

І.Б. ОСТАЩУК

ОСМИСЛЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО СИМВОЛІЗМУ В ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Досліджується протестантська методика «буквального перекладу» сакральних текстів у загальному контексті перекладознавства і філософії мови. Аналізується розуміння релігійного символізму в світлі бартівської концепції провіщення. Висвітлюється системний підхід П. Тілліха у розумінні релігійних символів.

Ключові слова: релігійний символізм, протестантизм, переклад, провіщення, проповідь, таїнство.

Постановка проблеми. Протестантське розуміння християнської традиції та герменевтично-теологічні парадигми інтерпретації Святого Письма детермінують відповідну модель розуміння релігійної¹ символіки. За словами сучасного українського дослідника М. Черенкова, «євангельська віра завойовує право на духовний авторитет у суспільстві не владою і посиленням на традиції, а власною актуальністю, відкритістю, готовністю пристати на мову співрозмовника і відповідати на його запити» [14, с. 222].

Передусім слід окреслити загальну модель протестантського богословського розуміння та практично-перекладацьку методику у відношенні до Святого Письма, що висвітлює питання сприйняття слова, одкровення. Оскільки в сучасному релігієзнавстві не проводилися такі дослідження, то саме в цьому й полягає актуальність представленої статті.

Метою дослідження є загальний аналіз протестантського розуміння релігійного символізму.

Аналіз останніх досліджень. Теоретичною основою нашої статті є праці В. Беньяміна, Ж. Дерріди та П. де Мана, котрі окреслюють загальне перекладознавче і мовно-філософське тло сприйняття символу в протестантській парадигмі, а також доробок К. Барта і П. Тілліха, що розкривають сучасне протестантське осмислення проблеми релігійного символізму. Опираємось теж на наукові висновки М. Черенкова, що проаналізував окремі богословсько-герменевтичні аспекти євангельського протестантизму.

Виклад основного матеріалу. Порівняння парадигм у відношенні до тлумачення біблійного канону співпадає з конфесійним поділом християнства, за яким католики переважно дотримуються історичного методу, православні – алегоричного, а протестанти – буквального, «під яким слід розуміти не стільки ригоризм, легалізм і педантизм, скільки серйозність ставлення до кожної йоти Святого Письма» [14, с. 223]. У такому контексті протестантського прочитання словам має відповідати «референтний символ» [14, с. 223], метафора як «посилання до певного духовного стану чи

події». У сучасному протестантсько-євангельському дискурсі священний текст перевідкривається, декодується, реінтерпретується в єдності літери, натяку, дослідження, таємниці: «Тут літера виступає як обґрунтованість та строгість значення; натяк відображає багатство сенсу; дослідження базується на історико-логічній основі; таємниця означає невичерпність та глибинність, укоріненість у єдиному джерелі (Альфа) та спрямованість до кінцевої мети (Омега)» [14, с. 224].

Протестантська методика «буквального перекладу» [див.: 8] узгоджується з концепцією німецького філософа, теоретика літератури, естетика Вальтера Беньяміна (1892-1940).

У 1970-ті роки у перекладознавстві, котре мало переважно лінгвістичний характер, відбувається «філософський поворот» після «відкриття» напівзабутої, написаної ще в 1923 р. праці В. Беньяміна «Завдання перекладача», а також під впливом філософії мови, котра стала впливою у другій половині ХХ ст. Праця німецького мислителя стала активно обговорюватися в європейському та американському деконструктивізмі, зокрема на неї покликалися такі авторитети, як Жак Дерріда (1930-2004) і Поль де Ман (1919-1983). Представник «єльської школи» деконструктивізму Поль де Ман іронічно зауважив: «Завдання перекладача» належить до числа широко відомих – як тому, що її всюди читають, так і тому, що в нашій справі ти ніхто, поки не сказав щось про це есе» [7, с. 158].

На думку Ж. Дерріди, В. Беньямін був передвісником деконструкції й постмодернізму. «Завдання перекладача» було написано як передмова до перекладу на німецьку мову книги віршів Бодлера «Паризькі картини». Німецьке слово (його зазвичай перекладають як «завдання», але воно має й інші значення - «відмова», «капітуляція», «здавання») «Aufgabe», яке автор використав для назви своєї роботи - «Die Aufgabe des Übersetzers», - стане джерелом для численних інтерпретацій та коментарів як самої лексеми, так і всього тексту. Центральною ідеєю «Завдання перекладача» є думка про те, що переклад здійснюється не для передавання змісту оригіналу, оскільки відношення в першоджерелі між мовою та змістом цілком інше, ніж в інших мовних картинах світу. Переклад загалом не має слугувати читачеві, він існує сам по собі, виростає з оригіналу, але й оригінал виростає в ньому: «Виростаючи в перекладі, оригінал ніби піднімається в більш високу, більш чисту атмосферу» [3].

