

УДК 811.14'03:81'42+811.411.16'02

**ФУНКЦІОНАЛЬНО-СЕМАНТИЧНА КОРЕЛЯЦІЯ
ЛЕКСЕМ ΑΙΔΗΣ/ΓΕΕΝΝΑ І ΔΙΑΒΟΛΟΣ/ΣΑΤΑΝΑΣ
У НОВОМУ ЗАВІТІ**

Крамар Наталія Анатоліївна,

магістр

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

У статті досліджується співвідношення лексем з культурним фоном $\alpha\delta\eta\varsigma/\gamma\acute{\epsilon}\epsilon\nu\nu\alpha$ і $\delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma/\sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$ у Новому Завіті, аналізується контекст їх вживання та способи передачі у європейських перекладах. Розглядається фонові культурна інформація у її зв'язку із динамікою зміни семантики цих лексем від старозавітного до новозавітного періодів.

Ключові слова: лексична семантика, фонові лексеми, семітизм, Новий Завіт, Старий Завіт.

Науковий інтерес до проблеми семітизмів (гебраїзмів та арамеїзмів) у Новому Завіті у лінгвістів та теологів з'явився ще наприкінці XIX ст. і з тих пір не вщухає. Однак навіть сьогодні все ще залишається багато незрозумілого для вчених, зокрема, була поставлена під питання мова написання Євангелій від Марка та Матвія, різняться думки на рахунок інтенсивності впливу Септуагінти на мову Нового Завіту, багато семітизмів не можна однозначно кваліфікувати як гебраїзми чи арамеїзми через значну діалектну варіативність мов-донорів, що й зумовлює **актуальність** дослідження питань, пов'язаних з функціонуванням семітизмів у Новому Завіті.

Вагомий внесок у розробку питання лексичних і семантичних семітизмів зробили J. Ваг [1961], M. Wilcox [1965], Ch. Moule [1959], D. Hill [1967], F. Bruce [1968], сучасні російські вчені Л. Грилихес [1999; 2004], А. Фокин [2001; 2002]. **Мета** даної статті – дослідити новозавітні лексичні семітизми під кутом зору лінгвокультурології, розглянути їх як матеріал для компаративного вивчення фонові лексички та "ключових слів" двох культур. Фоновою лексичку визначають як "лексичку, що несе інформацію національно-культурного характеру і потребує лінгвокраїнознавчого коментаря" [Азимов 2009, 340]. Фоновою лексичку проявляється у вигляді смислових конотацій та асоціацій [Щукин 2008, 367]. Особливий інтерес при дослідженні такого роду лексички викликають близькі за семантикою лексеми, що походять з різних мов, вживаються паралельно в одному тексті, але проявляють значну "фоновою неповноеквівалентність" [Верещагін, Костомаров 2005]. До таких лексем належать бінарні опозиції $\alpha\delta\eta\varsigma/\gamma\acute{\epsilon}\epsilon\nu\nu\alpha$ і $\delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma/\sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$, функціонування яких у Новому Завіті зумовлене широкими мовними контактами між івритом та грецькою мовою в добу грецького та римського панування над Палестиною (з IV ст. до н.е.). У межах даної статті **об'єктом** дослідження є паралельне функціонування лексем $\alpha\delta\eta\varsigma/\gamma\acute{\epsilon}\epsilon\nu\nu\alpha$ і $\delta\acute{\iota}\alpha\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma/\sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$ у Новому Завіті, а **предметом** – їх функціонально-семантична кореляція.

