

СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ЯПОНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОНІМІЧНОЇ ЛЕКСИКИ

У статті висвітлено структурно-семантичні особливості неоказіональної теонімічної японської лексики на матеріалі японськомовних православних перекладів Біблії та богослужбових текстів. Сакральні оніми розглядаються як підвид конфесійної лексики та один з інструментів здійснення ритуальної релігійної комунікації.

Ключові слова: теоніми, японська мова, церковнослов'янська мова православ'я.

Середина ХХ століття ознаменувалася розвитком теорії та практики перекладу біблійних текстів, після чого зріс інтерес до вивчення особливостей релігійної комунікації (Бугайова), семантичної екзегетики (Вежбицька), теолінгвістики (Постовалова, Гадомський) та біблійної герменевтики.

Богослужіння в православній церкві виступає центральною християнською формою комунікації [11, с. 510], але при цьому лишається слабо вивченим. Дослідження такого комплексного явища передбачає аналіз на всіх мовних рівнях. В даній статті подано аналіз низки теонімічних одиниць, притаманних японськомовному православному дискурсу, а за мету взято визначити головні особливості відтворення сакральних онімів засобами мови, культурно непристосованої до християнської релігійної традиції. Для максимального охоплення жанрової палітри розглянемо православні переклади Нового Заповіту Біблії, тексту літургії Іоанна Богослова, а також катехизаторської праці середньовічного богослова Миколая Кавасили.

Спершу розглянемо особливості конфесійної мови. Про важливість дослідження ролі мови у релігійному житті можна говорити у таких аспектах: а) лінгвокультурологічний, що вбачає в мові виразник культурного та духовного укладу життя суспільства; б) загальнолінгвістичний – полягає у тому, що релігійна мова, або, вдаючись до термінології І. В. Бугайової, «релігійний соціолект», виконує всі функції повсякденної літературної (комунікативна виражається у використанні мови в середовищі численної кількості людей-єдиновірців, когнітивна дає змогу осмислити та засвоїти догмати християнського віровчення, фатична реалізується в різноманітних етикетних формулах, як, наприклад, «*Бог у поміч*», «*Христос воскрес*» та ін., естетична – у створенні текстів художньої літератури, емоційно-експресивна – у наявності в літературній мові чималої кількості конотативних синонімів, похідних з православної культури, а також християнських максим, котрі нерідко демотивуються та вкорінюються в мову у вигляді паремій, консервуюча функція – у збереженні знання, інформації про життя, звичаї та ін. в різних країнах у діахронічному зрізі.

Будь-яка релігійна традиція формує релігійну свідомість єдиновірців, впливаючи на їхню мову. Так, із поширенням релігійного вчення лексика змінюється: семантика та сфера вжитку слова може розширюватися чи обмежуватися, якщо воно переходить

до класу конфесійної лексики. Звичні слова починають розумітися по-новому (як-от субстантивованій прикметник *ближній* у його суто християнському значенні «*дружній, рідний*»), а лексеми набувають властивостей сакральних онімів (пор. *бог* та *Бог*).

У «традиційних» християнських конфесіях (православ'я та католицизм) мова постає не лише комунікативним інструментом, а й «атмосферотворчим». Ритуальна обрядовість – невід'ємна частина будь-якої релігійної діяльності. Теонімічна лексика становить неабиякий інтерес з огляду на те, що саме вона стоїть у центрі православного обрядового мовлення. Ритуальна мова значною мірою алегоризована та образна, і ключ до розуміння таких текстів полягає в метафорах, які в них застосовуються. Метафори в ритуальному тексті дають змогу «віддалити» текст від слухача, оскільки метафорична мова значення не виражає, а символізує, що забезпечує майже автоматичне сприйняття тексту, його розуміння та запам'ятовування [9, с.167].

