

ОСТАЩУК ІВАН,

*доктор філософських наук, професор кафедри культурології
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, м. Київ*

ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЙНИХ ТЕКСТІВ

У статті за допомогою лінгвокультурологічного методу простежено релігійно-культурну внутрішню форму деяких християнських символів та понять.

Доведено, що в культурних чи релігійних текстах зближення об'єктів може відбуватися за другорядними ознаками; їхня символічна взаємозамінність, неоднакова асоціативна палітра, референційна віддаленість, співвіднесеність із різними референційними системами чи просторово-часова неоднорідність нерідко суперечать однозначному осягненню тексту, спричинюють поліфонічність, а отже, і множинність його інтерпретацій. Констатовано вагомий потенціал лінгвокультурологічного методу аналізу релігійно-культурних текстів у релігієзнавчо-богословських дослідженнях.

Ключові слова: лінгвокультурологічний метод; релігійний текст; символ; герменевтика; внутрішня форма.

Постановка проблеми та стан її вивчення. Дослідження онтологічних аспектів різноманітних релігійних концептів - важливе завдання сучасного релігієзнавства. Особливий інтерес викликають приховані характеристики, аналіз яких складний для безпосереднього спостереження.

Аналіз релігійних текстів, до якого вдавалися свого часу Ф. Міцкевич, Е. Голл, Г. Надь та інші дослідники, орієнтований на розкриття не лише поверхового характеру власної самоорганізації, але насамперед глибинного змісту (першозмісту), звідки формується його буття перспектива функціонування, того, що можна б назвати місцем найбільшого "згущення" думки, насиченості смислу, значеннєвою першоосновою.

Лінгвокультурологічний метод (вивчення культури через сакральні символи або символів через культуру; діалог культур на основі пізнання символів, зокрема "західних", "європейських" - християнських; етнолінгвокультурологічна проблематика) використовується в дослідженні етимологічних, прагматичних, ономазіологічних аспектів у довербальних і вербальних стадіях номінативних актів релігійних текстів як багатовимірних феноменів. Це дозволяє простежити внутрішньоформну прогресію концептуальних ознак протягом їх функціонування в релігійно-культурному просторі.

Мета статті - на матеріалі грецької та латинської мов та античної традиції ритуалу й культових практик відтворити динаміку внутрішньої форми деяких християнських символів та понять.

Виклад основного матеріалу. Одними з особливих комунікативних засобів у релігійній сфері є сакральні символи, у структурі яких чітко виділяються традиційно мовні елементи, наприклад, виокремлюють т. зв. символічний синтаксис.

Символи можуть зберігати протягом своєї історії функціонування концептуальну основу у внутрішній формі, імплікація котрої дозволяє дешифрувати їх згорнутий мікроконтекст. Сучасний науковець В. Борботько відзначає, що "основа символу - це потенційно багатоступінчасте, фрактальне утворення: одна внутрішня форма опирається на іншу, яка їй історично передує. В основі внутрішня форма глибинного оператора-архе-

типу, котрий виражає взаємодію суб'єкта з об'єктом. Тобто вона є ретроспективно спрямованою пірамідою, що сходиться й завершується коренем символу, тією гранулою, у котрій міститься його первісна синергія. Якщо нам вдасться проникнути в символі до його глибинної межі, то це буде дистальна фонокінема, первісна дискурсивна модель-символ" [3, с. 236]. Щоправда, не в кожній християнській сакральній символічній структурі можливо віднайти оте семантичне концептуальне ядро в організації релігійної картини світу.

Тлумачення відповідної інтертекстуальної релігійної символічної структури виступає необхідною умовою розуміння інформації, яка передається крізь багатокультурний континуум християнської кериґми, наповненої численними інкультураційними конотаціями, що дає можливість реципієнтові "заблукати" в гіперінтерпретації. Індивідуально забарвлена плюралістичність підходів до тлумачення не має бути вихідною парадигмою в дешифруванні традиційних сакральних символічних текстів: "інтерпретація інтертексту залежить не від ерудованості читача (можемо узагалювати - реципієнта будь-якого культурного тексту - І. О.), а від смислової стратегії самого письма: деякі твори, поєднуючи в собі маскування та невідворотне викриття, вимагають від читача дешифрування інтертексту як умови тлумачення його прихованого смислу. Є й такі форми <...>, котрі спонукають читача використовувати не тільки свою пам'ять та знання, але передусім уміння надати закінченого смислу вирваному з контексту фрагменту" [9, с. 138]. Це особливо важливо в інтерпретації релігійних сакральних текстів, котрі характеризуються значною мірою традиційним денотативним змістом, що належить не тільки до звичного соціокультурного функціонування, але й до сфери раціонально усталеної теології чи живого традиційно-богословського містичного спілкування з трансцендентним. Тому "інтертекстуальність є вираженням турботи про підтримання традиції та збереження пам'яті про минуле, вираженням прагнення протистояти спробам відірватися від минулого, приховати його або перетворити на традицію" [Там само, с. 142].