Лексема $\gamma\acute{\epsilon}\epsilon\nu\nu\alpha$ у Новому Завіті вживається 10 разів, шість із них – у контексті Судного дня, п'ять разів вона прямо пов'язується з вогнем ($\gamma\acute{\epsilon}\epsilon\nu\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$ "геена огненна") [Milikowsky 1988, 238]. Вона становить фонетичну транскрипцію арамейського $g\bar{e}hann\bar{a}$ (גהנו): так називали долину на південний захід від Єрусалима. Про долину Еннома (євр. *Gehinnom* גהנום) (Неем. 11, 30), або долину синів Еннома

(Нав. 15, 8; 4 Цар. 23, 10) неодноразово згадується у Старому Завіті. Зокрема, вказується, що ця долина була місцем поклоніння ханаанським богам, у тому числі Ваалу і Молоху, яким приносили у жертву дітей шляхом спалення на так званих висотах Тофета (2 Пар. 28, 3; 33, 6). Через це долину синів Еннома осквернив праведний іудейський цар Йосія, і вона була проклята Богом (Єр. 7, 31; 19, 2–6). У книзі Ісаї немає згадки самої Геєни, але є метонімічна референція до неї через "Тофет" תּוֹפֶֿת, у якому має мучитись цар Ассур: "Бо Тофет давно уже влаштований; він приготований для царя, глибокий і широкий; у полум'ї його багато вогню і дров; дихання Господа, як потік сірки, запалить його" (Іс. 30, 33). Останні слова про дихання Господа дозволяють припустити, що у цьому випадку йдеться про потойбічну відплату. Цікаво, що слова Ісаї в останньому вірші про відступників від Бога: כִּי תוֹלְדוֹתָם לֹא יִתְּמָתוּ, שְׁמָרְךָ לֹא יִכָּרֵת "де їх черв не помре і вогонь не згасне" (Іс. 66, 24) – Ісус цитує саме з відсиланням до геєни (*εις την γεενναν εις το πυρ το αβυσσον οπου ο σκωληξ αυτων ου τελευτα και το πυρ ου σβεννυται* "в геєну, у вогонь негасимий, де їх черв не вмирає і вогонь не згасає" (Мк. 9, 44; 9, 46; 9, 48). Тобто уже на час написання Книги Ісаї (VIII ст. до н.е.) Геєна (ще як власна назва) набуває конотації посмертних мук, а до часу написання Євангелій семантика слова зазнає генералізації.

Геєна як місце покарання і знищення нечестивих дуже яскраво зображується у Мішні, Тосефті та Вавилонському Талмуді¹. Вона подібна до чистилища, де нечестиві приречені мучитися, допоки не спокутують свої гріхи. Вказано також, що максимальний час, який грішник може провести у геєні – це один рік, хоча є п'ятеро людей, які залишаться там навечно (Sanhedrin 7.11).

Традиційне пояснення такої "локалізації" пекла в очах іудеїв належить Давиду Кімхі, який у своєму коментарі на Пс. 27, 13 (бл. 1200 р.) говорить, що долина Хінном стала місцем спалення сміття і трупів тварин та злочинців, де вогонь підтримувався постійно. Така думка сьогодні залишається найбільш поширеною. Однак щодо припущення Кімхі немає жодного письмового чи археологічного підтвердження міжзавітного чи раввіністичного періодів, тож її не можна вважати обґрунтованою [Bailey 1986, 188; Strack 1956, 1030]. Натомість, є свідчення того, що південно-західна частина цієї долини (Ketef Hinnom) була місцем поховання з численними склепами, які використовувались для цілих родин у VII-V ст. до н.е. До часу зруйнування Єрусалимського храму (70 р. н.е.) воно стало ще й місцем кремації мертвих із прибуттям десятого римського легіону, який, вірогідно, і міг практикувати такий спосіб поховання [Barkay 2005, 22–35].

