

## **Розвиток української богословської термінології в літургійних і богословських текстах від епохи модерну до новітніх часів.**

**Проблема української релігійної лексики від часів раннього модерну до XVIII ст.** Українська богословська термінологія є складовою частиною культурного шару лексики української мови. Тому основні етапи її розвитку в основному повторюють етапи розвитку української літературної мови. Позначимо ці етапи в основних рисах.

А) *Перехід від фази ранньофеодального традиціоналізму до фази ранньоевропейського модерну* відбувається в українському суспільстві XVI ст. завдяки посиленню впливу Польського королівства (яке поглинає Велике князівство Литовське) як у політичній, так і культурній сфері (див., наприклад, *Польща. Нарис історії*, 2015). Особливо політичний і культурний вплив позначився після Люблінської унії 1569 року, а у 1596 р. Брестська унія стала викликом і спричинила мобілізацію у середовищі як православних, так і прихильників унії, які перейшли до неї з православного світу.

Важливою рисою європейського культурного впливу, який ішов через Польщу, стали нові переклади Святого Письма на мови, наближені до розмовної. В Україні такими найвідомішими текстами, які дійшли до нас з цього часу, стали Пересопницьке Євангеліє (1561) та Крехівський Апостол (60-і роки XVI ст.). І ці тексти були далеко не єдиними (Ю. Тиховский, 1905). Використання у письмовому вжитку елементів розмовної мови супроводжувалося також проникненням і у розмовну мову, і у мову текстів запозичень з європейських мов (які йшли переважно через польську мову), найбільше з німецької та латини.

В) Наступним етапом розширення використання релігійної лексики стає українська релігійна публіцистика кінця XVI ст., переважно полемічна. Вона стала відповіддю на католицьку культурну експансію, яка від часу Люблінської унії значно посилюється. Провідним польським автором був єзуїт Петро Скарга, який у своїй книзі «*O jedności Kościoła Bożego...*» (перше вид. 1577 р.) ставив під сумнів здатність опонентів в Русі-Україні полемізувати на основі власної традиції і писав: «За допомогою слов'янської мови ніхто ніколи вченим бути не може, бо вже її нині ніхто не розуміє. Немає в світі народу, який би нею, так, як у книгах, розмовляв; мова та своїх правил, граматик і словників не має і мати не може. Тому-то руські попи, коли хочуть щось у слов'янській зрозуміти, мусять звертатися до польської за перекладом» (укр. текст цитується за В. Русанівський, *Історія української літературної мови*, 2001). Відповіддю на польський тиск стала поява значної кількості богословських полемічних творів, при чому, як ми бачимо, докладалися зусилля для відновлення ефективного користування церковно-слов'янською мовою. По-перше, цією мовою у її рафінованій формі за підтримки князя Василя-Костянтина Острозького була видана "Острозька Біблія" (1681). Наприкінці століття були видані дві праці Лаврентія Зизанія – перший словник церковнослов'янської мови «Лексис, Сирѣчь реченія, вкратецѣ събран(ъ)ны и из словес(н)скаго языка на просты(й) рускі(й) діале(к)ть истол(ъ)кованы» та «Грамматика словенска» – перший систематичний підручник церковнослов'янської мови.

З кінця XVI ст. у Львові, Вільнюсі, згодом у Києві та інших місцях друкується все більше релігійної та релігійно-політичної публіцистики. З'являються т. зв. Учительні Євангелія – проповіді на теми Св. Письма (перше, як видається, було надруковане коштом Григорія Ходкевича у 1568 р.; Огієнко І., *Мова українська була вже мовою Церкви*, 1921,

ст. 72), як друковані видання, так і переписані. Хоча автори релігійних текстів намагаються писати літературною церковнослов'янською, усе ж у тексти проникають неологізми, не властиві класичній церковнослов'янській мові: *вольность, добротливость, досконалость, непобожность, неповстяжливость* тощо (Огієнко, *Українська літературна мова XVI ст.*).

Отже, в кінці XVI ст. поряд розвиваються дві тенденції – як розширення використання літературної церковнослов'янської мови (цьому посприяло ефективне засвоєння її граматики широким колом авторів, особливо завдяки виданню у 1619 р. "Грамматіки славенския" М. Смотрицького), так і розширенню вживання нової термінології, переважно запозиченої або зкалькованої з польської. Перша тенденція стала переважати у XVII ст. у виданнях, що відстоювали православну догматику, а друга реалізовувалася через більш популярні видання, на кшталт "Учительних Євангелій" та видання "казань" (тобто проповідей). Вартими уваги тут є твори І. Галятовського, особливо "Ключ разуменія" (1659), який став яскравим прикладом застосування стилю українського бароко в писемних текстах та його ж "Наука, альбо способ зложення казанія" (1660). Ми тут бачимо вільне використання не церковнослов'янських, а українських термінів, які уже міцно увійшли в тогочасний богословський тезаурус: *натура* (зараз – *природа*), *персона* (у наш час – *особистість*), з'єднання людських душі і тіла *істотне* (у сучасній мові так само, як синонім до *сутнісне*), *дишкурувати* (тобто провадити дискурс, диспутовати), *покура* (ц-сл. *смирєніє*), *збавленіє* (ц-сл. *спасєніє*). Також бачимо використання таких українських термінів для описання почуттів і якостей людини, як *цнота* (ц-сл. *добродѣтель*), *роспушта* (ц-сл. *развращєніє*), *жаль* (ц-сл. *скорбѣ*), *зздрость*, *тиха*, *вдячність* та ін. Значною мірою ці терміни у цей час є спільними для польського та українського культурного простору, які довгий час формувалися в одній Речі Посполитій. Також українська мова, так само як і польська, була відкритою для запозичення з латини (а знання латини було неодмінною для пристойно освіченої людини). На жаль, мова І. Галятовського та його сучасників, яка, як зазначав І. Огієнко, "була всебічною літературною мовою, в тому й мовою науковою, геть забулася за яких 150 літ" (І. Огієнко, *Історія української літературної мови*). Це сталося через відомі політичні причини, і запровадження української богословської мови у XIX ст. почалося вже на іншій основі.