У східнослов'янських мовах лексичний склад мови чітко поділяється на зони сакрального і зони профанного. У церковнослов'янській мові сакралізована лексика має власну специфічну орфографію, як-от використання скорочень та діакритичних знаків (цѣтко, Гѣ, ѿгословлати, мѣтка). Саме тому, навіть вбачаючи необхідність у перекладі текстів сучасними національними мовами, перекладачі насичують текст церковнослов'янізмами та похідними від них: «*Пресвяту, пречисту, преблагословенну, славну Владичицю нашу Богородицю і Вседіву Марію зо всіма святими пом'янувши, самі себе і один одного, і все життя наше Христу Богові віддамо*» (Божественна Літургія Іоана Золотоустого (переклад українською УПЦ КП)).

Розгалужена система номінацій, властива православному релігійному дискурсу, передусім пояснюється важливістю наявності сталої образно-символічної системи. В середовищі традиційних християнських деномінацій богослужбовим текстам приписують трансцендентні, надприродні властивості. Саме тому, за словами дослідника релігійних комунікаційних систем Ястрежемського, чи не найголовнішою складністю в дослідженні релігійної комунікації є необхідність досліджувати «не тільки словесну форму, мовленнєві прояви (як лінгвістичні, так і паралінгвістичні), а увесь суцільний культурний та етнографічний контекст» [9, с.209], поза яким справжнє проникнення до змісту ритуального тексту вважаємо неможливим.

Серед усього масиву сакралізованої християнської лексики особливе місце посідають особові номінації – теоніми та християнські антропоніми. Теоніми в широкому розумінні – це «ім'я божества, що належить до будь-якого пантеону». Для успішного дослідження структури та семантики теонімічної лексики важливо брати за основу не лише сучасні науково-філософські концепції, а й ту роль, яку вона відігравала в момент створення, та картину світу, на якій вона ґрунтувалася. Глибоке розуміння смислової багатовимірності біблійного тексту досягається через виявлення символічних, алегоричних, буквальних та інших смислів [8, с.223], тому при дослідженні необхідно брати до уваги низку другорядних аспектів: соціологічний, релігійно-філософський, богословський, географічний та ін.

Нині відсутні ґрунтовні дослідження християнських сакральних онімів, що пов'язано з їхньою належністю до найдавнішого пласту. Тексти, в яких зафіксовано імена християнського божества, створювалися упродовж багатьох століть, але

загальний принцип іменування залишався відносно незмінним. У середовищі використання до сакральних онімів ставилися з особливою пошаною, захищаючи їх від спотворень та надмірного вживання.

Для максимального розуміння природи та змісту сакрального оніму, важливо розглядати його з позицій людини, котра вступає в безпосередній зв'язок з Богом і потребує засобів його іменування. Дослідники стверджують, що цей феномен сягає давньосхідних міфологічних уявлень, за якими довідатися чиєсь ім'я означало увійти в безпосередній зв'язок із його носієм. В давнину ім'я присвоювалося цілком умотивовано: «Мовою Біблії ім'я – не просто умовне позначення тієї чи іншої особи або предмета: ім'я вказує на основні характеристики свого носія, являє його глибинну сутність. Окрім того, ім'я визначає місце, яке його носій повинен займати у світі» [1, с. 18].

З точки зору православного, зокрема паламітського богослов'я, Божественна сутність є непізнаваною в цьому світі, а тому теоніми являють собою сукупність найменувань Божественних дій, енергій (грецьк. *energeia* «діяльність, дія»). Божественна сутність протиставляється енергіям і не може мати імені, тоді як до останніх людина може долучитися: «Божество, будучи незбагненим, неодмінно буде і безіменним. Тож не шукаймо імені для Його сутності» [6]. Імена Бога в православному богослов'ї розглядаються як його дійсні прояви, котрі безпосередньо пов'язують величну та надземну сутність божества із землею та людьми. Важливою особливістю імен Бога є те, що вони не описують його у повній мірі, лише підкреслюючи численність його діянь (іпостасей): «Немає жодного імені, яке б, досягнувши все єство Боже, могло б визначити його уповні, але численні та різноманітні, кожне зі своїм власним значенням, вони утворюють разом тьмяне та надзвичайно мале у порівнянні з цілим поняття, яке, втім, для нас цілком достатнє» (св. Василій Великий).

