick J. Fallen is Babylon: The Revelation to John. The New Testament in Context. Harrisburg: Trinity Press International, 1998. Pp. xx + 472.
http://www.bookreviews.org/Reviews/1563381524.html

Richard, Pablo. Apocalypse: A People's Commentary on the Book of Revelation. The Bible and Liberation Series. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995. Pp. 184.
http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug48.html

Andrea Spatafora. From the "Temple of God" to God as the Temple: A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation.
http://www.bookreviews.org/Reviews/8876527613.html

Carrell, Peter R. Jesus and the Angels: Angelology and the Christology of the Apocalypse of John. SNTSMS 95. Cambridge, U.K./New York: Cambridge University Press, 1997. Pp. xxii + 270.
http://www.bookreviews.org/Reviews/0521590116.html

Heinze, Andre. Johannesapokalypse und johanneischen Schriften: Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart/Berlin/Cologne: Kohlhammer, 1998. Pp. 400.
http://www.bookreviews.org/Reviews/3170154044.html

Beale, G. K. John's Use of the Old Testament in Revelation. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. Pp. 443.
http://www.bookreviews.org/Reviews/1850758948.html

Schussler Fiorenza, Elisabeth. The Book of Revelation. Justice and Judgment. Minneapolis: Fortress Press, 1998. Second edition. Pp. xii + 243.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0800631617.html

Moyise, Steve. The Old Testament in the Book of Revelation. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. Pp. 173.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6june9.html

Barr, David. Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0944344666.html

Beale, G. K. The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text.

http://www.bookreviews.org/Reviews/080282174X.html

«Історичний» Ісус

Hedrick, Charles W. When History and Faith Collide: Studying Jesus. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. 1999.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1565632354.html

Weaver, Walter P. The Historical Jesus in the XX Century 1900 - 1950. Harrisburg: Trinity Press International, 1999.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1563382806.html

Martin, Raymond. The Elusive Messiah: A Philosophical Overview of the Quest for the Historical Jesus. Raymond Martin. Boulder, Colorado: Westview Press, 1999. Pp. xviii + 236.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0813367050.html

Horbury, William. Jewish Messianism and the Cult of Christ . London: SCM Press, 1998. Pp. vi + 234.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0334027136.html

Young, Brad H. Jesus the Jewish Theologian. Peabody, MA: Hendrickson, 1995. Pp. xxxvi + 308.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug4.html

Twelftree, Graham H. Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus. WUNT 2/54. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1993. Pp. x + 277.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr20.html

Allison, Dale C., Jr. Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet. Minneapolis: Fortress, 1998. Pp. xiv + 255.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0800631447.html

Lovestam, Evald. Jesus and "this Generation": A New Testament Study. Coniectanea Biblica, New Testament Series 25. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1995. Pp. 130.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6aug8.html

van Bruggen, Jakob. Christ on Earth: The Gospel Narratives as History. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1998.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0801021863.html

Апокрифи та псевдоепіграфи

Harrington, Daniel J. Invitation to the Apocrypha. Grand Rapids, MI/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, 1999.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0802846335.html

Clark, Douglas R., and John C. Brunt, eds. Introducing the Bible. Volume 1: The Old Testament and Intertestamental Literature. Lanham/New York/Oxford: University Press of America, 1997. Pp. xviii + 627.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0761808051.html

Jones, F. Stanley. An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71. Texts and Translations 37. Christian Apocrypha Series 2. Atlanta: Scholars, 1995. Pp. 208.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788501186.html

Amsler, Frederic, Francois Bovon, and Bertrand Bouvier. Actes de l'apotre Philippe. Apocryphes: Collection de Poche de L'Aelac 8. Turnhout: Brepols, 1996. Pp. 318.

http://www.bookreviews.org/Reviews/2503504221.html

Draper, Jonathan A., ed. The Didache in Modern Research. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. xviii + 445.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004103759.html

Patterson, Stephen J. and James M. Robinson. The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age with a New English Translation by Hans-Gebhard Bethge et al.; Berliner Arbeitskreis fur koptische-gnostische Schriften; Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998. Pp 119.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1563382490.html

Turner, Martha Lee. The Gospel according to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection. NHMS 38. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. xii+ 283.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004104437.html

Harlow, Daniel C. The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity. SVTP 12. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1996. Pp. xviii + 263.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004103090.html

Wysny, Andreas. Die Erzahlung von Bel und dem Drachen: Untersuchungen zu Dan 14. SBB 33. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996. Pp. 366.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3460003316.html

Humphrey, Edith McEwan. The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. Pp. 192.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850755353.html

Franzmann, Majella. Jesus in the Nag Hammadi Writings. Edinburgh: T & T Clark, 1996. Pp. xxvi + 293.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0567085260.html

Rabenau, Merten. Studien zum Buch Tobit. BZAW 220. Berlin/New York: de Gruyter, 1994. Pp. viii + 249.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6dec10.html

Cheon, Samuel. The Exodus Story in the Wisdom of Solomon: A Study in Biblical Interpretation. JSP Supplement Series 23. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Pp. 169.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1850756708.html

Attridge, Harold, Torleif Elgvin, Josef Milik, Saul Olyan, John Strugnell, Emanuel Tov, James VanderKam, and Sidnie White, eds. Qumran Cave 4. Vol. VIII, Parabiblical Texts, Part 1. Oxford: Clarendon, 1994. Pp. 470.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0198267606.html

Argall, Randal A. 1 Enoch and Sirach: A Literary Comparative and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment. SBLEJL 8. Atlanta: Scholars Press, 1995. Pp. xiv + 304.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788501755.html

Valantasis, Richard. The Gospel of Thomas. New Testament Readings. London/New York: Routledge, 1997. Pp. 221.

http://www.bookreviews.org/Reviews/041511621X.html

Elliott, J. K. The Apocryphal Jesus: Legends of the Early Church. Oxford/New York: Oxford University Press, 1996.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug50.html

Stone, Michael E. Texts and Concordances of Armenian Adam Literature. Vol. 1, Genesis 1-4, Penitence of Adam, Book of Adam. SBLEJL 12. Atlanta: Scholars Press, 1996. Pp. 334.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0788502786.html

Waldstein, Michael, and Frederik Wisse, eds. The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1995. Pp. xii + 243.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6apr38.html

Pearson, Birger A., ed. Nag Hammadi Codex VII. NHS 30. Leiden/New York/Cologne: E. J. Brill, 1996. Pp. 479.

http://www.bookreviews.org/Reviews/9004104518.html

Logan, Alastair H. B. Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism. Peabody, MA: Hendrickson; Edinburgh: T & T Clark, 1996. Pp. xxiv + 373.

http://www.bookreviews.org/Reviews/7aug9.html

Widengren, Geo, Anders Hultgard, and Marc Philonenko. Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumranien. Recherches Intertestamentaires 2. Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1995. Pp. ii + 225.

http://www.bookreviews.org/Reviews/6june6.html

VanderKam, James C. Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time. The Literature of the Dead Sea Scrolls. London: Routledge, 1998. Pp. viii + 136.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0415165148.html

Lim, Timothy H. Holy Scripture in the Qumran Commentaries and Pauline Letters. Oxford: Clarendon, 1997. Pp.221.

http://www.bookreviews.org/Reviews/019826206X.html

Manzi, Franco. Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran. AnBib 136. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997. Pp. xviii + 434.

http://www.bookreviews.org/Reviews/887653136X.html

Ulrich, Eugene, Frank Moore Cross, James R. Davila, Nathan Jastram, Judith E. Sanderson, Emanuel Tov, and John Strugnell, eds. Qumran Cave 4. Vol. VII, Genesis to Numbers. Oxford: Clarendon, 1994. Pp. xvi + 272 + 49 plates.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0198263651.html

Attridge, Harold, Torleif Elgvin, Josef Milik, Saul Olyan, John Strugnell, Emanuel Tov, James VanderKam, and Sidnie White, eds. Qumran Cave 4. Vol. VIII, Parabiblical Texts, Part 1. Oxford: Clarendon. 1994. Pp. x + 470.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0198267606.html

Cansdale, Lena. Qumran and the Essenes: A Re-Evaluation of the Evidence. Tubingen: Mohr-Siebeck, 1997. Pp. 230.

http://www.bookreviews.org/Reviews/3161467191.html

Wise, Michael, Martin Abegg, Jr., and Edward Cook, eds. The Dead Sea Scrolls: A New Translation. San Francisco: HarperCollins, 1996. Pp. xiv + 513.

http://www.bookreviews.org/Reviews/0060692006.html

Campbell, Jonathan G. The Dead Sea Scrolls: The Complete Story. Berkeley, CA: Ulysses, 1998. Pp. xvi + 220.

http://www.bookreviews.org/Reviews/1569750920.html

Chyutin, Michael. The New Jerusalem Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 25. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

http://www.bookreviews.org/Reviews/185075683X.html

Rohrhirsch, Ferdinand. Wissenschaftstheorie und Qumran. Die Geltungsbegrundungen von Aussagen in der Biblischen Archaologie am Beispiel von Chirbet Qumran und En Feschcha.

NTOA 32. Freibourg (Switzerland): Universitatsverlag; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Pp. xii + 409.
http://www.bookreviews.org/Reviews/3525539347.html

de Jonge, Marinus, and Johannes Tromp. The Life of Adam and Eve and Related Literature.
http://www.bookreviews.org/Reviews/185075764X.html

1. КАНОН СТАРОГО ЗАВІТУ В РІЗНИХ РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЯХ*

№	Іудаїстський (масоретський)	Православний (Септуагінта)	Католицький (Вульгата)	Протестантський (на осн. масоретського тексту)	Глав у канон. тексті (неканон. — у дужках)	Автори та прибл.час написання за церк. та синагог. трад.	Дані біблійної критики
1	Берешіт (Спочатку)	1. Буття (з 436 дод.)	1. Буття (Генезис)	Є перекладом іуд. Біблії без додатків. Порядок книг, названих "канонічними", збігається з порядком тих самих книг в інших христ. канонах Старого Завіту. Назви книг, залежно від видання, збігаються з назвами у право-	50	Мойсей	Записи усної традиції у IX—VIII ст. до н. е. Додатки письменників-пророків — Повторення Закону (до 621 р.). Додатки VI ст. — «Жрецький кодекс». Обробля-лися давньоєвр. книжниками протягом V—IV ст. до н. е.
2	Веелле Шемот (І оце імена)	2. Вихід (з 359 дод.)	2. Вихід		40		
3	Вайікра (І покликав)	3. Левіт (зі 113 дод.)	3. Левіт		27		
4	Бемідбар (У пустелі)	4. Числа (з 150 дод.)	4. Числа		36	Кінець Повторення Закону — Ісус Навін (XV—XIV ст. до н. е.)	
5	Елле га-деварім (Оце ті слова)	5. Повторення Закону (з 293 дод.)	5. Повторення Закону		34		

*Порядок книг подано за християнською Біблією.

№	Іудаїстський (масоретський)	Православний (Септуагінта)	Католицький (Вульгата)	Протестантський (на осн. масоретського тексту)
6	Єгошуа	6. Ісуса Навина (з 222 дод.)	6. Ісуса Навина	славних, або католицьких виданнях
7	Шофетім	7. Суддів (з 118 дод.)	7. Суддів	
8	Рут	8. Рут (з 22 дод.)	8. Рут	
9	1, 2 Шемуель (в одній книзі)	9. 1 Царств (1 Самуїлова)	9. 1 Царств	
		10. 2 Царств (2 Самуїлова)	10. 2 Царств	
10	1,2 Мелакім (в одній книзі)	11. 3 Царств (1 Царів)	11. 3 Царств	
		12. 4 Царств (2 Царів)	12. 4 Царств	
11	1,2 Дівре-га-йамім (Діяння часів), або Хроніки (в одній книзі)	13. 1 Параліпоменон (з 18 дод.)	13. 1 Параліпоменон (Хронік)	

Продовження табл. 1

Глав у канон. тексті (некано-нон. — у дужках)	Автори та прибл.час написання за церк. та синагог. трад.	Дані біблійної критики
24	Ісус Навин (XV—XIV ст. до н. е.)	Опрацьовувалися давньо-євр. книжниками разом з П'ятикнижжям до VI ст. до н. е.
21	Самуїл, XI ст. до н. е.	
4	Натан, Гад, X ст. до н. е.	
31	Самуїл, X ст. до н. е.	У VI ст. до н. е. були остаточно опрацьовані на базі царських літопи-сів та пророцьких писань. Впорядкування тривало до початку III ст. до н. е. Навіть ува-жається, що деякі фраг-менти, напр. молитва Манасії, належать уже до ранньохристиянської доби
24		
22	Єремія та ін. пророки, IX—VI ст. до н. е.	
25		
29	Ездра, V ст. до н. е.	

	—"—	14.2 Параліпоменон (з 39 дод., у т. ч. Молитва царя Манасії)	14.2 Паралі-поменон (Хронік)	
12	Ездра-Нехем'я (в одній книзі)	15.1 Ездри (з 5 дод.)	15.1 Ездри	—"—
		16. Неємії (з 2 дод.)	16. Неємії (іноді під назвою 2 Ездри).	
		17. 2 Ездри (неканон.)	Немає в Тридент. каноні Вульгати	
		18. Товіт (неканон.)	17. Товіт (девтеро-канон.)	
		19. Юдит (неканон.)	18. Юдит (девтеро-канон.)	
13	Естер	20. Естер (з 28 дод.)	19. Естер	

Продовження табл. 1

36	—"—	—"—
10	Ездра, V ст. до н. е.	Остат. редакція на базі записів Ездри VI ст. до н. е.
13	Неємія, V ст. до н. е.	30—20-ті роки V ст. до н. е.
(9)	IV—III ст. до н. е., на базі записів Товіта VII ст. до н. е.	Написані у східній діаспорі в часи братів Маккавеїв (II до н. е.)
(14)		
(16)		
10		

№	Іудаїстський (масоретський)	Православний (Септуагінта)	Католицький (Вульгата)	Протестантський (на осн. масоретського тексту)
13	Естер	20. Естер (з 28 дод.)	19. Естер	—"—
14	Йов	21. Йов (з 4 дод.)	20. Йов	
15	Техіллім	22. Псалтир (Псалтеріон) з 15 дод. та додат. 151-м псалмом Давида	21. Псалтир Давидів (150 псалмів)	
16	Мішле	23. Приповістей Соломонових	22. Приповістей Соломонових (Параболе)	

Продовження табл. 1

Глав у канон. тексті (некано-нон. — у дужках)	Автори та прибл.час написання за церк. та синагог. трад.	Дані біблійної критики
10	Книжники та священики — «Мужі великої синагоги» V—VI ст. до н. е.	Містить обгрунтування свята Пурим, що склало-ся у східній діаспорі до IV ст. до н. е. У Палести-ні поширилась у II ст. до н. е., а неканон. додатки віднос. до I ст. до н. е.
42	Приписується різн. авторам: Мойсеєві, Соло-монові (X ст. до н. е.) та ін.	Остаточна редакція кількох різночасових сюжетів — III ст. до н. е.
150 (151)	Давид та 10 ін. авторів, X—V ст. до н. е.	Редакція кількох збірок релігійних співів X—IV ст. до н. е.; тривала до II ст. до н. е.
31	Цар Соломон (X ст. до н. е.) та гурток Єзекії, VIII ст. до н. е.	Вважається, що при-наймні останні редакції здійснювалися бл. 200 р. до н. е. — позначені по-

17	Когелет	24. Екклезіаста, або Проповідника	23. Екклезіаста	—
18	Шір-га-Шірим	25. Пісня над піснями	24. Пісня над піснями	
		26. Премудрості Соломонові (неканон.)	25. Премудрості Соломонові (девтероканон.)	
		27. Премудрості Ісуса, сина Сирахова (неканон.)	26. Премудрості Ісуса, сина Сирахова (девтероканон.)	
19	Єшаягу	28. Ісайя (з 7 дод.)	27. Ісайя	

Продовження табл. 1

'—	12	—"—	мітним впливом елліністичної філософії
	8		Остаточна редакція належить до III ст. до н. е., виникла в Єрусалимі як авторська збірка весільної лірики
	(19)	Приписується різним авторам	II ст. до н. е., Александрія
	(51)	II ст. до н. е., автор — Ісус-бен-Сир	Написана між 190 та 173 рр. до н. е.
	66	Пророк Ісайя, VIII ст. до н. е.	Вважається об'єднанням 3-х книг: ч. 1—39 — Перше-Ісайя (VIII ст. до н. е.); ч. 40—55 — т. зв. Друга Ісайя (VI ст. до н. е.); ч. 56—66 — Третя Ісайя (V ст. до н. е.). Поєднано в одну книгу протягом V ст. до н. е.

№	Іудаїстський (масоретський)	Православний (Септуагінта)	Католицький (Вульгата)	Протестантський (на осн. масоретського тексту)
20	Ірмеягу	29. Єремії (з 7 дод.)	28. Єремії (в Тридент. каноні Вульгати названа лише одна книга цього пророка. Очевидно, включала також книги Плач Єремії та Послання Єремії)	—"—
21	Ейха	30. Плач Єремії		
		31. Послання Єремії (неканон.), приєднане до книги Варуха		
		32. Варуха (неканон.)	29. Варуха (девтероканон.)	
22	Єхезекль	33. Єзекіїля (з 3 дод.)	30. Єзекіїля	

Продовження табл. 1

Глав у канон. тексті (некано-нон. — у дужках)	Автори та прибл.час написання за церк. та синагог. трад.	Дані біблійної критики
52 5	Пророк Єремія, VI ст. до н. е.	Тексти, як вважається, містять редакторські вставки V ст. до н. е.
(72 вірші)	Приписується різним авторам	Вавилон, бл. 400 р. до н. е., євр. мовою. Відомий лише грецький переклад II ст. до н. е.
(5)	Варух, у Вавилонськ. полоні, кін. VI ст. до н. е.	Дехто з критиків уважає, що це редакція стародавніх док-тів у I ст. н. е.
48	Єзекіїль, редакція учнів, VI ст. до н. е.	Пізніше редагування особливо помітне в останніх частинах

23	Даніель	34. Даниїла (з 2-ма дод. частинами в кінці)	31. Даниїла	—
24	«Малі пророки»: Гошеа, Йоель, Амос, Овад'я, Йона, Міха, Нахум, Хаваккук, Цефан'я, Хаггай, Зекар'я, Малахі	35—46. «Малі пророки»: Осія, Йоїль, Амос, Овдій, Йона, Михей, Наум, Авакум, Софонія, Огій, Захарія, Малахія	32—43. «Малі пророки»	
		47—49. 1—3 Маккавейські (неканон.)	44—45. 1—2 Маккавейські (девтероканон.)	
		50. 3 Ездри (неканон.)	Інколи включається до окремих видань Вульгати як 4 та 5 Ездри (частини 1—14 та 15—16)	

Продовження табл. 1

'—	12(14)	Даниїл, у часи гонінь Антіоха Єпифана, 169—164 рр. до н. е.	Остаточне оформлення у серед. II ст. до н. е., автори редакції та додатків невідомі
		Пророки, протягом VIII—V ст. до н. е.	Осія, Амос, Михей, можливо, Йоїль — VIII—VII ст. до н. е., Авакум, Софонія, Овдій — VII — поч. VI ст. до н. е.; Огій, Захарія — кін. VI ст. до н. е., Малахія — V ст. до н. е.
	(16) (15) (7)	Еллінізовані іудейські книжники діаспори, II—I ст. до н. е.	Написані та відредаговані в Палестині та Александрії
	(16)	Іуд. автор кінця I ст. н. е. Відчутний вплив раннього християнства	Основні записи — після зруйнування Єрусалимського храму (70 р. н. е.)