С) Зміну ситуації ми бачимо з кінця XVII і у XVIII ст., коли український релігійний культурний простір силою політичних обставин переорієнтовується на єдність з російським православ'ям. В останній чверті XVII ст. значна кількість надрукованих в Україні книжок завозилася в Московську державу, але їх популяризація вимагала того, щоб мова публікацій була зрозумілою. Тому деякі книжки спочатку перекладалися на поширений в Росії варіант церковнослов'янської – так були перекладені згаданий "Ключ разуменія", "Небо Новое" того ж І. Галятовського, "Зерцало богословія" К. Транквиліона та ін. (І. Шляпкін, *Св. Димитрій Ростовский и его время*, 1891), а потім, із зростанням впливу Москви на Київ, Синод і патріархи Іоаким та Адріан вимагали скасувати різницю мови видань малоросійських (переважно видання типографії Києво-Печерської Лаври) та великоросійських. Так, патріарх Адріан дозволяв Лаврі видання "здешним наречієм" (тобто тодішньою російською мовою) привозити в Москву "невозбранно", натомість велів книги "вашим наречієм" (тобто по-українськи) до Москви не присилати (І. Огієнко, *Історія українського друкарства*, 2007). Зрештою, після указу Петра I від 1720 р., згідно з яким вимагалось, щоб "никакой разни и особого наречія во оных (книгах – Б.О.) не было", оригінальна українська термінологія виходить з ужитку, хоча традиція до певної міри зберігалася у греко-католицьких виданнях на території Польщі, зокрема, у виданнях друкарні Почаївського василіанського монастиря 2-ї половини XVIII ст. (Ісаєвич Я. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*, 2002). Але в цілому слід вважати, що українські церковні діячі протягом XVIII ст. зіграли вагомий роль у створенні та розвитку російської релігійної та філософської термінології, оскільки, отримавши релігійну освіту в Україні, переважно в Могилянській Академії, вони дали свою діяльність

переносили і на російські терени, і не лише на них (адже випускники Академії творили на Балканах, на Афоні, в Молдові). В першу чергу тут треба назвати Феофана Прокоповича, свт. Іоана Максимовича, прп. Паїсія Величковського, Феофілакта Лопатинського, Гедеона Вишневського, Максима Козачинського (просвітителя сербів) та багатьох інших.

**Розвиток нової національної культури у XIX ст.** У XIX столітті усі бездержавні етноси Східної Європи проходять через зародження та розвиток нової національної культури. Важливою умовою створення розвиненої буржуазної нації є наявність розвиненої літературної мови, тому такі діячі як Вук Караджич, Франьо Міклошич, Ян Коллар стають "батьками" своїх націй і їхній приклад переймається творцями української культури. Але треба відзначити українську особливість – адже на відміну від більшості інших етносів Центральної та Південної Європи щодо України довго стояло питання про існування окремої української ідентичності. Якщо "малороси" – це поряд з великоросами частина єдиного російського народу, то "малоросійське нарiччя" – це тільки місцевий діалект. Тому російський уряд вводить Валуєвський циркуляр (1863), яким дозволяється друкування лише текстів "изящной литературы". Саме тому, що вони не дають підстави претендувати "малоросійському нарiччю" на статус повноцінної мови, яка може функціонувати у всіх сферах життя. Цим же формуляром видання релігійних текстів заборонялося (Циркуляр министра иностранных дел П. Валуева, 1863). Є підстави вважати, що до цього рішення Валуєва спонукало те, що у Св. Синоді на рецензії знаходився достатньо якісний переклад Четвероевангелія Пилипа Морачевського (В. Скарбей, 1999). Згодом, така заборона здалася недостатньою і Емським указом у 1876 році було заборонено і будь-який друк видань українською мовою, і їх ввезення з-за кордону. Таким чином, можливість розвитку української богословської мови на території Російської імперії була знівельована.

Все ж, тим не менше, становлення української богословської лексики відбувалося разом із невинним процесом розвитку української культури, найперше художньої літератури. На той час переважно суспільством, яке описувала нова література, в руслі романтичної течії, був "простий народ", тому релігійна складова мови селян визначала тезаурус нової релігійної лексики. Оскільки Валуєвський циркуляр на час своєї публікації, на початку 60-х не зміг перекрити увесь мейнстрім релігійних публікацій, про що пише А. Даниленко (2013), то в цих публікаціях мова достатньо близька до мови оповідань М. Вовчок або, наприклад, повісті П. Куліша "Чорна рада" (1857). Зокрема, така мова характерна для вельми популярних "Оповідань зі Святого Писання" С. Опатовича (1863), які були пропущені цензурою і виявилися, мабуть, найбільш яскравим опублікованим прикладом центрально-української (наддніпрянської) релігійної мови на свій час.

Але тут слід зазначити, що, як зауважує Я. Грицак, мова народу – це переважно дієслова, оскільки "селянській мові бракувало абстрактних і софістикованих понять – селяни говорили дієсловами, а не іменниками" (Я. Грицак, *Розмови про Україну*, 2018); для оперування іменниками, тобто релігійними поняттями, необхідне абстрактне мислення, яке не притаманне народній культурі. Отже, українській культурі неодмінно слід було у сфері релігійної думки пройти ті необхідні стадії, які пройшли інші національні культури: переклад Святого Письма та публічний дискурс (принаймні публіцистичний) на богословські та морально-релігійні теми.

### **Особливості мови перекладів Святого Письма кінця XIX – початку XX ст.ст.**

Протягом цього часу було здійснено декілька перекладів Св. Письма. Найбільшого значення з них мали переклад Тетраєвангелія П. Морачевським (1860-і рр.) та повний переклад Біблії, який здійснили П. Куліш, І. Пулюй та І. Левицький (Новий Завіт був надрукований у Львові у 1880 р., а "Святе Письмо Старого і Нового Завітів мовою русько-українською" у Відні 1903 р.). Цей переклад цікавий тим, що об'єднав зусилля діячів двох мовних культурних традицій – Наддніпрянської України, яку представляли П. Куліш і І. Левицький та Галичини (І. Пулюй). Переклад П. Морачевського Євангелія та згодом частин Апостола не отримав дозволу на публікацію. Тому, на жаль, він не прозвучав у

потрібний для української культури час. Але, завдяки наявності цієї праці, хоча з огляду на недосконалість її перекладу, почасти анахронічною на початку ХХ ст. (див. про це А. Даниленко, 2013), стало можливим надрукувати перше підцензурне видання Євангелія, дозволене Синодом РПЦ (про пряме перевидання праці Куліша-Пулюя в Росії мова йти не могла). Новий переклад Четвероевангелій, виданий у 1906-1911 рр., хоч і спирався на працю Морачевського, змінився суттєво, так що це стало приводом відмовити спадкоємцям П. Морачевського у гонорарі (Комаров М. П. *Морачевський та його переклад Св.Євангелія на українську мову*, 1913).

Наявність на початок ХХ століття у просторі української культури двох різних опублікованих перекладів (інші здійснені на той час переклади були маловідомими та непопулярними) викликала жваве зацікавлення і дискусію – на яких принципах має ґрунтуватися вживання і створення української релігійної лексики? Така дискусія, яка стосується різних принципів, на яких ґрунтуються ці переклади, фактично тривала й у наступні десятиліття.