Отже, ім'я сприймається Біблією як повний і дійсний вираз його носія, виявляє його внутрішню сутність. Християнство є релігією, зорієнтованою ретроспективно [4, с. 203], а отже вивчення лексичного складу християнських текстів вимагає знання та розуміння усіх міфолого-історичних мотивацій та відповідної символічної системи. Цілком імовірно, що людина, не ознайомена з релігійною концепцією креаціонізму (теолого-міфологічною версією створення світу), не впізнає сакрального оніма у слові *Творець*, як і, не знаючи релігійної парадигми християнства, не асоціює *Сина Людського* та *Агнія* з постаттю Ісуса Христа.

До проблем дослідження теонімічної лексики можна віднести зокрема проблему виокремлення теонімів з тексту. У ролі номінації християнського Бога можуть виступати слова, що належать до різних частин мови – іменники, прикметники, дієприкметники – а також цілі словосполучення та фразеологічні єдності. Православна церква оперує цілою низкою неоказіональних Божественних імен, основні з яких проаналізуємо далі.

Інша проблема, що постає у процесі лексикографічного опису – класифікація. Загалом усі японські православні теоніми можна класифікувати за декількома принципами. **По-перше**, їх можна розділити на так звані імена сутності (*Отец, Пастырь*) та імена якості (*Премудрый, Свет*). **По-друге**, можна виокремити імена власне біблійного походження (*Альфа и Омега, Законодатель*) та утворені в процесі богословського

осмислення (*Жизнодавец*) . **По-третє**, залежно від того, як сприймається тринітарна сутність християнського божества, можна розглядати декілька груп теонімів за дено-тативною співвідносністю: слова, що позначають Бога в цілому, першу іпостась – Бога-Отця, Ісуса Христа, Святого Духа. **По-четверте**, можлива класифікація за способом відтворення у мові перекладу: ті, які мають прямі (*відносно* прямі) відповідники; ті, відтворення яких потребує запозичення. **По-п'яте**, можна розглядати теоніми за морфологічними ознаками: відтворені аналогічно до оригіналу; ті, що зазнали морфологічної трансформації. **По-шосте**, ті, що реалізуються в словах чи у словосполученнях. Така класифікація може стати предметом окремої праці.

Найбільш уживаними теонімами церковнослов'янських текстів, які стали джерелом для переважної більшості японських перекладів, є лексеми *Бог* та *Господь*. Слово *Бог* увійшло до східнослов'янського православного дискурсу, перейшовши «у спадок» від дохристиянських язичницьких вірувань. Його здатність позначати одночасно християнського Єдиного Бога та богів язичницьких вилілася у його заміну словом *Господь* [3, с. 122]. Недивно, що слово *Бог* у більшості мов, якими перекладено Біблію, є найменш суперечливим, адже незалежно від культури та релігійного культурного фону, більшість мов має у своєму складі лексему, котра позначала б «вищу істоту у всій її сукупності сутностей та функцій» [5].

Етимологія грецького слова *theos* (Θεός) остаточно не вивчена, його універсальність у найменуванні богів грецького пантеону і християнського бога (у т.ч. як відповідник давньоєврейського *Elohim* «Єдиний Бог» у грецькому перекладі Старого Заповіту LXX) є безсумнівною. В японському православному дискурсі як еквівалент використовується лексема **камі** 神, що також є запозиченою з традиційного для Японії синтоїзму, у якому єдиного бога-пантократора не існує: 「神や、爾の恩寵を以て我等を助け救い憐れみ護れよ」 *Заступи, спаси, помилуй і сохрани нас, Боже, Твоєю благодатью* (текст літургії) 「此人には能せざる所なれども、神には然らず、蓋神には能せざる所なし」 у *человек невозможно, но не у Бога: вся бо возможна суть у Бога* (Мк. 10:27).