Можна зробити висновок, що функціонування і комунікативний потенціал твору-оригіналу розкривається у перекладі більш повно.

Замість звичного для перекладознавства принципу смислової близькості, В. Беньямін пропонує дотримуватися вимоги відтворення форми. Переклад, замість того, щоб прагнути смислової схожості з оригіналом, повинен «любовно» та скрупульозно створювати свою форму на рідній мові у відповідності до способу виробництва значення оригіналу, щоб вони обидва були впізнавані як шматки певної великої мови, подібно до черепків великої посудини [3].

Осмилення релігійного символізму в протестантській традиції

Отже, В. Беньямін формулює споконвічну проблему естетики «буква-дух» як «форма-смісл» на користь форми, яка, на його думку, займає домінантне значення у перекладі.

Свою знамениту роботу «Навколо вавилонських башт» Ж. Дерріда написав як відповідь на «Завдання перекладача». Відштовхуючись від ідей В. Беньяміна, що перекладність міститься в самому оригіналі, Ж. Дерріда робить наступний висновок про співвідношення між оригіналом та перекладом: якщо структура оригіналу позначена вимогою бути перекладеною, то, якраз підносячи це в ранг закону, і сам оригінал починає із залітання в борг перед перекладачем. Оригінал є першим «боржником» і «прохачем», він починає з недостачі та випрошування перекладу [5].

У своїй праці «Голос і феномен: вступ до проблеми знаків у феноменології Гуссерля» Ж. Дерріда, відзначаючи тематизм «сліду» в феноменології «голосу» Е. Гуссерля, пише: «Живе теперішнє виходить із неідентичності самому собі та з можливості ретенціонального сліду. Слід не є атрибутом, ми не можемо сказати, що саме живе справжнє ним «первісно є». Буття-первісне повинно бути помислене на основі сліду, а не навпаки. Це архіписмо діє в джерелі смислу. Смісл, будучи за природою темпоральним, як визнає Гуссерль, ніколи не є просто присутнім, він завжди включений у рух «сліду», тобто на рівень «значення» [цит. за: 4, с.167].

Отже, В. Беньямін, а за ним і Ж. Дерріда, стверджують, що оригінал прагне бути перекладеним, «вимолує» цей переклад (вірніше - переклади).

Висвітлення загального контексту проблематики перекладознавства і філософії мови стосовно перекладів сакральних текстів дозволяє глибше зрозуміти протестантський підхід у сприйнятті релігійної символіки.

Видатний протестантсько-кальвіністський теолог, один із засновників т. зв. діалектичної теології Карл Барт (1886-1968) є знаковою постаттю в християнській думці XX ст. Попри енциклопедичну всеохопність та академічну глибину діапазону проблематики, для нас цікаві думки стосовно «церковного провіщення» та «розмови про Бога», що проливають світло і на питання символічної комунікації в протестантському дискурсі.

Багатотомна «Церковна догматика» К. Барта є одним із найбільших досягнень систематичної теології XX ст. У цій праці теолог глибоко аналізує проблему релігійної мови у світлі церковного провіщення.

Перебування людини в церковному бутті *ubi et quando visum est Deo* («де і коли було вгодно Богові» – лат.) передбачає людське мовлення, котре, як мовлення про Бога, відрізняється від інших його видів: «зрозуміло, не саме по собі і не себе саме, але через божественне підтвердження і підкріплення того, що істинно й конкретно відрізняє його від іншого людського мовлення» [2, с. 6]. К. Барт підкреслює важливість перебування саме в церковному бутті, в котрому Ісус Христос як діяльна особа Бога освячує тут і людське мовлення. Однак не кожне висловлювання під час церковного богослужіння може бути «провіщенням», особливо там, де звертається в якості людського мовлення до самого Бога. Гімни, молитви, сповідання церкви стають тим, чим мають бути, лише в тому випадку, коли

вони, по-перше, не чинять неможливого – сповістити щось Богові, і по-друге, прагнуть не робити не достойного – проповідувати щось і людям. Теолог вважає, що це має бути «звернена до Бога відповідь хвали, покаяння та подяки від людини, котрій уже сповіщено було про Бога. Це жертва, принесення котрої Богові може мати сенс лише підтвердження того, що Він вчинив людині, а людина при цьому не може мати жодних намірів, пов'язаних з іншими присутніми при цьому людьми» [2, с. 6].