Висловлюємо переконання, що структурні поєднан-

ня символів будуються на основі принципу поліфонічності, яке запровадив у світову гуманітарну науку М. Бахтін. За цим принципом функціонує "множинність самостійних і незлитих голосів та свідомостей, справжня поліфонія повноцінних голосів" [1, с. 6].

М. Бахтін увів поняття поліфонічності й обґрунтував його на прикладі аналізу романів Ф. Достоєвського, але вже давно сформувалася широка практика використання цього поняття в загальному діапазоні гуманітарних студій. Учений міркував: "...роман Достоєвського діалогічний. Він будується не як ціле однієї свідомості, що об'єктно прийняла в себе інші свідомості, але як ціле взаємодії кількох свідомостей, з яких жодна не стала до кінця об'єктом іншої; ця взаємодія не дає спостерігачеві опори для об'єктивації всієї події за звичайним монологічним типом (сюжетно, лірично чи пізнавально), робить, відповідно, і споглядача учасником" [Там само, с. 20-21].

Доречним є використання поняття поліфонічності сакральньо-символічних структур, у яких співфункціонують автономні "голоси" окремих сегментів загального семіотичного текстового цілого. Адже діалогічність є органічною й невід'ємною ознакою релігійних символічних систем у широкому комунікативному контексті.

В інтерпретаційних процедурах символічних сакральних (релігійних) систем неможливо обійтися без діалогічної включеності самого реципієнта. Г.-Г. Гадамер виділив таку особливість герменевтичного методу: "Єдність твору базується саме на герменевтичній ідентичності. Як розуміючий, я повинен ідентифікувати. Адже там було щось, про що я роздумував, що я "розумів". Я отожднюю щось із тим, що було чи є, і тільки ця ідентичність складає смисл твору" [5, с. 291].

Окремим важливим питанням є питання діалектики форми й змісту в структурі символу. На наш погляд, воно піддається розкриттю у світлі психолінгвістичної теорії О. Потебні, який у праці "Думка й мова" (1862) у структурі поетичного твору (за аналогією до слова загалом) виділив такі елементи: "зміст (або ідея), що відповідає чуттєвому образу або розвинутому з нього поняттю; внутрішня форма, образ, який вказує на цей зміст, що відповідає уявленню (котре теж має значення тільки як символ, натяк на відому сукупність чуттєвих сприйняття, або на поняття), і, врешті, зовнішня форма, в якій об'єктивується художній образ" [8, с. 22].

У структурі символу виділяються три означені структурні елементи: релігійний концептуальний зміст певного сакральнього символу; смислове ядро, яке стає основою найменування чи відповідного формотворчого вираження; сама зовнішня форма, яка відрізняється залежно від відповідної релігійної традиції, культурно-історичної епохи чи прагматичного призначення.

Проаналізуємо багатовекторну, на перший погляд, ширину інтерпретацій християнської символіки Святого Духа, котра спрямована на представлення його теофанної місії.

На етимологічному рівні українське слово "дух" споріднене зі старослов'янським "духати", тобто "в'яяти", з котрого маємо російське "воздух" - "повітря". Коли ведемо мову про дух, то на асоціативному рівні зринають образи чогось нематеріального, невловимого, наче газ, того, що неможливо охопити людським помислом, чим не можемо володіти й що не належить до обмеженості реального світу.

На сторінках Святого Письма зустрічаємо слово

"Дух" (з великої літери), котре наділяється іншими сакральньо-символічними конотаціями.

Старогрецька версія Старого Заповіту (Септуагінта), як і Новий Заповіт, використовують для окреслення Святого Духа слово "pneuma", котре означає "енергію, властиву повітрю в рухові". Відповідно, "pneuma" є вітром, віддихом. Святий Дух - це третя іпостась Пресвятої Трійці. Численні вияви Святого Духа згадуються в Діяннях апостолів, де зцілення, пророцтво, вигнання демонів (екзорцизм), глосолалія пов'язуються саме з Його діяльністю. Християнські автори вважають, що різні згадки Духа Ягве в Старому Заповіті провіщали доктрину Святого Духа. Старосврейська лексема "ruah" (звичай перекладається як "дух") часто зустрічається в текстах у значенні вільної діяльності Бога як у творінні, так й у вдиханні нового життя в сотворене, особливо у зв'язку з пророцтвами або очікуваннями приходу Месії. Визнання, за яким Святий Дух є окремою божественною Сутністю (персоною), рівною за своєю природою Отцю і Сину, було прийнято на Константинопольському вселенському соборі 381 р., у відповідь на сумніви в Його божественності [4, с. 631].