### **Актуальні стимули для розвитку української релігійної термінології.**

Позначимо основні питання, які з кінця ХІХ ст. були предметами дискусій та значною мірою залишаються ними до останнього часу.

1. Який саме в українській релігійній лексиці потенціал для високого, піднесеного стилю, якими засобами можна цей стиль реалізувати, що важливо для релігійної традиції.
2. Як ставитися до запозичень з близьких мов для абстрактних понять чи специфічних релігійних термінів – з церковнослов'янської, російської, польської чи інших мов?
3. Чи є можливим і доцільним творення нових термінів або використання вживаних слів (термінів) у новому значенні?
4. Наскільки непорушними є відмінності у західно-українській та центрально-українській релігійній лексиці (які частіше відповідають вживанню відповідно у греко-католицькій та православній спільнотах), якщо вони все ж належать до спільної східно-християнської традиції?

У подальшій частині статті ми розглядаємо ці питання, ілюструючи тим, як різні підходи реалізуються в різний час у мовній релігійній практиці

### **Високий і "простий" стилі та засоби їх реалізації. Можлива міра запозичень з інших мов.**

Оскільки обидва питання тісно пов'язані, їх доцільно розглядати разом.

Різні стилі мовлення більш повно реалізуються в тих мовних просторах, у яких існують різні сфери застосування. Зрозуміло, що така різноманітність притаманна народам з давньою державною традицією, чого не було в українців та більшості інших слов'янських народів у ХІХ ст. Тому для вживання високого, урочистого стилю використовувалася переважно церковнослов'янська лексика, меншою мірою – польська (зах.-український узус) та російська.

Перші спроби створення власне українського релігійного стилю (найбільш характерним прикладом є "Молитовослов и коротка наука о християнсько-католицькой вірі" і "Молитовник для руського народу" Івана Пулюя, видані у Відні у 1869 і 1871 рр. ) були цілковито не сприйняті і консервативним священноначалієм, і більшістю парафіян (Пуряєва Н., *Перший молитовник українською мовою*, 2016, ст. 133). Утім, сприйняття "Молитовника" нечисленною на той час українською інтелігенцією, як у Галичині, так і в Наддніпрянщині було протилежним і дуже позитивним. Тут ми бачимо реалізацію феномена, відомого не лише для історії розвитку літературної мови, а й для перемін у суспільній свідомості загалом: суттєві зміни давніх традиційних стереотипів відбуваються завдяки інтелектуальному прориву одиниць, а згодом це бачення одиниць приймається основною спільнотою. Тому, як зазначає Н. Пуряєва, "видання 1871 р. лягло в основу нових перекладів, здійснених перекладацькою колегією під проводом Сильвестра Сембратовича, ..., з 1885 р. — митрополита Греко-Католицької Церкви, до якої увійшли

також священники О. Слюсарчук, О. Стефанович та О. Огоновський" (Пуряєва Н., Греко-католицький митрополит Сильвестр Сембратович і народна мова в молитвах, 2016).

У тому ж 1871 р. у Відні анонімно вийшли друком усі Євангелії. Це був плід праці наддніпрянця і галичанина – П. Куліша з молодим І. Пулюєм, який долучився до нього у 1869-70 рр. А. Даниленко, аналізуючи реакцію в Галичині і Наддніпрянщині, зауважує, що реакція в обох частинах України була різною: несприйняття консервативними колами в Галичині та зацікавлення і симпатії в Центральній Україні (А. Даниленко, Перші переклади Нового Заповіту новоукраїнською мовою: Антоній Кобилянський проти Пантелеймона Куліша, С. 91). У чому причина? У Галичині традиціоналізм та москвофільство в політиці, культурі і публічному слові (виражене т.зв. *язичієм*) переважало до 80-х рр. XIX ст. (Я. Грицак, *Розмови про Україну*, ст.ст. 121, 133), натомість у творців красного письменства з Наддніпрянської України 2-ї пол. XIX ст. завдяки авторитету Т. Шевченка, П. Куліша, М. Вовчок літературна мова була значно більш наближена до народної. Це було пов'язане і з тим, що "локомотивом" розвитку української ідеї тут було дрібне дворянство (з козацькими коренями) та чиновники, "різочинці", натомість в Галичині "український світ" створювався вихідцями зі священницьких родин. Хоч і тут українство наприкінці 80-х та у 90-х перемагає москвофільство (значна заслуга в цьому, як вказує Я. Грицак, Івана Франка та Михайла Грушевського, які у 90-х роках роблять Львів ядром українства). Але все ж мова "високого" стилю релігійної публіцистики в Галичині перебуває дещо оддалік від народної мови, на відміну від ситуації на Наддніпрянщині. Якщо ми візьмемо мову "Молитовника" І. Пулюя 1871 р. (який церковні достойники вважали надто, радикально простонародним), тут ми побачимо вживання таких лексичних одиниць і таких граматичних форм, які на той час в Центральній Україні сприймалися як однозначно російські або церковнослов'янські. Наприклад, у "Символі віри" Христос *погребен* (ст. 29 *Молитовника*), в Акафісті церковнослов'янське *неудобоприятельно* перекладається як *непонятний*, церковнослов'янське "Радуйся, воскресенія образъ *облистающая*" як "радуйся, воскресення образъ *обьясняюча*" тощо (таких прикладів багато).

Оскільки прикладів опублікованих релігійних текстів, написаних мовою Центральної України, до початку XX ст. недостатньо, ми тут охарактеризуємо у порівнянні з мовою галицьких видань мову Євангелій з Нового Завіту Куліша-Пулюя та мову Синодальних Євангелій 1906-1911 рр.

А. Даниленко (2013) цитує лист П. Куліша до І. Пулюя із дослідження К. Студинського – якщо Кулішу необхідно було обирати між традиційним церковнослов'янським і польським терміном, він був схильний до церковнослов'янського: "Нашій мові вподобаетця більше болгарина, ніж польщина. Де не можна чого видумати, там зоставляти треба церковне слово (чи форму)". Тобто, загалом, як зазначає А. Даниленко (А. Даниленко, 2011), П. Куліш будував свій переклад в основному річищі літературної української мови (південно-східне наріччя), не відмовляючись і від використання церковнослов'янських слів (і для збереження лексичної точності, і для збереження високого стилю), і від росіянізмів типу *трепет* і *болесть*, і навіть, незважаючи на вказану критичність, від полонізмів. Відразу ж наведемо ще одну тезу: релігійні тексти, написані у цей час в Західній Україні, також значним чином спирались на церковнослов'янську лексику, але мали спорідненість також із місцевим діалектним тезаурусом, і з текстами слов'яно-руської традиції, започаткованої василіанами в Почаєві у XVIII ст. (див. про це у А. Даниленка, 2011).