К. Барт подає таку дефініцію провіщення: «це людське мовлення, в котрому та через котре говорить сам Бог, як це робить цар вустами свого глашатая, та воно прагне бути почутим і прийнятим як мовлення, в якому та через яке говорить сам Бог, тобто почутим і прийнятим у вірі, як божественне рішення про життя і смерть, божественний присуд та божественне звільнення, вічний Закон та вічне Євангеліє одночасно» [2, с. 10].

Оскільки у протестантському розумінні церква має своїм основним завданням служити Божому слову, то у провіщенні найважливіший намір і спрямованість на його реалізацію та виконання. Церковне провіщення розуміє себе як служіння слову Бога, як посередництво благодаті Господньої, тому не можливо бути господарем слова.

К. Барт виділяє два основні особливі завдання провіщення – проповідь і таїнство. І лише в них можливий прояв провіщення слова Божого.

К. Барт порівнює своє розуміння проповіді із двома іншими варіантами її сприйняття – в римсько-католицькій церкві та в неопротестантських напрямках. Для католиків проповідь належить до рівня релігійних та моральних занять вищого порядку, а для неопротестантів – щирим і живим вираженням особистої віри. Теолог не радить покликатися одразу на Святого Духа, що зробив би проповідь дійсною подією обітниці: «сповіщенням про реальність, про обітницю як Божу дію, про благодать проповідуваної і сприйнятої віри, про рішення, котре відрізняє людське мовлення та слухання як служіння Богові в душі й істині» [2, с. 22]. Але і в такому випадку матиме справу виключно із проповіддю. На переконання К. Барта, сам Бог перевищує у цьому контексті і репрезентацію, і служіння, і символ.

Повноту розуміння провіщення допомагає збагнути поняття таїнства.

Таїнство – це «символічна дія, що здійснюється в церковній спільноті за вказівкою свідчення біблійного одкровення, котре супроводжує проповідь і підкріплює її, прагнучи засвідчити про подію одкровення, прощення та визнання Бога» [2, с. 16]. Символ не може вступати у відношення між людським словом і таким комплексним «предметом» як «одкровення, прощення та покликання, у наявність котрого церква в майбутньому може вірити, на котре вона може надіятися та котре може проповідувати, якщо вважає його справою божественної благодаті позаду себе та котрого вона тільки в тому випадку реально очікує, якщо від нього (як такого, що відбувся раз і назавжди в епіфанії Ісуса Христа) вже веде своє походження» [2, с. 23]. Серед основних рис таїнства виділяється «репрезентативно-Осмилення релігійного символізму в протестантській традиції

символічне відношення до того «раз і назавжди», що міститься в одкровенні» [2, с. 23].

Бартівська система філософії мови передбачає, що Логос, якщо ж його ізолювати у вузькі межі слова, обов'язково повинно стати одним із цілого ряду символів. Але тоді постає питання: чи лише ці символи істинні для вираження людської душі?

Тут К. Барт звертається до праць П. Тілліха. Якщо мова йде саме про слово Боже, то «у виборі (!) цього символу міститься духовний характер самоповідомлення іншої сторони буття... Але цілком хибно прирівнювати слово як символ самоповідомлення іншої сторони буття зі словом як фізичним засобом самопізнання і самоповідомлення людського духу, змішуючи таким чином слово Боже та слово Писання або слово проповіді» [цит. за: 2, с. 26]. П. Тілліх «допомагає» К. Барту пояснити той аспект його концепції, що стосується символічної складової передавання одкровення: «Слово існує не тільки там, де говорять та розуміють, але й там, де щось робиться наочним і де звершуються діяння, які представляють собою символи, що здатні впливати. *Verbum* є чимось більшим, ніж *oratio*. Про це протестантизм цілком забув. *Verbum*, слово одкровення, може (!) бути у всьому, в чому виражає себе Дух, зокрема і в мовчазних символах мистецтва, як і в діях суспільства та права. І саме тому церква повинна вміти говорити про всі ці форми. Вони всі мусять стати символами для слова одкровення. А це означає, що все життя суспільства всесторонньо призначене для того, аби стати символічним для Бога» [цит. за: 2, с. 26].