У будь-якому разі Геєна, будучи місцем негасаючого чи майже негасаючого полум'я, стала ототожнюватись з місцем посмертних мук в іудаїзмі, християнстві та ісламі. Вона суттєво відрізняється від інших потойбічних обителей: більш нейтральних єврейського шеолу та грецького Гадесу/Аїда (ᾍδης). "Шеол" (євр. לִישָׁן –

¹ Іудейські релігійні трактати. Їх вважають за "Усний Закон", який був переданий Мойсею Богом на горі Синай разом із Пятикнижжям. Мішна – перший письмовий текст, який містить основоположні релігійні приписи ортодоксального іудаїзму. Тосефта – розгорнутий коментар до Мішни. Талмуд – звід правових та етичних приписів іудаїзму, що також базується на Мішні. Існує у двох версіях: Єрусалимський та Вавилонський Талмуд (за місцем написання).

"яма", "могила") вживається у Старому Завіті на позначення підземного місця, де впродовж певного часу перебувають душі померлих – причому, як нечестивих, так і праведних [Longenecker 2003, 189].

У Септуагінті євр. לִישָׁׁת "шеол" послідовно перекладається грецьким ᾅδης. Два відповідники справді дуже близькі: в Аїді, згідно з міфологією давніх греків, люди продовжували своє існування у вигляді тіней (Одіссея, 11); мешканці шеолу також є безтілесними тінями (מַיִמֹת הַרְפָּאִים *rephaim*) (Йов 26, 5–6; Притч. 9, 18). За уявленнями стародавніх греків живі люди могли контактувати з бранцями Аїду (міфи про Одисея, Тесея, Орфея тощо), а в Старому Завіті є історія про Аендорську чарівницю, яка вивела з шеолу тінь царя Самуїла (1 Цар. 28, 8–14).

У Новому Завіті слово ᾅδης зустрічається 11 разів: тобто, за частотністю воно практично на рівні з γέεννα, проте відмінність у їхній семантиці істотна. Про ᾅδης з Нового Завіту ми дізнаємося, що це тимчасове місце перебування (Діян. 2, 27)¹, яке знаходиться знизу (Мв. 11, 23), має ворота (Мв. 16, 18), замкнені на ключ (16, 18); у кінці світу воно разом зі смертю буде скинутим у вогненне озеро (Откр. 20, 14). Лише одне місце у Новому Завіті асоціює ᾅδης з муками: це історія про Лазаря і багача, де багач, потрапивши в пекло, підданий мукам у полум'ї² на противагу бідняку Лазарю, який почиває на лоні Авраама і не може перетнути прірву, щоб допомогти тому (Лк. 16, 19–31). Деякі дослідники вважають, що ця притча відображає міжзавітні іудейські погляди на шеол як такий, що включав різні відділи для праведних і для нечестивих [New Bible Dictionary 1996]. Відповідність ᾅδης єврейському לִישָׁׁת підтверджується і у Діян. 2, 27, де апостол Петро цитує Пс. 16, 10, наводячи саме такий переклад.

Європейські переклади по-різному відображають семантичні співвідношення між цими лексемами. У готському перекладі Біблії Вульфїли замість слова γέεννα вживається *halja* (протогерманська форма слова *hell*), і, таким чином, зберігається відмінність між ᾅδης і γέεννα. У Вульгаті γέεννα транслітерується у відмінювану форму *gehenna*, в той час як на місці ᾅδης стоїть форма *infernus* (букв. "нижній", "підземний"). Перші новоанглійські переклади (Тіндейла XVI і короля Якова XVII ст.) ототожнюють ці два поняття, перекладаючи обидва як *hell*.

Англійські переклади XX ст. *New International Version*, *New American Standard Bible*, *English Standard Version*, *New King James Bible* перекладають γέεννα словом *hell*, у той час як ᾅδης і לִישָׁׁת "шеол" передаються словом *Hades*. Єдиний виняток – це Лк. 16, 23 у *New International Version*, де ᾅδης теж перекладено словом *hell*. У *New American Bible* на його місці стоїть *netherworld* "підземний світ", у *Contemporary English Version* – *death's kingdom* "царство смерті", *New Living Translation* (здебільшого) – як *grave* "могила".