Подальше зіставлення текстів різних десятиліть, продукованих мовою Центральної України, а саме Євангелій Куліша-Пулюя (по суті, звершених на початку 70-х рр.) та Синодальних (істотно відредагований текст Морачевського, початок XX ст.) показує, по-перше, суттєву еволюцію літературної релігійної мови у Наддніпрянській Україні а, з іншого боку – відсутність "алергії" до вживання церковнослов'янізмів. Зокрема, у Синодальних Євангеліях майже послідовно активні дієприкметники, властиві

церковнослов'янській мові, замінені зворотами "той, хто", "той, що" і т. п, як у сучасній літературній українській мові. Крім того, мова Синодального видання подана на основі уже усталеної на цей час літературної мови, а у Куліша-Пулюя набагато більше слів, які у літературний тезаурус не увійшли – зокрема, кальки з російської (такі, як *движення, власть, хоронити* у значенні *зберігати, множество*), так і слова, характерні для простомовного, низького стилю (*миркати; кусок; пожертви* замість *склювати; оставляти; глядіти* замість *дивитися; кодро* замість *рід* тощо).

Які висновки можна зробити із зіставлення мови Галичини і Наддніпрянщини? Чи можна порівнювати мову релігійної проповіді та публіцистики в Галичині з названими текстами? Ми зазначали, що в ній слов'янсько-російська за лексикою у своїй основі публіцистика, відома як "язичіє" переважає до 80-х рр. Коли Андрей Шептицький стає єпископом Станіславським і невдовзі митрополитом Галицьким (1899 – початок 1900 рр.), він у своїх публікаціях активно переходить на галицький варіант літературної української мови. Для прикладу розглянемо одні з перших опублікованих послань митр. Андрея Шептицького, ще як єпископа Станіславського (1899 р.) та як митрополита Галицького за 1902 р. Тут ми знаходимо і приклади традиційних термінів і понять, які вживаються у цей час саме у галицькій традиції, наприклад: *загибелі* (сучасне літ. – *загибель*), *згіршення* (*спокуса*), *добра* у множині, як збірне поняття (сучасне – *блага*), *заховувати, заховання* (польск., тепер – *зберігати, збереження*), *оспалість* (польск.). Зауважимо такі нетипові уже на той час для Наддніпрянщини слов'янізми як *обильніша* потіха, *достойнство, самоотверження, наклонювати* (у значенні схилити), *зависть, примір* тощо. Водночас у митр. Андрея зустрічаємо і спільноєвропейські неологізми, які входять швидше за все через польську мову: *квестія, актуальність, моральність*.

Проблематика розвитку української релігійної лексики на межі XIX і XX століть є складовою частиною розвитку української літературної мови загалом. Ю. Шевельов присвятив ґрунтовну працю дослідженню внеску діячів української культури Галичини у формування української літературної мови (Ю. Шевельов, *Галичина у формуванні нової української літературної мови*, 1949). У цій праці автор наводить приклади усіх пропонованих концепцій вибудови нової літературної мови, звертає належну увагу на найбільш конструктивні концепції, які зрештою були реалізовані. Він зазначає, що на початку 90-х рр. XIX ст. у галицькій пресі пройшла широка дискусія щодо доцільності прийняття в тезаурус української літературної мови запозичень, переважно з польської та церковнослов'янської мов, а також доцільності збереження окремого галицького варіанту норми. Хоча "суті ж і напрямку розвитку літературної мови дискусія не змінила", вона стала пересторогою, з одного боку, щодо екстремізмів у вживанні галицьких термінів, а, з іншого боку, показала безперспективність збереження лише народної лексики Центральної України.

Порівнюючи вищезгадані послання А. Шептицького та інші тексти із тими публіцистичними текстами, які дещо пізніше, на переломі 10-х і 20-х рр. з'являються в Центральній Україні (тут, як на найбільш плідних і впливових авторів треба звернути увагу на Василя Липківського та Івана Огієнка), можна зробити висновок про наступну тенденцію: у підросійській (Центральній) Україні (її Ю. Шевельов називає – "передзбручанською") тренд був зменшувати залежність і від "слов'яно-російської", і від інших (російської та польської) традицій, хоча до цілковитого пуризму справа не доходила; натомість церковнослов'янізми для галицької традиції не сприймалися як щось інорідне, а як своє власне, питоме. Також і польська за походженням складова в абстрактній (в т.ч. і в богословській) лексиці стала органічною.

Цей тренд означав, що вживання релігійної лексики в західно-українській традиції більшою мірою виглядає як мова "високого стилю", натомість характерною рисою центрально-українського релігійного мовлення є його відносна "народність" та демократичність. До цього слід додати, що завдяки галицькому впливу, як підкреслює Ю. Шевельов, ті поняття, які для "підросійської" України ще на початку XX ст. мали

відповідники, з легкістю запозичені з російської, завдяки культурним зв'язкам з Галичиною досить швидко отримали виразну українську форму. Так, за спогадами Є Чикаленка, полтавський поміщик-українофіл не сприймав як українські природні для нас слова *рух, суспільний, уряд*, натомість вважав питомо українськими *движеніє, правительство* тощо (Чикаленко Є., *Спогади*. Ч. 3. С. 108). Отже, мовні зміни в цей час швидко ставали незворотними. При цьому це стосується більшою мірою саме Центральної (яка з 20-х років стає "підрадянською") України, оскільки, повторимо, тут тренд віддалення від слов'янізмів та росіянізмів стає суттєво виразнішим, ніж на Україні Західній (яка стає "підпольською").

Це певним чином пов'язано з тим, що основною (і, практично, єдиною) християнською конфесією, яка розвиває українську релігійну лексику в Підрадянській Україні у 20-х рр., стає Українська Автокефальна Православна Церква, хоча її досить обмежені можливості культуртрегерства більшовицька система обриває у другій половині двадцятих. Тим не менше, для утвердження української богословської лексики в цей час було зроблено достатньо багато. Належну шану слід віддати імпульсу творчої перекладацької діяльності, який пов'язаний з головою Комісії УАПЦ по перекладу богослужбових книг архієп. Нестором Шараївським (1863 – 1929). Л. Іваннікова та В. Черпак зазначають, що у перші роки розвитку УАПЦ важливе місце у формуванні нового українського релігійного лексикону належить таким безумовним авторитетам як знаний філолог і поліглот академік Аг. Кримський, академік С. Єфремов та колишній прем'єр УНР і радник митр. Василя Липківського В. Чехівський. Згодом до цієї праці приєдналися такі високоосвічені і авторитетні фахівці, як архієп. УАПЦ Йосиф Оксіюк (1894 – 1992) та священник М. Хомичевський (1897 – 1983), який під псевдонімом Борис Тен став відомим після Другої світової війни (і свого повернення з концтабору) як автор видатних перекладів "Одіссеї" та "Гіади" українською.