Стародавню людину інтригував шелест легкого вітерця, що гойдав листя та гладив обличчя; тривогу викликала грізна буря, яка ламала товсті крони дерев і топила кораблі на морі; з нетерпінням очікувала вона вітру, котрий гнав дощові хмари з благодатною для врожаю вологою, але ніс посуху й смерть південний пустельний вітер. Стародавні народи Сходу вважали, що вітер є віддихом землі та богів. У ньому прихована велика й таємнича сила, котру не здатний подолати жоден володар землі. Він є богом, якому належить віддавати пошану й прохати про його милосердя. Відповідно, давні шумери поклонялися богові Енлілю - Господу Вітряного Подиху.

Автори Старого Заповіту, проживаючи в координатах такої картини світу, намагалися пристосувати до цієї культури віру в Єдиного Бога, зокрема в описах створення всього існуючого (Бут. 1, 2).

Господній Віддих (Вітер) містить у собі таку силу, що може впорядковувати та вдосконалювати світ (Бут. 1). То Він висушив води потопу й після грізної кари над людством знову впорядкував землю до стану попереднього (Бут. 8, 1). То Він розвів води Червоного моря та висушив його дно, аби врятувати таким чином Ізраїль від грізної руки фараона (Вих. 14, 21; 15, 8, 10).

Дух Божий не є хаотичним атмосферним вітром, котрого напрям і сила залежать від змін тиску повітря. Він віє там, де необхідно впорядкувати, врятувати, спасти, виправити те, що людська рука спотворила чи зіпсувала.

Отже, найважливішим символічним значенням у християнській символіці є те, що дух виражає Бога, котрий діє духовним способом. Християнська ексегетика в символічній номінації стверджує, що дух, який виражає свою силу діяння у світі, є Богом, Духом особовим, для котрого важливе благо людини. Такий лінгворелігійно-знавчий аспект дослідження є своєрідним "вживанням в індивідуальний предмет споглядання, баченням його зсередини в його власній сутності" [1, с. 21].

Під час Останньої вечері Ісус запевнював засмучених апостолів: "Я істину вам кажу: краще для вас, щоб Я пішов. Бо як Я не піду, то Утішитель не прийде до вас. Якщо ж піду, - пошлю Його до вас" (Ів. 16, 7). А коли воскрес, наступного дня після шабату прийшов до тієї

самої горниці, позбавив їхні серця тривоги й неспокою, а під кінець "Він дихнув і каже їм: прийміть Святого Духа" (Ів. 20, 22). Христос "дихнув" так само, як на початку сотворення світу Бог удихнув життя в ніздрі першої людини, зліпленої з пороку земного (Бут. 2, 7). Таким жестом Спаситель дає виразно зрозуміти, що приводить до кінця нове створіння світу через свої смерть та воскресіння. Як у Старому Заповіті Дух Божий діяв у світі та приносив людям спасіння, так і тепер той самий Святий Дух діє в закладеній Христом Церкві та веде до спасіння. Лука раз у раз нагадує у своїх Діяннях, що апостоли були вибрані Святим Духом (1, 2), а потім діяли і повчали за Його допомогою. Петро, котрого викликала на суд Висока Рада, промовляв до її членів "сповнений Святим Духом" (4, 8); Степан, "сповнений віри і Святого Духа" (6, 5), здійснював свою діяльність; той самий Дух керував святим Павлом (9, 17; 13, 9) одного разу не дозволив йому піти до Вітанії (16, 7), або наприкінці його місійного служіння попереджав про переслідування та терпіння (20, 23; 21, 11).

Святий Дух символізує особливу силу Богу, котра супроводжувала спочатку служіння Ісуса, а потім і Його Церкви: "Ви приймете силу, коли Святий Дух зійде на вас, і ви будете Моїми свідками в Єрусалимі, по всій Юдеї та Самарії - і аж до краю землі!" (Ді. 1, 8).

У діапазоні семантичних символічних конотацій Святого Духа можемо виділити кілька символічних референційних вузлів:

- благословенна вода (вода життя; очищувальна вода святого хрещення);

- язик полум'я;

- голуб любові.