У російському синодальному перекладі відмінність теж зберігається: ᾅδης трансформувалося в "Ад", а γέεννα транслітерується як "геенна". Лише геєні притаманна

¹ Це справедливо також для шеолу, але не для міфологічного грецького Аїду, який вважався вічним пристанищем душ померлих.

² *καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐν βασάνοις* "і в пеклі, підняв очі свої, будучи в муках" (Лк. 16, 23); *ὅτι ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ* "бо я мучуся у цьому полум'ї" (Лк. 16, 24).

символіка вогню (рос. "геенна огненная"), і вона виступає синонімічною до вогненного озера в Одкр. 20, 14. Слово "ад" вживається у відповідних випадках також в українському перекладі І. Огієнка і знов-таки протиставляється транслітерованій "геєнні". Натомість переклад І. Хоменка наводить для γέεννα притаманну східнослов'янським мовам лексему "пекло", яка влучно передає семантичний компонент вогню.

Слова *σατανᾶς* і *διάβολος* теж є словами з потужним лексичним фоном, у кожному з яких закладена своєрідна культурна інформація. Євр. *שָׂטָן* *śātān* означає "супротивник" і походить від дієслова *śātan* "протистояти", "суперечити" (Числ. 22, 22). У Старому Завіті воно вживається 31 раз: помітне розширення його семантики від значення військового супротивника (3 Цар. 11, 14; 11, 23) до обвинувача на суді (Пс. 108, 6), і далі – до будь-якого супротивника (2 Цар. 19, 23). Слово *שָׂטָן* *śātān* також може позначати людину, яка чинить якісь перешкоди іншому, як у Чис. 22, 32, де Ангел Господній стоїть на заваді Валааму. Концепція сатани як певної надприродної сутності, яка опирається Самому Богу, починає розвиватись уже в пізню біблійну добу. Зокрема, у Книзі Йова¹ і Книзі пророка Захарії (гл.3) *שָׂטָן* *śātān* виступає як обвинувач на небесному суді, де, крім нього, присутні й інші "сини Божі" (Йов. 1, 6). Звідси ми дізнаємося, що він ходить по всій землі, наглядає за людьми, але помічає у них тільки нечестиве. Проте навіть у цих фрагментах очевидно, що сатана не здатний на самостійні вчинки і в усьому потребує дозволу Бога, переступати який він не може. Подібно до того, у Кн. Зах. 3, 1–2 сатаною названий супротивник первосвященника Ісуса і його народу. В обох цих випадках сатана діє виключно з дозволу Бога, на відміну від 1 Пар. (V–III ст. до н.е.), де сатана сам повстає проти Ізраїлю і підбурює Давида знищити його (1 Пар. 21, 1). Це особливо істотно у світлі того, що джерело, яким користується Хроніст (автор книги Параліпоменон) описує ці ж дії Давида як натхненні Богом (2 Цар. 24, 1). Оскільки давніша іудейська концепція відносить усі дії, хороші і погані, виключно до волі Бога (1 Цар. 16, 14; 3 Цар. 22, 22; Іс. 14, 4 і т. д.), можна припустити, що Хроніст і навіть Захарія не були вільні від деякого впливу зороастризму [Jewish Encyclopedia 1906]².

Така розпливчатість образу сатани у Старому Завіті спонукала равві Кауфмана Колера припустити, що "як змія в оповіді про творіння відображає потяг до зла, який виникає у людині з першим усвідомленням своєї свободи, так і сатана є алегоричною фігурою, яка зображає все зло світу, як фізичне, так і моральне" [Kohler 1918, 196]. На сьогодні найбільш поширеною концепцією серед іудеїв є та, за якою сатана – це лише символ лихого прагнення у людині (*יֵצֵר הָרַע* *yetzer hara*), що протиставляється доброму прагненню (*יֵצֵר הַטוֹב* *yetzer hatov*) [Jacobs 1995, 443].