Однак, на сучасному етапі виникає небезпека перевести в сферу символічного індивідуально-художнє сприйняття фактів релігійного, наприклад, кольорові вітражі – символи несотвореного споконвічного світла або орган – як символ всього не пояснюваного в євангельських текстах. Безперечно, таке зрівняння не можливе. То, мабуть, за запитанням К. Барта, загалом не користуватися символами, припинити говорити про Бога через розлогу систему символів? Можливу відповідь він знаходить у П. Тілліха: «Безперечно, в цьому б і полягала вища мета богословської праці: віднайти таку точку, де дійсність сама говорить про себе без будь-яких символів та одночасно говорить про безумовне, таку точку, де дійсність сама без будь-яких символів стає символом, де долається протиставлення дійсності і символу» [цит. за: 2, с. 27]. Але така перспектива є лише ідеалом.

У комунікативній парадигмі кальвінізму проповідь – це лише засіб підготовчої благодаті, порівняно з *gratia gratum faciens* («благодать, що чинить благодатним» - лат.). Але порівняно із католицьким сприйняттям гомілії лише як повчання та виховання, реформатори сприймають у центрі церковного життя провіщення як акт мовлення і слухання. Провіщуване передбачає не предметне відношення, а особисту зустріч. Звідси походить відповідне регулювання взаємовідносин проповіді й таїнства. Перше місце відповідно займає «символічне діяння» провіщення. К. Барт пояснює нюанси свого розуміння: «Але таке провіщення рішуче передбачає інше провіщення – повторення біблійного обітування як того, що відбувається.

Заради цього провіщення повинно існувати це, а відповідно, таїнство – заради проповіді, а не навпаки. Отже: не одне таїнство, але й не одна проповідь, а якщо говорити зовсім точно, то і не просто проповідь і таїнство паралельно, але: проповідь разом із таїнством, із видимим діянням, що підтверджує її людське мовлення як божественне діло, складає конститутивний елемент, зримий центр церковноо життя» [2, с. 37].

Таким чином, у «церквах проповіді» (передусім у лютеранській та реформатській) символічна природа релігійного проявляється у структурі провіщення як повторення біблійних обітниць.

Впливовий німецько-американський протестантський теолог, філософ та суспільний діяч Пауль Тілліх (1886-1965), як і багато інших протестантських мислителів, прагнув подолати абсолютизацію в християнстві символічного, умовного, антропоморфного й соціоморфного. Він стверджував, що Бог не є тільки позамежова Істота, що перебуває над світом; Він повсюди, Він є «Глибина існування». П. Тілліх акумульовано подає такі основні риси релігійних символів:

- фігуративність – внутрішня увага щодо символу зосереджена не стільки на символі самому, скільки на тому, що цей символ виражає; скажімо, пошана, котра віддається хресту, належить Ісусові Христові, розіп'ятому на Голгофі;

- видимість – те, що за своєю природою є невидимим, трансцендентним, у символі стає доступним, певною мірою об'єктивованим. Видимість не обов'язково означає чуттєву спостережуваність. Літургійні символи представляють те, що трансцендентне, а те, що трансцендентне, не стає ніколи іманентним. Бог не стане частиною світу, іманентною частиною, хоча присутній та діє в світі;

- невід'ємною частиною літургійних символів є їхня «ефективність». Символи є дієвими, приносять із собою певне значення, котрим наділені. З точки зору протестантського теолога, це діється під дією Святого Духа. Найвищу «ефективність» посідають символи святих таїнств. Маючи на увазі «ефективність», мова йде про т. зв. «перформативність² символів»;

- «вроджена сила»: за своєю природою, знак є безсилим, на відміну від символу, що наділений «силою». Літургійні символи володіють потенціалом сили на основі того, що вони встановлені самим Ісусом Христом, силою спасительної дії Сина Божого (ex opere operatum);

- суспільна заангажованість, підтримка – символ визнається таким саме у суспільному контексті (історичність символів). Формування символів та визнання чогось за символ – нероздільні. Акт творіння символу є актом суспільним, незважаючи на те, що народжується індивідуально;

- «цілісність» - символи не вказують на конкретні особливості, але на цілу правду, наприклад, вода – це не тільки очищення, але також і символ життя загалом. Середньовічні різьбярі не боялися гравірувати знаки зодіаку на тимпанах соборів (скажімо, розписи склепіння головної нави вірменської катедрі Успіння Пресвятої Богородиці), а дата Великодня визначається і до сьогодні при спостереженні зі місяцем;

Осмилення релігійного символізму в протестантській традиції

- «зорієнтована відкритість» - це означає, з одного боку, полісемантичність, а з іншого, глибину значень;
- глибина символів веде конкретно до усвідомлення, що символ здатний промовляти більше і ширше, ніж слово, що його супроводжує, тим паче, коли це здійснюється в досвіді свята, богослужіння, у спільноті [див.: 16].