На жаль, значна частина здійснених перекладів не стала надбанням української культури, тому що залишилася в рукописах, які були втрачені в ході ліквідації УАПЦ як інституції і знищенні її провідних діячів. Усе ж вагома частина матеріалів збереглася, зокрема, завдяки спадку священника УАПЦ, згодом митрополита УПЦ в США Івана Теодоровича (1887 – 1971), який у 20-х рр. емігрував за океан. Так, Українська Православна Церква у США видала у 1963 р. "Требник" українською мовою, в основі якого були напрацювання УАПЦ (Л. Іваннікова, В. Черпак). Також у Канаді в 1970 р. була перевидана "Святкова й загальна Мінея українською мовою" (К., 1927), а в Чикаго у 1955 р. – "Служби Божі в Страсний четвер, п'ятницю, суботу й на Великдень" (К., 1927).

### **Праця І. Огієнка (митрополита Іларіона) як важливий етап розвитку української релігійної термінології у православній традиції.**

Другим і найважливішим джерелом української релігійної термінології початку і середини ХХ ст. стала праця видатного подвижника українського православ'я Івана Огієнка (митрополита Іларіона, 1882 – 1972). Діяльність митр. Іларіона є надзвичайно багатогранною та плідною і не може бути тут достатньо описаною. Зазначимо лише, що Огієнко плідно працював як енциклопедист і систематизатор, зокрема перед своєю багатолітньою працею над перекладом Біблії він створив цілий ряд українських словників – «Стилістичний словник», «Словник слів, у літературній мові не уживаних», «Етимолого-семантичний словник» (див. бібліографію нижче). У своїй праці як перекладач і як автор релігійно-публіцистичних принципів І. Огієнко застосовував декілька принципів (які він, до певної міри, зазначав у передмовах та коментарях до виданих словників, і які ми тут назвемо).

Перше. Огієнко наполягав на необхідності послідовної нормативності української літературної мови і релігійної термінології, зокрема, на базі мови письменників-класиків Центральної України, починаючи від Т. Шевченка, Л. Українки, П. Мирного, М. Коцюбинського та ін. Тому він намагається з обережністю включати мовні напрацювання

Галичини (хоча публічно поважає їх), зокрема з того лексичного поля, церковнослов'янського за походженням, яке на Галичині вважали цілком нормативно українським.

Друге. І. Огієнко, не відкидаючи цілком церковнослов'янської лексики, усе ж вважає за можливим максимально уникати запозичень і кальок з найближчих та уже з наявною усталеною культурною традицією мов (найперше російської та польської). Також Огієнко максимально "українізує" синтаксис та граматику, уникаючи, зокрема, наскільки можливо входження в наявну лексику характерних для церковнослов'янської та російської мов активних дієприкметників. Вживання таких дієприкметників у перекладі Куліша-Пулюя-Левицького, на думку дослідника, спотворювало природність мови. Так, наприклад, у Кулюша-Пулюя на початку Євангелія від Іоана ми маємо широке застосування активних дієприкметників як теперішнього часу на *-чий, - щий*, так і минулого (*- ший*): *грядущий* (1, 27: тут і далі в посиланнях номер глави і вірша у Євангелії від Іоана), *покликующий* (1, 23), *злинувший* (1, 32) тощо. Наступний, опублікований на початку ХХ ст. згаданий нами Синодальний текст (на основі перекладу П. Морачевського) частково, але не повністю прибирає такі вирази (хоча, залишається, наприклад, *голос вопіючого*, Іоан 1, 23). Огієнко ж у своєму перекладі послідовно переходить на зворот *той, що...* ; у названих місцях Євангелія наприклад: *Той, Хто за мною йде* (1, 27); *голос того, хто кличе* (1, 23); *Дух, що сходить* (1, 32).

Дистанціювання від слов'янізмів у Огієнка видно, наприклад, з його намагання обійтися без термінів з морфемами *благо-* і *плоть*, хоча інші переклади (не лише згадані тут, але й переклад І. Хоменка, переклад під ред. Філарета (Денисенка) та інші) схильні до ширшого використання цих морфем. Тому ми маємо як відповідники у Огієнка до церковнослов'янських термінів з морфемою *благо-*, наприклад: *благогов'яинство* — *побожність, благодвореніє* — *доброчинність, благочестіє* — *побожність* тощо. Так само маємо у Огієнка відповідники до *плоть, плотскій* — *тіло, тілесний*.

Третє. Митр. Іларіон у своїй праці з перекладу Св. Письма та інших літургійних текстів (тут треба відзначити, що тексти добового богослужбового кола та Літургії він переклав ще на початку 20-х рр., які були видані у Львові, а у діаспорі з його благословення були видані Требники для релігійних потреб діаспори: у Канаді в 1954 та 1960 рр і у США в 1963 р.) широко використовує словотворчі можливості української мови. При цьому, долучаючи афікси до існуючих і традиційних морфем, Огієнко створює багаті лексичні ряди з широким полем значень. Йому вдається досягати урочистості висоти стилю (що є проблемою для усіх нових європейських мов, які дистанціюються від класичних шаблонів мов "мертвих"). Про необхідність досягнення висоти стилю І. Огієнко писав сам – треба, щоб "мова в перекладах не була буденною, звичайною, бо для церковного вжитку ... більше пристойною буде мова поважна, мова „високого стилю” " (Огієнко, 2000).

Як приклад, можна навести терміни І. Огієнка з такої затребуваної книги Св. Письма, як Псалтир і з книги Приповісток (яка дійшла до нас давньогрецькою у варіанті Септуагінти, тому містить складний грецький синтаксис та граматику). У Псалтирі автор перекладу використовує рідко вживані українською лексеми, якими намагається відтворити медіальний спосіб дієслів (з давньогрецької), наприклад: *щаститися, нараджуватися, спроневірятися*. Також є характерним конструювання іменників для передачі континуальності (неперервності) процесу: *пам'ятання, стогнання, сваріння, легковаження* тощо. Огієнко також не уникає складених слів (з двох морфем), подібно до церковнослов'янської, але намагається використовувати власне українську лексику. Тому він конструює такі слова-відповідники, як *простосердий, мудросердий, дурногубий, вірнодухий обездітнений*.