2. МАСОРЕТСЬКИЙ КАНОН ТаНаХ (תַּנַ"ךְ)

№	Назви книг та їх написання давньоєврейською мовою	Транскрипція та переклад назв	До яких розділів відносяться у християнській Біблії
	תּוֹרָה	**Тора**	**П'ятикнижжя Мойсеєве**
1	בְּרֵאשִׁית	Берешіт («На початку»)	Буття (1 Мойсеєва)
2	וְאֵלֶּה שְׁמוֹת	Веелле шемот («І оце імена»)	Вихід (2 Мойсеєва)
3	וַיִּקְרָא	Вайїкра («І покликав»)	Левіт (3 Мойсеєва)
4	בְּמִדְבַּר	Бемідбар («В пустелі»)	Числа (4 Мойсеєва)
5	אֵלֶּה הַדְּבָרִים	Елле га-деварім («Оце ті слова»)	Второзаконня (5 Мойсеєва)
	נְבִיִּים	**Небіїм (Пророки)**	**Пророцькі та історичні книги**
		«Ранні»	**Історичні**
6	יְהוֹשֻׁעַ	Єгошуа (ім'я)	Ісуса Навина
7	שׁוֹפְטִים	Шофетім («Судді»)	Суддів
8	שְׁמוּאֵל א ב	1—2 Шемуель (ім'я)	1—2 Самуїлові (1—2 Царств)
9	מְלָכִים א ב	1—2 Мелакім («Царі»)	1—2 Царів (3—4 Царств)
		«Пізні»	**Пророцькі**
10	יְשַׁעְיָהוּ	Єшаягу (ім'я)	Ісайя (Ісая)
11	יִרְמְיָהוּ	Ірмеягу (ім'я)	Єремія
12	יְחֶזְקֵאל	Єхезкель (ім'я)	Єзекіїль

13		«Малі пророки»
	הוֹשֵׁעַ	Гошеа (ім'я)
	יוֹאֵל	Йоель (ім'я)
	עָמוֹס	Амос (ім'я)
	עֹבַדְיָה	Овад'я (ім'я)
	יוֹנָה	Йона (ім'я)
	מִיכָה	Міха (ім'я)
	נחוּם	Нахум (ім'я)
	חֲבַקּוּק	Хаваккук (ім'я)
	צְפַנְיָה	Цефан'я (ім'я)
	חַגַּי	Хаггай (ім'я)
	זְכַרְיָה	Зекар'я (ім'я)
	מַלְאָכִי	Малахі (ім'я)
	כְּתוּבִים	**Кетубім (Писання)**
		Поетичні книги
14	תְּהִלִּים	Техіллім («Хваління»)
15	אִיּוֹב (אִיפְּנב)	Йов (Ійов) (ім'я)
16	מִשְׁלֵי	Мішле («Притчі»)

Осія

Йоіль

Амос

Овдій

Йона

Михей

Наум

Авакум

Софонія

Огій

Захарія

Малахія

Повчально-поетичні та пророцькі

Повчально-поетичні

Псалтир

Йов

Притчі (Приповісті) Соломонові

Продовження табл. 2

№	Назви книг та їх написання давньоєврейською мовою	Транскрипція та переклад назв	До яких розділів відносяться у християнській Біблії
	מְגִלּוֹת	**Мігілот («П'ять сувоїв»)**	
17	רוּת	Рут (ім'я)	Рут
18	שִׁיר הַשִּׁירִים	Шір га-ш(ш)ірім («Пісня над піснями»)	Пісня над піснями
19	קֹהֶלֶת	Когелет («Проповідник у зібранні»)	Екклезіаст (Проповідник)
20	אֵיכָה	Ейха («Плач»)	Плач Єремії
21	אֶסְתֵּר	Естер (ім'я)	Естер
		«Історичні книги»	**Історичні та пророцька**
22	דָּנִיֵּאל	Данійель (Даніель) (ім'я)	Даниїл
23	עֶזְרָא נְחֶמְיָה	Езра - Нехем'я (імена)	Ездра - Неємія
24	דִּבְרֵי הַיָּמִים א , ב	1, 2 Дівре га-йамім (прибл. «Слово діянь»; тут: «Літопис»)	1,2 Хронік (Параліпоменон, тут: «Пропущене»)

3. МАСОРЕТСЬКИЙ ТЕКСТ І СЕПТУАГІНТА*

Назви книг	Масоретський текст		Септуагінта			
	Глав	Віршів, за примітками масоретів	Глав	Віршів		
				Нікефор	Кларомонтанський рукопис	Список Момзена
Буття (Берешіт)	50	1534	50	4330	4550	3700
Вихід (Веелле Шемот)	40	1209	40	2880	3770	3000
Левіт (Вайїкра)	27	859	27	2700	2800	2300
Числа (Бемідбар)	36	1288	36	3530	3650	3000
Второзаконня (Елле га-деварім)	34	955	34	3100	3300	2700
Ісус Навин (Єгошуа)	24	656	24	2100	2000	1750
Суддів (Шофетім)	21	618	21	2450 разом з книгою Рут	2000	1750
Самуїла 1—2 (LXX — Царств 1—2) (Шемуель 1—2)	31+24	1506	31+24	2240	4500	4500
Царів 1—2 (LXX — Царств 3—4) (Мелакім 1—2)	22+25	1534	22+25	2203	5000	4800
Ісайя (Єшайягу)	66	1291	66	3800	3600	3580
Єремія (Ірмейягу)	52	1362	52	4000	4070	4450
Єзекіїль (Єхезкель)	48	1273	48	4000	3600	3340
Осія (Гошеа)	14	197	14		530	
Йоїль (Йоель)	4	73	3		90	
Амос (Амос)	9	146	9		410	
Овдій (Овад'я)	1	21	1		70	

* Таблиця подає порівняння структури масоретського тексту та канонічних книг Септуагінти (LXX), що збереглися у кількох версіях. Крім указаних у таблиці, LXX містить книги Товіт, Юдит, Премудрості Соломонової, Премудрості Ісуса сина Сирахового, Баруха, Послання Єремії, 1—3 книги Маккавейські, 2 Ездри.
Дані з.: *Шифман Й. Ш.* Ветхий Завет и его мир. Москва, 1987. С. 224—225.

Назви книг	Масоретський текст		Септуагінта			
	Глав	Віршів, за примітками масоретів	Глав	Віршів		
				Никефор	Кларомонтанський рукопис	Список Момзена
Йона (Йона)	3	48		4	150	
Михей (Міха)	7	105	7		310	
Наум (Нахум)	3	47	3		140	
Авакум (Хаваккук)	3	56	3		160	
Софонія (Цефан'я)	3	53	3		140	
Огій (Хаггай)	2	38	2		110	
Захарія (Зекар'я)	14	211	14		660	
Малахія (Малахі)	3	55	4		200	
12 «Малих пророків» (див. вище) в одній книзі				3000		3800
Псалми (Техіллім)	150	2517	151	5100	5000	5000
Йов (Йов)	42	1070	42	1800	1600	1700
Притчі (Приповісті) Соломонові (Мішле)	31	915	29	1700	1600	
Рут (Рут)	4	85	4		250	250
Пісня над піснями (Шір-га-шірім)	8	117	8	280	300	
Екклезіаст (Когелет)	12	222	12	750		
Плач Єремії (Ейха)	5	154	5			
Естер (Естер)	10	168	16	350	1000	700
Даниїл (Даніель)	12	357	13	2000	1600	
Езра—Неємія (Езра-Нехем'я)	10+13	685	10+13	5500	1500	
Хроніки (Паралі-поменон) 1—2 (Дівре-га-йамім 1—2)	29+36	1765	29+36	5500		2040+ 2100

4. ДАВНЬОЄВРЕЙСЬКА АБЕТКА

№	Знаки	Кінцева форма (софіт)	Назва	Звучання	Числове значення
1	א		алеф	Без вимови	1
2	בּ		бет	(б)	2
	ב		вет	(в)	
3	ג		гімел	(г)	3
4	ד		далет	(д)	4
5	ה		гей	(г)	5
6	ו		вав	(в)	6
7	ז		заін	(з)	7
8	ח		хет	(х)	8
9	ט		тет	(т)	9
10	י		йод	(й)	10
11	כּ	ך	каф	(кх)	20
	כ	ך	хаф	(х)	
12	ל		ламед	(л)	30
13	מ	ם	мем	(м)	40
14	נ	ן	нун	(н)	50
15	ס		самех	(с)	60
16	ע		аін	Без вимови	70
17	פּ	ף	пей	(п)	80
	פ	ף	фей	(ф)	
18	צ	ץ	цаде	(ц)	90
19	ק		куф	(к)	100
20	ר		реш	(р)	200
21	שׁ		шін	(ш)	300
	שׂ		сін	(с)	
22	ת		тав	(т)	400

Знаки огласовки, наголосу та розділові

1. Знаки некудот*:

Довгі		Голосні	Короткі	
Камец	ָ	А	ַ	Патах
			ֲ	Хатеф патах
Холем вав	וֹ	О	ָ	Камец хатуф
Холем	ֹ		ֳ	Хатеф камец
Цере	ֵ	Е	ְ	Сегол'
			ְ	Шва озвучене, або «рухливе»
			ֱ	Хатеф сегол'
Хірік Йод	יִ	І	ִ	Хірік короткий
Шурек	וּ	У	ֻ	Кібуц

2. Знаки наголосу та розділові:

У єврейській мові наголос звичайно тяжіє до останнього складу. Проте довге слово може мати другорядний наголос, який позначається знаком ֽ *метек*: אֲבִֽיבוֹ

Якщо основний наголос у слові припадає не на останній склад, то він позначається знаком ֒ *мунах*: בְּרֵאשִׁית

Деякі наголоси позначають *ритміку* та *мелодику* декламації біблійних текстів (т.зв. *кантиляції*) під час богослужбового читання. Вони виступають водночас і як розділові знаки. Серед них:

֑ — *атнах* — позначає кінець (останній склад першої частини біблійної фрази (вірша). У цьому місці робиться великий, помітний наголос;

׀ — *сілук* — позначає кінець (останній склад) другої частини біблійної фрази (вірша). Робиться найбільший наголос;

׃ — *соф пасук* — позначає кінець усієї біблійної фрази (вірша).

Слова, позначені *атнах* і *сілук*, під час читання стоять під наголосами та у паузі. Довшою є пауза після *соф пасук*.

---

* *Некудот* (נְקֻדוֹת) — єврейською означає *крапки*. Пишуться в основному під приголосними літерами та поруч з ними для позначення голосних під час читання тексту. Система знаків *некудот*, що використовується в єврейській біблії ТаНаХ, була розроблена іуейськими книжниками-масоретами школи-династії Бен-Ашер і остаточно впроваджена у IX—X ст. н. е. Нині застосовується в текстах ТаНаХу, часом у релігійній літературі та у шкільних підручниках, для навчання грамоті. Сучасна світська література, друкована івритом, найчастіше обходиться без некудот.

5. КАНОН НОВОГО ЗАВІТУ

Назва книги	Глав	Автори, аудиторія, час та місце появи за церк. традицією	Зауваження біблійної критики
Євангелія (4):			
1. Від Матвія	28	Перший євангеліст, апостол з 12-ти, Матвій (Левій), писав для палестинських євреїв арам. мовою. Арам. версія («Прото-Матвій») — бл. 42 р. н. е.; грецька — 50—70-ті роки, Палестина або Сирія (Антіохія)	Євангелія являли собою поступове оформлення на письмі традиції усних оповідей про Христа-месію. Особливим елементом стали записи проповідей Христа (т. зв. «логії»). Склалися до сер. I ст. н. е., остаточно оформ. до 80-х років II ст. н. е. Первісний арам. текст Єв-я від Матвія не зберігся. Попри визнану церквою першість Матвія, переважає думка, що найдавнішим є Єв-є від Марка, яке разом з гіпотетичним джерелом Quelle використовувалося Матвієм та Лукою (гіпотези К. Лахмана, Х. Вейсе, «двох джерел» теорія, «чотирьох джерел» теорія)
2. Від Марка	16	Другий за часом євангеліст, єврей з Єрусалима на ім'я Іоан; римською — Марк. Учень ап. Петра. Писав для римських християн з язичників у 50-х роках н. е., Рим	
3. Від Луки	24	Третій за часом євангеліст, Лука, лікар. Походив з Антіохії, з еллінізов. сир. родини. Сподвижник ап. Павла. За легендою, був першим іконописцем. Писав для навернених з язичників, серед. 50—поч. 60-х років н. е., Кесарія	
4. Від Іоанна	21	Апостол з 12-ти, улюблений учень Христа, палестинський єврей, Іоанн Богослов. Писав для малоазійських християн у 90-х роках I ст. н. е., Ефес	
5. **Дії (Діяння) Святих Апостолів**	28	Євангеліст Лука, бл. 63 р. н. е., Рим або Кесарія	Існують думки про наявність пізніх редакцій, бл. кін. II ст. н. е.
Соборні Послання (7):			
6. Якова	5	Апостол з 12-ти, Яків, брат Христа., перший єпископ у Єрусалимі. 42—55 рр. н. е., Палестина, ймовірно, Єрусалим	Документи ранньохрист. епохи, якими обмінювалися общини перших хр-н: листи з різних питань віровчен-

Продовження табл. 5

Назва книги	Глав	Автори, аудиторія, час та місце появи за церк. традицією	Зауваження біблійної критики
7. 1 Петра	5	Апостол з 12-ти, Петро (євр. ім'я Симон), 63—64 рр. н. е.; писав для християн з євреїв, імов., Рим	ня, моралі, церк. впорядкування, стосунків з владою, іуд. оточенням; містять свідчення про поступове виділення християнства з іудаїзму, про порядки у перших громадах, часом конфліктні ситуації
8. 2 Петра	3	66—67 рр. н. е, ймов., Рим	
9. 1 Іоанна	5	Іоанн Богослов; усі три послання — кін. 90-х років I ст. н. е., Ефес. Звернення до малоазійських церков	
10. 2 Іоанна	13 вір.		
11. 3 Іоанна	15 вір.		
12. Іуди	23 вір.	Апостол з 12-ти, Іуда, брат Христа. Напис. між 62 та 67 рр. н. е.; ймов., Єрусалим	
Послання апостола Павла (14):		Апостол Павло (Савл), єврей за походженням, книжник за освітою. Спочатку утискувач хр-н, був, згідно з традицією, чудесно навернений до християнства.	З приводу авторства Послань Павла існують думки, що лише 4-5 книг написані саме ним (Рим., Гал., Еф., Кор.) Дещо осібно стоїть Послання до Євреїв. Адресувалося, ймов., іудео-християнській секті, близькій до ессеїв. У багатьох християнських богословів викликало сумніви у богодухновенності та у авторстві ап. Павла. Тривалий час не входило до канону
13. до Римлян	16	58 або 59 рр., у Коринті, під час 3-ї місійної подорожі	
14. 1 до Коринтян	16	57 або 58 рр., з Ефесу	
15. 2 до Коринтян	13	57 р. , з Македонії (можливо, з м. Філіппи)	
16. до Галатів	6	54 або 56 рр., з Ефесу (ін. думка — 48/49 р., з Антіохії)	
17. до Ефесян	6	62/63 р. в Римі, під час 1-го ув'язнення	

Продовження табл. 5

18. до Філіпп'ян	4	—"—	
19. до Колоссян	4	—"—	
20. 1 до Солунян	5	51/52 р., з Коринту	
21. 2 до Солунян	6	54 р., з Коринту	
22. 1 до Тимофія	6	64/65 р., Рим, після звільнення	
23. 2 до Тимофія	4	67 р., під час 2-го ув'язнення	
24. до Тита	3	бл. 65 р., між ув'язненнями, імов., з Криту	
25. до Филимона	25 вір.	63 р. з Риму, під час 1-го ув'язнення	
26. Євреям	13	65 р., по звільненні, за ін. — 67 р. або бл. 70 р.	
27. **Апокаліпсис, або Об'явлення Іоанна Богослова**	22	Іоанн Богослов, остат. редакція — 95 р., о. Патмос	Іноді вважалося найдавн. твором новозавіт. традиції (60-ті роки). Через свою символічність часто викликало ускладнення у богословському тлумаченні та сумніви у канонічності. Не використовується ортодоксальним християнством для богослужбових читань

6. ФОРМУВАННЯ КАНОНУ НОВОГО ЗАВІТУ В ПЕРШІ СТОЛІТТЯ н. е.