Другою за вживаністю в українському та церковнослов'янському богословському дискурсі номінацією християнського Бога є лексема *Господь*, етимологія якої складна та досі не цілком з'ясована. Етимологічний словник української мови висуває версію її спорідненості з латинським словом *hospes* «гостинний друг, господар; гість, чужинець» та походження від індоевропейського *ghosti-pot-s. Першим компонентом вважається *ghostis «гість», що втратило -ti- всередині слова, як це буває в словах-титулах, а другим – індоевропейський корінь *potis «пан, володар» (ЕСУМ). Разом з тим, російська словоформа *господа* свідчить про суто слов'янське походження слова *Господь* (Фасмер). Слово, яке первісно не мало жодного відношення до релігії, перейшло до пласту теонімічної лексики церковнослов'янської, а далі й деяких сучасних слов'янських мов, саме завдяки поширенню християнства: перекладачі вжили його як еквівалент грецького слова *kyrios* (κύριος, «пан, государ, повелитель, господар»), яке, в свою чергу, сягає давньоєврейського «замісника» імені Бога *Adonai* («*Наш Господь*») [10, с. 21]. Сучасні словники тлумачать слово *Господь* виключно як одну з назв Бога у християн (СУМ), причому давність цього значення засвідчується

функціонуванням низки сталих фразеологізмів: *Господь його знає, І де в господи, Прости господи, Слава тобі господи* та ін. Нерелігійна семантика перейшла до споріднених однокорених слів: *господар* (укр.), *господин* (рос.) та ін.

В сучасному японському православному перекладі як еквівалент ужито лексему-китаїзм **しゅう** 主: 1) господар, пан, 2) вождь, лідер, 3) головний, центральний, 4) *христ*. Бог, Христос [13]. В тексті літургії він уживається без змін у всіх молитовних кліше («*Миром Господу помолімся*» 「安和にして主に祈らん」; «*Господи, помилуй*» 「主、憐れめよ」), фразах-звертаннях до Бога («*Тебе, Господи*» 「主、爾に」), актах славослов'я («*Благословен еси, Господи*» 「主や爾は崇め讃めらる」), прошення («*хранителя души, телес наших, у Господа просим*» 「我が霊体の守護者を賜わんことを主に求む」) «*Поддай, Господи*» 「主、賜えよ」) та подяки («*Слава Тебе, Господи*» 「主や光荣は爾に帰す」). Текст Нового Заповіту оперує словом **しゅう** аналогічно в усіх випадках, де в церковнослов'янському перекладі вжито лексему *Господь*, а в грецькому *Kyrios* на позначення Бога-отця: «*благословен Грядущий во имя Господне*» (Мт. 21:9) 「主の名に因て来る者は祝福せらる」.

Означена морфема формує словотворче гніздо православної японської лексики з вершиною 主. Слова, які в церковнослов'янській та українській мовах не є спільно-кореними зі словом *Господь*, в японському перекладі відображені з включенням даної морфеми, напр. *Творець* – **しゅう**造物主 («[Господь]-Творець»): 「受造物に敬拜奉事して、造物主に代へたり」 «*и почтоша и послужиша твари паче творца*» (Рим. 1: 25). До цієї групи слів належить також слово *Спаситель, Спас* – **しゅう**救主. Також онім **しゅう** реалізується у словосполученнях: *шю-ко карада* 主の体 («Тіло Господне»), *банбюу-но шю* 万物の主 («Владика всього суцього»).

