

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN [2663-0265](#) (print) ISSN [2663-0273](#) (online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Василь Олексійович Пацан
(Євлогій, архієпископ Новомосковський)
Кандидат богослов'я, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара, пр.Гагаріна, 72, Дніпро, 49010, Україна

E-mail: ave_logos@i.ua, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8156-0143>

Vasyl Oleksiiovych Patsan
(Archbishop Eulogius of Novomoskovsk)
PhD in Theology, PhD in the History of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department, Oles Honchar Dnipro National University, Gagarin ave., 72, Dnipro, 49010, Ukraine

УДК 141.144 (73) (09)

**НАРАТИВНЕ ВІДКРИТТЯ МЕТАОНТОЛОГІЇ ОСОБИСТОСТІ:
ШЛЯХИ РЕФЛЕКСІЇ В ДОБУ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ**

Received 05 June 2021; revised 24 June 2021; accepted 29 June 2021

DOI: [10.15421/352105](https://doi.org/10.15421/352105)

Анотація

Реконструється концептосфера визначення оповідальної діяльності, встановлена традиціоналістською “філософією перекладу” і висхідна для осягнення Богодухновенного наративу як форми безумовно-достовірного передання Богоодкровенної істини. Розглядаються способи відсторонення інструментарію мистецтва слова доби традиціоналізму від риторичної “вірогідності” і поетологічної “достовірності”, що визначилися в епохи античності, середньовіччя і Відродження в руслі рефлексії літературно-перекладацької творчості, прокладеному, щоб відкрити ближнім особистісний доступ до Слова Божого в умовах багатомовності, і забезпечили наративну реконструкцію біблійної топології особистості у перших повних перекладах Священного Писання з оригінальних мов на народні мови. У ході виявлення траєкторії перегляду – на теренах ренесансного теоретизування щодо перекладу – індикаторів “вірогідного” і “достовірного”, стверджених літературою традиціоналізму, встановлюються передумови раціоналізації сприйняття Божественного Одкровення, якою ініціюється секуляристичне відсторонення людського розуму від Першоджерела духовності.

Ключові слова: Абсолютно Особистісний Бог, людська особистість, метаонтологічний вимір особистісності, гранична комунікативна інтенція, інтерлінгвальна комунікація, біблійна оповідь, багатомовне висловлення Передвічно-істинного.

**Revealing the Meta-Ontology of Personhood by Narrating:
The Ways of Reflection in the Epoch of Traditionalism**

Abstract

The article reconstructs the concepts used by the traditionalist philosophy of translation to define the narrative activity and initial for comprehending God-Breathed narration as a form of unconditionally reliable transmission of God's Revealed truth. The research defines those ways of detaching the traditional literary devices from both rhetoric probability and poetic credibility which were paved in the epochs of Antiquity and Middle Ages and in the heyday of the Renaissance by the reflection of translators' creativity that was intended to provide the personal access to God's Word for neighbours under the conditions of multilingualism and ensured the narrative reconstruction of the biblical topology of the personality in the first full Scripture versions translated into vernacular tongues from original languages. The study substantiates both world view landmarks and aesthetic outlines of dissociating the style-indicating factors and genre-forming principles from the fictional reality of the traditionalist literature in the interlingual communication field formed by the encounter between Humanism and Reformation in the process of moving ad fontes. The investigation reveals the configuration of the connections between the author's self-definition models elaborated in the search for the modes of the literary expression of the ultimate communicative experience formed by the human person's appeal to God and the communicative-narrative matrix introduced in the course of translating the Bible to

verbalize the Pre-Eternal Verity.

In the course of exposing the trajectory of revising both truth and verisimilitude criteria taken from the literature of traditionalism in the Renaissance field of theorizing about the translation the analysis establishes the premises for rationalizing the perception of Divine Revelation and predicting the secularist detachment of the human mind from the Source of spirituality.

Keywords: *Absolutely Personal God, human person, meta-ontological dimension of personhood, interlingual communication, biblical narration, multilingual utterance of the Pre-Eternal Verity.*

Постановка проблеми.

При перетині історичного кордону між другим і третім тисячоліттями від Різдва Христового постнекласична думка при дистанціюванні від трансісторичної раціоцентричної магістралі оформлення концептосфери рефлексивної свідомості наближається, намагаючись знайти дороговказ для само-розкриття “Я” у власній єдності при спілкуванні з “Іншими” у глобалізованому світі, де стверджується безнастанність розрізнення їх “мов-світоглядів” (М.М.Бахтін), до досягнення – на фоні постметафізичного встановлення меж раціонального пізнання – невідбутності раціонально не опосередкованої комунікабельності, виявленої, передусім, у зверненні людини до Бога, як передкогнітивного осереддя персональної суб’єктивності, прихованого спробами раціоналізму об’єктивізувати її першоформу як імперсональну мисленнєву структуру, відсторонену від безумовно-особистісних життєвих смислів. Так ініціюється розімкнення секулярного – обмеженого часовою граничністю людського життя (*saeculum* – лат. “століття”) – простору особистісного самовизначення, що встановився як епістемологічне осереддя посттрадиціоналізму завдяки новочасним і новітнім філософсько-гуманітарним обґрунтуванням автономності інтелекту як основоположної антропологічної характеристики, яка полягає у спроможності надати, в ході історичного нарощення самого ресурсу мислення, “доконечне пояснення” (Б.П.Боун) буття і пізнання.

Постмодерністська критика раціоцентризму спростовує розкриття об’єктивної істини, ствержене секуляризмом як маркер потенційної – здійсненої в історико-культурному поступі – суб’єктивної самореалізації людства, при виявленні, на теренах постструктуралістських і постфеноменологічних деконструкцій побудов метафізики та феноменології, недо-

сяжності маніфестації людини як когнітивно самототожної в її персонально-суб’єктному становленні. Відстороненість суб’єктивності від об’єктивно істинного викривається постмодернізмом у ході критичної ревізії концепту “когнітивна самототожність”, що ствердився в історії ідей як індикатор дійсного стану всезнання, забезпеченого буттєтворчою активністю, – первинно при метафізичному означенні Розумності, абстрагованої від особистісності її виявів й атрибутованої в її життєдайній повноті буттєвому Першоначалу, як першооснови і світобудови, і самого людського розуму, а надалі при феноменологічному сходженні до реальності смислотворення, коли здатність до нього була осмислена як та ознака трансцендентального – досягнутого як надособове пізнавальне начало – суб’єкта, яка є визначальною для самоусвідомлення особистостей як емпіричних суб’єктів.

У руслі перегляду класичних і некласичних онтологій, покликаного окреслити траєкторію відходу особи, націленої на вираження свого “справжнього” “Я” при сприйнятті відмінності “Іншого” як невідбутньої, від імперсональної “логіки тотожності”, обґрунтованої цими вченнями про суще, доведення її нездійсненності в житті людини досягає межі, заданої нововстановленими способами подолання світоглядної раціоцентричності – деконструктивістською “логікою відмінності” (Ж.Дерріда) та етико-комунікативною діалогією (Е.Левінас), при визначенні, на їх засадах, анти-форми онтологічного аргументу існування Бога. І при деррідіанському відстеженні у дискурсивних полях “слідів” нереалізованих спроб артикулювати Надособовість Першоозначуваного, і при левінасівському визнанні невиразимості властивостей Абсолютно Особистісного Творця “у категоріях буття та структури” [Levinas 1990] (*тут і далі – переклад мій. В.П.*), людська нездатність пі-

знати Першоджерело всього шляхом ототожнення гранично узагальнених буттєвих і мисленнєвих закономірностей постає вичерпним доказом Його відсутності в раціоналізованій життєвій дійсності.