Відповідно до ролі, яку сатана відіграє у книгах Йова та Захарії, у них він скрізь записується з означеним артиклем (*הַשָּׂטָן* *ha-śātān*). Септуагінта усі 13 випадків такого слововживання у цих книгах передає як *ὁ διάβολος*. В інших випадках, коли

¹ Ми виходимо із датування Книги Йова періодом другого Храму (після 516 р. до н.е.), на що вказують численні арамеїзми у тексті, хоча з питання відносно датування цієї книги думки науковців різняться.

² Зороастризм – давньоіранська дуалістична релігія, що бере початок приблизно із VII ст. до н.е. В її основі лежить ідея протиставлення між силою світла (втільненою в Ахура Мазді) і силою темряви (втільненою в Ангра-Майнї, чи Ахрімані).

го слововживання у цих книгах передає як *ὁ διάβολος*. В інших випадках, коли *ἡψ* означає суперника-людину і вживається без означеного артикля, Септуагінта переважно передає це слово грецьким *ἐπίβουλος* "підступний", "той, хто замишляє зло". Проте у 3 книзі Царств засвідчене також вживання абсолютно безпрецедентної для грецької мови на той час транслітерації *σαταν*, при тому, що йдеться, знову-таки, про військового супротивника.

Однак до часу написання Євангелій *σατανᾶς* (уже як типове слово першої відміни – від арамейської огласовки *ܫܛܢܐ satana*), вочевидь, стає поширеним і впізнаваним словом у грецькій мові на території Палестини. Проте у грецьку воно прийшло уже зазнавши спеціалізації значення – тобто лише як трансцендентний супротивник Бога. У Новому Завіті ця лексема вживається 36 разів. Приблизно стільки ж (37 разів) вживається інший септуагінтизм – *διάβολος*¹. У класичній грецькій мові ця лексема мала значення "наклепницький". Так, Плутарх (Plut. Quaest. Conv. 727d) ставить "наклепників" (*διαβόλους*) в один ряд з "нашіптувачами" (*ψιθύρους*). Значення "наклепник" це слово має і в посланні ап. Павла до Тимофія, де він напучує жінок не бути наклепницями (*γυναικας... μὴ διαβόλους*). Сократ пояснює своє засудження тим, що про нього довгий час розповсюджувались наклепи (*διαβολαί*) (Plato. Apol. 37b). Іноді *διαβολή* могло також означати "суперечка", "ворожість", а спільнокореневе *διαβάλλω* (букв. "перекидати") набуло значення "обвинувачувати", "доносити". Так, у Лк. 16, 1 говориться, що багатій людині було донесено (*διεβλήθη*) на управителя. Очевидно, саме завдяки такому розширенню семантики дієслова *διαβάλλω* похідний іменник *διάβολος* набуває вторинного значення "супротивник", "ворог" [Барський 2012]. Так, в книзі Естер Аман названий ворогом (*διάβολος*) іудеїв, що відповідає євр. *שׂרֵץ שׂרֵר* (*šōrēr*) (Ест. 8, 1). Таким чином, це слово стало мислитися як синонімічне до *σατανᾶς* і навіть як аналогічне за своєю внутрішньою формою. Вони виступають взаємозамінними і в Новому Завіті: так, у притчі про сіяча в Лк. 8, 12 говориться про диявола, а в паралельному місці у Мк. 4, 15 – про сатану. В Одкровенні Іоанна Богослова ці поняття двічі вживаються тавтологічно: *καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς* "І скинутий був великий дракон, давній змій, названий дияволом і сатаною..." (Одкр. 12, 9); *καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος ὅς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς* "Він взяв дракона, змія давнього, який є диявол і сатана..." (Одкр. 20, 2).