Ще однією часто вживаною номінацією Бога в православному дискурсі є словосполучення *Господь Бог*. Оскільки в церковнослов'янській та сучасній українській мовах слова *Бог* та *Господь* є синонімами, такий номінаційний комплекс може видатися тавтологічним, однак, свої витoki він знаходить ще в текстах Вітхого Заповіту у вигляді словосполучення *Яхве* יהוה Бог יהוה, де *Яхве* – транслітерація тетраграматону JHWH, особистого імені Бога. В грецькому тексті Нового Заповіту найбільш уживаним комплексом є вираз **κύριος** Господь **θεός** Бог, до якого часто додаються особові займенники. В тексті Біблії це відображається поєднанням у словосполучення без додаткових часток слів *Господь* та *Бог*: **しゅう-камі** 主神. «*И даст ему Господь Бог престол Давида отца его*» (Лк. 1:32) 「主神^{Господь-Бог}は彼に其の祖ダウイドの位を与へん」. Займенники, за наявності, стають у серединну позицію: 「爾心を尽し、靈を尽し、意を尽して、主^{Господа}爾^{твого}神^{Бога}を愛せよ» «*возлюбихи Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всею мыслию твоею*» (Мт. 22:37). В тексті літургії натомість теонім вжито як два окремих слова, розділених комою: 「願くは主^{Господь}、神^{Бог}はその国に於て...記憶せん」 «*да помянет Господь Бог во Царствии Своем*».

Іменник *Владика* в українській мові належить до сфери урочистого, і тлумачний словник формулює його значення в межах синонімічного зв'язку зі словом «*володар*». Релігійна семантика обмежується значенням «*архієрей, митрополит*». В богослужбових текстах *Владика* (гр. *despotes*) виконує функцію сакрального оніма і

перекладається японською словом **しよсай** 主宰 «керівник, очільник»: 「主宰や、我等に、勇を以て、罪を獲ずして、敢て爾 天の神・父をよびて言うを賜え。Цей іменник в такому значенні зустрічаємо епізодично і в тексті Святого Письма: «воздвигоша глас к Богу и рекоша: **Владыко, ты, Боже, сотворивый небо и землю и море и вся, яже них**» (Діян. 4:24) 「神に呼びて曰へり、主宰よ、爾は天海及び其の中に万物を造りし神なり」.

Поки йшлося про слова, які мають міжмовні відповідники, але релігійна свідомість утворює унікальні лексичні одиниці, що при перекладі змушують вдатися до запозичення та неологізації. Це спостерігаємо на прикладі перекладу грецького іменника *pantokrator*, що у грецькомовному релігійному дискурсі раних християн виник з метою відтворення одного з єврейських теонімів – *Ель Шаддай* (івр .: אֱלֹהִים). До старослов'янської мови він увійшов у формі кальок *Всемогий, Всевладыка, Вседержа* та ін. і закріпився у церковнослов'янському словнику як *Вседержитель, Всевластец* [2]. У перекладі Біблії та інших православних богослужбових текстів ужито неологізм **дзенношия** 全能者 (досл. «той, хто може все»), відсутній у більшості японських тлумачних словників (проте іменник 全能 «всемогутність» у словниках наявний). В перекладі літургії всі іменники на позначення Бога записано єдиним номінаційним комплексом: «Верую во Единаго **Бога Отца вседержителя**» 「我信ず一つの神父全能者...を」. Аналогічно Бог іменується і в православному перекладі Біблії, точно відповідаючи церковнослов'янському варіанту: «*велия и дивна дела твоя, Господи Боже вседержителю*» (Откр. 15:3) 「主神全能者よ、爾の所爲は大なる哉、奇妙なる哉」. У той самий час інші переклади всіляко підпорядковують їх один одному: 「主なる全能の神」 «*Всемогутній Бог, хто є Господь*» (明治元訳, 1887) / 「全能者にして主なる神」 «*Вседержитель Бог, хто є Господь*» (口語訳, 1955) / 「全能の神なる主」 «*Господь, який є Всемогутній Бог*» (永井直治の「新契約聖書」, 1928). Найточніше текст Біблії відтворено в екуменічному перекладі: 「全能者である神、主よ」 «*Вседержитель Бог, Господи*» (新共同訳聖書, 1987), оскільки у грецькому тексті кличний відмінок застосовано лише до слова *Господь*: «κῆρυξ ^{Господи} ὁχθο θεός ^{Бог} ὁχθο παντοκράτωρ ^{Вседержитель}».