	Неофіційні списки та свідчення про окремі книги, датування											Перші офіційні списки (канони), датування				Канони, обговорені та утверджені на церковних соборах, датування			
	Климент Римський	Полікарп Смирнський	«Дидахе»	Варнава	«Пастир» Герма	Юстин Мученик	Іриней Ліонський	Климент Александрійський	Тертуліан Карфагенський	Оріген	Євсевій Кесарійський	Канон Маркіона	«Канон Мураторі»	«Африканський список»	Список Афанасія Александр.	Лаодикійський собор*	Гіппонський собор	Карфагенський собор (I)	Карфагенський собор (II)
	95	150	150 (?)	Бл. 130	Бл. 140	Бл. 140	Бл. 170	Бл. 200	Бл. 200	Бл. 250	Бл. 315	Бл. 140	Бл. 170	Бл. 360	367	363	393	397	419
Книги Нового Завіту:																			
Матвій	Ц	Ц	Ц	Ц		Ц	Н+	Ц	Ц	Ц	Ц		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Марк						Ц	Н+	Ц	Ц	Ц	Н+		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Лука			Ц			Ц	Н+	Ц	Ц	Ц	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Іоанн						Н+	Н+	Ц	Ц	Ц	Н+		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Дії (Діяння) Святих Апостолів						Ц	Н+	Ц	Ц	Ц	Н+		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
до Римлян	Ц	Ц				Ц	Н+	Н+	Ц	Ц	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
1 до Коринтян	Н+	Ц				Ц	Н+	Н+	Ц	Ц	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+

2 до Коринтян		Ц				Ц	Н+	Н+
до Галатів		Ц				Ц	Н+	Н+
до Ефесян		Ц				Ц	Н+	Ц
до Філіпп'ян		Ц					Н+	Н+
до Колоссян		Ц				Ц	Н+	Н+
1 до Солунян		Ц				Ц	Н+	Ц
2 до Солунян		Ц				Ц	Н+	Ц
1 до Тимофія		Ц					Ц	Н+
2 до Тимофія							Ц	
до Тита							Ц	Н+
до Филимона								
Євреям	Ц			Ц			Ц	Н+
Якова					Ц			
1 Петра		Ц				Ц	Н+	Н+
2 Петра								
1 Іоанна		Ц					Н+	Н+
2 Іоанна							Ц	
3 Іоанна								

Продовження табл. 6

Ц	Ц	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц	Ц	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц	Ц	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц	Ц	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц	Ц	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц	Ц	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц	Ц	Н+		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц	Ц	Н+		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц	Ц	Н+		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц	?	Н+				Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
		?				Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц	Н+	Н+			Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
	?	?			?	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Ц		Н+		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
	?	?		Н+	?	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
	?	?		Н+	?	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+

Продовження табл. 6

	Неофіційні списки та свідчення про окремі книги, датування											Перші офіційні списки (канони), датування				Канони, обговорені та утверджені на церковних соборах, датування			
	Климент Римський	Полікарп Смирнський	«Дидахе»	Варнава	«Пастир» Герма	Юстин Мученик	Іриней Лионський	Климент Александрійський	Тертуліан Карфагенський	Оріген	Євсевій Кесарійський	Канон Маркіона	«Канон Мураторі»	«Африканський список»	Список Афанасія Александр.	Лаодикійський собор*	Гіппонський собор	Карфагенський собор (I)	Карфагенський собор (II)
	95	150	150 (?)	Бл. 130	Бл. 140	Бл. 140	Бл. 170	Бл. 200	Бл. 200	Бл. 250	Бл. 315	Бл. 140	Бл. 170	Бл. 360	367	363	393	397	419
Іуди							Ц	Н+	Ц		?		Н+		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+
Об'явлення Св. Іоанна Богослова						Ц	Н+	Н+	Ц	Н+	Н+		Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+	Н+

Позначення:

Ц — траплялася цитата або посилання на книгу;

Н — книга згадувалася разом із назвою;

+ — книга визнавалася істинною й авторитетною;

? — книга згадувалася як сумнівна

7. КАНОНІЧНІ ТВОРИ БІБЛІЇ, АПОКРИФИ ТА ПСЕВДОЕПІГРАФИ

Назви книг	Оцінка різними конфесійними традиціями		
	Правосл.	**Катол.**	**Протест.**
Старий Завіт:			
П'ятикнижжя, Єгошуа, Суддів, Рут, 1—2 Самуїлові, 1—2 Царів, 1—2 Хронік, 1 Ездри, Неємії, Естер, Йова, Псалмів, Приповістей (Притч) Соломонових, Екклезіаста, Пісня над Піснями, Ісайя, Єремія, Плач Єреміі, Єзекіїль, Даниїл, 12 «малих» пророків	Канонічні	Протоканонічні	Канонічні
2—3 Ездри, Товіт, Юдит, Премудрості Соломонові, Сирах, Послання Єреміі, **Варуха**, 1—3 Маккавейські	Неканонічні	Девтероканонічні	Апокрифи
Сказання: Книга Ювілеїв, книга Адама і Єви, Апокриф книги Буття, Мучеництво Ісайї **Апокаліпсиси і пророцтва:** 1—3 книги Єноха, Варуха, Іллі, Авраама, Вознесіння Мойсея, Сивіллині пророцтва **Завіти:** 12 патріархів, Адама, Авраама, Ісаака **Псалми:** Псалми Соломонові, Пісні Соломонові **Писання:** 4 книга Маккавейська, Послання Аристея **Твори кумранітів:** Війна синів Світла, Книга таїн	Апокрифи	Апокрифи	Псевдоепіграфи
Новий Завіт:			
Євангелія: від Матвія, Марка, Луки, Іоанна **Дії (Діяння) Святих Апостолів** 14 **Послань** апостола Павла, 1—2 Петра, 1—3 Іоанна, Іуди, Якова **Апокаліпсис:** Об'явлення Іоанна Богослова	Канонічні	Протоканонічні	Канонічні

Продовження табл.7

Назви книг	Оцінка різними конфесійними традиціями		
	Правосл.	**Катол.**	**Протест.**
Євангелія: Євреїв, Евіонітів, від Фоми, протоєвангеліє Якова, від Петра, книга Йосифа Тесляра, Дитинства, Никодима, книга Різдва Марії, книга Успіння Марії, Арабське Євангеліє Дитинства, Апокриф Іоанна, Варфоломея, Іуди, Варнави тощо **Діяння:** апостола Павла, апостола Іоанна, апостола Андрія, апостола Фоми, апостола Філіппа, «Історія апостолів» Овдія **Послання:** Послання Христа до Авгара, Лентула, Павла до Лаодикійців, листування Павла й Сенеки, Послання 12 Апостолів, Варнави **Апокаліпсиси:** Петра, Вознесіння апостола Павла, Дидахе, «Пастир» Герма, «Псевдо-Климентини» та ін.	Апокрифи	Апокрифи	Псевдоепіграфи

8. НАЙДАВНІШІ РУКОПИСИ КНИГ СТАРОГО ЗАВІТУ

Назви та позначення рукописів	Примітки	Прибл. датування	Зміст (приблизно)	Місцезнаходження (якщо відоме)
З єврейських оригіналів*				
Йеб (Елефантинський)	Папіруси	V ст. до н. е.		
Асуан (Єгипетський)	Папіруси	V ст. до н. е.		
Едфу (Єгипетський)	Папіруси	III ст. до н. е.		
Папірус Єремії з книгою Царств	Папіруси	III ст. до н. е.		
Q Is A	Знахідки у Кумрані 1947—56—65 рр. **Найдавніший повний рукопис бібл. книги**	II ст. до н. е.	Повний текст книги Ісаї	Єрусалим
Q Is B	Кумранська знахідка	II ст. до н. е.	Неповний текст І с.	Єрусалим
4 Q	Кумранська знахідка. Понад 400 рукописних фрагментів	II ст. до н. е.	Фрагменти євр. рукописів усіх старозавіт. книг, крім книги Естер.	Єрусалим
Нормативні рукописи тіверіадської школи Бен-Ашер	Ашер (VIII ст.), Мойсей Бен-Ашер (850—900), Аарон Бен-Ашер (900—940)	VIII—X ст. н. е.		
Codex Orientalis (British mus. or. 4445]		850 р.	П'ятикнижжя (неповне)	Лондон, Брит. музей
Codex Kairo	Рукопис Мойсея Бен-Ашера	895 р.	«Пізні» та «ранні» пророки	Каїр, іуд громада

*Численні рукописи II тис. н. е., що містять масоретський текст та коментарі до нього, нині зберігаються у бібліотеках Амстердама, Берліна, Болоньї, Будапешта, Відня, Венеції, Гамбурга, Ерфурта, Єрусалима, Кембриджа, Карлсруе, Лейдена, Санкт-Петербурга, Ліворно, Лондона, Ляйпцига, Мадрида, Мантони, Мілана, Модени, Мюнхена, Неаполя, Нью-Йорка, Оксфорда, Парижа, Парми, Рима, Тбілісі, Толедо, Турина, Філадельфії, Франкфурта.

Продовження табл. 8

Назви та позначення рукописів	Примітки	Прибл. датування	Зміст (приблизно)	Місцезнаходження (якщо відоме)
Codex Babilonicus Proph (St. Petersb. Codex 5580.)	Знайдений у Криму в 1839 р.	916 р.	«Пізні» пророки	Санкт-Петербург (Ін-т Сходознавства)
Codex Alepensis	Примітки та некудот Аарона Бен-Ашера	930 р.	Весь Старий Завіт	До 1947 — Каїр; нині — Єрусалим
Codex Petropolitanus (Leningradensis) B 19 A	Копія з рукопису Аарона Бен-Ашера. Зв'язаний з Алепським кодексом. **Найповніший рукопис Ст. Завіту**	1009 р.	Весь Старий Завіт	Санкт-Петербург (Держ. публ. бібка)
Codex Reuchlin		1105 р.	«Пізні» та «ранні» пророки	Карлсруе
Harley (5720)		1100—1120 рр.	«Пізні» та «ранні» пророки	
Arundel Or (16)		1120 р.	Пророки та Писання	
Arundel Or (2)		1216 р.	П'ятикнижжя, «П'ять сувоїв» (Мегілот), Таргум Онкелос	
Harley (5710—5711)		1230 р.	Увесь Старий Завіт	Лондон
Harley (1528)		1300 р.	Увесь Старий Завіт	Лондон
King's (1)		1385 р.	Увесь Старий Завіт	Лондон
Oriental (2350)		1408 р.	П'ятикнижжя	Лондон

Продовження табл. 8

Назви та позначення рукописів	Примітки	Прибл. датування	Зміст (приблизно)	Місцезнаходження (якщо відоме)
З Септуагінти (LXX)				
Greek-Papirus-458		сер. II ст. до н. е.	Фрагменти тексту	Манчестер
Papirus-Phaued-286		Поч. I — кін. II ст. до н. е.	Фрагменти тексту	
Фаюмські папіруси	1930—1931 рр., Єгипет	Перша пол. II — друга пол. III ст.	Буття, Числа, Второзаконня, Єзекіїль, Даниїл, Естер	Е. Честер Бітті; Мічіган. ун-т
Sinaiticus (S)		IV ст. н. е.	Великі фрагменти тексту	Лондон
Vaticanus (B)		IV ст. н. е.	Майже повний текст	Ватикан
Alexandrinus (A)		V ст. н. е.	Повний Старий Завіт	Лондон
Ephr. rescriptus (C)		?	Фрагменти	Париж
Ambrosianus (F)		V ст. н. е.	Восьмикнижжя	Мілан
Colberto-Sarravia		IV—V ст. н. е.	Восьмикнижжя (фрагменти)	Ліон, Париж, Санкт-Петербург
Coislinianus (M)		VII ст. н. е.	Історичні книги	Париж
Marchalianus (Q)		VII—VIII ст. н. е.	Пророки	Ватикан

Продовження табл. 8

Назви та позначення рукописів	Примітки	Прибл. датування	Зміст (приблизно)	Місцезнаходження (якщо відоме)
З Вульгати				
Lugdunensis		VI—VII ст.	Восьмикнижжя	R.Robert, Париж, 1881 р.
Wirceburgensis		VI ст.	Семикнижжя і Пророки	E. Ranke, Відень, 1871 р.
Monacensis		V—VI ст.	Семикнижжя	L. Ziegler, Мюнхен, 1883 р.
Quedlinburgensis		VII ст.	Книги Царств (Самуїлові та Царів)	V.Schultze, Мюнхен, 1898 р.
Vindobonensis		V ст.	Книги Царств (Самуїлові й Царів) та Книги Мудрих (Повчальні)	A.Vogel, Відень, 1886 р.
Veronensis		IV—V ст.	Книги Мудрих (Повчальні)	Clark, 1909 р.
Constantiensis		VI ст.	Пророки	A. Dold, Beuron, 1923 р.

9. НАЙДАВНІШІ РУКОПИСИ КНИГ НОВОГО ЗАВІТУ*

(грецькі оригінали)

Нині дослідники Біблії мають змогу вивчати понад як 5200 манускриптів Нового Завіту, в т. ч. 82 папіруси, понад 260 «унціалів» (рукописів, виконаних великими літерами), понад 2750 курсивних рукописів («мінускул»), понад 2100 «лекціонаріїв» (фрагментів, призначених для використання під час христ. літургії). Ці рукописи зберігаються у бібліотеках, музеях, монастирях багатьох країн світу.

Тексти, носії	Назва	Датування	Зміст	Місцезнаходження
Папіруси				
P 1	Oxyrhynch, 2	III—IV ст.	Мт. 1:1-9, 12-20, 23	Філадельфія
P 2	Inv. N' 7134	V—VI ст.	Ів. 12:12-15	Флоренція
P 3	Pap. G. 2323	VI—VII ст.	Лк. 7:36-45; 10:38-42	Відень
P 4	Suppl. Gr. 1120	III ст.	Фрагменти з Лк. 1-6	Париж
P 5	Oxyrh. 208.1781	III ст.	Ів. 1:23-31,33-41; 16:14-30; 20:11-17, 19-20, 22-25	Лондон
P 6	Pap.copt. 379. 381. 382. 384	IV ст.	Ів. 10:1-2, 4-7, 9-10; 11:1-8, 45-52	Страсбург
P 7	Petrov. 553	IV ст.	Лк. 4:1-2 (втрачено)	Київ, б-ка НАНУ
P 8	Aeg. 8683	IV ст.	Дії. 3:31-37; 5:2-9; 6:1-6, 8-15 (втрач.)	Берлін
P 9	Harvard. Sem. Mus. 3786	III ст.	1Ів. 4:11-12, 14-17	Кембридж (США)
P 10	Harvard. Sem. Mus. 2218	IV ст.	Рим. 1:1-7	Кембридж (США)
P 11	Gr. 258	V ст.	1Кор. 1:17-20.22-23; 2:14; 3:3-6; 4:4-9,12-17, 19-21	Санкт-Петербург (Держ. публ. б-ка)
P 12	Pap. G. 3	III ст.	Євр. 1:1	Нью-Йорк

* Повний список стародавніх грецьких рукописів Нового Завіту міститься у виданні: *Aland Kurt.* Kurzgefasste Liste der griechischen Handsschriften des Neuen Testaments. Berlin, Walter De Gruyter & Co, 1963. Цитати з основних манускриптів наводяться також в академічному виданні грецького тексту Нового Завіту: The Greek New Testament (including Preface, Introduction, Greek Text and Index) by K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, ed. United Bible Societies. Stuttgart, Wurttembergische Bibelanstalt, 1975.

Продовження табл. 9

Текстн. носії	Назва	Датування	Зміст	Місцезнаходження
P 13	Oxyrh. 657, It. 1292	III—IV ст.	Євр. 2:4; 5:5; 10:8-22, 29-39; 11; 12:1-17	Лондон, Флоренція
P 14	Harris 14	V ст.	1Кор. 1:25-27; 2:6-8; 3:8-10, 20	Синай, монастир Св. Катерини
P 15	Ant. 47423, Oxyrh. 1008	III ст.	1 Кор. 7:18-8:3(4)	Каїр
P 16	Ant. 47424, Oxyrh. 1009	III—IV ст.	Філіп. 3:9-17; 4:2-8	Каїр
P 17	Add. 5893	IV ст.	Євр. 9:12-19	Кембридж
P 18	Pap. 2053, Oxyrh. 1079	III—IV ст.	Об. 1:4-7	Лондон
P 19	Gr. bibl. d. 6(P)	III—IV ст.	Мт. 10:32-11:5	Оксфорд
P 20	FV 4117, Oxyrh.1171	III ст.	Як. 2:19-3:2, 4-9	Прінстон (США)
P 21	Pap. 3, Oxyrh. 1227	IV—V ст.	Мт. 12:24-26, 31-33	Аллентаун (США)
P 22	MS. 2x.1, Oxyrh.1228	III ст.	Ів. 15:25-16:2, 21-31	Глазго
P 23	Oxyrh. 1229	III ст.	Як. 1:1-12, 15-18	Урбана (США)
P 24	OP 1230	IV ст.	Об. 5:5-8; 6:5-8	Ньютон-Центр (США)
P 25	P. 16388	IV ст.	Мт. 18:32-34; 19:1-3, 5-7, 9-10	Берлін
P 26	OPOxy 1354	Бл. 600	Рим. 1:1-16	Даллас (США)
P 27	Add. 7211	III ст.	Рим. 8:12-22, 24-27, 33-39; 9:1-9	Кембридж
P 28	Palest.Inst. Pap. 2	III ст.	Ів. 6:8-12, 17-22	Берклі, Каліф. (США)
P 29	Gr. bibl. g. 4(P)	III ст.	Дії 26:7-8, 19-20	Оксфорд
P 30	Pap. 61, Oxyrh.1598	III ст.	1Сол. 4:13, 16-18; 5:3, 8-10, 12-18, 26; 2сол.1:2	Гент (Бельгія)
P 31	Lib. Gr. P. 4	VII ст.	Рим. 12:3-8	Манчестер
P 32	Lib. Gr. P. 5	Бл. 200	Тит.1:11-15; 2:3-8	Манчестер

Тексти. носії	Назва	Датування	Зміст	Місцезнаходження
P 33	Pap. G. 39783, 17973, 26133, 35831	VI ст.	Дії15:22-24, 27-32	Відень
P 34	Pap. G. 39784	VI—VII ст.	1Кор.16:4-7, 10; 2Кор. 5:18-21; 10:13-14; 11:2, 4, 6-7	Відень
P 35	PSI 1	IV ст.	Мт. 25:12-15, 20-23	Флоренція
P 36	PSI 3	VI ст.	Ів. 3:14-18, 31-32	Флоренція
P 37	Inv. N'1570	III ст.	Мт. 26:19-52	Анн Гарбор, Міч.(США)
P 38	Inv. N'1571	300	Дії. 18:27-19:6, 12-16	Анн Гарбор, Міч. (США)
P 39	Brucknell Lib. 8864	III ст.	Ів. 8:14-22	Честер (США)
P 40	Pap. SLG. Inv. 45	III ст.	Рим. 1:24-27, 31; 2:1-3; 3:21-31; 4:1-8; 6:4,5,16; 9:17,27	Гейдельберг
P 41	Pap. K. 7541-48	V—VIII ст.	Дії 17:28-18:2, 24-25, 27; 19:1-4, 6-8, 13-16, 18-19; 20:9-13,15-16, 22-24, 26-28, 35-38; 21:1-4; 22:11-14, 16-17	Відень
P 42	Pap. K. 8706	VII ст.	Лк. 1:54-55; 2:29-32	Відень
P 43	Pap. 2241	VI—VII ст.	Об. 2:12-13; 15:8-16:2	Лондон
P 44	Inv. 14-1-527	V—VII ст.	Мт. 17:1-3, 6-7; 18:15-17, 19; 25:8-10; Ів. 9:3-4; 10:8-14; 12:16-18	Нью-Йорк
P 45	Pap. G. 31974	III ст.	Фрагменти з Єв-й та Діянь	Дублін, Відень
P 46	Inv. 6238	Бл. 200	Фрагменти з 1 Сол, Євр.	Дублін, Анн Гарбор
P 47	Chest. Beatty III	III ст.	Об. 9:10-11:3; 11:5-16:15; 16:17-17:2	Дублін
P 48	PSI 1165	III ст.	Дії: 23:11-17, 23-29	Флоренція
P 49	Lib. P. 415	III ст.	Еф. 4:16-29; 4:31-5:13	Нью Гейвен (США)