При висловленні недовіри до “метанарацій культури” (Ж.-Ф.Ліотар), що породжується усвідомленням, у добу постмодерну, неможливості виявлення персональної ідентичності, відкритої для вивірення її безнастанною інаковістю, на основі метанаративно ствердженої тотожності надособових принципів буття та мислення, первинною експлікацією віддалення постнекласичної філософії від “контексту секулярності” (Ч.Тейлор) стає декларація “свідомої агностичної, але не редукціоністської філософської позиції” [Habermas 2002: 52], яка проголошується постметафізикою як її самохарактеристика і передбачає відмову “від виключення релігійних доктрин із генеалогії раціональності” [там само: 53] при жорсткому розмежуванні вірування і пізнання. Однак вихід із “іманентного фрейму” (Ч.Тейлор) секуляризованого світосприйняття, що ініціюється постмодерністською рефлексією через зрушення раціоналістично усталеного співвіднесення “справжності суб’єктного” з “істинністю об’єктного” (М.О.Можейко), відбувається при прокладанні таких горизонтів осмислення граничної комунікативної інтенції як необ’єктивованого критерію суб’єктивності, на яких у ході реконцептуалізації, щодо богословської традиції, безумовно-достовірних у міжособистісному сприйнятті – нарративних – форм саморозкриття особистості, залучених Священним Писанням для викладу її топології, встановлюються грані раціоналізації особистісного прагнення долучитися до трансцендентного в не осяжній раціонально ситуації спілкування, де усвідомлюється смисл життя.

Осмислюючи “розмову з Богом” як граничність самовизначення універсально-ідентичного – здатного вмістити “Інших” і залишитися собою – “Я”, що виявляється “думкою, яка не є знанням” [Levinas 1988], і обумовлює надання етиці статусу першої філософії, а відтак, – і метадискурсу онтології, Е.Левінас обґрунтовує єдино можливий, на

його погляд, у життєвому вимірі – опосередкований інтерсуб’єктною горизонталлю міжособистісної комунікації – шлях реалізації наміру спілкуватися із “Більшим і Кращим, ніж можна помислити” [Levinas 1982], на відкритому ним обрії рецепції біблійного свідчення про створення людини за образом і подобою Божою (Бут. 1:26) та Христових заповідей любові (Мф.22:37-40, Мк.12:29-31, Лк 10:27), де осягнення цих Надприродних орієнтирів персонального самоусвідомлення спрямовується розумінням духовності як трансцендентності, утвореної інаковістю ближніх та Абсолютною Інаковістю Творця, первинної щодо іманентності суб’єкта і сприйнятої та прийнятої ним при “розриві тотальності”, висхідному для його становлення [Levinas 1990]. Представлене самим ініціатором поновлення рефлексії комунікативної вертикалі інтерперсональних стосунків у культурі постмодерну як втілення деонтичної логіки, виробленої ним, щоб заборонити вторгнення іманентного у трансцендентне як “зухвалість по відношенню до Божественного” [Levinas 1990], таке заперечення можливості безпосереднього спілкування людської особи із Богом, коли Він відкриває Себе як Самосуццю Особистість, спирається на ствердження непізнаваності Абсолютно Трансцендентного як Безкінечного при визнанні розумоосяжності ідеї Безкінечності, що вміщується “Я”, свідомим власної конечності у земному житті, й ініціює сприйняття безнастанності – в його межах – Іншого як образу Божого і покладання на себе відповідальності за нього, осягнутої як виявлення здатності любити і визначальної для набуття подібності Творцю при вираженні власної суб’єктивності. Е.Левінас стверджує: “...лише дякуючи Богу, як суб’єкт, непорівнянний з Іншим, Я розглядаюся як Інший Іншими, тобто “для самого себе” [Levinas 1981: 158].

Спростовуючи когнітивну самототожність як суб’єктну характеристику на основі визначення суб’єктивності як афектованої Абсолютною Інаковістю – дефініції, що формується на тому видноколі рефлексії богоподібності вінця творіння, де радикально оновлюється традиційне для раціоналізму бачення співвіднесеності розумоосяжного виразника

Божої властивості, щодо Якої усвідомлюється міра спотвореності природи людини гріхопадінням, із граничним маркером її актуального існування, левінасівське доведення опосередкованості богоспількування взаєминами “Я” й “Іншого” розкривається у своїй амбівалентності при проектуванні на сферу інтерпретації Богонатхненних текстів: “важкі дороги до розуміння Божественного” [Levinas 1968: 70] “останній великий метафізик персоналістичної інспірації” (Ж.Лакруа) обмежує “перехрестями шляхів людських” [там само: 73], відсторонених ним від безпосередньо сприйнятної Богоодкровенної істини, а відтак, – і від особистісного осягнення перспективи спасіння.

Ж.Дерріда визначає граничну інтенціональну спрямованість міжособистісної комунікації як невідбутне бажання людини пізнати у спілкуванні Спасителя – Того, Хто допоможе їй вижити, – і зосереджується на ретроспекції численних – здійснених упродовж тисячоліть долучення до Божественного Одкровення – спроб осягнути Боже ім’я, щоб встановити підвалини “рефлексивної віри” і подолати у цей спосіб раціоналістичну розмежованість духовного й інтелектуального планів особистості, покладену в основу секуляризму [Дерріда 1998]. Однак, визнаючи неосяжність Самонайменування Творця для людського розуму, зачинатель “практик деконструкції” відсторонюється від вітхозавітної оповіді про те, як Бог нарік Себе Сущим (*ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* (Вих. 3:14)), і спотворює зміст новозавітних наративів про Божественне самоприниження Ісуса Христа: мислитель сприймає Таємницю Божого Самовизначення як знак Його “невизначеного відходу” заради інаковості тварної особи і стверджує таке приховування Божественності як невисловлений заклик до “Я” “дати місце “Іншому” [Derrida 2002]. Відповідно деррідіанський проект “універсальної релігії”, орієнтований на те, щоб ініціювати “месіанство без жертви” в “універсалізованій культурі одиниць” [Derrida 2002], вичерпує становлення суб’єктивності очікуванням нею саморуйнування.

П.Рікер зводить здійснення інтенціональності богоспількування до інтерпретаційної

“оповідальної діяльності”, що у контексті розробленої ним “епістемології нового розуміння” спрямовується на особистісне долучення до Творця в ході розкриття смислів символіки Священного в її наративних виявах, формотворчих для текстуальності Біблії, передбачає сприйняття її топосів крізь призму намагань їх інтерпретувати, які втілюються у текстах “Інших”, створюваних, щоб розповісти про людське устремління до Бога, і становить основну форму самоусвідомлення “Я” у безнастанному “конфлікті інтерпретацій”, визнаному свідченням неможливості “знати про людину все” [Рікер 2008].