У Новому Завіті диявол характеризується численними перифрастичними найменуваннями: *πειράζων* "спокусник" (Мв. 4, 3; 1 Сол. 3, 5), *πονηρός* "лукавий" (Мв. 6, 13; Мв. 13, 19), *ἐχθρός* "ворог" (Мв. 13, 39), *κατηγορός* "обвинувач" (Откр. 12, 10), *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* "князь світу цього" (Ін. 12, 31; Ін. 14, 30; Ін. 16, 11), *ἀνθρωποκτόνος* "людиновбивця" (Ін. 8, 44), *ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ* "брехун і отець брехні" (Ін. 8, 44), *ἀντίδικος* (1 Пет. 5, 8) і *ἀντικείμενος* (1 Тим. 5, 14) "суперник"; *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* "князь, який панує над по-

¹ Слід зазначити, що слово *διάβολος* (як і власне грецький епітет диявола *πονηρός* "лукавий", "злий"), ніде не зустрічається у Євангелії від Марка, що може бути додатковим свідченням на користь його семітського оригіналу.

вітрям" (Еф. 2, 2). Деякі з них чітко відсилають до внутрішньої форми *σατανᾶς* (*ἐχθρός, ἀντίδικος, ἀντικείμενος, κατηγορός*), а інші пов'язуються з первинним значенням *διάβολος* (*πονηρός, ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ*). Слід зазначити, що така самостійність і активність, яку має диявол у Новому Завіті, є безпрецедентною для класичного іудаїзму, що спонукає деяких дослідників говорити про подальший розвиток у Палестині зороастрійського дуалізму у міжзавітний період [Mes-sandé 1996, 262]. Однак така концептуалізація сатани стає цілком зрозумілою у світлі розвитку демонології та ангелології в рамках самого іудаїзму. Пізньоіудейська, особливо апокрифічна, література приділяє образу сатани велику увагу. У девтеро-канонічній Книзі Премудрості Соломона формується ототожнення його з образом змія-спокусника з історії гріхопадіння Адама і Єви (Прем. 2, 23–24), що знайшло відображення в Одрк. 12, 9, де диявол названий *ὄφις ὁ ἀρχαῖος* "давній змій". Сатана починає замальовуватися не тільки як наклепник на людину перед Яхве, але і як наклепник на Яхве перед людиною ("Таргум Псевдо-Йонафана" на Бут. 3, 4). У низці легенд сатані-Самаелю приписується плотський зв'язок з Євою і зачаття Каїна (Пірке рабі Елієзер, 21). Навіюванням сатани пояснюються всі неприглядні діяння з історії "обраного народу", наприклад, поклоніння ізраїльтян золотому тельцю (Шаббат, 89), перелюб Давида з Вірсавією (Сангедрін, 95а), наказ Амана про знищення іудеїв (Естер рабба, 7) [Аверинцев 1992, 413].

В якості метонімічної референції до сатани у Новому Завіті також зустрічається назва Вельзевул (*Βεελζεβοῦλ*). Вживається вона у розповіді про звинувачення фарисеями Ісуса у тому, що він виганяє демонів "силою Вельзевула, князя демонського (*ἀρχῶν τῶν δαιμονίων*)" (Мв. 12, 24, 27; Мк 3, 22; Лк 11, 15, 18–19). При цьому паралельне вживання у цій оповіді лексеми "сатана" (Мв. 12, 26; Мк 3, 23; Лк 11, 18)¹ дозволяє припустити, що вони сприймалися як синонімічні на час написання Євангелій. *Βεελζεβοῦλ* походить від назви семітського божества Ваала, якого також називали *בעל זבוב Baal-zebul* чи *Baal-zebul* (4 Цар. 1, 2–4²), де другий елемент *זבוב* уможливило різні прочитання, одне з яких "князь демонів". Якщо це так, то наведений вище перифраз *ἀρχῶν τῶν δαιμονίων* є нічим іншим, як буквальним грецьким перекладом вказаної назви божества.