Текстн. носії	Назва	Датування	Зміст	Місцезнаходження
P 50	Yale P. 1543	IV ст.	Дії 8:26-32; 10:26-31	Нью Гейвен
P 51	P. Oxyrh. 2157	Бл. 400	Гал. 1:2-10, 13, 16-20	Лондон
P 52	Lib. Gr. P. 457	II ст.	Ів. 18:31-34, 37-38	Манчестер
P 53	Inv. 6652	III ст.	Мт. 26:29-40; Дії 9:33-38; 9:40-10:1	Анн Гарбор
P 54	Garret 77 42	V ст.	Як. 2:16-18, 22-26; 3:2-4	Прінстон
P 55	Pap. G. 26214	VI ст.	Ів. 1:31-33, 35-38	Відень
P 56	Pap. G. 19918	V—VI ст.	Дії 1:1, 4-5, 7, 10-11	Відень
P 57	Pap. G. 26020	IV—V ст.	Дії 4:36-5:2, 8-10	Прінстон, Відень
P 58	Pap. G. 17973, 26133, 35831	V—VI ст.	Дії 7:6-10, 13-18	Відень
P 59	P. Colt. 3	VII ст.	Фрагм. Ів. 1; 2; 11; 12; 17; 18; 21	Нью-Йорк
P 60	P. Colt. 4	VII ст.	Ів. 16:29-19:26	Нью-Йорк
P 61	P. Colt. 5	Бл. 700	Фрагм. Рим.; 1 Кор., Филип., Кол., 1 Сол., Тит., Филим	Нью-Йорк
P 62	Pap. Coll. P. Oslo Inv. 1661	IV ст.	Мт. 11:25-30	Осло
P 63	P. 11914	Бл. 500	Ів. 3:14-18; 4:9-10	Берлін
P 64	Magdalen Coll. Gr. 18	Бл. 200	Мт. 26:7,10, 14-15, 22-23, 31-33	Оксфорд
P 65	PSI 1373	III ст.	1 Сол. 1:3-2:1, 6-13	Флоренція
P 66	Bodmer II	Бл. 200	Ів. 1:1-6:11; 6:35-14:26, 29-30; 15:3-26; 16:2-4, 6-7; 16:11-20, 22; 20:25-21:9	Женева, Дублін
P 67	Fund. San Lucas. P. Bars. 1	Бл. 200	Мт. 3:9, 15; 5:20-22, 25-28	Барселона
P 68	Cr. 258	V—VI ст.	1 Кор. 4:12-17; 4:19-5:3	Санкт-Петербург
P 69	P. Oxy. 2383	III ст.	Лк. 22:41, 45-48, 58-61	Лондон

Текстн. носії	Назва	Датування	Зміст	Місцезнаходження
P 70	P. Oxy. 2384	III ст.	Мт. 11:26-27; 12:4-5	Лондон
P 71	P. Oxy. 2385	IV ст.	Мт. 19:10-11, 17-18	Лондон
P 72	Bodmer VI-VIII	III ст.	1-2 Петр., Юд.	Женева
P 73	Bodmer	III ст.	Мт. 25:43; 26:2-3	Женева
P 74	Bodmer XVII	VII ст.	Фрагменти Дій, Як., 1 Петр., 2 Петр., 1Ів., 2 Ів., 3 Ів., Юд.	Женева
P 75	Bodmer XIV—XV	II—III ст.	Лк. 3:18-22, 33-4:2, 34-42, 44-5:10, 37-6:4, 10-7:32, 35-43, 45-17:15, 19-18:18; 22:4-24:53; Ів. 1:1-11, 45, 48-57; 12:3-13:1, 8-9, 14; 14:8-30; 15:6-8	Женева
P 76	Pap. Gr. 36102	VI ст.	Ів. 4:9, 12	Відень
Унціали				
a	Sinaiticus	IV ст.	Євангелія, Дії, Послання, Об'явлення	Ленінград (до 1934), потім Лондон
A	Alexandrinus	V ст.	Євангелія, Дії, Послання, Об'явлення	Лондон
B	Vaticanus	IV ст.	Євангелія, Дії, Послання, крім 1,2 Тим., Титу, Филим., Об'явлення	Рим
C	Ephraemi rescriptus	V ст.	Євангелія, Дії, Послання, Об'явлення	Париж
D	Bezae	V—VI ст.	Євангелія, Дії, Соборні Послання	Кембридж
D*	Claromantanus	VI ст.	Послання ап. Павла (ушкодж.)	Париж
E	Univ. Bibl. AN III 12	VIII ст.	Євангелія (ушкодж.)	Базель
E*	Laudianus	VI ст.	Дії (ушкодж.)	Оксфорд
F	Boreelianus	IX ст.	Євангелія (ушкодж.)	Утрехт
F*	Augiensis	IX ст.	Послання ап. Павла (ушкодж.)	Кембридж

Текстоносії	Назва	Датування	Зміст	Місцезнаходження
G	Seidelianus I	IX ст.	Євангелія (ушкодж.)	Лондон
G*	Boernerianus	IX ст.	Послання ап. Павла (ушкодж.)	Дрезден
H	Seidelianus II	IX ст.	Євангелія (ушкодж.)	Гамбург
H*	Mutinensis	IX ст.	Дії (ушкодж.)	Модена
H**	Euthalianus	VI ст.	Послання ап. Павла (фрагм.)	Афон, Київ, Санкт-Петербург, Москва, Париж, Турин
I	Freer	V ст.	1Кор.-Євр. (ушкодж.)	Вашингтон
K	Cyprius	IX ст.	Євангелія	Париж
K*	Hist. Mus. V. 93, S. 97	IX ст.	Дії, Послання (ушкодж.)	Москва
L	Bibl. Nat. Gr. 62	VIII ст.	Євангелія (ушкодж.)	Париж
L*	Angelicus	IX ст.	Дії, Послання	Рим
M	Campianus	IX ст.	Євангелія	Париж
M*	Brit. Harley 5613 - Univ. Bibl. Cod. 50	IX ст.	1-2 Кор., Євр.	Лондон, Гамбург
N	Purpureus	VI ст.	Євангелія	Санкт-Петербург, Рим, Патмос, Генуя, Лондон, Відень
O	Purpureus	VI ст.	Євангелія (фрагм.)	Париж
P	Herz. Aug. - Bibl. Weissenburg 64	VI ст.	Євангелія (фрагм.)	Вольфенбюттель
P*	Porfirianus	IX ст.	Дії, Послання, Об'явлення	Санкт-Петербург
Q	Herz. Aug. - Bibl. Weissenburg 64	V ст.	Лк., Ів. (фрагм.)	Вольфенбюттель
R	Brit. Mus. Add. 17211	VI ст.	Лк. (фрагм.)	Лондон
S	Vatic. gr. 354	X ст.	Євангелія	Рим
S*	Lavra A'88	VIII—IX ст.	Дії, Послання (фрагм.)	Афон

Продовження табл. 9

Тексти. носії	Назва	Датування	Зміст	Місцезнаходження
T	Borgianus	V ст.	Лк., Ів.	Рим
U	Nanianus	IX ст.	Євангелія	Венеція
V	Hist. Mus. V. 9; S. 399	IX ст.	Євангелія (ушкодж.)	Москва
W	Freerianus	IV—V ст.	Євангелія (ушкодж.)	Вашингтон
X	Univ. Bibl. fol. 30	IX—X ст.	Євангелія (ушкодж.)	Мюнхен
Y	Univ. Libr. Add. 6594	IX ст.	Євангелія (ушкодж.)	Кембридж
Z	Trinity Coll. K. 3.4	V—VI ст.	Мт. (ушкодж.)	Дублін
Q	Публ. Библ. Gr. 33. 99 fol. Bodl.Libr. Auct. T.infr. 2.2; 158 vol.	IX—X ст.	Євангелія (ушкодж.)	Санкт-Петербург, Оксфорд
D	Stiftsbibl. 48	IX ст.	Євангелія	Сент-Галлен (Швейцарія)
F	Koridethi	IX ст.	Євангелія	Тбілісі
L	Bodl. Libr. Auct. T. infr. 1.1	IX ст.	Лк., Ів. (фрагм.)	Оксфорд
X	Zacynthius	VI ст.	Євангелія	Лондон
P	Публ. Библ. Gr. 34	IX ст.	Євангелія	Санкт-Петербург
S	Erzbischof, s.n.	VI ст.	Мт., Мк.	Россано
F	Berat. Metropol. Bibl. 1	VI ст.	Мт., Мк.	Афон
Y	Lavra 172	VIII—IX ст.	Євангелія, Дії, Послання	Афон
W	Dionysiou (10) 55	VIII ст.	Євангелія	Афон
Мінускули				
046	Vatic. gr. 2066	VIII—IX ст.	Об'явлення	Рим
047	Univ. Lib., Med. a. Ren. Mss. Garrett 1	VIII ст.	Євангелія (фрагм.)	Прінстон (США)

Текстн. носії	Назва	Датування	Зміст	Місцезнаходження
048	Vatic. gr. 2061	V ст.	Дії, Послання (фрагм.)	Рим
061	Louvre Ms. E 7332	IV—V ст.	1Тим. 3-6 (фрагм.)	Париж
096	Публ. Библ. Gr. 19	VI ст.	Дії (фрагм.)	Санкт-Петербург
0109	Staatl. Mus. P. 5010	VII ст.	Ів. 16-18 (фрагм.)	Берлін
0112	Harris 12	VI—VII ст.	Мк. 14-16 (фрагм.)	Синай
0124	Bibl. Nat. Copt. 129, 7. 8	VI ст.	Лк., Ів. (фрагм.)	Париж
0131	Trin. Col. B VIII. 5	IX ст.	Мк. 7-9	Кембридж
0138	Protatu 56, fol. 1-4 222-225	IX ст.	Мт. 21-24 (фрагм.)	Афон
0141	Bibl. Nat. Gr. 209	X ст.	Ів. (фрагм.)	Париж
0142	BaverStaats bibl.Gr.375	X ст.	Дії, Послання	Мюнхен
0171	Bibl. laurenziana PSI 2.124	IV ст.	Лк. 22 (фрагм.)	Флоренція
0181	Osterr. Nat. Bibl. Pap. G. 39778	IV ст.	Лк. 9-10 (фрагм.)	Відень
0188	Staatl. Mus. P. 13416	IV (VII) ст.	Мк. 11 (фрагм.)	Берлін
0189	Staatl. Mus. P. 11765	IV ст.	Дії 5 (фрагм.)	Берлін
0206	P. Oxyrhyn. 1353	IV ст.	1Петр. 5 (фрагм.)	Дейтон (США)
0207	Bibl. laurenziana PSI 1166	IV ст.	Об. 9 (фрагм.)	Флоренція
0208	BaverStaatsbibl. 29022e	VI ст.	Кол.1-2; 1Сол.2 (фрагм.)	Мюнхен
0220	Leland C. Wyman	III ст.	Рим. 4-5 (фрагм.)	Бостон (США)

10. НАЙДАВНІШІ СЛОВ'ЯНСЬКІ МАНУСКРИПТИ КНИГ НОВОГО ЗАВІТУ

	Походження, місцезнаходження
Глаголичні	
Зографське Євангеліє	XI ст., Македонія. Зберігається у Санкт-Петербурзі
Маріїнське Євангеліє	XI ст., Сербія (?). Зберігається у Москві
Євангеліє Ассемани — «Ватиканське Євангеліє»	XI ст. Зберігається у Ватикані
Кириличні	
«Саввина книга» (апракос)	XI ст. Зберігається у Москві
Остромирове Євангеліє (апракос)	1056—1057 рр. Зберігається у Санкт-Петербурзі
Архангельське Євангеліє	1092 р.
Мстиславове Євангеліє	1117 р.
Галицьке Євангеліє	1144 р.
Добрилове Євангеліє	1164 р.
Мирославове Євангеліє	XII ст., Сербія.
Добромирове Євангеліє	XII ст., Болгарія
Вуканове Євангеліє	XIII ст., Сербія
Добрейшеве Євангеліє	XIII ст., Болгарія

11. ХРОНОЛОГІЯ НАЙВАЖЛИВІШИХ ПОДІЙ, ЗМАЛЬОВАНИХ АБО ЗГАДАНИХ У БІБЛІЇ, У ЗВ'ЯЗКУ З ІСТОРІЄЮ СТАРОДАВНЬОГО СВІТУ*

1. Праісторія та «епоха патріархів» (Бут. 12—50)

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.		До н.е.	Єгипет	До н.е.	Долини Тигру та Євфрату	До н.е.	Мала Азія
		Бл. 3200—2800	Єгипет, об'єднаний під владою I та II династій фараонів				
		Бл. 2880—2250	Період «Давнього Царства». IV та V династії. Великі піраміди та створення релігійних текстів	Бл. 2800—2400	Шумерська культура. Перші літературні архітектурні пам'ятки		
		Бл. 2250—2000	VII—X династії. 2100 — централізація влади у Фівах (XI династія)	Бл. 2360—2160	Аккадське панування. Цар Саргон Великий		

---

* Див. напр.: *Авдиев В.* История Древнего Востока. Ленинград, 1948; *Машкин Н. А.* История Древнего Рима. Ленинград 1948; *Мень А.* История религии. Москва, 1992 (хронологічні таблиці у додатках до 4—7 т); *Сергеев В. С.* История Древней Греции. Л., 1948; Синхронизация библейской и древней истории // Библия в русском переводе с приложениями. Брюссель, 1973. С. 2096—2177; *Тенни М. К.* Мир Нового Завета. International Correspondence Institute, 1990. С. 431—434; *Тураев Б.* История Древнего Востока. Л., 1936; Хронологический обзор важнейших событий Библии // Библия. Изд. Б. Геце. Стокгольм, 1987. Приложения. С. 137—138; *Шульц С. Дж.* Мир Ветхого Завета. Логос, 1991, С. 26, 90, 156, 232, 298, 320, 342; Chronologie Biblique // Supplement au Dicdionnaire de la Bible, 1974, t. 1, col. 244—1304; *Harrison R. K.* Introduction to the Old Testament. The Tindale Press, L., 1970; Tableau chronologique // Bible de Jerusalem. Paris, 1973, pp. 1805—1829.

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.		**До н.е.**	**Єгипет**	**До н.е.**	**Долини Тигру та Євфрату**	**До н.е.**	**Мала Азія**
Бл. 1850	Оселення Авраама в Ханаані	Бл. 2000—1780	«Середнє Царство». XII династія. Могутня держава зі столицями у Мемфісі та Фаюмі. Класичні літературні пам'ятки	Бл. 2070—1950	Третя династія Уру. Тиск із Вавилону		
Бл. 1700—1650	Оселення ізраїльтян у Єгипті	Бл. 1780—1546 (1552)	XIII—XIV династії. Відомостей мало. XV—XVI династії. Загарбання Єгипту кочовиками-гіксосами. XVII династія. Вигнання гіксосів фіванськими царями	Бл. 1800—1500 Бл. 1750—1700	Перша Вавилонська (аморейська) династія. Великий цар Хаммурапі. «Закони Хаммурапі»		
	Ізраїльтяни в Єгипті	Бл. 1546—1085 (1552—1070)	«Нове Царство». XVIII—XX династії. Столиця у Фівах	Бл. 1660	Падіння Старовавилонської династії	Бл. 1600—1200	Імперії хетів. Нейтралізація єгипетського впливу внаслідок хетського наступу
		Бл. 1468—1436	Фараон Тутмос III. Походи на Сирію та Палестину				
		Бл. 1374—1347	Фараон Ехнатон. Культ **Атона**				
		Бл. 1347—1338	Фараон Тутанхамон				

2. Мойсей та Ісус Навин (Вих., Чис., Второз., Єг.)

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.		До н.е.	Єгипет	До н.е.	Долини Тигру та Євфрату	До н.е.	Мала Азія
Бл. 1250	Вихід євреїв з Єгипту. Мойсей. **Синайське законодавство**	Бл. 1290—1224	Фараон Рамзес II	XIII—XII ст.	Піднесення Ассирії	1280-ті	Писемні пам'ятки (абеткові таблиці в Угариті). Боротьба хетів з Єгиптом. Мирна угода
Бл. 1220—1200	Завоювання Палестини. Боротьба з ханаанянами, мадіянитянами, амонитянами, філістимлянами	Бл. 1224—1204	Фараон Мернептах. **Перша писемна згадка про Ізраїль:** стела з написом про перемогу над «народом Ізраїлю»				

3. Епоха «суддів та царів» (Суд., 1—2 Сам., 1—2 Цар., 1—2 Хр.)

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.	Палестина	До н.е.	Єгипет	До н.е.	Вавилон та Ассирія	До н.е.	Мала Азія
Бл. 1200—1025	Народ Ізраїлю під проводом вождів-суддів («шофетім»)	Бл. 1175	Рамзес III. Оборона Єгипту від «народів моря»				
Бл. 1123	Перемога над хананянами. Девора	1070—945	XXI династія. Столиця в м. Таніс	Бл. 1100	Посилення Ассирії за царя Тіглатпаласара I		
Бл. 1040	Самуїл — останній із суддів			Бл. 1000	Ослаблення Ассирії. Виникнення кількох арамейських держав: Дамаску, Суви, Ефаму. Цар Дамаску Разон		
Бл. 1030—1010	Саул, перший цар Ізраїлю						
Бл. 1010—970	Цар Давид. **Взяття Єрусалиму.**						
Бл. 1000	Столиця Ізраїлю						
Бл. 970—931	Цар Соломон						
Бл. 975	Будівництво Храму. Ізраїль на вершині могутності. Розвиток писемності: історичні твори, притчі, псалми						

4. Епоха «поділених царств» (931—721) (1Цар.12—22; 2 Цар.1—17, 2 Хр.10—28; Ам.,Ос.; Іс.; Мих.)