Ж.-Л.Маріон наголошує на невідбутності потреби людської особи безпосередньо спілкуватися із Творцем, долучаючись до Його Абсолютної Особистості, прихованої “онтологією” (термін І.Канта, поновлений М.Хайдеггером), і пропонує відмовитися від метафізичних категорій, запроваджених нею у процес богопізнання і відповідальних за ствердження в його раціоналізованих осередках “знеособлювальних” визначень розумоосязних ознак Божественної досконалості із центральним серед них конструктом *Causa sui*. Розгортаючись у формулювання настанови на осягнення людиною своєї причетності до “Бога без буття” [Marion 1991], маріонівська думка зосереджується на Його євангельських характеристиках, насамперед, на концептах “дух” (Ін. 4:24) і “любов” (Ін. 4:8). Але, прагнучи до поширення феноменологічного методу на сферу неявилого, що мислиться як спосіб збагачення пізнавального арсеналу, осягнутого людським розумом як необхідний для живого богоспількування, фундатор “євхаристичної герменевтики”, якою стверджується даність дару Божого і людська подяка як передумова його прийняття, переорієнтовується із осмислення топології персонального існування, переданої Богодухновенними оповідями і визначальною для встановлення безпосередніх бого-людських стосунків, на розгляд видимих означників невидимого, створених “Іншими” і безумовно причетних до інтерсуб’єктного опосередковування стосунків тварного “Я” із Самосушою Особистістю.

Розгалужені в окресленні абрисів рефлекс-

тивного співвіднесення раціональності із духовно осяжною граничністю комунікації, всі ці вектори наближення до розуміння зверненості людини до Бога як головної передумови її особистісного саморозкриття сходяться у “замкненому колі” безнастанного мисленевого відступу від безпосередності богоспілкування, де прагнення людської особи до духовного єднання із Творцем неминуче опосередковується комунікативно-діалогічною взаємодією “Я” й “Іншого” через відхилення думки, що намагається реконцептуалізувати біблійні топоси персональності, залишаючись у раціонально визначених рамках їх сприйняття, від їх первинних значень, які були закладені при наративному виявленні метаонтологічного виміру особистісності. Тим самим означається необхідність подовження, у руслі формування постсекулярного світобачення, магістральної лінії персоналістичної філософії – руху до метаонтології особистості, що була відкрита Надприродним Одкровенням, набула оповідального вираження у Священному Писанні, а концептуального розкриття, прийняттого для раціональної свідомості, – у святоотецькому богослов’ї, передусім, у тріадології та христології Великих Каппадокійців – святителів Василя Великого, Григорія Богослова і Григорія Ниського – і визнається недосяжною для культурних метанаративів: за точним визначенням видатного православного богослова і філософа-персоналіста В.М.Лосського, “один лише Бог може знати її, Той Бог, Якого оповідь Книги Буття являє нам при призупиненні у Його творчості, здійсненому, щоб сказати на Передвічній Раді Трьох Іпостасей: «Створимо людину за образом Нашим і за подобою Нашою» [Лосский 2007: 408].

Аналіз досліджень і публікацій.

У нечисленних досвідах історико-філософської рефлексії постнекласичного ново-відкриття граничної комунікативної інтенції встановлюється “нова конфігурація” мислення, основоположна для постсекуляризму і відзначена зрушенням кордонів між теологією і філософією, прокладених у ході секуляризації світосприйняття [Узланер 2011: 10]; визначаються умови “перед-розуміння пост-

секулярного дискурсу”, задані варіативністю освоєння ним оптики феноменології [Staudigl and Alvis 2016: 592]; виявляються форми “філософської артикуляції релігійних понять”, знакові для постсекулярності [Staudigl 2016: 753]; окреслюються контури очуднення секуляризованого “образу реальності”, висхідного для відсторонення від нього: “...світ розуміється як безнастанно присутній для нас, хоч і відсутній у його досяжності і презентації” [Alvis 2016: 679].

Однак не відрефлектованою – ані у витках, ані у способах подолання – залишається проблемність постсекулярного долучення, при осмисленні граничності комунікації, до метаонтологічного виміру особистісності, що виявляється при встановленні амбівалентного характеру постмодерністської реконцептуалізації топології особистісного буття, викладеної Священим Писанням. Відповідно потребують визначення і вектори просування персоналістської думки до метаонтології особистості, і лінії осягнення Богодухновенної оповідної форми її відкриття, які прокладаються богослов’ям, філософією і філологією.

Мета статті – визначити ті шляхи рефлексії наративного виявлення метаонтологічного виміру особистісності, що були второвані у культурному просторі традиціоналізму і передвістили новоусвідомлення, у Новий і Новітній часи, оповіді як такого способу особистісного саморозкриття, який у міжособистісному спілкуванні визнається безумовно-достовірним. Методологічним підґрунтям їх наукової ретроспекції, спрямованої на реалізацію окресленої дослідницької перспективи, є сполучення методів історико-богословської та історико-філософської реконструкції із концептосферою “топологічної естетики” (встановленою О.Ф.Лосєвим), класичним історико-генетичним підходом (О.М.Веселовський) та сучасними історичними типологіями художньої свідомості (створеною у співавторстві С.С.Аверинцевим, М.Л.Андрєєвим, М.Л.Гаспаровим, П.О.Грінцером та О.В.Михайловим і розробленою С.Н.Бройтманом).

Виклад основного змісту.

Особистісний буттєвий першопринцип означився співвіднесеністю двох свідчень

Священного Писання – про Передвічну Радю Трьох Іпостасей, де Творець сповіщає про Свій задум щодо “вінця творіння”: “Створимо людину за образом Нашим і за подобою Нашою” (Бут. 1:26), та про ситуацію оголошення Богом Свого імені, коли Він розкривається як Самосуца Особистість, нарікаючи Себе **Суцим (Ісговою)** – **יְהוָה** (Вих. 3:14). Виразивши Передвічно-істинне визначення особистості в її топології, що передала безумовно-справжні міжособистісні взаємини, в яких вона оформилася, біблійна оповідь виклала метаонтологію особистісного, неосягну для традиційних – побудованих людським розумом у відстороненні від Слова Божого – онтологій, основоположних для культурних метанаративів. Усвідомлюючи, що вона відома лише Творцю, тварна особа наближається до таємниці особистості, прагнучи до зцілення раціональності, пошкодженої гріхопадінням, у духовному сприйнятті Богоодкровенної істини, відкритої у граничній комунікативній ситуації і переданої у Богодухновенній оповідальній діяльності.

Раціонально осяжного концептуального оформлення метаонтологічному виміру особистості у IV столітті, визнаному “золотою добою богослов’я”, надали Отці і Вчителі Церкви – вихідці з Каппадокії при обґрунтуванні догматів про Бога, Єдиного за суттю і Троїчного в Особах, та про дві природи Ісуса Христа – Божественну і людську. Щоб пояснити топоси особистісного буття, викладені в Біблії, святителі Василій Великий, Григорій Богослов і Григорій Нисський переосмислили категоріальні змісти «іпостасі» (ὑπόστασις) і «сутності» (οὐσία), які були вироблені античною – відстороненою від Божественного Одкровення – філософською думкою. Виявивши металогіку тринітарного мислення, щоб долучити раціональність до розуміння особистісного характеру буття через наближення її до духовно сприйнятої “тайни єднання та міжособистісного спілкування Бога Отця, Бога Сина і Бога Святого Духу – Єдиного Бога” [Пацан 2015: 150], Великі Каппадокійці визначили Богодухновенну оповідь – виклад “сокровенного вчення” [Григорій Нисський 1912] – як джерело самопізнання людини і богопізнан-

ня, невіддільних від живого богоспілкування: “Подібно до того, як наші очі дивляться на зовнішній світ і не бачать самих себе, якщо не зустрічають чогось гладкого і твердого, коли віддзеркалений там погляд, наче при відливів, дозволяє бачити те, що знаходиться на дні, так і наш розум не може споглядати себе, якщо не звернеться до Писання. Відображене там світло спонукає кожного з нас до самопізнання” [Василій Великий 1972: 30].