Крім наведених найчастотніших сакральних онімів, текст Біблії містить цілу низку неоказіональних імен: *Благий* 善なる者, *Благословенный во веки* 世世に祝讃せらるる者, *Верный и Праведный* 信且義, *Всевышний* 至上者, *Господь Неба и Земли* 天地の主, *Живый Бог* 活ける神, *Законодатель* 立法者, *Истинный Бог* 真の神, *Любовь* 神は愛なり, *Мститель* 報むくいを為す者, *Оживотворяющий* 我萬有に生を施す神, *Отец Небесный* 天の父, *Первоначальный* 太初より在る者, *Премудрый Бог* 獨一睿智の神, *Свет* 神は光なり, *Сильный* 権能者, *Судия* 審判者, *Царь веков* 萬世の王, *Царь царствующих* 諸王の王 та ін.

Попередній аналіз демонструє, що найпродуктивнішою теонімотворчою є морфема 者, причому вживається вона як у складі слова (*Всевышний*), так і у словосполученнях (*Благий*). Складність при перекладі полягає в тому, що в японській мові відсутні субстантивні прикметники, на які багата грецька, а отже і церковнослов'янська мова (напр. *Сильный*).

Розглянувши основні теоніми на позначення Бога-Отця, слід звернути увагу на шар сакральної онімічної лексики, який доцільно віднести до окремої категорії – христонімів. Тринітарна сутність християнського божества становить парадигму православного світобачення. Тож відштовхуватимемось від того, що Ісус Христос – невід’ємна частина християнського божества, його земна іпостась, а отже христоніми також слід розглядати в масиві теонімічних одиниць. Оніми, що позначають особу Ісуса Христа, можна назвати більш матеріальними, пізнаваними. Більшість онімів, що використовуються винятково до його особи, не належать до царини апофатичного богослов’я (тобто такого, що полягає у відкиданні визначень, несумісних з його суттю).

Найпершим вважаємо за доцільне розглянути особисте ім’я Ісуса – Христос (Χριστός). Саме грецьке слово *Christos* є похідним від дієслова *chriō* («намазувати, змащувати») і калькою давньоєврейського *Messiah* («Помазанець»). Слово *Messia* закріпилося в українській мові як титул земної іпостасі християнського Бога, а внаслідок теологічного переосмислення здобуло переносне значення «*спаситель, рятівник*» (СУМ). *Помазанець* функціонує в сучасній українській мові як іменник на позначення монарха, над яким здійснювали обряд помазання на царювання, а з відходом монархії у звичному розумінні в минуле поступово переходить до категорії анахронізмів. Слово *Христос* через відсутність семантичної диференціації у грецькій мові увійшло до старослов’янського словника у значенні «1) помазанець; 2) синон. Христос, Ісус, Бог, Владика», а згодом і до церковнослов’янського з аналогічною семантикою (зауважимо, що у грецьких текстах слово χριστός уживається з великої або маленької літери). В сучасних же мовах, зокрема українській, лексема *Христос* функціонує виключно як особисте ім’я божества (СУМ). Це розподілення значень зокрема виявляється у різночитаннях в тексті літургії церковнослов’янською та сучасною російською мовами: *творяй милость Христу своему Давиду* (ц.-сл.) / *творит милость помазаннику Своему Давиду* (рос.).