П. Тіллх системно розглядає проблему символізму: в нерозривному зв'язку із природою релігії (зокрема її соціального аспекту), віри, а також особливостей відношення до секуляризації у протестантському (в зіставленні з католицьким) світогляді.

Теолог стверджує, що релігія як «система символів, інтуїції та дії – тобто міфів і ритуалів у межах соціальної групи» [10], необхідна навіть для найбільш секуляризованої культури чи деміфологізованої теології, адже сфера духовного потребує конкретного втілення, щоб бути діяльною. На прикладі діалектичного закону заперечення заперечення П. Тіллх доводить присутність сакрального у секуляризованому світі: «батьки» Реформації мали рацію, коли стверджували, що кожен день є Днем Господа, і таким чином знижували сакральний характер сьомого дня. Але ж для ствердження цього необхідно було спочатку визнати існування Дня Господнього, більше того, що він не відійшов у минуле, а присутній тут і зараз, як протизага потокові секулярного. Можемо екстраполювати висновки видатного теолога на сучасну ситуацію у світі, коли навіть заперечення сфери сакрального у глобалізованому просторі не знімає актуальності релігійного об'явлення як комунікаційної стратегії у макросвіті культури. І одним із чинників збереження цієї рівноваги є сакральні символи як певний акумулятор релігійного вчення та репрезентатор відповідної етно-релігійної традиції.

У протестантизмі не має культу хреста, як у католицизмі чи православ'ї. Однак сам акт хресної смерті Ісуса, безперечно, приймається і шанується. П. Тіллх визначає «подію хреста» (акцентуємо: саме подія, а не символ хреста – І. О.) як критерій для християн: те, що відбулось колись у Єрусалимі «символічним чином» відбувається також і в інших часових вимірах, навіть якщо ці події історично або емпірично не пов'язані з хрестом.

Отож, символи відіграють тут домінуючу роль у дослідженні й розумінні природи та сутності релігійного досвіду, репрезентованому у «великих символах релігійної історії». Співвіднесення із сучасною ситуацією дозволяє «зрозуміти релігійні символи у зв'язку із соціальною основою, з котрої вони виростили та в котру ми знову повинні їх помістити» [10]. Відомо, що релігійні символи виникають і формуються у своїх внутрішньоформних особливостях на основі певного досвіду та умов, зокрема й політично-економічних, інколи й сприймаючись як протест проти конкретно історичних ситуацій.

П. Тіллх вбачає важливість історичного методу і в тому, що він дозволяє використовувати релігійний символізм в якості «мови антропології»: «релігійні символи говорять нам щось про те, яким чином

люди себе розуміють» [10]. Це виразна орієнтація на діалог між першозмістом і гносеологічними спробами збагнути суть текстової структури символічних систем, адже про «повноцінність реалізації... будь-якого тексту можна говорити лише на підставі результату зустрічі та контакту двох світів: світу тексту, простір якого просвітлює світ автора, і світу читача. Рецепція – це текст-реакція, текст-відгук, текст-доповнення, які дають змогу говорити про сприйняття як про тісне переплетення процесів самоототожнення, пізнання та оцінювання, що попри виразний індивідуалізований вимір міцно вкорінені у певний історичний та загальний соціокультурний контекст» [6, с. 8].

Апріорно дискутуючи із тими поглядами, котрі критикують «механістичний» підхід «хірургічної» екстраполяції артефактів релігії, зокрема семантики символів, П. Тіллх відзначає: «теолог намагається сформулювати основоположний досвід, що володіє універсальним значенням, в універсально значимих твердженнях. Але універсальність релігійного твердження полягає не у всеохопній абстракції (адже вона зруйнувала б релігію як таку), а в глибинах кожної конкретної релігії. І головне, вона полягає у відкритості для духовної свободи, свободи від наших власних основ та для наших власних основ» [10].