Біблійна історія				Стародавній Світ					
До н.е.	Північне (Ізраїльське царство)	До н.е.	Південне (Іудейське) царство	До н.е.	Єгипет	До н.е.	Ассирія	До н.е.	Сирія, Греція, Рим
Бл. 931	Розпад давньоєврейської держави (1Цар.12)								
931—722	Правління царків, найвідоміші з яких — Ахав та Єровоам II. Усобиці, перевороти, війни з сусідами: Сирією, Моавом. Ослаблення	931—716	Правління царків. Конфлікти та союзи з Ізраїлем, боротьба за владу, заколоти, війни з сусідами: Едомом, Сирією	Бл. 945—725	XXII (Лівійська) династія фараонів. Столиця у м. Бубаст			X—VIII ст.	Сирійське, Дамаське Царство. Царі Тавримон, Венадад I, Венадад II, Венадад III, Рецин Дамаський
Бл. 874—853	Релігійні переступи. Культ Ваала за царя Ахава. Пророк Ілія (1Цар. 17-21; 2Цар.1)	931—913	Пограбування Єрусалима та Храму єгиптянами (Шешонк I)	945—925	Похід на Палестину Шешонка I (напис на стелі в Карнаку)	IX ст.	Посилення Ассирії. Царі Ассурназирпал II, Салманасар III	IX ст.	«Гомерівська» Греція

Бл. 783—743	Царювання Єровоама II. Діяльність пророків Амоса та Осії (бл. 750)	870—841	Боротьба з ідолопоклонством за царя Йосафата	IX—VIII ст.
Бл. 738	Ассир. цар Тіглатпаласар захоплює частину Галилеї. Ізраїльтяни — його данники	848—841	Культ Ваала за царя Йорама	
Бл. 732—724	Царювання Осії. Союз із Єгиптом проти Ассирії. Поразка. Облога Самарії Салманасаром	Бл. 835—796	Цар Йоах. Відновлювальні роботи в Храмі	

Продовження табл. 11.4

Послаблення Єгипту внаслідок суперництва XXI династії (центр у м. Бубаст) та XXIII династії (центр у м. Фіви)	850—780	Перемога Ассирії над Сирією. Данина з сусідніх країн, у т. ч. з Ізраїля		
	783—745	Ослаблення Ассирії. Салманасар IV (781—772)	Бл. 776	**Перша Олімпіада в Греції.**
	745—727	Тіглатпаласар III (Фул). Нове піднесення Ассирії. Завойовані країни — її провінції. Переселення народів. Завоювання Вавилона, Дамаска, Галилеї	Бл. 732	Тіглатпаласар III убив сир. царя Рецина Дамаського. **Кінець Дамаського царства**

Продовження табл. 11.4

Біблійна історія				Стародавній Світ					
До н.е.	**Північне (Ізраїльське царство)**	**До н.е.**	**Південне (Іудейське) царство**	**До н.е.**	**Єгипет**	**До н.е.**	**Ассирія**	**До н.е.**	**Сирія, Греція, Рим**
						726—722 (721)	Салманасар V. Облога Самарії		
						722 (721)	Саргон II. Захоплення Самарії		
722 (721)	Загарбання Самарії Саргоном II. Виведення ізраїльтян до Ассирійського полону. Оселення чужоземців у Ізраїлі. Релігійний синкретизм, утворення спільноти т. зв. «самарян». **Кінець Північного (Ізраїльського) Царства**	Бл. 781—840	Цар Азарія (Озія, Узія) відновлює могутність Іудеї.					Бл. 753	**Заснування Рима**
		Бл. 740—730-ті	Пророк Ісайя. Пророк Михей						Гесіод у Греції

		Бл. 736—716	Цар Ахаз, війна з Сирією. Союз із Ассирією. Чергове проникнення язичницьких культів						

5. Ліквідація Південного (Іудейського) Царства. Вавилонський полон (721—587) (2Цар.18—25; 2Хр.29—36; Соф.,Наум.;Ав.;Єр.; Єз.)

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.	**Іудейське Царство**	**До н.е.**	**Єгипет**	**До н.е.**	**Ассирія та Вавилонія**	**До н.е.**	**Греція**
Бл. 716—687	Царювання Єзекії. Іудея є об'єктом зазіхань Ассирії та Єгипту. Пророцьке служіння Ісаї	VIII ст.	XXIV та XXV (Нубійська) династії фараонів	704—681	Ассир. цар Сеннахерім (Синахеріб). Походи на Єгипет та Іудею. Іудея — данник Ассирії		
687—640	Царі Манасія, Амон	680 660-ті	Фараон Тахарка бореться з Ассирією за вплив на Палестину. Ассирійці нападають на Єгипет	670—660-ті	Походи на Єгипет. Завоювання Мемфіса та Фів		
640—609	Цар Йосія						

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.	**Іудейське Царство**	**До н.е.**	**Єгипет**	**До н.е.**	**Ассирія та Вавилонія**	**До н.е.**	**Греція**
Бл. 627	Початок служіння пророка Єремії (Єр.1:2; 25:3)	Бл. 650	Єгиптяни виганяють ассирійців	Бл. 669—626	Цар Ашшурбаніпал. Ассирія на вершині могутності. Вавилон, держави Палестини, Єгипет — її данники. **Заснування бібліотеки Ашшурбаніпала в Ніневії**		
Бл. 622	**Віднайдення «Книги Закону». Релігійна реформа** (2Цар.22:8; 23:1-24). Редагування кн. Єг., Суд., Сам., Цар.	Бл. 625	Єгипет зупиняє навалу скіфів			Бл. 624	Законодавство Драконта
609—597	Цар Йоаким (Еліаким). Пророк Авакум	609—594	Фараон Нехо II. Союз з Ассирією проти Вавилона	Бл. 626—605	Посилення Вавилона. Нововавилон. династія. Напобаласар. Боротьба проти Ассирії та Єгипту. Навуходоносор оволодів стародавньою Ассирією	Бл. 594	Законодавство Солона
Бл. 605	Вавил. цар Навуходоносор переміг єгип. фараона Нехо II (Єр 46:2). Пророцтво Єремії про 70-річний полон (Єр.25:1—12)	Бл. 605	Поразка єгиптян (Нехо II) від вавилонського царя Навуходоносора під Кархемішем				

Продовження табл. 11.5

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.	**Іудейське Царство**	**До н.е.**	**Єгипет**	**До н.е.**	**Ассирія та Вавилонія**	**До н.е.**	**Греція**
Бл. 605—604	Вторгнення Навуходоносора до Палестини. Іудея — данник Вавилона	Бл. 601	Єгиптяни відбили напад Вавилона	605—598	Походи на Сирію, Палестину, Єгипет, Аравію		
600-597	Повстання Іудеї проти Вавилона (цар Йоаким)	589—566	Царювання фараона Хофра, який підтримував іуд. царя Седекію проти вавилонян. Після захоплення Єрусалима Навуходоносором (587—586) Хофра дозволив євреям переховуватися у Єгипті. **Пророк Єремія в Єгипті**	Бл. 597	Захоплення Єрусалима. Вавилон. таблиці, де згадувалося про Єхонію та його синів, які перебували у полоні при царському дворі		
Бл. 597	Облога та захоплення Єрусалима Навуходоносором. Полонення царя Єхонії та 10 000 юдеїв. Початок **Вавилонського полону**. Пророк Єзекіїль провістив зруйнування Єрусалима (Єз.1—23)						

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.	Іудейське Царство	До н.е.	Єгипет	До н.е.	Ассирія та Вавилонія	До н.е.	Греція
Бл. 589—587 (586)	Повстання Іудеї (Седекія). Нове захоплення Єрусалима. **Зруйнування Храму**. Другий полон						
582 (581)	Третє переселення іудеїв до Вавилона						

6. «Післяполонна» доба, або епоха Реставрації (538—330-ті) (Езд., Неем.; Ог.; Зах.; Мал.)

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.	Палестина	До н.е.	Вавилонія та Персія	До н.е.	Єгипет	До н.е.	Греція
538	Повернення євреїв до Палестини після указу перського царя Кіра	555—530	Царювання Кіра Перського. Упокорення Вавилона. Визволення євреїв	560—520-ті	XXVI династія фараонів.		
538—537	Початок відновлення Єрусалимського, т. зв. «Другого» храму	530—522	Царювання Камбіза, сина Кіра. Підкорення Єгипту				

520—515	**Завершення відбудови Храму та його освячення.** Формування теократичної іудаїстської громади. Зоровавель. Діяльність пророків Огія, Захарії. Імовірно, час редагування частини бібл. Писань (Йов, Прип., Пісн., Рут, Пс.)	521—486	Правління Дарія I. Дозвіл на відновлення Єрусалим. Храму
		486—465	Ксеркс I
		465—423	Артаксеркс I Лонгіман. Дозвіл на відновлення Єрусалима (Ездра, Неємія)
Бл. 458	Священик Ездра за дорученням перс. царя Артаксеркса повертається до Єрусалима разом з новою партією іудеїв		
445—443	Артаксеркс послав начальника Неємію керувати відбудовою стін Єрусалима. Відновлення міста та впорядкування там громадського й релігійного життя.		
444	**Релігійна реформа: оприлюднення та освячення П'ятикнижжя Мойсеєвого**		

Продовження табл. 11.6

		Бл. 510	Законодавство Кліс-фена
		500	Початок **греко-перських воєн**
		490	
		480	**Битва під Марафо-ном.** Поразка пер-сів під **Саламіном**
		470-ті	Зростання могут-ності Афін
		444—429	Правління Перікла в Афінах
		431	Початок Пелопон-неської війни
		Поч. 400	Платон

Продовження табл. 11.6

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.	**Палестина**	**До н.е.**	**Вавилонія та Персія**	**До н.е.**	**Єгипет**	**До н.е.**	**Греція**
Бл. 433	Неємія знову повернувся до Єрусалима для завершення реформ					336—323	Александр Македонський
350-ті	Іудея стає теократичною державою з центром у Єрусалимі. Влада священиків Єрусалим. Храму. Первосвященики т. зв. «Великої Синагоги»	334—331	**Завоювання Персії Александром Македонським (Великим)**			333	**Підкорення Сирії та Палестини**
						331—326	Завоювання Персії, просування на схід, аж до Індії. **Заснування Александрії Єгипетської**
						323	Смерть Александра у Вавилоні

7. Доба еллінізму — часи після Александра Великого (334(333)—65(63) (1—2Мак.; Дан.)

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.	Іудейське Царство	До н.е.	Сирія та Вавилонія	До н.е.	Єгипет і Сирія	До н.е.	Рим, Греція
333—200	Іудея під владою єгипетської елліністичної династії Лагідів (Птоломеїдів)			305—31	Династія Лагідів (Птоломеїдів)		
320	Птоломей I Сотер захопив Єрусалим						
Бл. 300	Євреям дозволено жити в Єгипті та Антіохії. Зростання діаспори	311—281	Селевк I Никанор. **Заснування Антіохії** (300).	323—285	Птоломей I Сотер		
Бл. 285	Птоломей II Філадельф. **Створення Септуагінти (LXX)**	281—261	Антіох I Сотер	285—246	Птоломей II Філадельф		
з 250	Інтенсивна еллінізація Палестини						
Бл. 219	Сирійський цар із династії Селевкидів Антіох III Великий уперше оволодів Палестиною.						
217—200	Палестину тимчасово відвойовують Лагіди	222—187	Антіох III Великий. Виведення Палестини з-під єгипетського впливу	199—198	Втрата Єгиптом гегемонії	197	Поразка від римлян Філіппа V Македонського

Продовження табл. 11.7

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.	**Іудейське Царство**	**До н.е.**	**Сирія та Вавилонія**	**До н.е.**	**Єгипет і Сирія**	**До н.е.**	**Рим, Греція**
200 (199)—198	Антіох III Великий виступає проти Лагідів і підкорює Палестину. **Іудея під владою сирійської елліністичної династії Селевкидів.** Теократичний лад в Іудеї зберігся, Антіох III матеріально підтримав іуд. священство						
Бл. 175	Антіох IV Епіфан	187—175	Селевк V Філопатор				
169, 167—164	Антіох IV Епіфан захопив Єрусалим. Храм та сплюндрував його (жертвоприношення Зевсу). Початок повстання під проводом Маттафії та братів Маккавеїв. Визволення Єрусалима Маккавеями, очищення та оновлення Храму	Бл. 175	Антіох IV Епіфан			168	Поразка Персея під Підною
Бл. 163	Іудеї отримали свободу віросповідання від Антіоха V	163—162	Антіох V Евпатор			148	*Македонія стає римською провінцією*

Продовження табл. 11.7

163—160	Боротьба всередині іудейства: протистояння елліністичної та націоналістичної партій	162—150	Цар Деметрій I Сотер. Боротьба за владу з Александром Валасом	180—145	Птоломей VI Філометор	146	Зруйнування Карфагена та Коринта
150—145	Цар Селевкидської династії Александр Валас призначив князем-правителем первосвященика Йонатана. Йонатан започаткував династію царів-первосвящеників Асмонеїв	150—145	Цар Александр Валас	150	Шлюб Александра Валаса з Клеопатрою, дочкою Птоломея VI	132—121	Тіберій та Гай Гракхи
140—130-ті	Царі-первосвященики Йонатан і Симон зміцнили свою владу в Іудеї та Самарії, скориставшись підтримкою сир. правителів Деметрія II Ніканора та Антіоха VI Епіфана. Укладення союзів із Римом та Спартою. **Заснування громади ессеїв у Кумрані**	145—140 145—142	Деметрій II Ніканор Антіох VI Епіфан				
134—104	Правління первосвященика Іоанна Гіркана	129—125	Деметрій II Ніканор (удруге)	128	Міжусобна боротьба в Сирії. Втрата контролю над Палестиною		
103—65	Боротьба за владу всередині іудейської верхівки Асмонеїв (Арістовул II проти Гіркана II)	125—65 (64)	Правителі династії Селевкидів; останній — Філіпп II				
65	Втручання Риму (Помпей) на боці Гіркана II						

8. Палестина під владою Риму (63 до н. е. — 4 до н. е.) (1—2Мак.; Дан.)

Біблійна історія		Стародавній Світ					
До н.е.	Палестина	До н.е.	Сирія	До н.е.	Єгипет	До н.е.	Рим, Греція
63	Помпей оволодів Єрусалимом. Гіркан II — первосвященик, Арістовул II у полоні. Кінець правління династії Асмонеїв	64	Останній із Селевкидів, Філіпп II, був скинутий Помпеєм. **Сирія стала Римською провінцією.** Управлялася проконсулами Риму та імператорськими легатами	51—30	Клеопатра VII. Співправителька Єгипту разом із Птоломеями XIII, XIV, XV. Самогубство Клеопатри (30)	60	Перший тріумвірат (Цезар, Помпей, Красс).
54	Красс розікрав скарби Єрусалимського Храму					53	Поразка Красса від парфян
47	Цезар призначив Гіркана правителем-«етнархом»					49(48) —44	Суперництво Цезаря та Помпея. Диктатура Цезаря. Загибель Помпея у Єгипті(48). Убивство Цезаря (44)
40	Вторгнення до Палестини парфян, які проголосили правителем та первосвящеником противника Гіркана — Антигона, сина Арістовула					43	Другий тріумвірат (Антоній, Октавіан, Лепид)

40—37	Ставленик Антонія Ірод призначений римським сенатом царем іудейським. Він виганяє парфян, перемагає Антигона і бере шлюб з Маріамною, онукою Арістовула та Гіркана, останньою з Асмонеїв. **Початок династії Іродів**		
37—4	Царювання Ірода Великого. **Реконструкція Єрусалима та Храму** (20). Розвиток фарисейських шкіл Рабі Гіллеля та Рабі Шаммая. **Початок талмудичної писемності**		
7(6)	Перепис у Палестині. **Народження Ісуса Христа.** Ірод, наляканий месіанськими провіщаннями, наказав знищити всіх дітей, у т. ч. двох власних синів. Його старший син Антипатр повстав, шукаючи підтримки Риму		
4	Придушення повстання, страта Антипатра. Спадкоємці Ірода — його сини Архелай (Іудея і Самарія), Ірод Антіппа (Галилея), Філіпп (землі за Йорданом). Смерть Ірода		

Продовження табл. 11.8

		42	Дівінація (причислення до богів) Цезаря
		41—30	Походи Антонія на Сході
		31—30	Перемога Октавіана над Антонієм. Самогубство Антонія та Клеопатри
		29—27	**Октавіан проголошений пожиттєвим імператором.** Дістав титул «Август»
		6—4	Перепис громадян Римської імперії. Октавіан Август підтвердив права наступників Ірода, проте відмовив їм у титулах царів

9. Палестина в Римській імперії — доба Нового Завіту (4 до н. е. — 135 н. е.)

Н. е.	Палестина	Н. е.	Римська імперія
Бл. 5 (10)	Народження Савла (майбутнього християнського ап. Павла) у м. Тарс		
6—8	Усунення Архелая. Іудея стає провінцією зі столицею в Кесарії, під владою прокураторів. Повстання Іуди Галилейського. Прокуратор Коллоній	14 14—37	Смерть Августа. імператор Тіберій
4 до н. е — 39	Ірод Антіппа — правитель Галилеї, країни, де жив Ісус	15	Перемога римлян над германцями
6—15, 18—36	Первосвященики Ханан (Анна) та Йосиф Каіафа	19	Вигнання іудеїв із Рима
26—36	Понтій Пілат — прокуратор Іудеї	21, 26	Повстання у Галлії та Фракії
27	Початок проповіді Іоанна Хрестителя. Хрещення та **початок земного служіння Ісуса**	29	Свідчення у Тацита про розп'яття Христа за Понтія Пілата
28—29	Ісус у Єрусалимі. Обрання апостолів. Страта Іоанна Хрестителя. Проповідь Ісуса в Палестині		
30, Пасха (квітень)	Тиждень перед пасхою — в'їзд Ісуса до Єрусалима, пророцтво про кінець, таємна вечеря з учнями, арешт, допит у первосвященика, присуд Синедріону, допит та присуд Пілата. **Розп'яття**		
30, квітень	Третій день після розп'яття — за христ. традицією — чудесне **Воскресіння Христове**		
30, П'ятидесятниця	За христ. традицією — чудесне сходження Св. духа на апостолів. Виникнення Церкви. Початок місіонерського служіння апостолів. Перша громада в Єрусалимі. Конфлікти Пілата з єрусалим. іудеями, про які повідомляв Філон Александрійський		

Продовження табл. 11.9

Бл. 34	Навернення Савла. **Початок проповіді Павла як апостола** (Дамаск, Аравія)	33—34	Приєднання Палестини до римської провінції Сирії
Бл. 35	Розправа Пілата над самарянами	35—39	Вітеллій — легат у Сирії
34—35	Місіонерська діяльність ап. Петра в Самарії та Єрусалимі	37—41	Імператор Калігула
36	Імператорський легат Вітеллій скидає з посади первосвященика Каїафу, призначає замість нього Йонатана, сина Анни. **Перший візит ап. Павла до Єрусалима**, зустріч з ап. Петром. Понтій Пілат виїхав до Рима для судового слідства. Смерть Пілата		
Бл. 37	Вітеллій призначив первосвящеником Теофіла. **Заснування Антіохійської церкви**	38	Іудеї зазнали гонінь в Александрії
37—41	Ірод Агріппа I, син Арістовула, дістав від імператорів Калігули, а потім Клавдія титул царя на управління палестинськими провінціями (Іудея, Самарія, Галилея, землі за Йорданом)	41—54	Імператор Клавдій
44	Агріппа I стратив ап. Якова (брата ап. Іоанна), ув'язнення ап. Петра		
Бл. 45—49	**Перша місіонерська подорож ап. Павла**	49	Клавдій вигнав із Рима іудеїв, серед яких тривав конфлікт (можливо, між ортодоксами та іудео-християнами (свідчення Светонія в «Житті Клавдія» та Луки в «Діяннях Апостолів»)

Продовження табл. 11.9

Н. е.	Палестина	Н. е.	Римська імперія
Бл. 48(49)	Єрусалимський (Апостольський) церковний собор: християни з язичників звільнені від дотримання численних настанов Мойсеєвого Закону; для них установлені лише кілька приписів		
48—53	Агріпа II. Призначений намісником Храму з правом призначати первосвящеників		
Бл. 50	**Виникнення арамейського варіанта Євангелія від Матвія (Прото-Матвій)**		
49—52	**Друга місіонерська подорож ап. Павла**		
Бл. 51	**Послання Павла до Солунян**		
52	Подорож Павла до Антіохії. Конфлікт іудеїв із самарянами. Придушення його прокуратором Феліксом		
53—58	**Третя місіонерська подорож ап. Павла.** Послання: до **Філіпп'ян, 1-ше до Коринтян, до Галатів, 2-ге до Коринтян, до Римлян**	54—68	Імператор Нерон
58	Яков («брат Господень») очолив Єрусалимську (іудео-християнську) громаду	50—60-ті	Часта зміна легатів, прокураторів у Іудеї та Сирії
58—60	Ап. Павло затриманий та підданий судові Синедріону, а потім намісника Фелікса. Павло ув'язнений у Кесарії		
60	Павло перед судом прокуратора Феста і, як громадянин Рима, вимагає імператорського суду		
61—63	Павло у Римі, де перебуває в ув'язненні. Послання: **Колоссянам, Ефесянам, Филимону**		