Але осмислення наративного виявлення метаонтології особистості ініціювалося за три століття від Різдва Христового, коли була усвідомлена потреба багатомовного реконструктивно-нاراتивного вираження Богоодкровенної істини у перекладах Біблії на різні мови, покликаних забезпечити формування граничного комунікативного досвіду через надання людям особистісного доступу до Слова Божого.

Синергетичний – визначений долученням раціональності до Першоджерела духовності – характер інтерлінгвальної комунікації, націленої на багатомовне висловлення Передвічно-істинного, розкрився у Священному Писанні. Він був провіщений свідоктвом Старого Завіту про змішування мов при побудові Вавилонської вежі, яке стало прообразом сходження Святого Духа на апостолів у день П’ятидесятниці, і виразився в новозавітному переказі про цю подію, де оповідається про отримання ними від обіцяного Ісусом Христом Утішителя дару говорити різними мовами, що зробив можливим розповсюдження Благої вісті серед усіх народів.

Саме націленість на винайдення способів і засобів достовірного іншомовного відтворення біблійного наративу стала трансісторичною інтенціональною домінантою теорії перекладу, яка виявилася при відкритті старозавітної історії для античної думки, втілилась у ході багатовікової євангелізації народів Старого і Нового Світів і збереглась на фоні секуляризації світобачення як протипага їй. Однак, спрямовуючи практику перекладання на забезпечення персонального доступу до Божественного Одкровення, теоретична рефлексія цієї діяльності у процесі власного становлення означила протилежні підходи

до перекладацької реконструкції топології особистісності, викладеної у Богодухновенній Книзі. В їх числі – і ті, що ґрунтуються на розумінні невіддільності горизонталі інтерперсональної комунікації від її вертикалі, стверджуючи нередукованість особистісного, і ті, які їх розмежовують, прирікаючи інтерсуб’єкту комунікативну взаємодію, наснажену прагненням долучити ближнього до Слова Божого, на віддалення від Богоодкровенної – безумовно-особистісної – істини у безнастанному пошуку взаємоприйнятних – неминуче “надособових” – метанаративних конвенцій.

Початок узагально-теоретичному обґрунтуванню шляхів наративно-реконструктивного вираження Передвічно-істинного був покладений у I ст. н.е. Філоном Олександрійським при зверненні до найдавнішого перекладного тексту Старого Завіту, що став результатом його перекладання на давньогрецьку мову, здійсненому впродовж III–II ст. до н.е. в Олександрії, але був визнаний і поширений під латинською назвою – *Interpretatio Septuaginta Seniorum*, яка відтворює метатекстуально оформлене грекомовне найменування “ἡ μετάφρασις τῶν ἑβδομήκοντα” – “переклад сімдесяти старців”. Видатний іудейсько-еліністичний мислитель, відомий своїм внеском у формування біблійної екзегетики, охарактеризував Септуагінту як прояв синергії допомоги Творця і тварних – людських – зусиль, докладених благочестивими єврейськими мудрецькими-перекладачами, обраними, завдяки їх обізнаності й у старозавітному каноні, й у літературі Давньої Греції, єгипетським царем Птолемеєм II Філадельфом для того, щоб здійснити місію, визначену і відкриту йому Промислом Божим. Описавши процес роботи над *Septuaginta* у другій частині свого трактату “Про життя Моїсея”, де йдеться про відкриття Синайського законодавства іншим народам, передусім, грекам, Філон Олександрійський наголосив, що усвідомлення богодухновенності Священного Писання мудрими представниками всіх колін Ізраїльських, запрошеними перекласти П’ятикнижжя, обумовило розуміння ними неможливості виконання цього завдання поза ситуацією богоспількування. Тож, за словами ініціатора тео-

ретичного визначення принципів і методів перекладацького передавання Богоодкровенної істини, перекладачі, які усамітнилися на острові Фарос, узявши із собою книги Старого Завіту, “підняли їх і свої руки також до неба, благаючи Бога про те, щоб не зазнати поразки у здійсненні власного наміру”, а потім “вони, як люди натхненні і наділені здатністю пророкувати, не говорили один з одним ні про що, але кожний із них використав ті ж самі іменники і дієслова, неначе невидимий підказувач передав їм всю їхню мову” [Philo of Alexandria 1854 – 1890: 16, VI]. Так у руслі теоретизування щодо перекладацької діяльності, яке було прокладене Ціцероном і Горацієм при виголошенні настанов на перекладання латиною давньогрецьких літературних взірців за принципом “речення-за-реченням” (у Ціцероновій версії: “фігура-за-фігурою”), ствердженням як модус авторського самовираження і протиставленим способу маніфестації “поневоленого перекладача” (Горацієв концепт), приреченого перекладати “слово-за-словом” [Patsan 2017], означилася доконечна інтенція перекладу в її формулюванні, що задає сприйняття теоцентричності самої інтерлінгвальної комунікації, націленої на те, щоб «передати Слово Боже людськими мовами» (Ю.Найда), як індикатора відповідності перекладеного тексту оригіналу.

Перехід від античності до середньовіччя ознаменувався оформленням такої конфігурації теоретичного осмислення літературно-перекладацької творчості, яка, ствердивши її інтенціональну співвіднесеність із граничністю спілкування, пов’язала багатомовне передавання Божественного Одкровення з перекладацькою орієнтацією на християнське розуміння духовно-інтелектуального синергетизму. Він був усвідомлений як осердя інтенціональності інтерлінгвальної комунікації на лініях теоретизування щодо неї, що окреслились у ході оформлення західної “гілки” християнства, коли виникла потреба перекладу Богодухновенної Книги на латинську мову, а відтак, – постало питання про критерії багатомовного висловлення Передвічно-істинного. Пошуки відповіді на нього при поширенні християнського віровчення на Заході ініцію-

вались знаменними подіями перекладацької практики – і створенням першого латиномовного тексту Священного Писання – *Vetus Latina*, який став результатом перекладання з оригінальних мов лише новозавітних книг, а старозавітних книг – з їх найдавнішого і найбільш авторитетного грекомовного викладу – *Septuaginta* і розповсюдився в численних, інколи видозмінених екземплярах-переписках, названих *Manuscripta Itala*, і виявленням, при визнанні близькості цих перекладених текстів до текстів-джерел, що була засвідчена авторитетом блаженного Августина Аврелія, моментів їх розходження, і виправленням віднайдених недоліків, здійсненим блаженним Ієронімом Стридонським, і втіленням – у *Biblia Sacra Vulgata* – його задуму щодо перекладу з оригінальних мов на латину Старого Завіту і Нового Завіту.