Як бачимо, П. Тіллх пропонує прослідковувати через окремі аспекти нюансів релігійного символізму загальні особливості великих релігійних традицій у континуальному діапазоні – від сторінок минулого до проекцій та стратегій майбутнього.

Висновки. Отже, у протестантизмі символ не відіграє ролі комунікатора у сфері вираження змісту церковних таїнств, обрядів чи сакрального мистецтва, як то бачимо в католицизмі й православ'ї. Натомість, важливою у протестантській теології є якраз символічна форма пояснення істин християнської віри. На відміну від православної чи католицької, протестантська теологія визнає за символами виключно аспекти акумулювання, передавання та реінтерпретації релігійної інформації, а не вираження конотацій священного. Однак важливість символів у протестантизмі присутня і пов'язана з особливою пошаною до слова як центру (поряд із вірою) церковного життя в акті провіщення з двома його складовими – мовленням та слуханням. Символічна складова в протестантизмі стосується передусім символічного діяння провіщення, а не зовнішньої форми церковних таїнств, як то є в православ'ї та католицизмі.

Список використаних джерел

1. Барт К. Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам / К. Барт. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2010. – 306 с. – (Серия «Современное богословие»).
2. Барт К. Церковная догматика. Т. I ; пер. с нем. / К. Барт. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2007. – 560 с. – (Серия «Современное богословие»).
3. Беньямин В. Задача переводчика. Предисловие к переводу «Парижских картин» Бодлера / В. Беньямин - [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.nsys.by:8101/klinamen/fila10.html>
4. Грицанов А. А. «Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля» / А. А. Грицанов // Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн. :

Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2001. - С. 166-168. – (Мир энциклопедий).

5. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен / Ж. Деррида - [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.nsys.by:8101/klinamen/fila11.html>

6. Зубрицька М. Homo legens : читання як соціокультурний феномен. – Львів : Літопис, 2004 . – 352 с.

7. Ман П. де. Вместо заключения: о «Задаче переводчика» Вальтера Беньямина / П. де Ман // Вестник МГУ. Серия 9. Филология. – 2000. - № 5. – С. 158-185.

8. Стотт Д. Я верю в проповедь / Д. Стотт. – СПб. : Мирт, 2006. – 395с.

9. Тиллих П. Бытие и вопрос о Боге ; перевод Т. П. Лифинцевой - [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/19_t/til/lih_byt.htm

10. Тиллих П. Значение истории религий для теолога-систематика ; пер. с англ. - [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/19_t/til/lih442.htm

11. Тиллих П. Кайрос / П. Тиллих - [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/19_t/til/lih216.htm

12. Тиллих П. Мужество быть / П. Тиллих - [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/t/til/lih_00.htm

13. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий ; пер. Е. А. Жуковой и О. В. Боровой / П. Тиллих - [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/19_t/til/lih396.htm

14. Черенков М. М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм : Генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності : монографія / М. М. Черенков. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – 566 с. – Серія «Національні євангельські автори».

15. Черенков М. Проблема перевода в теолого-герменевтическом аспекте / М. Черенков - [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://baznica.info/disput/problema-perevoda-v-teologo-germanevtichesk>

16. Tillich P. Symbol religijny / Paul Tillich // Symbole i symbolika [wybrał i wstępem opatrzył Michał Głowiński]. - Warszawa : Czytelnik, 1990. – S. 147-148.

И.ОСТАЩУК

Киевський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

ОСМЫСЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО СИМВОЛИЗМА В ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТРАДИЦИИ

Исследуется протестантская методика «буквального перевода» сакральных текстов в общем контексте переводоведения и философии языка. Анализируется понимание религиозного символизма в свете бартовской концепции возвещения. Освещается системный подход П. Тиллиха в понимании религиозных символов.

Ключевые слова: религиозный символизм, протестантизм, перевод, возвещение, проповедь, таинство.

I.OSTASHCHUK

Kyevsky National University named after Taras Shevchenko, Kiev

UNDERSTANDING OF THE RELIGIOUS SYMBOLISM IN THE PROTESTANT TRADITION.

The Protestant method of "literal translation" of sacred texts within the context of translation studies and philosophy of language is investigated. Understanding of religious symbolism in light Karl Barth's conception of the proclamation is analyzed. Paul Tillich's systematic approach to understanding religious symbols is highlighted.

Key words: religious symbolism, Protestantism, translation, proclamation, sermon, sacrament.

Стаття надійшла 25.11.11р.