Продовження табл. 11.9

62	Мученицька загибель Якова (побиття камінням за наказом іудейського первосвященика Анана)		
63	Звільнення ап. Павла	64	Велика пожежа у Римі. **Гоніння на християн**
Бл. 64	Можливі дати появи **1-го Послання ап. Петра** та **Євангелія від Марка**		
64 (або 67)	За християнською традицією — **мученицька загибель ап. Петра у Римі**	66	Повстання іудеїв у Александрії
65	Ап. Павло в Ефесі, на Криті та в Македонії. **1-ше Послання до Тимофія, Послання до Тита**	66—67	Нерон у Греції. Веспасіану та Титу доручено відновити спокій у Палестині
66—70	Повстання іудеїв. На чолі повсталих — радикали-націоналісти (зилоти, секарії). Римляни (Цестій Галл, Веспасіан, Тит, Тіберій Александр) придушують повстання і спалюють Єрусалимський Храм (70)	68	Самогубство Нерона
73	Знищення решток повсталих (секаріїв). Повернення до Єрусалима частини християн, що залишили місто під час повстання. Заснування школи іудейських книжників у м. Ябне (Ямнія). Перші її проводирі — раббі Йоганнан-бен-Заккай та Гамаліїл II. **Початок укладення коментарів до Тори (Мішна)**	69	Боротьба за владу в Римській імперії. Різні партії проголосили різних імператорів. Перемога Веспасіана у цій боротьбі
70—80-ті	Євангелія від **Матвія** (грец.), від **Луки**, книга **Діянь Св. Апостолів**. Послання **Іуди. 2-ге Послання Петра**	69—79	Імператор Веспасіана
Бл. 78	«Іудейська війна» Йосифа Флавія	70	Іудея стала імператорською провінцією під військовим управлінням
Бл. 93	«Іудейські старожитності» Йосифа Флавія	79—81	Імператор Тит

Продовження табл. 11.9

Н. е.	Палестина	Н. е.	Римська імперія
Бл. 95	Ап. Іоанн Богослов на о. Патмос. **Апокаліпсис. Євангеліє від Іоанна. Послання ап. Йоанна.** Апокрифічні послання св. Климента Римського до Коринтян	81—96	Імператор Доміціан. Утиски християн
Бл. 98	Смерть ап. Іоанна Богослова в Ефесі	96—98	Імператор Нерва
Кін. I ст.	**Дидахе** — «Вчення 12-ти апостолів»	98—117	Імператор Траян
Бл. 107	Мученицька смерть єп. Єрусалимського Симеона	111—113	Пліній молодший — намісник у Віфінії. Листування з Траяном щодо необхідності гонінь на християн
Бл. 110	Мученицька смерть у Римі Ігнатія, єп. Антіохійського (Богоносця)	114—116	Приєднання до Римської імперії східних земель — Закавказзя, Ассирії, Месопотамії. Римська імперія на вершині могутності
110-ті	Діяльність Полікарпа, єп. Смирнського	117—138	Імператор Адріан
Бл. 130	Намагання імператора Адріана реконструювати Єрусалимський Храм та присвятити його Юпітерові		
131—135	Повстання іудеїв під проводом Симона бен Козеби (Бар-Кохби)		
134	Взяття Єрусалима та інших центрів повстання римлянами (Рут, Юлій Север)		
135	Римляни побудували язичницькі храми на місці іуд. та християн. святинь: Афродити — на Голгофі; Юпітера, Юнони, Мінерви — на терасах Єрусалимського Храму. Єрусалим став римською колонією (Елія Капітоліна), де було заборонено знаходитись		

12. РОЗВИТОК БІБЛІЙНОЇ АРХЕОЛОГІЇ

Систематичний розвиток біблійної археології почався від кінця XVIII ст. з узагальнення стихійно накопиченого протягом попереднього часу археологічного матеріалу. Значний вплив на нього справили відкриття кінця XVIII — початку XIX ст. у галузі текстології, зокрема, розшифрування писемних пам'яток Стародавнього Сходу. Експедиції середини XIX ст. мали на меті підтвердження достовірності біблійних сюжетів, уточнення походження і датування окремих текстів. Великі здобутки належать археологам XX ст.: розкопки стародавніх поселень, культових споруд і особливо віднайдення манускриптів у Єгипті та Палестині. Крім пізнавальних завдань та наукових методик дослідження, які зближують біблійну археологію з науковою археологією Стародавнього Світу, ця дисципліна ставить перед собою апологетичну мету — підтвердження та обгрунтування вірогідності й богодухновенності біблійних оповідей, а також послуговується богословською аргументацією для інтерпретації отриманого емпіричного матеріалу. Дальший розвиток біблійної археології триває в контексті цієї суперечності: зацікавленість у підтвердженні змісту Біблії стимулює наукові пошуки, дані яких витлумачуються в богословському дусі й використовуються для церковної апологетики. Біблійна археологія виступає і як допоміжна церковно-історична дисципліна в релігійних закладах освіти; її завдання полягає в описі історичного та культурно-побутового тла, на якому відбувалися події, змальовані у Біблії.

До XVIII ст.	Систематизація даних самої Біблії та стародавніх авторів
Поч. XIX ст.	Француз Ф. Шампольон розшифрував єгипетські ієрогліфи; німець Г. Гротефенд — давньоперський клинопис; англієць Г. Роліисон прочитав написи часів царя Дарія
40-ві — 50-ті роки XIX ст.	Відкриття франц. та англ. археологів на території стародавньої Ассирії (м. Ніневія); знахідка в біб-ці Ніневії епосу про Гільгамеша, що містив паралелі з оповідями у Бутті; у літописах Салманасара III, Саргона II та Сеннахеріба — паралелі з кн. Царств, Іс.
1841 р.	Німецький учений К. Тішендорф за допомогою хімічних методів розібрав текст палімпсесту Codex Ephraemi
1844—1845, 1853 рр.	Відкриття Синайського кодексу Порфирієм (Успенським) та К. Тішендорфом
1863 р.	Ф. де Сольсі першим розпочав розкопки в Палестині, поблизу Єрусалима
1866 р.	Розкопки Ч. Уоррена в Єрусалимі; створив спеціальний фонд для фінансування археологічних пошуків у Палестині

Продовження табл. 12

1868 р.	Археолог Ф. Кляйн знайшов стелу моавітського царя Меси з найдавнішим єврейським написом
1870 р.	Ш. Клермон-Ганно придбав для Дувра стелу, знайдену Кляйном; уламок стели був досліджений в Луврі французом А. Леморе
1871 р.	Клермон-Ганно знайшов кам'яну плиту зі стіни Єрусалимського Храму; проводив розкопки в Гезері та Ашкелоні
1880 р.	Знайдено напис на стіні Силоамського тунелю поблизу Єрусалима доби царя Єзекії та пророка Ісайї (2 Цар., 2 Хр., Іс.)
1887 р.	Знахідка документів часів єгип. фараона Ехнатона (XIV ст. до н.е.; згадки про народ «хапіру» (ймовірно, євреїв)
1890 р.	Знахідка стародавніх біблійних рукописів у генизі синагоги Старого Каїра
1890 р.	Англ. археолог У. Фліндерс Петрі почав розкопки в Тель-ель-Хезі поблизу Ашкелону, вперше в археології Палестини застосувавши метод стратиграфії (дослідження археологічних шарів)
1892 р.	Знахідка копії давньосирійського перекладу Нового Завіту на Синайському півострові
1896 р.	Англ. археолог У. Фліндерс Петрі знайшов стелу Мернептаха (XIII ст. до н. е.); у написі вперше згадано Ізраїль; Фліндерс П. розробив метод датування за типом кераміки
Кін. XIX ст.	Знахідки документів єврейського гарнізону на о. Елефантина в Єгипті, що характеризували життя іудейської діаспори елліністичної доби
1897 р.	Знахідки біблійних папірусів у Оксиринсі та Фаюмі (Єгипет)
1898 р.	Італ. фотограф Ф. С. Піа зробив знаменитий знімок Туринської плащаниці, негатив якого був схожий на позитивне зображення людини
Поч. XX ст.	Розкопки стародавнього царства хетів; розшифровка хетської писемності (чех Б. Грозний); дослідження хетського права, що висвітлювало деталі оповіді про Авраама у Бутті
1901—1902 рр.	Відкриття французькими археологами базальтової колони із клинописними «законами Хаммурапі»; правові норми Хаммурапі містили паралелі з законами в Біблії (Вих., Второз.)

Продовження табл. 12

1902 р.	Англ. археолог У. Неш знайшов у Єгипті один із найдавніших рукописних фрагментів Старого Завіту
1903 р.	Г. Шумахер почав розкопки фортеці Мегіддо на півночі Палестини
1905 р.	Відкрито написи імператора Клавдія в м. Дельфи, завдяки яким встановлено хронологію життя й діяльності ап. Павла
1902—1909 рр.	Розкопки С. Макалістера: ранні давньоєврейські написи («Гезерський календар»)
1906 р.	Стародавні біблійні рукописи придбані американцем К. Фрієром
20-ті роки XX ст.	Відкриття англ. археологом Вуллі пам'яток Шумеру, а також решток стародавньої повені, яка могла бути пов'язана з бібл. оповіддю про всесвітній потоп; знайдення у Єгипті «папірусу Джона Райленда», найдавнішого фрагмента новозавітного тексту, що зберігся
1926—1929 рр.	Данська експедиція розкопала руїни м. Силома (Єг., Суд., 1 Сам., 1 Цар., 1 Хр., Єр.)
З 1929 р.	Розкопки в стародавньому Угариті (К. Шеффер); паралелі між угаритським епосом та Біблією
1930—1931 рр.	Знайдення на коптському кладовищі в оазисі Фаюм (Єгипет) папірусних біблійних манускриптів
1920—1932 рр.	Під егідою «Американської школи східних досліджень» У. Олбрайт здійснював розкопки Бет-Еля, Бет-Цура, Тель-Бейт-Марсіма; вдосконалював методи датування кераміки; Олбрайт один із перших застосував дані археології до біблійної екзегетики
1933 р.	Розкопки Дур-Європос (Месопотамія) англійським археологом К. Гопкінсом; знахідка фрагмента «Діатессарона» Татіана
20—30-ті роки XX ст.	Розкопки в Палестині під керівництвом американця К. Фішера
1935—1940 рр.	Розкопки Лахіша поблизу Єрусалима англ. археологом Дж. Старкі. Листування часів вавилонської навали на Іудею (2 Цар., 2 Хр., Єр.); розкопки в м. Урі (Месопотамія): тексти з назвами народів, племен та населених пунктів, ідентичних біблійним
1937 р.	Знахідка в Ейлаті копалень царя Соломона, згаданих у Біблії
Кін. 30-х років XX ст.	Американська експедиція знайшла документи у м. Нузу (Півн. Месопотамія); закони та звичаї, зафіксовані у цих текстах, описані в Бут. 15, 15, 31

Продовження табл. 12.

1946 р.	Знайдено бібліотеку гностичної л-ри в Наг-Хаммаді (Єгипет)
1946—1964 рр.	Франц. сходознавець Р. де Во проводив розкопки на території Півн. Царства
З 1947 р.	Знахідки манускриптів у Ваді-Кумрані (Палестина, Мертве море)
1952 р.	Знахідки манускриптів у Ваді Мураббаат (Палестина)
1952 р.	Р. де Во очолив комплексне дослідження кумранських знахідок; він також очолював домініканську «Біблійну школу», був видавцем Єрусалимської Біблії та часопису Revue Biblique
50-ті роки XX ст.	Розкопки англ. археологів (зокр., К. Кеньон) міст давнього Ханаану (Асора, Хеврон, Давіра, Єрихон), узгодження з даними біблійної книги Єг.; нові дані про «хека-хасут» (гіксосів), семітських завойовників Єгипту (XVII ст. до н. е.)
50-ті роки XX ст.	Археолог Л. Венсан відкрив фортецю Антонія, куди був поміщений заарештований ап. Павел (Дії, 21—22); розкопки в Капернаумі, де віднайдено фундамент будинку ап. Петра
1955 р.	Археолог Б. Багатті знайшов сліди поселення часів царя Ірода на місті стародавнього Назарета; досліджував «купіль Віфесди» біля «Овечих» воріт у Єрусалимі і знайшов криті ганки, описані в Ів. 5:2
1956 р.	Публікація т. зв. «нововавилонського» рукопису, де йдеться про початок «Вавилонського полону» (кін. VI ст. до н. е.)
1956 р.	Новозавітні папіруси М. Бодмера
1955—1958 рр.	Ізраїльський археолог Й. Ядін проводив розкопки Асори, ст-давн. столиці Ханаан. царства
1960 р.	Ядін віднайшов унікальні рукописи в пустелі Ен-Геді та Масад; придбав частину кумранських рукописів для Палест. Музею в Єрусалимі
1960 р.	У. Ф. Ліббі отримав Нобелівську премію за розробку радіовуглецевого методу датування
60-ті роки XX ст.	Відкриття Д. К. Кеннеді методу термолюмінесцентного датування
1961 р.	Напис Понтія Пілата в руїнах Кесарії
1962 р.	Знайдено самаритянські папіруси IV ст. до н. е., початку еллінського панування в Палестині
1963—1965 рр.	Манускрипти у місцевостях Хірбет і Масада (Палестина)
1968 р.	Віднайдення у Єрусалимі могили злочинця, розіп'ятого саме так, як це описано в Євангеліях

Продовження табл. 12

1975 р.	Знахідки італійських археологів у м. Тель-Мардіху (Сирія); глиняні таблички 2250—2500 рр. до н. е. «царства Ебли» із згадками назв, що трапляються в Біблії (Бут.)
1979 р.	Ізраїльський археолог Г. Баркей знайшов у одному з єрусалим. поховань срібні сувої VI ст. з фрагментами Чис.
1986 р.	У арабських торгівців було придбано кілька глиняних печаток-«булл» часів пророка Єремії; написи на них потвердили існування кількох біблійних персонажів
1993 р.	Розкопки ізраїльських археологів А. Бірана та Й. Неві в кургані Тель-Дан; на базальтовій брилі відкрито напис IX ст. до н. е., що містив фрази «Дім Давидів» та «Цар Ізраїлю»

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Амусин И. Д.
Рукописи Мертвого моря. Москва, 1960.

Бойл Р. Т.
Курганы, гробницы, сокровища: Иллюстрированное введение в библейскую археологию. Корнталь, 1989; Б. м., 1991.

Добльхофер Э.
Знаки и чудеса. Рассказы о том, как были дешифрованы забытые письмена и языки. Москва, 1963.

Дойель Л.
Завещанное временем. Москва, 1980.

Кубланов М. М.
Новый Завет: Поиски и находки. Москва, 1968.

Ллойд С.
Археология Месопотамии. Москва, 1984.

Церен Э.
Библейские холмы. Москва, 1966.

Також див. бібліографію до ст. «Археология библейская» // *А. Мень.* Словарь по библиологии.
http:// bpc056-1. psy. msu. ru/~fam / books / dict / dict0. html

13. ХРОНОЛОГІЯ ІСТОРИКО-ЛІТЕРАТУРНОЇ КРИТИКИ БІБЛІЇ*

III ст. н. е.	Діонісій Великий піддав сумніву погляди, за якими четверте канонічне Євангеліє та Апокаліпсис належать одному авторові
	Неоплатонік Порфирій датував кн. Даниїла II ст. до н. е.
	Оріген датував кн. Йова домойсеєвими часами
	Тертулліан приписував послання до Євреїв апостолу Вавнаві
IV ст.	Ієронім ототожнив «Книгу Закону», знайдену Йосією, з Второзаконням і припустив авторство Ездри щодо частини Второз.
	Представники Антіохійської школи Феодорит Кирський та Феодор Мопсуестський переглядали традиційну іудейську атрибуцію і датування старозавітних книг
	Іоанн Златоуст припускав, що кн. Йова була написана у X ст. до н. е.
	Аврелій Августин указував на вживання двох іменувань Бога (Ягве та Елогім) у різних частинах Біблії
XII ст.	Ібн-Езра поставив під сумнів авторство Мойсея щодо всього П'ятикнижжя, а також належність кн. Ісайї одному авторові
XVI ст.	М. Лютер заперечив Павлове авторство Послання до Євреїв, приписавши його Аполлосу
1520 р.	Послідовник Лютера А.Р. Карлштадт переглядав авторство і датування П'ятикнижжя, датування книг Сам., Цар., Езд., Дан.
1547 р.	Голландський католицький екзегет А. Мазіус досліджував питання датування, ймовірних джерел та редакцій Єг.; висловлював сумніви в авторстві Мойсея для всього П'ятикнижжя
1625 р.	Французький католик Ж. Бонфрер заперечив авторство Мойсея щодо всього П'ятикнижжя і припустив, що деякі розділи були написані пізніше, як доповнення
1642 р.	Голландський протестантський мислитель Г. де Гроот (Гроцій) використав семітичні джерела (Пешіто) для аналізу Нового Завіту.
1651 р.	Англійський філософ Т. Гоббс розвивав ідеї Ж. Бонфрера

*Див.: *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. Москва, 1987. С. 79—87; ст. Историко-литературная критика Библии // А. Мень. Словарь по библиологии . http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Продовження табл. 13

1655 р.	Французький кальвініст І. де Пейрер розвивав аргументацію Ібн-Езри, Мазіуса та Бонфрера щодо авторства П'ятикнижжя
1670 р.	Б. Спіноза твердив, що П'ятикнижжя було остаточно завершене за часів Ездри (V—IV ст. до н. е.)
1678 р.	Французький католик Р. Симон утверджував важливу роль усної традиції та церковного Переказу у формуванні біблійних книг
1685 р.	Армініанський богослов Ж. Леклерк, заперечуючи традиційне датування та атрибуцію П'ятикнижжя, відносив його кодифікацію до доби перед Вавилонським полоном
1711 р.	Німецький пастор Х. Б. Віттер висунув гіпотезу про два джерела П'ятикнижжя на основі вживання двох іменувань Бога
1753 р.	Французький вчений, лікар Ж. Астрюк, незалежно від Віттера дійшов подібного висновку; вони обидва започаткували т. зв. «документальну теорію походження П'ятикнижжя»
1770-ті роки	Німецькі протестантські біблеїсти Й. С. Землер та Й. А. Ернесті застосували у біблеїстиці загальні методи історичного дослідження літературних джерел
1775 р.	Німецький протестант Й. К. Додерляйн висунув гіпотезу про двох авторів Іс. VIII та VI ст. до н. е. Німецький екзегет Й. Я. Грісбах взявся досліджувати синоптичні Євангелія
1778 р.	Німецький письменник Г. Е. Лессинг запропонував гіпотезу письмового «Першоєвангелія» єврейською або арамейською мовою
1780 р.	Німецький протестант Й. Ейхгорн розвивав «документальну теорію»
1792—1797 рр.	Англійський католицький екзегет А. Геддес висуває т. зв. «фрагментарну» гіпотезу походження П'ятикнижжя
1797 р.	Німецький письменник, історик, протестантський пастор Й. Г. Гердер висунув теорію усного переказу як основи Євангелій
1798 р.	К. Д. Ільген виділив два «елогістичних» джерела у П'ятикнижжі
1805 р.	Німецький екзегет Де Ветте, розвиваючи документальну теорію, відніс виникнення Второз. до часів царя Йосії (VII ст. до н. е.).
1835 р.	Німецький радикальний критик Д. Штраус піддав сумніву апостольське походження Євангелій