І для священників та богословів західної частини тоді ще єдиної Церкви, і для самих перекладачів, залучених у процес формування корпусу давньоіталійських манускриптів-перекладів Біблії, і для ініціатора їх редагування, завершеного появою Вульгати, орієнтирами при вивірненні прийнятності тих перекладацьких підходів, які втілились у всіх цих досвідах іншомовного відтворення біблійної оповіді, стали його засади, що були закладені в Септуагінті, визначеній, у продовження думки Філона Олександрійського, як “божественний переклад” (блаженний Августин Аврелій), осяяний “Надприродним світлом LXX тлумачів” (Руфін) [Иосиф, иеромонах 1860]. Саме в цьому контексті рефлексії індикаторів достовірності перекладів Священного Писання богодухновенність найважливішої справи перекладачів і спрямованість перекладацької діяльності на раціонально обґрунтоване передавання оригіналу “не слово у слово, а думка в думку” (блаженний Ієронім Стридонський) [Иосиф, иеромонах 1860] ствердилися як нерозривно пов’язані мірила точності багатомовного висловлення Богоодкровенної істини. Встановлення такої двомірної відповідності перекладених біблійних текстів текстам-джерелам ґрунтується на прийнятті відкритої християнством невіддільності інтелектуального зростання людини від її духовного

вдосконалення, спрямованого, передусім, на зцілення людського розуму, пошкодженого первородним гріхом.

Однак, в апології *Vulgata Versio* (“Проти Руфіна”), яка була задумана і створена Ієронімом Стридонським як відповідь на інвективи з боку своїх видатних сучасників – християнських мислителів, насамперед, Августина, єпископа Іппонійського й Аквілейського священника Руфіна щодо неправомірності зазіхання на авторитетність *Septuaginta*, викazanого як ініціатива перекладання на латину з оригінальних мов не лише новозавітних, а і старозавітних книг, доцільність Ієронімової перекладацької роботи доводиться ствердженням необхідності виправлення неточностей і похибок, що в тій чи іншій мірі властиві всім спробам перекласти Священне Писання, укорінені у гріховній пошкоженості природи людини і потребують для їх усунення, перш за все, “вченості і словесного мистецтва” [Иєроним Стридонский 1879], здобутих власне людськими зусиллями, щоб досягти розуміння іншомовних текстів і сформуванню власний метод їх перекладу. Тож для перекладача, який створив латиномовний текст Біблії, визнаний католицьким богослов’ям Богодухновенним перекладом [Иосиф, иеромонах 1860], і надихався викладами Старого Завіту LXX тлумачами і Нового Завіту апостолами, що були відрефлектовані ним як прояви натхненної богоспількування турботи “про думки” [Иєроним Стридонский 1879], осередням перекладання Біблії стає його раціональний вимір, де, на Ієронімов погляд, усвідомлюється “майже останнє місце” перекладачів серед духовно-облагодіяних [Иєроним Стридонский 1879].

Так у сфері теоретизування щодо перекладацької діяльності, націленої на забезпечення особистісного доступу людей до Слова Божого, означилася перспектива розмежування духовності і раціональності, яке набуло вираження, первинного для західноєвропейської богословсько-філософської думки, у схоластичному виокремленні “істини знання” й “істини віри”, що ініціювало раціоналізацію рефлексивно-традиціоналістської свідомості, ознаменовану оформленням, в епоху Рене-

сансу, антропоцентризму і раціоцентризму, основоположних для секуляристичного ствердження автономності людського розуму в Новий і Новітній часи.

На злеті Ренесансу і в континентальній Європі, і в Англії теоретична рефлексія літературно-перекладацької творчості переростає у “філософію перекладу”, надихаючись ініціативою звернення до джерел, яка в її багатозначності була висловлена через залучення перекладацького конструкту *ad fontes*, взятого із *Biblia Sacra Vulgata* блаженного Ієроніма Стридонського (“*Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus*” (Ps.41:2) – “Як лине той олень до водних потоків, так лине до Тебе, о Боже, душа моя” (Пс.41:2)), і стала основоположною для ренесансного гуманізму. Саме цим закликком, що виявився висхідним для гуманістичного визначення ідеалу єдності “чесноти і вченості” (*virtus atque doctrina*), культурний рух, який ініціював перехід від традиціоналізму до історизму, спрямувався на поновлення первинної, втраченої в результаті гріхопадіння, довершеності людини – “вінця творіння” у секулярному – обмеженому часовою мірою її земного життя – століттям (*saeculum*) – просторі.

Інспіроване на зорі Відродження Данте Аліг’єрі при переосмисленні, на підґрунті християнської антропології, закладеному Святими Отцями наприкінці античності – початку середньовіччя, античного концепту *humanitas* – “людяність”, сформованого у відстороненні від Божественного Одкровення Ціцероном, щоб охопити повноту людської природи, таке рефлексивне наближення тварної особи в її самовизначенні до задуму Творця щодо неї ознаменувалося новоусвідомленням відкритої Словом Божим невіддільності і духовного вдосконалення, й інтелектуального зростання від міжособистісного спілкування, що була прихована у західній гілці християнства при розмежуванні “істини знання” й “істини віри”, здійсненому в Середні віки схоластиком в руслі обґрунтування доктрини католицизму.

Ранньоренесансна *Studia humanitatis* зосередилася на інтерсуб’єктній горизонталі

комунікації і, наснажившись дантівським баченням поетичного творення як способу подолання обмеженості ресурсу раціонального пізнання, визнала головним осередком становлення досконалої людини – *uomo completo* художню словесність, а основним модусом особистісного саморозкриття в ній – формування самобутніх “образів істинного”, охоплюваного в цілому лише художньо-словесною творчістю, в ході наслідування, у народномовних творах, зразків поезії і прози Давньої Греції і Риму, яке ініціювалося “першим гуманістом” Франческо Петраркою, надихалося сприйняттям естетично виражених світоглядних позицій поетів і риторів античності, не долучених до благої вісті про Христа, як співвіднесених із християнськими цінностями, передбачало оволодіння і древніми мовами, і мистецтвом перекладу, і несло в собі потенціал переростання у власне змагання з обраними античними взірцями.

У своєму подальшому – знаменному для “високого” Відродження – оформленні гуманізм на власному шляху “до витоків” переорієнтувався, насамперед, завдяки зусиллям Еразма Роттердамського та його послідовників-англійців Джона Колета і Томаса Лінакра, на вертикаль богоспілкування і, наблизившись до нововідкриття граничного комунікативного досвіду, що набувається людською особою в долученні до Самосуцї Особистості Бога, як осердя особистісного самоусвідомлення, означив площину інтелектуально-творчої самореалізації “Я”, де володіння словом, засноване на вивченні не лише латинської і давньогрецької мов, але і давньоєврейської мови та на опануванні арсеналу художнього висловлювання, виробленого поетикою і риторикою античності, спрямовується на забезпечення персонального доступу “Інших”. сприйнятих як ближні, до Богоодкровенної істини через віднайдення індивідуального шляху її реконструктивно-нарративного вираження в ході перекладання Біблії.