В корпусі японських православних текстів представлено два таких христоніми, і їх уживання приведено у відповідність до церковнослов’янських текстів. Базову номінацію *Ісус Христос* транслітеровано як ііусу харісумосу イイススハリストス 「蓋律法はモイセイに由りて授けられ、恩寵と眞実とはイイススハリストスに由りて来れり」 «яко законъ Моисеом дан бысть, благодать [же] и истина **Иисусъ Христом** бысть.» (Ін. 1:17). Теонім Месія, який зустрічається в тексті Нового Заповіту лише двічі, також транслітеровано з наближенням до церковнослов’янської та російської вимови: мешіія メツシヤ 「彼先づ其兄弟シモンに遇ひて、之に謂ふ、我等メツシヤ、(訳すればハリストス、)に遇へり」 *Обрете сей прежде брата своего Симона и глагола ему: обретохомъ мессию, еже есть сказуемо Христос* (Ін. 1:41). Примітно, що при перекладі використовувалися і грецькі першоджерела, про що свідчить наявність звороту 「訳すれば」 «якщо перекласти», що відповідає грецькому *ὅ ἐστιν μεθερμηνεύμενον* «що є перекладеним».

Ще одним спорідненим христо-теонімом, притаманним православному релігійному дискурсу, є Христос Бог, що японською відображається як харісумосу-камі ハリストス神: 「蓋ハリストス神や、爾は我が靈と体との光照なり」 *Ты бо еси просвещение души и телес наших, Христе Боже*. Будучи Богом, для православних

християн Ісус також і владика, Господь – **ишо-іісусу харісутосу** 主イイスス・ハリス
トス *Єдинаго Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единороднаго, Иже от Отца
рожденнаго прежде всех век* 「一の主イイスス・ハリストス、神の独生の子、万
世の前に父より生れ」.

Інші номінації Христа повністю вмотивовані євангельськими сюжетами, і їхня
святина семантика сприйматиметься лише в біблійному образно-міфологічному
контексті:

Агнец: **камі-но кохіцуджі** 神の羔. *Во утрій [же] виде Иоанн Иисуса грядуща к
себе и глагола: се, агнец Божий, вземляй грехи мира* (Ін. 1:29) 「明日イオアン
はイイススの己に来るを見て曰く、視よ、神の羔、世の罪を任ふ者なり」. Япон-
ське слово **кохіцуджі** 子羊 в нормі двокомпонентне і означає буквально «дитинча
вівці», у той час як застосований китайський ієрогліф羔 (羊 «вівця» + 火 «вогонь»)
вже сам по собі несе розширене значення, яке можна інтерпретувати як жертвопри-
ношення.

Спаситель, Спас: **кюшо** 救主 або **кюсейшо** 救世主. Незважаючи на відсутність
у слові *спаситель* власне божественного, для передачі цього теоніма перекладачі за-
стосували неологізм із компонентом **ишо** 主 «Господь». *Бо слышахом, и vemos, яко сей
єсть воистинну Спас миру, Христос* (Ін. 4:41) 「蓋自ら聞きて、彼は誠に世の救
主ハリストスなりと知れり」. *Священнодиакону, преподается честное и святое и
пречистое Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, во оставление грехов
его и в жизнь вечную.* 「主・神我等の救世主イイスス・ハリストスの至尊至聖至
淨なる体、(某)輔祭に授けらる、その罪の赦しと永生とを得んがためなり」.

Равви: **фуші-равві** 夫子ラウワイ | **фуші** 夫子. Слово *равві* (гр. ραββί) зустрічається
в тексті Нового заповіту 15 разів, серед яких 12 – як христонім. Японською мовою
в більшості випадків його передано словом **фуші** («вчитель»), але з читанням **равві**,
для чого застосовано прийом *джюкюджікун* (熟字訓) – присвоєння ієрогліфам не-
властивого читання з метою більш точного відтворення семантики. І лише в одно-
му випадку вжито транслітерацію без ієрогліфів – **лаувай**. *Сей прииде ко Иисусу
нощию, и рече ему: равви, вем, яко от Бога пришел еси учитель* (Ін. 3:2) 「此の人
夜イイススに來きたりて、彼かれに謂いへり、夫子ラウワイ、我われ等らは爾な
んちが神かみより來きたりし師しなるを知しる」 *И абие приступль ко Иисусови,
рече: радуйся, равви. И облобыза его.* (Мт. 26:49) 「直にイイススに就きて曰へり、
夫子、慶べよ、乃彼に接吻せり」.