Отже, хоча лексичні пари *ἄδης/γέεννα* і *διάβολος/σατανᾶς* часто сприймаються у масовій свідомості як еквівалентні чи майже еквівалентні і перекладаються одним відповідником, кожна з цих лексем несе у собі різну культурну інформацію, яка зумовлює їх чітку семантичну дивергенцію. Так, у всіх контекстуальних вживаннях *γέεννα* виражає семантичні компоненти "вогонь" і "муки", в той час як *ἄδης* має семи "замкнений простір" і "очікування" і, таким чином, є більш емоційно нейтральним. Лексеми *διάβολος* і *σατανᾶς* у Новому Завіті часто виступають як взаємозамінні, однак, у стійких словосполученнях та перифразах очевидні чіткі референції авторів до первинної семантики одного або іншого. Іноді також можна прослідку-

¹ Напр., Лк. 11, 18: "Якщо ж і сатана розділиться сам у собі, то як встоїть царство його? А ви говорите, що я силою Вельзевула виганяю демонів".

² У тексті: *בעל זבוב Beelzebub*, букв. "володар мух" (у Септуагінті *Baal μυῖαν*). Більшість сучасних вчених схильні вважати, що це насмішливе спотворення початкової назви божества.

вати певну послідовність автора у вживанні чи уникненні того чи іншого слова з пари, відповідно до його базових інтенцій. Лексеми *γέεννα* і *σατανᾶς* з'явилися у грецькій мові під впливом Старого Завіту, проте виявляють різну семантичну динаміку: якщо значення *γέεννα* суттєво не змінилося, то лексему *σατανᾶς* можна вважати септуагінтизмом лише з формальної точки зору, оскільки це слово зазнало істотних семантичних та функціональних змін.

Крамар Н. А., магистр

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко

Функционально-семантическая корреляция лексем *ἄδης/γέεννα* и *διάβολος/σατανᾶς* в Новом Завете

В статье исследуется соотношение лексем *ἄδης/γέεννα* и *διάβολος/σατανᾶς* с культурным фоном в Новом Завете; анализируется контекст их использования и способы передачи в европейских переводах. Рассматривается фоновая культурная информация в связи с динамикой изменения семантики этих лексем от старозаветного периода к новозаветному.

Ключевые слова: лексическая семантика, культурный фон, семитизм, Новый Завет, Ветхий Завет.

Kramar N. A., magister

Taras Shevchenko National University of Kyiv

The Functional-Semantic Correlation of Lexemes *ἄδης/γέεννα* and *διάβολος/σατανᾶς* in the New Testament

In the present article correlation between lexemes *ἄδης/γέεννα* and *διάβολος/σατανᾶς* with cultural background is being investigated in the frames of New Testament; the context of their usage and ways of conveyance in European translations are being analyzed. Background cultural information is regarded in its relation with the dynamics of semantic changes in these lexemes within the period from the Old Testament to the New one.

Key words: lexical semantics, cultural background, semitism, New Testament, Old Testament.

Література:

1. *Аверинцев, С. С.* Сатана / С. С. Аверинцев // Мифы народов мира : в 2-х т. – М. : Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 412–414.
2. *Азимов, Э. Г.* Новый словарь методических терминов и понятий (теория и практика обучения языкам) / Э. Г. Азимов, А. Н. Шукин. – М. : Издательство ИКАР, 2009. – 448 с.
3. *Барский, Е. В.* Дьявол [Электронный ресурс] / Е. В. Барский // Православная энциклопедия. – М: ЦНЦ "Православная энциклопедия", 2006. – Т. 14. – С. 563–564. – Режим доступа : <http://www.pravenc.ru/text/171905.html>.
4. *Верещагин, Е. М.* Язык и культура / Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров. – М. : Индрик, 2005. – 1038 с.
5. *Гриликес, Л., прот.* Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции / прот. Леонид Гриликес. – М. : Издательство Свято-Владимирского Братства, 1999. – 90 с.
6. *Гриликес, Л., прот.* Гебраизмы в Евангелии от Матфея. К вопросу об оригинальном языке перво-го канонического Евангелия / прот. Л. Гриликес // Богословский вестник. – 2004. – № 4. – С. 106–122.
7. *Талмуд.* Мишна и Тосефта. Т. 1. Кн. 1–2. / критич. пер. Переферковича Н. ; изд. П. П. Сойкина. – [Изд. 2-е, испр. и доп.]. – СПб. : Тип. П. П. Сойкина, 1902. – Т. XIV, [1]. – 414 с.
8. *Фокин, А.* Семитизмы в Новом Завете / А. Фокин // Альфа и Омега. – 2001. – № 30. – С. 38–49.
9. *Фокин, А.* Семитизмы в Новом Завете / А. Фокин // Альфа и Омега. – 2002. – № 32. – С. 23–36.
10. *Шукин, А. Н.* Лингводидактический энциклопедический словарь / Анатолий Николаевич Шукин. – М. : Астрель, 2008 – 746 с.
11. *Bailey, L.* Gehenna : The Topography of Hell / L. Bailey // Biblical Archaeologist. – 1986. – № 49/3. – P. 188–89.

12. *Barkay, G.* The Riches of Ketef Hinnom / G. Barkay // *Biblical Archaeological Review*. – 2005. – № 35 (4–5). – P. 22–35, 122–126.
13. *Barr, J.* The Semantics of Biblical Language / James Barr. – Oxford : Oxford University Press, 1961. – 396 p.
14. *Bruce, F. F.* Development of Old Testament Themes / Frederick Fyvie Bruce. – Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans, 1968. – 122 p.
15. *Hill, D.* Greek words and Hebrew meanings: studies in the semantics of soteriological terms / David Hill. – Cambridge : Cambridge University Press, 1967. – 333 p..
16. *Jacobs, L.* The Jewish Religion: a Companion / Louis Jacobs. – N.Y. : Oxford University Press, 1995. – 641 p.
17. *Jewish Encyclopedia* [Електронний ресурс]. – 1906. – Режим доступу : <http://www.jewishencyclopedia.com>.
18. *Kohler, K.* Jewish Theology, systematically and historically considered [Електронний ресурс] / Kaufmann Kohler. – N. Y. : The Macmillan Company, 1918. – 505 p. Режим доступу : <http://ftp.sunet.se/pub/etext/gutenberg/3/2/7/2/32722/32722-pdf.pdf>.
19. *Longenecker, R.* Cosmology / R. Longenecker // Gowan Donald E. The Westminster theological wordbook of the Bible. – Westminster John Knox Press, 2003. – P. 118–119.
20. *Messandé, G.* The History of the Devil / Gerald Messandé. – L. : Newleaf, 1996. – 320 p.
21. *Milikowsky, Ch.* Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts / Ch. Milikowsky // *New Testament Studies*. – 1988. – № 34. – P. 238–49.
22. *Moule, C. F. D.* An Idiom-Book of New Testament Greek / Charles Francis Digby Moule. – Cambridge : Cambridge University Press, 1971. – 288 p.
23. *Novum Testamentum Craece et Latine* / ed. Eb. Nestle, Er. Nestle, B. Alland, K. Alland, J. Karavidopoulos, C. Martini, B. Metzger. – [27-th. rev. ed.]. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2002. – 812 p.
24. *Septuaginta: 2 vols.* / ed. A. Rahlfs. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. – 941 p.
25. *Strack, H. L.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch / H. L. Strack, P. Billerbeck. – München : Beck, 1961. – 1055 p.
26. *Wilcox, M.* The Semitisms of Acts / Max Wilcox. – Oxford : Clarendon Press, 1965. – 206 p.
27. *Wood D.* New Bible Dictionary / D. Wood, H. Marshall. – Leicester, England ; Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 1996. – 1298 p.

Стаття надійшла до редакції 12.05.14