Саме діапазоном ренесансно-гуманістичної рефлексії джерел *humanitas* визначилися грані співвіднесення духовності і раціональності в її руслі. З одного боку, на лініях наближення *ad fontes*, прокладених *Studia humani-*

tatis, відбулося новоусвідомлення перспективи інтелектуального зростання людини, заснованого на її духовному вдосконаленні, ініційованому визнанням теоцентричності міжособистісних відносин, – того шляху зцілення гріховно спотвореного людського розуму, який був відкритий античній – віддаленій від Богоодкровенної Істини – філософській думці християнством і ствердився в його східній традиції. З другого боку, осмисливши прагнення філософії античності пізнати істинне і намагання риторики тієї доби аргументувати істинність висловлюваного як спроби долучитися до буттєвого Першоначала, неосяжного без Надприродного Одкровення, ренесансний гуманізм сприйняв сформоване ними при визначенні “людяності” розуміння пізнавальної діяльності як способу набуття моральних чеснот і трансформував, на виявлених ним векторах руху “до джерел”, це бачення потенціалу раціонального мислення у ствердження достатності ресурсу самого *ratio*, долученого до біблійного свідчення про створення людини “за образом і подобою Божою”, для того, щоб людська особистість могла вдосконалюватися не лише інтелектуально, а і духовно, що створило ґрунт для раціоцентризму й антропоцентризму. Оформивши “контрапункт” діалогіки Ренесансу, така співвіднесеність теоцентричних і антропоцентричних орієнтацій самоусвідомлення людини задала магістральну тенденцію світоглядних трансформацій, розпочатих у добу традиціоналізму і визначальних для становлення посттрадиціоналістської свідомості, – відсторонення раціональності від Першоджерела духовності, яке відбулося при раціоналістичному відволіканні і самопізнання, і богопізнання від живого богоспількування, що призвело до знеособлення і “Я” й “Іншого”, і самої Першооснови буття, а надалі – і до надання автономного буттєвого статусу людському розуму, секуляристично відмежованому від власних духовних витоків.

Водночас конфігурація культурного переходу, провіщена траєкторією ренесансно-гуманістичного “повернення до витоків”, стала активним фоном для Реформації, націленої на те, щоб поновити міжособистісні стосунки людини і Творця, обмежені і схоластичною

раціоналізацією пояснення християнської догматики, і самим устроєм Римо-католицької Церкви. Означений досвідами долучення людської особи до Слова Божого, переданого мовами пророків та апостолів, напрям гуманістичного наближення *ad fontes*, наснажений прагненням “глибинного прочитання” Біблії, у полемічній співвіднесеності зі *Studia divinitatis* інспірував новоусвідомлення потреби особистісного доступу людини до Священного Писання і Священного Передання, а відтак, – і поновлення інтенціональності багатомовного висловлення Передвічно-істинного після століть її замовчування католицизмом, яке було порушене одним із попередників Церковної реформи в Англії – Джоном Вікліффом, католицьким священником, богословом, професором Оксфордського університету й ініціатором та основним виконавцем першого повного перекладу Богодухновенної Книги на англійську мову, що був здійснений у 1382 році з латиномовної *Vulgata Versio* блаженного Ієроніма Стридонського.

Нововиявлення інтенціональної співвіднесеності перекладання із граничністю комунікації, яке відбулось у рефлексивному полі гуманізму Відродження, ініціювалося критичним коментарем Ієронімового перекладацького відтворення біблійних наративів, що був наданий у середині XVIст. Лоренцо Валлою на основі порівняльного аналізу латинського викладу Нового Завіту, канонізованого Римо-католицькою Церквою, та його доступних грецьких рукописних текстів, а Еразма Роттердамського спонукав до вивчення грекомовних Новозавітних манускриптів та творінь Святих Отців із застосуванням філологічних методів, вироблених *Studia humanitatis*. Наснажившись прикладом католицького священника і гуманіста, визнаного і в рідній для нього Італії, і за її межами знавцем давніх мов і авторитетним перекладачем античної літератури, священнослужитель Римо-католицької Церкви, ушлавлений як найвидатніший з-поміж фундаторів північноєвропейської ренесансно-гуманістичної думки, реконструював грецький текст Нового Завіту на основі візантійських рукописів XIIст., й, орієнтуючись на нього, відредагував латинський переклад

Новозавітного нарративу, включений у *Biblia Sacra Vulgata*. Ознаменувавши початок виявлення і втілення, на теренах Ренесансу, інтенцій на передавання Богоодкровенної Істини людськими мовами, ця унікальна – націлена і на поновлення оригіналу, і на вдосконалення його перекладацького відтворення – реконструктивна робота, виконана Еразмом Роттердамським, набула текстуального оформлення, яке ґрунтувалося на порядковому співвіднесенні, при детальному коментуванні, відредагованого перекладеного тексту із реконструйованим текстом-джерелом, і було покликане засвідчити і повноту збереження грекомовної текстуальності Нового Завіту в історії християнства, і точність латиномовного – визначального для його західної традиції – викладу Новозавітного Одкровення.

Метатекстуальною маніфестацією Еразмового задуму, втіленого у двомовному – греко-латинському – тексті, стали його первинна, заявлена при першому (1516) виданні, назва – *Novum Instrumentum omne* (“Все Нове Вчення”) – та її трансформація в заголовок *Novum Testamentum omne* (“Весь Новий Завіт”), наданий при другому (1519) і збережений у всіх наступних – третьому (1522), четвертому (1527) та п’ятому (1535) виданнях, здійснених за редакцією самого “князя гуманістів” Заходу і Півночі Європи. Свій шлях до поставленої мети Еразм Роттердамський означив у низці послань, де при висловленні прагнення поновити оригінальну текстуальність грекомовного новозавітного нарративу в ході подолання похибок та спотворень “напівучених і напівсонних переписувачів” (*тут і далі переклад мій – В.П.*)[13, с.253] виявив орієнтацію і на критерії “правдивості” та “вірогідності”, обґрунтовані топологічною естетикою античності і відображені і в його власній риторичній концепції, викладеній у трактаті “Копія: основи рясного стилю” (*De Utraque Verborum ac Rerum Copia*, 1512), а при виказуванні намагання надати точний – вивірений справжністю тексту-джерела – латинський переклад Нового Завіту через коригування його перекладеного тексту, включеного у *Vulgata Versio*, діалогічно співвіднісі стверджену блаженним Ієронімом модель міжмовної комунікації

“речення-за-реченням” (“фігура-за-фігурою”) із відкинутою ним матрицею перекладання “слово-за-словом”. Але означенням залучених раціонально обґрунтованих естетичних індикаторів “істинності” нарративів та встановленням діалогіки сполучення традиційно-раціоналістичних підходів до їх іншомовного відтворення Еразмове “епістолярне” самовизначення у сфері інтерлінгвальної комунікативно-діалогічної взаємодії, спрямованої на забезпечення особистісного долучення до Передвічно-істинного, не було вичерпане: особистим досвідом фундатор християнського гуманізму засвідчив, що перекладацька діяльність, покликана передати Надприродну Богоодкровенну істину природними мовами, ґрунтується на синергії зусиль людини і Божої допомоги: “Мій розум настільки схвилюваний думкою про виправлення Ієронімового тексту, що я здаюся самому собі натхненним Богом” [Erasmus Desiderius 1976: 253].