Слід сказати, що українська культура писемного та усного слова загалом, на наш погляд, ще не оцінила належним чином різноманіття та новаторство філологічної творчості митр. Іларіона. Лексика його перекладів Св. Письма та інших текстів (зокрема, у



виданнях УПЦ в США та Канаді у 2-й половині ХХ ст.) ще не увійшла в нормативні словники української мови. З іншого боку, патр. Філарет (Денисенко) неодноразово зазначав, що мова Біблії Огієнка для сучасного читача складна<sup>1</sup> (див. Кметь В., 2013). Це означає, що питання творчої рецепції і розвитку спадку митр. Іларіона залишається актуальним. Вона важлива і для всього богослужбового корпусу україномовного православного богослужіння також тому, що значна частина текстів побудована на цитатах з Псалтиря, а до цього часу православної альтернативи Огієнковому перекладу Псалтиря з оригіналу (з урахуванням Септуагінти) немає, адже переклад патр. Філарета – це переклад з синодального російського тексту.

### **Розвиток релігійної термінології в українській греко-католицькій традиції та її діалог з традицією Центральної України.**

Вище було зазначено, що українська греко-католицька культура писемного та усного мовлення мала свою історію та логіку розвитку. У період поміж світовими війнами в УГКЦ, значною мірою завдяки діяльності митр. Андрея Шептицького та його однодумців була напрацьована мова релігійної проповіді, яку можна вважати мовою високого, урочистого стилю із залученням спадщини церковнослов'янської традиції. З іншого боку, через загальну політику католицького мовного консерватизму до епохи II Ватиканського Собору, зусилля перекладачів у поданні тексту Св. Письма та богослужбових текстів українською не заохочувалася<sup>2</sup>. Утім, з 60-70-х р. увага до проблем термінології збільшується в діаспорі, а після 1991 р. – також в Україні.

У 90-х роках потреба видання різних церковних текстів, і класичних, і більш нових актуалізувалася. Оскільки до початку 90-х греко-католицька діаспора не мала тісного зв'язку з простором мовного середовища України, тексти, створені поза Україною, вирізнялися вживанням незвичної для пострадянського українця лексики. Зокрема, мова духовних авторитетів Церкви у цей час ясно пов'язана ще з довоєнною традицією. Для прикладу позначимо ті філософські і богословські терміни, які використовує митр. Йосиф Сліпий у своїй статті "Віра і наука". Текст був написаний у 1935 р., але подібна, незвична для нашого сучасника термінологія вживалася у греко-католицькій діаспорі до 80-х рр. : *змисл, вислід, евідентність, свободний, застанова, узгляднення, правда* (у сучасному значенні *істини*), *всевідучість* та ін. Тому у 90-х рр. ХХ ст. у християн Сходу і Заходу України, православних і католиків відбулося усвідомлення певної різниці традицій мовної культури. Про це влучно сказав о. Петро Галазда на конференції з питань української богословської термінології, яка пройшла у кінці 90-х рр. у часи оприлюднення актуальності проблеми: "Цілком зрозуміло, чому українська православна церква для вираження своєї окремішності, ідентичності добирає відповідники, інколи навіть підсвідомо, які перебувають якнайдалі від церковнослов'янської мови... Греко-католики в Галичині не відчували потреби доводити свою окремішність саме таким способом, вони робили це іншими засобами, і тому вони не мають алергії до церковнослов'янської мови" (Галазда П., 1998).

Але з часом, у кінці 90-х і з початку 2000-х рр. мова богословських текстів в УГКЦ поступово наближається до літературної мови Наддніпрянщини. Цьому сприяє культурний обмін Заходу і Центру, праця незалежних видавництв, які видають літературу з розрахунком на читачів з усієї України. Тому, хоча розбіжності стилю і лексики релігійних текстів залишаються, вони поступово нівелюються, незважаючи на те, що наукових конференцій чи семінарів на тему релігійної богословської термінології в Україні вкрай обмаль.

Утім, потенціал міжконфесійного та міждисциплінарного діалогу залишається. Особливо це стосується двох типів текстів, які є серцевиною віровчення та релігійної

<sup>1</sup> - автор також був свідком такого публічного твердження патр. Філарета.

<sup>2</sup> - автор вдячний свящ. Василю Рудейку за вказівку на це.

практики – Святого Письма та богослужіння, найперше тексту Літургії. Нижче ми розглянемо цю проблему.

### **Тексти Божественної Літургії. Різна стилістика чи різна інтерпретація?**

Протягом часу, що минув з початку вільного розвитку богослужіння українською мовою, тексти молитовників і служебників, за якими звершувалося богослужіння, не залишалися незмінними, а уточнювалися, як у греко-католицькій, так і у православних церквах<sup>3</sup>. Зокрема, зауваження фахівців (як згаданого вище о. Петра Галазди, 1998) враховувалися для нових перевидань. Все ж варто зазначити деякі відмінності, які до цього дня наявні для цих двох традицій. При цьому ми розглядаємо тут тексти Літургії Іоана Золотоуста церков УКГЦ та УЦПЦ КП (у інших православних деномінаціях України тексти можуть дещо відрізнятися).<sup>4</sup> Перед коментарями при вживанні окремих термінів понять відразу зауважимо, що закономірність, відзначена вище (тобто, греко-католицькі варіанти зберігають значно більшу тяглість до церковнослов'янського тексту), для текстів Літургії є особливо виразною.

Нижче ми наведемо приклади і прокоментує деякі найпомітніші відмінності у текстах (перший термін чи терміни використовуються у тексті Літургії Іоана Золотоуста УГКЦ, терміни після дефісу – в УПЦ КП). Тексти подаються за відповідними виданнями УГКЦ (*Будьмо уважні. Молитовник*, 2014) та УПЦ КП (*Служебник*, 2012).

*У мирі, мирний – у спокої, спокійний.*

*Коментар.* В українській лексиці є обидві морфеми (*мир* і *спокій*) і про точність відповідника грецькому εἰρήνη можна дискутувати (це не тема доповіді). Втім, *мир-* має словотворчий потенціал, який означає дію назовні: *примиряти(ся)*, на відміну від другого терміну.

*Плоть, плотський, воплотитися – тіло, тілесний, тіло прийняти.*

*Коментар.* У традиції, належній до УПЦ КП, уже багато років не прийнято розрізняти *тіло* і *плоть* (що, як можна прослідкувати, йде від принципів використання поняття *тіло* І. Огієнком). Натомість у греко-католицькій термінології наголошується на різниці цих понять (див. також Сучасна українська богословська термінологія, 1998).

*Херувимська пісня:* Ми, херувимів *тайно* являючи і животворящій Тройці трисвяту пісню співаючи, всяку нині житейську відложим *печаль* – ми, *таємно* херувимів з себе *уявляючи* і Животворчій Тройці трисвяту пісню співаючи, відкладімо нині всякі житейські *піклування*.