	Німецький протестантський біблеїст К. Лахманн критикував загальноприйнятий Textus Receptus, а також утверджував хронологічний пріоритет Мк. серед інших Євангелій
1838 р.	Німецький богослов Вейссе створив «теорію джерела» євангельської оповіді — Quelle
1848 р.	Німецький біблеїст Г. Евальд висунув власний варіант документальної теорії, налічуючи 10 джерел П'ятикнижжя, а також розвивав ідеї Гердера про походження Євангелій з усної традиції
1853 р.	Німецький екзегет Г. Гупфельд розвинув документальну теорію, зокрема ідеї К. Ільгена, розрізнивши «елогістичне» та «священницьке» (Жрецький кодекс) джерела П'ятикнижжя Г. Рейсс висловив думку, що «Жрецький кодекс» є пізнішою складовою П'ятикнижжя Гегельянець Ф. Баур, застосувавши схему боротьби протилежностей — «петринізму» та «павлінізму» в ранньому християнстві, відносив появу Євангелій до II ст. н. е.
1863 р.	Г. Гольцманн сформулював «теорію двох джерел» синоптичних Євангелій, якими вважалися Євангеліє від Марка та Quelle
1866—1869 р.	К. Граф сформулював документальну теорію у синтезованому вигляді
1878 р.	Ю. Вельгаузен опрацював теорію Графа і надав їй класичного вигляду
1870—1890 рр.	До теорії Графа-Вельгаузена вносяться корективи: вводяться елементи традиції, зокрема підкреслюється роль Мойсея
1892 р.	Німецько-швейцарський протестантський богослов Г. Дум висунув ідею про наявність третього автора у книги Ic. - «теорію «Третьоісайї»
1893 р.	Німецький біблеїст А. Клостерманн розробив т.зв. «кристалізаційну гіпотезу» створення П'ятикнижжя
1898 р.	Німецький протестантський екзегет Г. Г. Дальманн розробив теорію про семітичний (арамейський) прототип канонічних Євангелій
1900 р.	Німецький протестантський історик і біблеїст А. Гарнак пов'язав виникнення Євангелій з потребами ранньої Церкви
1903 р.	Французький католицький біблеїст П. Лагранж сформулював тези про цінність історико-літературної критики для церковного дослідження Біблії

Продовження табл. 13

1910-ті роки	Російський православний історик Б. Тураєв застосував методи історико-літературної критики до вивчення біблійної історії
1906—1916 рр.	А. Гарнак відстоював авторство Луки щодо Євангелія та кн. Діянь
1924 р.	З'явилася «теорія чотирьох джерел Євангелій» англійського біблеїста Б. Стрітера — Quelle; Мк.; усний переказ; єврейсько-арамейське писемне джерело
1932—1951 рр.	Виклад біблійної історії у світлі історико-літературної критики в тетралогії італійського католицького біблеїста Д. Річчіотті
1936 р.	І конгрес православних богословів у Афінах. Обгрунтування та захист застосування історико-літературної критики в дослідженні Біблії (доповідь В. Велласа)
1943 р.	Енцикліка папи Пія XII "Divino Affiante Spiritu", якою було санкціоноване застосування історичних методів церквою
1944 р.	Актова промова А. Карташова у Свято-Сергіївському інституті в Парижі про необхідність включити історико-літературну критику до православної біблеїстики
1966 р.	Гіпотеза американського католицького екзегета Р. Брауна про п'ять стадій формування Євангелія від Іоанна
1965—1972 рр.	Французький католицький екзегет М. Е. Буамар запропонував власний варіант «теорії чотирьох джерел» Євангелій, до яких він відніс «палестинське» (A), «погано-християнське» (B), друге «палестинське» (C), а також традиційний уже Quelle (D)

14. БІБЛІЙНІ НОРМИ — «ЗАКОНИ», «ПРИПИСИ» ТА «НАСТАНОВИ»

(תּוֹרוֹת (νομον), חֻקִּים (προσταγματα), מִשְׁפָּטִים (δικαιωματα)

Галузі життя, що регулюються	Старий Завіт	Новий Завіт
Релігійні, у т. ч. обрядові		
Обов'язки перед Богом, відповідні переступи:		
Не вклонятися іншим богам	Вих.20:3—5, 20:23, 34:14	Мт.4:10
Ідолопоклонство	Вих.20:4—6, Второз. 4:15—28	1Кор.10:14
Боговідступництво	Второз.13:1—18;	Євр. 12:14—17
Чаклунство	Вих.22:18; 18:9—14	Об.21:8
Богозневага	Лев.14:16; Второз.5:11	Мт.12:31
Священні (культові) предмети:		
Ковчег Завіту	Вих.25:10—22; Чис.10:35—36	Євр.9:4,24
Скинія зборів, її начиння	Вих.25—27; 33:7—11	Об.15:4—8
Жертовники	Вих.20:24—26	Рим.12:1; Як.2:21
Святилище	Второз.12:10—14	Ів. 4:20—21
Обов'язки священиків:		
Священики з роду Ааронового	Лев.10:9—11; 21:16—24; Чис.18:5—7	1Петр.2:5,9
Священики з коліна Левія	Чис.3:5—10; 8:32—26	Євр.7:11—14
Первосвященики	Вих.28:1—39; 30:7—8; Лев.16:29—34; 21:10—15	Євр.2:17; 4:14; 9:11—12

Продовження табл. 14

Приписи щодо «чистого» та «нечистого»:		
Їжа, в т. ч. кров та лій	Второз.14:3—20; Лев.11 Лев.3:17; 7:23—25	Мк.7:18; Дії.10:9—15, 15:20,29; Рим.14:14—15
Небезпечні (заразливі) хвороби	Лев.13:1—15:2	1Кор.8
Щодо мертвого	Лев.5:2; Чис.19:11—22	—"—
Породіллі	Лев.12:1—8	—"—
Жертви і священні приношення:		
Першородного і першого плоду	Вих.34:19—20,26; Чис.18:15—18; Второз.18:4	Кол.1:15; Євр.1:6; Рим.8:23; 1Кор.15:20
Приношення десятини	Лев.27:30—33; Второз.14:22—27	Мт.23:23; 2Кор.9:6—7
Приношення «викупу за душу»	Вих.30:11—16	Мт.17:24—27
Інші приношення	Лев.2:1—16; 22:17—20; Второз.16:10—17	Рим.12:1; 1Петр.2:21—24
«Жертва цілопалення»	Лев.1:3—17	Євр.10:1—3,10—11
«Мирна жертва»	Лев.2:1—16	1Петр.2:21—24
«Жертва за гріх»	Лев.5:1—13; 16:29—34	Ів. 1:29; 6:51
Щоденна жертва	Вих.29:38—42	Євр.10:11—12
Свята :		
Субота; порушення суботи	Вих.20:8—11; Второз.5:12—15 Вих.35:2—3; Второз.5:12—15	Мк.2:27—28 Мт.12:1—13
Песах (Пасха)	Вих.12:3—14; Второз.16:1—7	Мт.26:26—29; 1Кор.5:7

Продовження табл. 14

Галузі життя, що регулюються	Старий Завіт	Новий Завіт
Свято Опрісноків	Вих.34:17—18	Лк.22:7—11; 1Кор.5:6—8
П'ятидесятниця	Второз.16:9—11	Дії.1:5; 2:1; Ефес.5:18
Свято Сурмлення	Лев.23:26—32	
Свято Кучок	Второз.16:13—17	Ів. 7:2
«Суботній» рік	Вих.23:10—11; Второз.15:1—3	
Правосуддя		
Судочинство:		
Призначення суддів	Вих.18:13—26; Второз.16:18	Рим.13:1—6
Обов'язки суддів	Вих.23:6—9; Лев.19:5; Второз.16:18—20, 27:15	Ів. 7:14
Свідки, свідчення у суді	Вих.23:1—3; Лев.19:16; Чис.35:30; Второз.5:20, 17:6—7, 19:15	Мт.18:15—18
Неправдиве свідчення, ламання клятви	Вих.20:16; Второз.5:20,19:16—21	Дії.5:1—10
Проти хабарництва у суді	Вих.23:8;	
Проти будь-якого «викривлення закону»	Лев.19:25; Второз.16:19—20	Рим.13:7—8
Переступи проти моральності:		
Перелюб	Лев.19:20—22; Второз.5:18, 22:22—24	Мт.5:27—30

Продовження табл. 14

Блудодіяння	Лев.19:29,21:9	1Кор.6:15—18
Вчинення протиприродного	Лев.18:19—25	Рим.1:24—27
Брехня	Лев.19:11	Ефес.4:25
Злочини проти особистості:		
Вбивство	Бут.9:5—6; вих.21:12—14; Чис.35:14—34; Второз.5:17	Мт.5:21—22; 1Iв. 3:15
Насильство, у т. ч. напади та побиття	Лев.21:15,18; 18:26—27; 24:19	Мт.5:39
Наклепи	Вих.23:1; Лев.19:16	Як.3:2,13,17—18
Утиски	Вих.22:21—24; Лев.19:14,33; Второз.24:148 27:18—19	Як.1:27
Власність		
Злочини проти власності:		
Крадіжка	Вих.20:15; 22:1—4; Лев.6:2—7	Ефес. 4:28
Привласнення чужого	Второз.19:14; 27:17	Лк.20:46—47
Належне ставлення до чужого	Вих.2017; 23:4—5; Второз.22:1—4	
Шахрайство	Лев.19:35—37; Второз.25:13—16	
Володіння та успадкування:		
Земля	Лев.25:15—16	
Нерухомість	Лев.25:29—31	

Продовження табл. 14

Галузі життя, що регулюються	Старий Завіт	Новий Завіт
Закон першородства при успадкуванні	Второз.21:15—17; 25:5—6	Лк.12:13—15
Порядок успадкування	Чис.27:1—11	
Господар та раб, хазяїн та робітник:		
Ставлення до робітника	Лев.19:13; Второз.24:14	Кол.4:1; 1Петр.2:18
Ставлення до рабів із євреїв	Вих.21:2—6; Лев.25:39—55; Второз.15:12—18	Філіпп.10—16
Ставлення до рабів із чужинців	Лев.25:44—46	
Покарання за вбивство раба	Вих.21:20—32	Ефес.6:9
Шлюб та сім'я:		
Стосунки дітей і батьків	Вих.20:12; 21:15,17; Чис.30:3—5	Мт.15:4; Лк.18:20
Заборонені шлюби	Лев.18:6—18; Второз.27:20—23	1Кор.5:1—5
Невірність у шлюбі	Чис.5:11—31; Второз.22:13—21	1Кор.7:2—4
Шлюби з іноземцями та полоненими	Второз.7:1—4; 21:10—14	2Кор.6:14—18
Шлюб з удовою брата	Второз.25:5—10	1Кор.7:39
Шлюб священика	Лев.21:7,13—15	1Тим.3:2
Влада чоловіка у шлюбі	Чис.30:6—15	Ефес.5:22
Розлучення	Вих.21:7—11; Второз.22:19,29; 24:1—4	1Кор.7:10—11
Вимога коритися Законові	Лев. 18:4—5; Второз.5:32—33	Філіпп.2:13; Євр.3:7—8

15. ГРОШОВІ ОДИНИЦІ, МІРИ ВАГИ, ОБ'ЄМУ РІДИНИ, ДОВЖИНИ, ЧАСУ, ЗГАДАНІ В ТЕКСТІ БІБЛІЇ

Назва	Пояснення	Згадка в Біблії
	Грошові одиниці	
Талант	Термін «талант» позначав вагу металу: золота, срібла, міді, заліза тощо. Вага одного *таланта* становила близько 26 кг. *Талант* золота або срібла був грошовою одиницею, вартість якої у різні часи змінювалася. 1 *талант* = 60 *мінам* = 6000 *драхмам* = 3000 *«священним»» шекелям*	Вих.25:39; 38:25—29; 1Цар.9:14; Мт.25:28
Міна	Срібна монета, якою послуговувались у Палестині з часів Вавилонського полону. 1 *міна* = 1/60 *таланта* = 100 *драхм* = 50 *шекелів*. (Єз.45:12 — 60 шекелів)	1 Цар.10:17; Єз. 45:12; Лк. 19:13
Драхма	Срібна грецька монета. 1 *драхма* = 1/4 *«священного» шекеля*, або *срібняка*	Мт.18:28; Лк.15:8—9.
Динарій	Римська срібна монета, найбільш поширена у Палестині в новозавітну добу. 1 *динарій* = 1 *драхма* = 1/4 *шекеля*	Мт.20:2
Дарікос («рахма Дарія», «золота драхма»)	Перська золота монета, вперше викарбувана за царя Дарія. Була поширена у Палестині після Вавилонського полону та в елліністичну епоху. Дорівнювала «священному» єврейському *шекелю*	Езд.2:69; 7:27; Неем.7:70
Дидрахма (дві драхми)	Грецька срібна монета. Збиралася з іудеїв як податок на храм, а згодом — до римської скарбниці. 1 *дидрахма* = 2 *драхми* = 1 *«простий» шекель* = 1/2 *«священних» шекеля*	Вих.30:11—16; Мт.17:24
Статир	Грецька монета, срібна або золота. 1 *статир* = 2 *дидрахми* = 4 *драхми* = 1 *шекель*	Мт.17:27
Шекель (сікль), або *«срібняк»*	Єврейською — «вага». Стародавня єврейська срібна монета. Були у вжитку *«простий»* та *«священний» шекель* (для пожертв на храм). 1 *«священний»* = 2 *«простих»* = 2 *дидрахми* = 20 *гер* (оболів). За Септуагінтою, термін «шекель» перекладався як «дидрахма», тож 1 *шекель* (очев., «простий») =1 *дидрахма*.	Бут.20:16;23: 15—16; Вих.30:13,15, 24; 38:24—26; Лев.5:15; 27:3—7,16.
Бека	Єврейська срібна монета. 1 *бека* = 1/2 *«священного» шекеля* = 1 *«простий» шекель*	

Назва	Пояснення	Згадка в Біблії
Гера (обол)	Єврейська срібна монета. 1 *гера* (обол) = 1/10 *«простого»* = 1/20 *«священного» шекеля*	Вих.30:13; Лев.27:25; Чис.3:47;18:16
Ассарій	Дрібна мідна римська монета. 1 *ассарій* = 4 *кодранти*	Мт.10:29; лк.12:6
Кодрант (квадрант)	Дрібна мідна монета. 1 *кодрант* = 1/4 *ассарія*	Мт.5:26
Лепта	Найдрібніша мідна монета. 1 *лепта* = 1/2 *кодранта*	Мк.12:42; Лк.21:2
	Міри ваги	
Хомер	Міра ваги сипких речовин. 1 *хомер* = 10 *бат* = 10 *еф* = близько 180 кг	Лев.27:16; Чис.11:32; Іс.5:10; Ос.3:2.
Бат, або *ефа*	Міра ваги сипких речовин. 1 *бат* = 1 *ефа* = 1/10 *хомера* = близько 18 кг	Єз.45:11
Каб	Міра ваги сипких речовин. 1 *каб* = 1/18 *бата* = близько 1 кг	2 Сам.6:25.
	Міри рідини	
Хомер	Міра об'єму рідини. 1 *хомер* = 10 *бат* = близько 200 л	Єз.45:11
Бат, або *ефа*	Міра об'єму рідини. 1 *бат* = 6 *гін* = близько 20 л	1 Сам.7:26.
Гін	Міра об'єму рідини. 1 *гін* = 1/6 *бата* = 12 *лог* = близько 3,3 л	Вих.29:40
Лог	Міра об'єму рідини. 1 лог = 1/12 *гіна* = близько 0,28 л	Лев.14:10
	Міри довжини	
Лікоть	1 *лікоть* = 6 *долонь* = близько 48 см	Мт.6:27
Долоня	1 *долоня* = 1/6 *ліктя* = 4 *пальці* = близько 8 см	Вих.25:25
Палець	1 *палець* = 1/4 *долоні* = близько 2 см	Єр.52:21
Стопа	1 *стопа* = 4 *долоні* = близько 32 см	Второз. 2:5
Стадія	Близько 180 м	Лк.24:14
«Відстань дороги суботнього дня»	Близько 1 км	Дії.1:12

16. БІБЛІЙНІ СЮЖЕТИ У СВІТОВІЙ МУЗИЧНІЙ КУЛЬТУРІ НОВОГО ТА НОВІТНЬОГО ЧАСУ*

(найвідоміші твори небогослужбових жанрів)

Композитор	Твори, сюжети, жанр і час написання
Старий Завіт	
П'ятикнижжя, Буття	
Й. Гайдн	Оратоpія «Створення світу» (1798)
С. Монюшко	Увертюра «Каїн» (1856)
А. Рубінштейн	Ораторії «Втрачений рай» за Дж. Мільтоном (1856); «Вавилонське стовпотворіння» (1869)
С. Франк	Ораторії «Вавилонська вежа» (1865); «Ребекка» (1881)
Е. Массне	Містерія «Єва» (1885)
К. Сен-Санс	Оратоpія «Потоп» (1874)
Р. Штраус	Балет «Легенда про Йосифа» (1914)
В. Рієті	Балет «Ноїв ковчег» (1923)
Б. Бріттен	Оратоpія «Вавилон» (1944); балада «Авраам та Ісаак» (1955); опера «Ноїв потоп» (1958)
П'ятикнижжя, Вихід	
А. Вівальді	Оратоpія «Мойсей» (1714)
Г.Ф. Гендель	Ораторії «Ізраїль у Єгипті» (1739); «Йосиф та його брати» (1744)
В.А. Моцарт	Оратоpія «Обов'язок першої заповіді» (1767)
Дж. Россіні	Опера «Мойсей у Єгипті» (1818)
Ф. Шуберт	«Переможна пісня Маріам» (1828)
А. Рубінштейн	Оратоpія «Мойсей» (1892)
Е. Массне	Оратоpія «Обіцяна земля» (1900)
К. Сен-Санс	Оратоpія «Обіцяна земля» (1913)
А. Шенберг	Опера «Мойсей і Аарон» (1951)
Історичні книги	
Г. Ф. Гендель	Ораторії «Саул» (1739); «Самсон» (1741); «Девора» (1743); «Валтасар» (1745); «Іуда Маккавей» (1747); «Ісус Навин» (1748); «Соломон», «Сусанна» (1749); «Ієффай» (1752)
В. А. Моцарт	Кантата «Давид, що кається» (1785)