Таким поверненням до греко-латинської двомовності висловлення Новозавітного Одкровення, яка сформулась у древній, ще єдиній – Східній і Західній Церкві, Еразм Роттердамський заклав підґрунтя ініціативи перекладання Богодухновенної Книги з мов пророків та апостолів на національні мови, виголосивши її у вступному слові до *Novum Instrumentum omne* і ствердивши у передмовах до всіх видань *Novum Testamentum omne*: “Я категорично не погоджуюся з тими, хто не бажає, щоб Священне Писання, перекладене на народні мови, читалося неосвіченими людьми, наче Христос викладав таке складне вчення, що ледве розуміється декількома богословами, або наче сила християнської релігії полягає в людському невігластві щодо неї. Таємниці королів, можливо, приховуються краще, але Христос хоче, щоб його таємниці були настільки оприлюднені, наскільки це можливо. Я б хотів, щоб навіть жінки найнижчого походження читали Євангелія і Послання апостола Павла. І я б хотів, щоб вони були перекладені на всі мови, щоб їх могли читати і розуміти не лише шотландці та ірландці, але й турки та сарацини” [Erasmus Desiderius 1519].

Еразмова конфігурація осмислення причетності людини до Бога, відкритої у гра-

ничності спілкування, виявленої біблійними наративами, передбачала “глибинне прочитання” текстів Священного Писання на оригінальних мовах і їх переклад на різні мови у співвіднесенні із вивченням Священного Передання і святоотецьких творів і при усвідомленні синергетичного характеру міжмовної комунікації, націленої на те, щоб забезпечити доступ людської особи до безумовної Правди Слова Божого, висловленої схоластиком у метанаративно-обмеженій формі, заснованій на раціоналістичному відстороненні самопізнання і богопізнання від живого богоспілкування. Але новація, запроваджена, щоб зміцнити позиції католицизму нововідкриттям “живого образу” Христового розуму, створила ґрунт для перекладацької діяльності, покликаної підтримати Реформацію і відповідальною за раціоналізацію міжособистісної комунікативно-діалогічної взаємодії, спрямованої на багатомовне висловлення Богоодкровенної Істини та ствердження принципу *Solo Scriptum*.

На перетині векторів ренесансно-гуманістичного руху *ad fontes* і ліній реформаторського наближення “до джерел” виявилась і траєкторія того відмежування зображально-виражального інструментарію літературної творчості від фікціональності художньої дійсності, яке, зрушивши і поетичні, і риторичні індикатори “правди” і “правдоподібності”, встановлені традиціоналізмом, стало визначальним для оформлення і здійснення ренесансних інтенцій на іншомовне відтворення безумовно-правдивих Богодухновенних оповідей. Так визначився шлях багатомовного висловлення Передвічно-істинного, прокладений у Західній Європі в добу Відродження – від ініціативи Мартіна Лютера, втілений у Німецькій Біблії, та задуму Вільяма Тіндейла, реалізованого при перекладанні на англійську мову – вперше в ході євангелізації Англії – всього Нового Завіту з давньогрецької та частини Старого Завіту з давньоєврейської, до настанови спільноти перекладачів-вигнанців на чолі з Вільямом Уїттінгемом, що втілилась у Женевській Біблії – першому англійськомовному тексті Священного Писання, перекладеному з мов оригіналів, та наміру “мати різноманітність перекладів і читань”, який був виказа-

ний архієпископом Кентерберійським Метью Паркером і реалізувався в Єпископській Біблії – результаті перекладацької співпраці очолюваного ним об’єднання єпископів Англійської Церкви.

Висновки.

Вектори теоретичного визначення трансісторичної інтенціональної доміанти перекладацької практики, що оформилися при розповсюдженні благої вісті про Ісуса Христа на Заході, передвістили те відсторонення раціонального пізнання від граничного комунікативного досвіду, яке виявилось висхідним для становлення і класичного раціоналізму, покликаною сформулювати розумоосяжні аргументи християнського віровчення, і секуляризму. Однак на зламі традиціоналізму теорія інтерлінгвальної комунікації, самовизначившись як “філософія перекладу”, опинилася сама у полі впливу цих раціоналістичних тенденцій, посилених на новочасному і новітньому етапах її розвитку. Ренесансна зміна теоцентричної орієнтації теоретичної думки, зосередженої на виробленні способів перекладання Священного Писання, на її антропоцентричну спрямованість інспірувалася, безумовно, ренесансно-гуманістичною універсалізацією концепту *varietà*, запровадженого античною риторикою при впорядковуванні аргументації, як маркера світоглядного й естетичного принципу “єдності в розмаїтті”, що обумовив переорієнтацію перекладацької діяльності, спрямованої на багатомовне передавання Божественного Одкровення, з єдино-достовірного реконструктивного відтворення біблійного наративу на прирощення множини його інтерпретацій через прокладання індивідуального шляху до Передвічно-істинного.

Граничність відходу теоретизування щодо критеріїв перекладу Богодухновенної Книги від богоспілкування найбільш виразно означилась у Новий і Новітній часи, коли сформувалися і набули вираження інтенції на віднайдення індикаторів відповідності перекладених текстів Священного Писання оригіналу “поза Божественним Одкровенням” [Metzger 1993]. Ці спроби відволікання рефлексії інтерлінгвальної комунікації від усвідомлення теоцентричності її безумовно-доконечної мети

виявили ту межу секуляризації світосприйняття, яка була прокладена у сфері теорії перекладу, а відтак, – доводить “від зворотного”, що для того, щоб вийти за рамки секуляризованого світогляду і визначити траєкторію возз’єднання духовності і раціональності у постсекулярному пізнавальному просторі, де посттрадиціоналістська свідомість наблизиться до розуміння особистості як буттєвої Першооснови, необхідно встановити абриси співвіднесення теоцентрично спрямованих і антропоцентрично орієнтованих ліній пере-

кладацької маніфестації в узагальненні принципів перекладання, здійсненому естетикою Ренесансу, і відображеному у розмаїтті конкретних форм залучення традиційного і новоствореного поетикального і риторичного арсеналу у практику ренесансних перекладачів Біблії, але все ще не відрефлектованому сповна в царині вивчення способів і засобів багатомовного висловлення Богоодкровенної Істини і, передусім, наративного виявлення метаонтологічного виміру особистісності.