*Коментар.* Оригінальне *μυστικῶς ἐκφωρίζοντες*, що у церковнослов'янському відповіднику передано як *тайнообразующе*, англійською мовою *mystically represent*, надто далеко за сенсами від *таємно уявляючи*. Водночас українське *тайно* (на відміну від *таємно*) має конотації з *таїна* (таємничість), а являючи відповідає згаданому англійському *represent* або російському *представляют*. Що стосується останнього слова, то в оригіналі *μέρψα* – це турбота, неспокій (щодо когось чи чогось).

*Анафора.* У тексті молитов анафорі є декілька важливих місць, варіантність перекладу яких приводить до можливого різного розуміння змісту.

*Благодарити – дякувати.* У греко-католицькій традиції зберігається слов'янське відтворення-калька грецького εὐχαριστέω, у той час як православна практика слідує лінії УАПЦ та митр. Іларіона (Огієнка).

<sup>3</sup> Наскільки відомо автору, затверджений церковним священноначалієм текст Літургії українською мовою разом із священницькими молитвами є в основних конфесіях східного обряду України, за винятком УПЦ (ця конфесія в принципі не заперечує можливості служіння українською, але вважає наявні переклади Літургії недостатньо адекватними тексту оригіналу, про що неодноразово публічно говорили представителі УПЦ).

<sup>4</sup> В УПЦ (МП) у текстах, що видаються українською мовою, є свої власні принципи та послідовність у використанні термінології. За відтворенням церковнослов'янської лексики ці тексти ближче до греко-католицької традиції. Але, оскільки тиражі відповідних видань незначні (а найбільш затребувані тексти традиційних молитов і богослужінь практично відсутні) на тлі видань церковнослов'янською та російською мовами, тут вони не розглядаються.

*Спільнота* (зі Св. Духом) – *спільність*. Відповідник до церковнослов'янського *приобщеніє* (гр. κοινωνία) (з молитви відразу після перетворення Св. Дарів). Спільність – це наявність спільних атрибутів. Можливо, *єднання* (і також *спільнота* як синонім у одному зі своїх значень) – точніше.

*Молитва "Отче наш" в Літургії*. Звернімо увагу також на заклик священика перед цією молитвою: і сподоби нас, Владико, *зі сміливістю* ... призвати Тебе – сподоби нас, Владико, *безбоязно* ...

У самій молитві: прости нам *довги*, ... *довжникам – провини*, ... *винуватцям*..

*Коментар*. Обидва вирази (*зі сміливістю*, *безбоязно*) є відповідниками церковнослов'янського *со дерзновеніємъ*, в оригіналі – *παρρησία* (буквально – цілковита відвертість і прямота мови до когось). Усі перераховані варіанти перекладу не є цілковито адекватними, але в українській мові є слово *дерзновенно*, яке не далі від названих відповідників за змістом, але ближче до традиційного.

Дискусія щодо оптимального вживання *довги* – або *провини* в головній молитві християн іде вже багато років. Збереження точного змісту, відповідного до оригіналу – або, так би мовити, осучаснення сенсів – це одна із дилем нашої епохи. Ми бачимо, що кожна церква має тут власну відповідь.

Отже, стан сучасного сприйняття змісту тексту Літургії, як ми бачимо зі вказаних прикладів, свідчить, що справа розвитку більш точної рецепції Літургії на даний час є творчою справою, оскільки поки що у церковних спільнотах фіксація тексту (і, отже й розуміння) ще не остаточна.

### **Святе Письмо. Різноманіття текстів і надія на єдність сприйняття.**

Вище ми охарактеризували працю перекладу Св. Письма перекладачами XIX та початку XX ст.ст. Натомість у післявоєнний час праця підготовки та публікації нових перекладів поживалася. У цій доповіді ми не ставимо завдання детально проаналізувати всі ці переклади, але про основні варто сказати. Це затверджені тексти, якими користуються основні церкви України східного обряду, а також більшість протестантських конфесій.

Отже, вартими уваги є такі переклади Св. Письма, якими користуються згадані церкви:

Біблія (книги Священного Писання Старого та Нового Завіту), переклад патріарха Філарета (Денисенка) – основний текст для УПЦ КП;

Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Переклад о. Івана Хоменка – ним користується УГКЦ;

Богослужбове Євангеліє (видання Київської Митрополії УПЦ) та Новий Завіт (видання Волинської єпархії УПЦ) – ними користуються в УПЦ.

Є також інші переклади, які, хоч і не мають статус офіційних, все ж мають значний авторитет.

Це Біблія у перекладі архімандрита Рафаїла (Турконяка); Новий Заповіт сучасною мовою (УМТ), World Bible Translation Centre; "Вічне Євангеліє" (переклад В. Громова) та інші. Додамо також, що переклад Івана Огієнка (митр. Іларіона) залишається авторитетним для нецерковних видань, і більшість освітніх, наукових, публіцистичних та культурологічних видань, які цитують текст Св.Письма, цитують його саме за перекладом Огієнка.

Що слід сказати про ці переклади?

Маємо на увазі, що у післявоєнний час з'явилося лише два достатньо повних і авторитетних переклади Біблії з оригінальних текстів (не рахуючи розглянутого перекладу Огієнка) – це переклади І. Хоменка та Р. Турконяка. Якщо ж зосередитися на перекладах Нового Завіту, то перекладів, що заслуговують на увагу, видано немало (лише тут перераховано шість). Зокрема, Новий Завіт як частина Біблії в перекладі патр. Філарета та Новий Завіт видання Волинської єпархії УПЦ мають єдине джерело – переклад Українського екзархату РПЦ, виданий до 1000-ліття Хрещення Русі як результат

праці редакційної колегії під керівництвом митрополита Київського і Галицького Філарета (Денисенка).

Про що свідчить лексика цих перекладів? З урахуванням того, що названі тут переклади є в основному плодами творчої копіткої праці перекладачів (а також компетентного колективу редакторів), кожен з них має свої певні принципи перекладу і тезаурус термінів. Хоча переклади тих чи інших місць Св. Письма не завжди несуть той самий зміст (втім, для текстів Нового Завіту серйозних розходжень майже немає), вони різноманітні і стилістично, і за перекладацькими підходами – давніші переклади намагаються зберігати принцип "слово перекладаємо словом", в той час як новіші переклади деінде в тексті є перекладами сенсів. Автор цієї доповіді у своїй праці (Б. Огульчанський. *Словник Нового Завіту. Церковнослов'янсько-українські відповідники*, 2016) намагається проаналізувати особливості основних перекладів і відзначає, що поєднання різних перекладів додає для розуміння текстів семантичне багатство. Так, аналізуючи деякі терміни в оригінальному тексті Нового Завіту, що позначають різноманіття душевного життя людини ( для ментальної, емоційної чи моральної сфери особистості), ми відзначаємо, що наявність прямого церковнослов'янського відповідника до терміну з грецького оригіналу не знімає можливості багатства інтерпретації через багатство конотацій термінів сучасної української мови. Наприклад, церковнослов'янське *цѣломудріє* (гр. *σωφροσύνη*) залежно від контексту в різних перекладах подається як *доброчесність, стриманість, чистота, розсудливість, тверезе розуміння*. Це означає, що завдяки поліваріантності перекладів ми маємо достатнє стилістичне і термінологічне багатство (саме для лексики Св. Письма; для інших розділів богословської термінології ситуація складніша), яке допомагає у науковій та богословській творчій діяльності.