Останні два теоніми перекладено виключно словниковими відповідниками: **Учи-
тель:** **ші** 師 («вчитель»); **Пастырь:** **бокушія** 牧者 («пастух»).

Висновки. Релігійна мова в цілому та теонімічна лексика зокрема заслуговує на
розгляд як із загальнолінгвістичної точки зору, так і з позицій лінгвосоціокультурних.
Незважаючи на свою відносно невелику частку в масиві конфесійної лексики, від-
творення теонімів вимагає застосування найрізноманітніших прийомів. У той самий
час у різножанрових текстах використовуються спільні номінації, що засвідчує важ-
ливість теонімів для правильного функціонування православного релігійного соціо-
лекту. Вплив церковнослов'янської мови, що стала містком між грецькими першо-
джерелами та японськими православними перекладами, помітний як на лексичному,

так і на граматичному рівнях. Складність структури теонімічної лексики зумовлює необхідність проведення поглиблених лексикографічних розвідок та створення відповідних словників, щоб читач, якому вперше трапляється священний текст, міг відрізнити сакральні оніми від okazіоналізмів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. *Алфеев И.* Священная тайна церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: в 2 т. – СПб.: Алетейя, 2002. – Т.1. – 653 с.;
2. *Дьяченко Г. М.* Полный церковно-славянский словарь. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. – 1158 с.;
3. *Мусорин А. Ю.* Теонимическая лексика русского языка // Родной язык, родное слово. – Новосибирск, 2004. – С. 121–123.
4. *Мусорин А.Ю.* К вопросу о классификации неокказиональной христианской теонимической лексики русского языка // Кросскультурный подход в науке и образовании. Вып. 5. – Новосибирск, 2010. С. 203–206.;
5. Православная богословская энциклопедия [электронный ресурс] – режим доступа до джерела: <http://www.runivers.ru/lib/book7635/406352/>;
6. *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003 – 384 с.;
7. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М.: «Русский язык», 1994. – 842 с.;
8. *Степаненко В. А.* Теолингвистика? Да, теолингвистика! // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. Вып. № 2s (18) / 2012 – С. 221–226;
9. Ястрежембский. Ритуальная коммуникация. // Проблемы эффективности речевой коммуникации. – М., 1989 – С. 167;
10. *Philip Schaff.* New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Vol. VII [электронный ресурс] – режим доступа до джерела: http://www.ccel.org/ccel/schaff/encyc07/Page_21.html;
11. *Wagner, Andreas.* Theolinguistik? – Theolinguistik! // Internationale Tendenzen der Syntaktik, Semantik und Pragmatik. Akten des Linguistischen Kolloquiums in Kassel 1997. Hrsg. von Hans Otto Spillmann und Ingo Warnke. – Frankfurt [u.a.]: PETER LANG Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1999. – S. 507–512;
12. 我主イイススハリストスの新約 — ハリストス正教会聖書出版事務所, 東京, 1902– 705 頁.
13. 新明解国語辞典, 第五版—三省堂, 1997 – 1557 頁; 19. 聖金ロイオアンの聖体礼儀・主日奉事式—名古屋ハリストス正教会, 名古屋, 2011 – 33 頁.

Стаття надійшла до редколегії 19.03.2016 р.

Е. Козырев, аспирант

Институт филологии, КНУ имени Тараса Шевченко, г. Киев

СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЯПОНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТЕОНИМИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ

В статье рассматриваются структурно-семантические особенности неокказиональной теонимической японской лексики на материале японских православных переводов Библии и богослужебных текстов. Сакральные онимы рассматриваются как подвид конфессиональной лексики и один из инструментов осуществления ритуальной религиозной коммуникации.

Ключевые слова: теонимы, японский язык, церковнославянский язык, православие.