Бібліографічні посилання

- Alvis, J.W. (2016). How to Overcome the World: Henry, Heidegger, and the Post-Secular. *International Journal of Philosophical Studies*, 24:5, 663-684.
- Derrida, J. (2002). Faith and Knowledge. The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone, in: *Acts of Religion*. Translated by G. Anidjar. New York and London: Routledge.
- Erasmus Desiderius. (1519). *Novum Testamentum omne*. Basel.
- Erasmus Desiderius. (1976). *Collected Works of Erasmus*, Vol.2: Letters 142 to 445, 1501-1514 [tr. by R.A.B.Mynors and D.F.S.Thomson, annotated by J.K.McConica]. Toronto: University of Toronto Press.
- Habermas, J. (2002). *Religion ad Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lévinas, E. (1968). *Quatre Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit.
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Translated by A.Lingis. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- Lévinas, E. (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Broché.
- Lévinas, E. (1988). *Autrement que savoir*. Paris: Osiris.
- Levinas, E. (1990). *Totalite et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche.
- Marion, J.-L. (1991). *God without Being*. Translated by Th. A. Carlson. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Metzger, B.M. (1993). Theories of the Translation Process. *Bibliotheca Sacra*, 150, 140-150.
- Patsan, V.O. (Archbishop Eulogius of Novomoskovsk). (2017). The Elizabethan Bible Versions at the Background of the Traditionalist Theory of Translation. *Від бароко до постмодернізму*, XXI, 25-37.
- Philo of Alexandria. (1854-1890). A Treatise on the Life of Moses, that is to say, On the Theology and Prophetic Office of Moses, Book II. in: *Philo of Alexandria. The Works of Philo Judaeus* [translated from Greek by Ch.D.Yonge]. Vol. III.-I(1)-XLIX. (270). L.: G.Bell & Sons.
- Staudigl, M. (2016). On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence. *International Journal of Philosophical Studies*, 24:5, 744-782.
- Staudigl, M. & Alvis, J.W. (2016). Phenomenology and the Postsecular Turn: Reconsidering the ‘Return of the Religious’. *International Journal of Philosophical Studies*, 24:5, 589-599.
- Василий Великий, святитель. (1972). Беседа первая о сотворении человека. *Журнал Московской патриархии*, 1, 30-38.
- Григорий Нисский, святитель. (1912). Об устройении человека, в: Григорий Нисский, святитель. *Творения*. Ч.1. М.: Типография В. Готье.
- Деррида, Ж. (1998). *Ессе об имени*, [пер. с франц. Н.А.Шматко]. М.: Институт экспериментальной социологии. Спб.: Алетейя.
- Иероним Стридонский. (1879). Апология против книг Руфина, посланная Паммахию и Марцелле, в: *Творения блаженного Иеронима Стридонского*. К.: Типография Г.Т.Корчак-Новицкого.
- Иосиф, иеромонах. (1860). Труды блаженного Иеронима в деле перевода Священного Писания. *Православное обозрение*, 2, 293-307.

- Лосский, В.Н. (2007). Богословское понятие человеческой личности, в: Лосский, В.Н. *Боговидение*. Мн.: Белорусский Экзархат-«Харвест», 400-411.
- Пацан, В. О. (Євлогій, єпископ Новомосковський). (2015). Формування метаонтологічного виміру особистості у святоотецькій триадології. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*, 1(9), 140-159.
- Рикер, П. (2008). *Конфликт интерпретаций*. [пер. з франц. И.Вдовина] М.: Академический Проект.
- Узланер, Д. А. (2011). Введение в постсекулярную философию. *Логос*, 3(82), 3-32.

References

- Alvis, J.W. (2016). How to Overcome the World: Henry, Heidegger, and the Post-Secular. *International Journal of Philosophical Studies*, 24:5, 663-684. (in English)
- Basil the Great, Saint. (1972). Beseda pervaja o sotvorenii cheloveka [The First Discourse on the Creation of Humanity]. *Zhurnal Moskovskoj patriarii*, 1, 30-38. (in Russian)
- Derrida, J. (1998). *Esse ob imeni* [On the Name], [per. s frants. N.A.Shmatko]. М.: Institut experimentalnoj sotsiologii. Spb.: Aleteja. (in Russian)
- Derrida, J. (2002). Faith and Knowledge. The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone, in: *Acts of Religion*. Translated by G.Anidjar. New York and London: Routledge.(in English)
- Erasmus Desiderius. (1519). *Novum Testamentum omne* [The AllNew Testament]. Basel. (in Latin)
- Erasmus Desiderius. (1976). *Collected Works of Erasmus, Vol.2: Letters 142 to 445, 1501-1514* [tr. by R.A.B. Mynors and D.F.S. Thomson, annotated by J.K.McConica]. Toronto: University of Toronto Press. (in English)
- Gregory of Nyssa, Saint. (1912). *Ob ustroenii cheloveka* [On the Making of Man], in: *Tvorenija*. Ch.1. М.: Tipografija V.Gotje. (in Russian)
- Habermas, J. (2002). *Religion ad Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press. (in English)
- Jerome of Stridon. (1879). *Apologuiya protiv knig Rufina, poslannaja Pammakhiju I Martsele* [Apology against Rufinus], in: *Tvorenija blazshennogo Ijeronima Stridonskogo*. К. Tipografija G.T.Korchak-Novitskogo. (in Russian)
- Joseph, hieromonk. (1860) *Trudi blazshennogo Ijeronima v dele perevoda Svjaschennogo Pisanija* [The Works by Saint Jerome of Stridon in the Domain of Translating The Holy Scripture]. *Pravoslavnoje obozrenije*, 2, 293-307. (in Russian)
- Lévinas, E. (1968). *Quatre Lectures Talmudiques* [Nine Talmudic Readings]. Paris: Minuit. (in French)
- Levinas, E. (1981). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Translated by A.Lingis. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers.(in English)
- Lévinas, E. (1982). *De Dieu qui vient à l'idée* [Of God Who Comes to Mind]. Paris: Broché . (in French)
- Lévinas, E. (1988). *Autrement que savoir* [Otherwise than Knowing]. Paris: Osiris. (in French)
- Levinas, E. (1990). *Totalite et infini: essai sur l'extériorité* [Totality and Infinity: An Essay on Exteriority]. Paris: Le Livre de Poche.(in French)
- Losskij, V.N. (2007). Bogoslovskoje ponjatje chelovecheskoj lichnosti [The Theological Notion of the Human Person], in: Losskij, V.N. *Bogovidenie*. Мн.: Belorusskij Exarhat-«Harvest», 400-411. (in Russian)
- Marion, J.-L. (1991). *God without Being*. Translated by Th.A.Carlson. Chicago-London: The University of Chicago Press. (in English)
- Metzger, B.M. (1993). Theories of the Translation Process. *Bibliotheca Sacra*, 150, 140-150. (in English)
- Patsan, V.O. (Archbishop Eulogius of Novomoskovsk) (2017). The Elizabethan Bible Versions at the Background of the Traditionalist Theory of Translation. *Vid baroko do postmoderнизму*, XXI, 25-37. (in English)
- Patsan, V.O. (Archbishop Eulogius of Novomoskovsk). (2015). Formuvania metaontologichnogo vymiru osobystosti u svjatootetskij triadologii [The Formation of the Meta-ontological Dimension of Personhood in Patristic trinitology]. *Philosophija I politologija v kontexti suchasnoji kultury*, 1(9), 140-159. (in Ukrainian)
- Philo of Alexandria. (1854-1890). A Treatise on the Life of Moses, that is to say, On the Theology and Prophetic Office of Moses, Book II. in: *Philo of Alexandria. The Works of Philo Judaeus* [translated from Greek by

- Ch.D.Yonge]. Vol.III.-I(1)-XLIX. (270). L.: G.Bell & Sons,. (in English)
- Ricoeur, P. (2002). *Konflikt interpretatsij* [The Conflict of Interpretations]. [per. s frants. I.Vdovyna] M.: Akademicheskij Projekt. (in Russian)
- Staudigl, M. (2016). On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence. *International Journal of Philosophical Studies*, 24:5, 744-782. (in English)
- Staudigl, M. and Alvis, J. W. (2016). Phenomenology and the Postsecular Turn: Reconsidering the 'Return of the Religious'. *International Journal of Philosophical Studies*, 24:5, 589-599. (in English)
- Uzlaner, D.A. (2011). Vvedenije v postsecularnuju filosofiju [Introduction to the Post-secular Philosophy]. *Logos*, 3 (82), 3-32. (in Russian)