**Висновок.** Процес рецепції українською релігійною, творчою спільнотою релігійної богословської термінології та її збагачення на даний час перебуває на висхідному етапі. Відносно малий історичний час для плідного і повноцінного розвитку компенсується культурною різноманітністю української традиції, творчою плідністю українських богословів та релігійних діячів, незважаючи на практичну відсутність відповідних як суспільних, так і церковних інституцій. Тому українські дослідники в наш час, збагачуючись культурними контактами з представниками іншомовних релігійних традицій, водночас вибудовують власну творчу богословську і філологічну культуру. Цей процес є спонтанним, але перспективним.

## ЛІТЕРАТУРА.

Skarga Piotr SJ. O iedności Kościoła Bożego pod iednym pasterzem y o greckim od tey iedności odstąpieniu / Skarga Piotr SJ // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. — СПб., 1882. — Т. 7. — С. 123–526.

Будьмо уважні. Молитовник. — Львів, 2014. Свічадо. 659 ст.

Грицак Я. Розмови про Україну. Ярослав Грицак, Іза Хруслінська. — К., 2018. — С. 124.

Даниленко А. Перші переклади Нового Заповіту новоукраїнською мовою: Антоній Кобилянський проти Пантелеймона Куліша. // У силовому полі мови. Пам'яті Інни Петрівни Чепіги / Ін-т укр. мови НАН України : упоряд.: Г. В. Воронич. – К. : КММ, 2011. – 214 С. — С. 87–102.

Даниленко А. Українська Біблія і Валуєвський циркуляр 1863 р. Українська мова, 2013, № 4. — С. 3 – 21.

Евхологiон або Трeбник. — Вiннiпер: Trident Press Ltd. 1954 (Ч. 1), 1960 (Ч.2).

Іваннікова Л., Черпак В. Православний молитвослов. Сайт Свято-Покровської Подільської церкви УАПЦ, м. Київ. <http://pokrovska.kiev.ua/content/pravoslavnii-molitvoslov>.

Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. — Львів, 2002. — С. 276–286.

Кметь В. Українська паліодія.

Огієнко І., *Етимолого-семантичний словник*, Т. 1 – 4. — Вінніпег, 1979 – 1981.

Огієнко І. Методологія перекладу Св. Письма та богослужбових книг на українську мову. Єдиними устами. Вісник Інституту богословської термінології. — Львів, 2000. — № 4. — С. 2–41.

Огієнко І., *Історія української літературної мови*, — К., 2001, — С. 205.

Огієнко І., *Історія українського друкарства* К., — 2007. — С. 368.

Огієнко І., *Мова українська була вже мовою Церкви*, — Tarnów, 1921.

Огієнко І., *Словник слів, у літературній мові не уживаних*, — Нью-Йорк, 1973.

Огієнко І., *Українська літературна мова XVI ст.*, — С. 319.

Огієнко І., *Український стилістичний словник*, — Львів, 1924.

Огульчанський Б. *Словник Нового Завіту. Церковнослов'янсько-українські відповідники*. — К., 2016.

Русанівський В., *Історія української літературної мови*, — К., 2001. — С. 64.

Польща. Нарис історії. Інститут національної пам'яті — Варшава, 2015.

Пулюй І. Молитовник. Псалтир / За заг. ред. В. Шендеровського. — К. : Вид-во "Рада". 1997. — 271 с.

Пуряєва Н. Перший молитовник українською мовою ("Молитовник для руського народу" Івана Пулюя 1871 року). Українська мова, 2016, № 3. — С. 130 – 141.

Пуряєва Н., Греко-католицький митрополит Сильвестр Сембратович і народна мова в молитвах // Тези VII Міжнар. наук. конференції «Глобалізація / європеїзація і розвиток національних слов'янських культур» (до Дня слов'янської писемності і культури) (Національна бібліотека ім. В. Вернадського, Київ, 24 травня 2016 р.), <http://conference.nbuv.gov.ua/report/view/id/752>.

Сарбей В. Національне відродження України // Україна крізь віки. Т. 9. Київ: Альтернативи, 1999, с. 188.

Сліпий Йосип. Віра і наука. "Дзвони", Львів, 1935, ч. 4, ст. 199 – 210.

Службеник. Видання Київської Патріархії УПЦ КП. — К., 2012.

Тиховский Ю.И. Малорусские и западнорусские учительные евангелия XVI—XVII вв. и их место среди южнорусских и западнорусских переводов священного писания // Труды XII археологического съезда в Харькове 1902 г. — М., 1905. — Т. 3. — С. 355.

Требник. — Нью-Йорк, С. Бавнд-Брук, 1976 (перевидання Требника 1963 р.). Ч. 1.

Циркуляр министра внутренних дел П. А. Валуева Киевскому, Московскому и Петербургскому цензурным комитетам от 18 июля 1863 г./ Лемке М., *Эпоха цензурных реформ 1859—1865 гг.* — СПб., 1904, — С.302-304.

Шевельов Ю. Галичина у формуванні нової української літературної мови, — Мюнхен, Український Вільний університет, 1949.

([http://shron1.chtyvo.org.ua/Sheveliov\\_Yurii/Vnesok\\_Halychyny\\_u\\_formuvannia\\_ukrainskoi\\_lit\\_eraturnoi\\_movy.pdf](http://shron1.chtyvo.org.ua/Sheveliov_Yurii/Vnesok_Halychyny_u_formuvannia_ukrainskoi_lit_eraturnoi_movy.pdf)).

Шептицький Андрей, митрополит. Перше слово Пастиря (Пастирський лист до Вірних Станіславівської Епархії, даний в дні св. Пророка Ілії, 1899 р.). Пастирські послання до духовенства й вірних Станіславівської Епархії. — Львів. : Друкарня "Бібльос". 1935. — С. 7 – 28.

Шептицький Андрей, митрополит. О квестії соціальной. Пастирське послання по Вознесенію дня 7(21) мая року Божого 1904. Пастирські послання 1899-1914 pp., т.1. — Львів: Вид. "АРТОС" 2007, с.513—550.

Шляпкин, И.А. Святой Димитрий Ростовский и его время (1651-1709 г.) - СПб. : тип. А. Траншель, 1891. 102 с. — С. 132-133.