---

* Див. ст. Музыка и Библия // *А. Мень.* Словарь по библиологии. http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Композитор	Твори, сюжети, жанр і час написання
Дж. Мейербер	Опера «Обітниця Іеффая» (1812)
К. Керубіні	Кантата «Шлюб Соломона» (1816)
Дж. Верді	Опера «Навуходоносор» (1841); еклога «Рут» (1845)
Ф. Мендельсон	Ораторія «Ілія» (1846)
С. Франк	Ораторія «Рут» (1845)
К. Сен-Санс	Опера «Самсон та Даліла» (1867—1876)
А. Кастальський	Кантата «З минулих часів «Іудея» (1905)
А. Онеггер	Ораторія «Цар Давид» (1921); музика до вистави «Саул» (1922)
В. Рієті	Балет «Давид переможець» (1936)
Повчальні книги	
На тему **Пісні над піснями**	
А. Рубінштейн	(1877)
К. Пендерецький	(1973)
С. Слонімський	(1975)
На тему книги **Товіта**	
Й. Гайдн	(1774—75)
Ж. Бізе	(1855—57)
Ш. Гуно	(1866)
На тему книги **Юдит**	
А. Вівальді	(1716)
А. Серов	(1862)
А. Онеггер	(1925)
На тему книги **Естер**	
Г. Ф. Гендель	(1720)
Книга **Йова**	
А. Деллапіккола	(1950)
Пророцькі книги	
К. Керубіні	«Плач Єремії» (1815)
Ф. Ліст	«Видіння Єзекіїля»
К. Дебюссі	Кантата «Даниїл» (1880—1884)
Б. Мартіну	Ораторія «Пророцтво Ісайї» (1959)

Продовження табл. 16

Композитор	Твори, сюжети, жанр і час написання
	Новий Завіт
Й. С. Бах	«Різдвяна ораторія» (1734); «Пасхальна ораторія» (1734—36); кантата «Христос лежав у кайданах смерті»
Г. Ф. Гендель	Ораторії «Вознесіння» (1708); «Месіада» (1743)
А. Вівальді	«Поклоніння волхвів» (1722)
Й. Гайдн	«Сім слів Христа на Хресті» (1794)
Л. ван Бетховен	Ораторія «Христос на Єлеонській горі» (1803)
Ф. Шуберт	Ораторія «Лазар» (1820)
Ф. Мендельсон	Ораторії «Павел» (1836); «Христос» (1847)
Г. Берліоз	Трилогія «Дитинство Христа» (1854)
Ж. Бізе	Ораторія «Іоанн на Патмосі» (1866)
Ф. Ліст	Ораторія «Христос» (1866)
К. Сен-Санс	Ораторія «Різдво» (1858)
С. Франк	Ораторії «Заповіді блаженства» (1869—1879); «Спокутування» (1871)
Ш. Гуно	Ораторія «Спокутування» (1880—81)
Е. Массне	Священна драма «Марія Магдалена» (1873); ораторії «Свята Діва» (1880); «Іродіада» (1881)
К. Дебюссі	Лірична сцена «Блудний син» (1884); ораторія «Діва-Обранка» (1887—1888)
А. Рубінштейн	Опера «Христос» (1893)
Р. Штраус	Опера «Соломія» (1905)
А. Лядов	Симфонічна картина «з Апокаліпсису"
А. Глазунов	Музика до біблійної драми «Цар Іудейський» (1913)
П. Хіндеміт	Вокальний цикл «Житіє Діви Марії» (1923); балет «Іродіада» (1944)
О. Мессіан	Симфонічна п'єса «Вознесіння» (1934); органна сюїта «Різдво Господнє» (1935); фортепіанний цикл «Двадцять поглядів на Немовля Ісуса» (1945); ораторія «Преображення Господа Нашого» (1969)
Дж. Менотті	Телеопера «Амал та нічні гості» (1951)
Б. Бріттен	Опера «Блудний син» (1968)
Ж. М. Жарр	Музика до х/ф Ф. Дзефіреллі «Ісус із Назарету» (1977)
Л. Веббер, Т. Райс	Рок-опера «Ісус Христос — Суперзірка» (1970-ті роки)

Режисери	Країна	Картина, час створення
Л. Люм'єр	Франція	«Страсті» (1897)
Р. Дж. Холлемен	США	Рімейк фільму Люм'єра (1897)
З. Любин	США	Рімейк фільму Холлемена (1898)
К. Ж. Мельєс	Франція	«Ходіння водами» (1899)
Ф. Зекка	Франція	«Блудний син» (1901); «Страсті» (1902—05); «Самсон і Даліла» (1903)
В. Жассе	Франція	«Життя Христа» (1906); «Іродіада» (1910)
Ш. Пате	Франція	«Життя Христа» (1908); «Самсон і Даліла» (1908)
А. Бур	Франція	«Поцілунок Іуди» (1908)
Л. Фейяд	Франція	«Юдит і Олоферн», «Дочка Ієффая», «Естер» (1908—1909)
	США	«Життя Мойсея» (1910)
«Вайтграф Ко.»	США	«Іди і більше не гріши» (1911)
М. Казеріні	Італія	«Маккавеї» (1911)
Ф. Меріон	США	«Життя Христа» (1912), вперше — зйомки у Палестині
А. Танхаузер	США	«Йосиф у землі Єгипетській» (1913)
А. Андреані	Франція	«Дочки Ієффая», «Цариця Савська», «Йосиф» (1913)
Д. В. Гріффіт	США	«Юдит із Ветилуї» (1914); «Нетерпимість» (1916)
	Росія	Екранізація драми К. Романова «Цар Іудейський» (1917)
	США	«Соломія» (1918); «Цариця Савська» (1921)
С. Беннет	США—Франція	«Оце Чоловік!» (1921)
Ч. Брайант	США	«Соломія» (1922)
К. Т. Дрейєр	Данія	«Сторінки з життя Сатани» (1922)
Р. Віне	Німеччина	«I. N. R. I.» (1923)
С. де Міль	США	«Цар-пастух»; «Десять заповідей» (1923)

* Див. ст. Кинематограф и Библия // *А. Меф.* Словарь по библиологии http://bpc056-1.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Продовження табл. 17

Режисери	Країна	Картина, час створення
Р. Волш	США	«Мандрівник» (1925)
Е. Л. Кенепп	США	«Людина, Котру ніхто не знає» (1925)
С. де Мілль	США	«Цар Царів» (1927)
Д. Коновер	США	«Ісус Назарянин» (1928)
	Франція	«Голгофа» (1934)
М. Коннелі, В. Келлі	США	«Злачні пасовиська» (1936)
К. М. Торрес	Мексика	«Марія Магдалина» (1945)
С. де Мілль	США	«Самсон і Даліла» (1949)
Г. Кінг	США	«Давид і Вірсавія» (1951)
Р. Фрлаерті	США	«Страсті за Матвієм» (1952)
С. де Мілль	США	Рімейк власного фільму «Десять заповідей» (1953)
Р. Ле Борг	США	«Гріхи Ієзавелі» (1953)
П. Франчіші	Італія	«Цариця Савська» (1952)
А. Гоут	Мексика	«Адам і Єва» (1956)
Л. Райнінгер	Німеччина	Мультфільм «Віфлеємська зірка» (1956)
Ф. Бордзедж	США	«Великий рибалка» (1959)
К. Відор	США	«Соломон і цариця Савська» (1959)
Р. Усл	США	«Естер і цар» (1960)
Н. Рей, Р. Бредбері	США	«Цар царів» (1961)
Р. Флейшер	Італія	«Варавва» (1962)
	США—Фанція—Італія	«Содом і Гоморра» (1963)
М. Бальді	Італія	«Саул і Давид» (1965)
Дж. Стівенс	США	Екранізація книги Ф. Аурслера «Найвеличніша оповідь» (1965)
Дж. Хьюстон	США—Італія	«Біблія» (1966)
П. Пазоліні	Італія	«Євангеліє від Матвія» (1964)
Р. Росселіні	Італія	«Діяння Апостольські» (1965)
В. Шретер	Німеччина	«Соломія» (1971)

Продовження табл. 17

Режисери	Країна	Картина, час створення
Н. Джуїсон	США	Екранізація рок-опери «Ісус Христос — Суперзірка» (1972)
Р. Росселіні	Італія	«Месія» (1973)
Ф. Дзефіреллі	Італія	«Ісус Назарянин» (1977)
Е. Ольмі	Італія	«Вони все йшли та йшли» (1983)
М. Скорсезе	США	«Остання спокуса Христа» (1988)

18. БІБЛІЯ В РЕСУРСАХ INTERNET

Біблія on-line

Сторінка-вхід до різноманітних біблійних ресурсів.
http://pages.ivillage.com/bc/gvz1/internet.html

Bible Gateway - електронна система читання та пошуку безпосередньо в інтернеті. Кілька перекладів Біблії, робота кількома мовами.
http://bible.gospelcom.net/bible?

A Guide to Bible Study - читання, пошук, коментарі.
http://bible.crosswalk.com/OtherResources/GuidetoBibleStudy/

Біблія російською мовою.
http://www.serve.com/irr-tv/Russian/Bible/index.html

Російський гіпертекст Біблії (Синодальний переклад) з системою перехресних посилань.
http://www.xc.org/hyprbibl/

Біблія (King James Version), Септуагінта, єврейсько-арамейський текст Старого Завіту, а також святоотецьких коментарів англійською мовою.
http://www.ocf.org/OrthodoxPage/scripture/scriptur...

TaHaX (російською) з коментарями.
http://www.machanaim.org.il/tanach/in_tnh.htm

Тора (російською) з коментарями.
http://www.machanaim.org.il/ind_tnh.htm

Пошук у Біблії за ключовими словами.
http://www.comptek.ru/arcadia/yand_rbible.html

Пошук у Біблії on-line.
http://www.irrtv.org/Russian/Bible/cgi-bin/index.html

Церковнослов'янська Біблія.
http://elisaveta.hypermart.net/text.html

Біблія у вигляді електронної бази даних — завантаження, перегляд, пошук за ключовими словами.
http://www.ctel.msk.ru/media-club/bible/biblcom.htm

Пошук в Біблії за ключовими словами.
http://www.comptek.ru/yandex/yand_rbible.html

Тексти Нового Завіту з коментарями.
http://www.febc.org/cis/bible/bible.html

Латинська Biblia Sacra Vulgatae.
http://davinci.marc.gatech.edu/catholic/scriptures...

Англійська Біблія з апокрифами.
http://www.ccel.org/wwsb/

Сторінки ресурсів для вивчення Біблії. Тексти оригінальними біблійними мовами, англійські переклади.
http://www.hivolda.no/asf/kkf/rel-stud.html

Єврейська Біблія.
http://www.breslov.com/bible/

Грецький Новий Завіт, у версії видання Вескотта—Хорта 1881 р.
http://www-user.uni-bremen.de/~wie/GNT/books.html

Грецький текст Біблії з англійським підрядковим словником, різноманітні коментарі англійською.
http://www.khouse.org/blueletter/

Каталог рукописів Нового Завіту (англ.).
http://www.entmp.org/catalogue/

«Рукописи Мертвого моря» — виставка в Бібліотеці Конгресу США.
http://sunsite.unc.edu/expo/deadsea.scrolls.exhibi...

Зібрання апокрифів Старого і Нового Завітів.
http://wesley.nnc.edu/noncanon.htm

Джерела (англомовні) для вивчення біблійних мов: єврейської та грецької.
http://www.nyx.net/~dwashbur/home.html

Грецько-англійський словник Ліддела—Скотта—Джонса.
http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform

Біблія off-line

Різний біблійний софт, переважно безплатний.
http://www.bible.ru/

Програма WinБиблия.
http://cnews.sl.net.ua/bible/

Біблія у формі бази даних (Help-формат).
http://www.geocities.com/Heartland/7191/

Повна російська Біблія з можливостями пошуку.
http://www.agape-biblia.org/

Багатофункціональна програма для роботи з багатьма біблійними перекладами.
http://come.to/sbible

Різноманітний софт для роботи з єврейськими текстами Тори і ТаНаХу.
http://www.jewishsoftware.com/cgi-local/shop.pl/page=subjects.html/SID=573919774/SITE_ID=1

Біблійні словники та коментарі

A Journal of Biblical Textual Criticism — журнал з біблійної текстології.
http://scholar.cc.emory.edu/scripts/TC/TC.html

Доступ до біблійних словників та енциклопедій з Internet Public Library.
http://readroom.ipl.org/bin/ipl/ipl.books-idx.pl?type=deweystem&q1=2203

Біблійні коментарі з Internet Public Library.
http://readroom.ipl.org/bin/ipl/ipl.books-idx.pl?type=deweystem&q1=2207

Коментарі до ТаНаХу.
http://www.machanaim.org.il/tanach/in_tnh.htm

Короткий біблійний словник on-line.
http://www.nd.edu/~theo/glossary/books.htm

Біблійний словник П. Віхлянцева.
http://home.ptt.ru/bible-dictionary/

Словник з бібліології А. Меня.
http://bpc056-01.psy.msu.ru/~fam/books/dict/dict0.html

Енциклопедія текстуальної критики Нового Завіту.
http://www.skypoint.com/~waltzmn/

Критичний аналіз тексту, фотографії рукописів.
http://swansong.stg.brown.edu/projects/mss/mod_cri...

Деякі дослідницькі інституції

Міжнародні Біблійні Товариства (United Bible Societies).
http://www.biblesociety.org/

Вхід до сторінок національних Біблійних Товариств Європи.
http://www.biblesociety.org/europe.htm

Вхід до сторінок національних Біблійних Товариств Азії.
http://www.biblesociety.org/asia.htm

Вхід до сторінок національних Біблійних Товариств Африки.
http://www.biblesociety.org/africa.htm

Вхід до сторінок національних Біблійних Товариств Близького Сходу.
http://www.biblesociety.org/midleast.htm

Вхід до сторінок національних Біблійних Товариств обох Америк.
http://www.biblesociety.org/americas

Міжнародне Біблійне Товариство.
http://www.gospelcom.net/ibs/

Сторінка міжнародного Товариства Біблійної Літератури (Society of Biblical Literature).
http://www.sbl-site.org/

Біблійне Археологічне Товариство (Biblical Archaeology Society).
http://www.bib-arch.org/

The Jewish Bible Association.
http://www.jewishbible.org/

ЗМІСТ

Вступ 3

1. СКЛАД ТА СТРУКТУРА БІБЛІЇ: КАНОН СТАРОГО ЗАВІТУ 9
2. СКЛАД ТА СТРУКТУРА БІБЛІЇ: КАНОН НОВОГО ЗАВІТУ 37
3. НЕКАНОНІЧНІ ТВОРИ БІБЛІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ 55
4. ІСТОРІЯ ПЕРЕКЛАДІВ БІБЛІЇ 75
5. ПРОБЛЕМИ БІБЛІЙНИХ ПЕРЕКЛАДІВ 113
6. ЗБЕРЕЖЕННЯ ТЕКСТУ БІБЛІЇ: МАНУСКРИПТИ 129
7. ЗБЕРЕЖЕННЯ ТЕКСТУ БІБЛІЇ: ВИДАННЯ 159
8. БІБЛІЯ В СИСТЕМІ ІУДЕЙСЬКОГО ТА ХРИСТИЯНСЬКОГО БОГОСЛУЖІННЯ 177
9. БІБЛІЯ ЯК ОБ'ЄКТ КОМЕНТУВАННЯ, КОНФЕСІЙНОГО ТА ПОЗАКОНФЕСІЙНОГО ВИВЧЕННЯ 191
10. ДОСЛІДЖЕННЯ ТА ТЛУМАЧЕННЯ БІБЛІЇ: ОСНОВНІ ПОНЯТТЯ, МЕТОДИ, ПІДХОДИ 211
11. ОСНОВНІ ІСТОРИЧНІ НАПРЯМИ ДОСЛІДЖЕННЯ І ТЛУМАЧЕННЯ БІБЛІЇ 235
12. БІБЛІЯ ЯК ЯВИЩЕ ЛІТЕРАТУРИ ТА МИСТЕЦТВА 265
13. БОГ І ЛЮДИНА В БІБЛІЇ: ВИМІРИ УНІВЕРСАЛЬНОГО ВІДНОШЕННЯ 293
14. СВІТ ПРИРОДИ В БІБЛІЇ 311
15. СВІТ КУЛЬТУРИ В БІБЛІЇ 337

Бібліографія 360

Додатки:

1. Канон Старого Завіту в різних релігійних традиціях 411
2. Масоретський канон ТаНаХ 418
3. Масоретський текст і Септуагінта 421
4. Давньоєврейська абетка 423
5. Канон Нового Завіту 425
6. Формування канону Нового Завіту в перші століття н. е. 428
7. Канонічні твори Біблії, апокрифи та псевдоепіграфи 431
8. Найдавніші рукописи книг Старого Завіту 433
9. Найдавніші рукописи книг Нового Завіту 437
10. Найдавніші слов'янські манускрипти книг Нового Завіту 445
11. Хронологія найважливіших подій, змальованих або згаданих у Біблії, у зв'язку з історією Стародавнього Світу 446
12. Розвиток біблійної археології 469
13. Хронологія історико-літературної критики Біблії 474
14. Біблійні норми — «закони», «приписи» та «настанови» 478
15. Грошові одиниці, міри ваги, об'єму рідини, довжини, часу, згадані в тексті Біблії 483
16. Біблійні сюжети у світовій музичній культурі Нового та новітнього часу 485
17. Біблія у світовому кіно 488
18. Біблія в ресурсах Internet 491

Навчальне видання

ГОЛОВАЩЕНКО Сергій Іванович

БІБЛІЄЗНАВСТВО

Вступний курс

Художнє оформлення та редагування *Олексія Григора*
Технічний редактор *Людмила Швець*
Коректори *Людмила Іванова, Павлина Пироженко*
Комп'ютерна верстка *Наталії Громової*

Підп. до друку 12.06.01. Формат 84 × 108/32. Папір офсет. № 1
Гарн. Benguiat . Друк офсет. Ум. друк. арк. 26.04. Ум. фарбовідб. 26,46.
Обл.-вид. арк. 25,89. Вид. № 4002. Зам. №1-99.

Тираж 7000.

Видавництво «Либідь» при Київському університеті
01001 Київ, Хрещатик, 10

Свідоцтво про державну реєстрацію № 404 від 06.04.2001

Віддруковано відповідно якості наданих діапозитивів
на ВАТ "Білоцерківська книжкова фабрика"
09117, м. Біла Церква, вул. Леся Курбаса, 4