Символ води постає перед читачем Біблії від самого початку до її кінця, оскільки виступає і в перших, і в останніх книгах Святого Письма, і в Псалмах, і в Мудрості, і в пророків. Це символізує важливу правду про те, що як людина не може жити без води, так вона не може існувати й без Бога. Христос промовив до паломників, які зібралися біля Храму на свято Наметів (Суккот): "Якщо хто спраглий, хай приходить до Мене і п'є. Хто вірить у Мене, як каже Писання, ріки живої води з нутра його потечуть. Це Він сказав про Духа, Якого мали одержати ті, котрі повірили в Нього. Але Духа ще не було, бо Ісус ще не був прославлений" (Ів. 7, 37-39). Ісус запевнив цими словами, що може задовольнити прагнення всіх, хто відкриється на Нього та Його слово. Він не мав на думці фізичну спраглисть і не пропонував звичайної води. Звертався до всіх людей, що прагнули вічного життя, дорогу до котрого колись заклав первородний гріх. Акваічна символіка Святого Духа має кілька значень: оживлює духовно людину та обдаровує новими силами; зміцнює в житті на землі та повчає скеровувати погляд до неба, звідки походить її спасіння. Вода символізує Святого Духа, котрий очищує людське серце та змінює його. Потреба ритуального занурення як символ очищення від гріхів так сильно була закорінена у свідомості кожного єврея, що апостоли, посилаючись на приклад самого Ісуса, прийняли обмивання водою як умову прийняття людини до церковної спільноти. Святий Іван у своєму Євангелії пригадає християнам розмову Ісуса з Нікодимом, який шукав глибшої правди та потребував особистого повчання. Ісус зауважив його прагнення до зміни життя й промовив: "Коли хто не народиться від води й Духа, не може увійти до Божого Царства! Народжене від тіла є тіло, а народжене від Духа є дух. Не дивуйся з того, що Я сказав тобі: вам

потрібно народитися згори" (Ів. 3, 5-7). У грецькому тексті Євангелія від Івана слова "вдруге" та "згори" подані однією лексемою "anothen". Тим, хто здійснює повторне народження, є Святий Дух.

Описуючи подію П'ятидесятниці, Лука характеризує не саму особу Святого Духа, котрий зійшов на апостолів, а зовнішні явища, що супроводжували цю подію: "Раптом з неба долинув шум, наче подув бурхливий вітер, і наповнив увесь дім, де вони сиділи. І з'явилися їм поділені язички, наче вогняні, й осіли на кожного з них" (Ді. 2, 2-3). Вогонь та вітер виступають символами очищення та освячення, котрі dokonуються через Святого Духа.

Найпоширенішим символом Святого Духа є образ голуба, котрий зустрічаємо на численних зображеннях Пресвятої Трійці. У давній Церкві ювеліри виконували навіть ритуальний посуд із благородних металів у формі голуба, у котрому зберігали євхаристійний хліб й освячену олію, що виражало віру в їхнє перетворення та консекрацію під дією Святого Духа. Символ голуба представлений часто над амвонами (Святий Дух як джерело мудрості та правди); у сценах благовіщення Пресвятої Діви Марії, нагадуючи про те, що втілення Ісуса відбулося за справою Святого Духа; в іконографії зустрічається мотив письмен, які лежать на королівському троні, на поручнях котрого спочиває Святий Дух (символ натхнення біблійних книг Святим Духом); в агіографічних сюжетах автори в описах вибору святого єпископа пишуть про те, як несподівано на небі з'являється голуб, аби вказати на Господнє благословення певного пастиря. Генезою цього символу є промовиста сцена хрещення Ісуса Христа в Йордані, коли свідкам показується вся Пресвята Трійця: "Сталося ж, коли хрестився весь народ і коли Ісус, також хрестившись, молився, - розкрилися небеса, і Дух Святий у тілесному вигляді, як голуб, зійшов на Нього, і почувся голос із неба: Ти Мій Улюблений Син - у Тобі Моє уподобання" (Лук. 3, 21-21). До сьогодні екзегети й теологи не можуть дати вичерпної відповіді стосовно символу Святого Духа в образі голуба. Найчастіше намагаються пояснити його значення в контексті культури Сходу, де голуба вважали за святого птаха й за атрибут богині Іштар. У Сирії, наприклад, не можна було споживати білих голубів, а хто хоча б торкнувся їх, то вважався проклятий протягом цілого дня. Спостерігаючи за цими птахами, спостерігали їхні риси, що були прикладом і для людського життя: любов, простоту і лагідність. Сам Ісус ставить їх за взірць, коли говорить: "Будьте невинні, як голуби" (Мат. 10, 16).

Усі згадані символи виражають спосіб діяння Святого Духа серед людей [Див. 13].

У контексті структурного аналізу символіки Святого Духа основним підходом до інтерпретації множинності семантики виступала модель подвійного значення - буквального (історичного або тілесного) та духовного (іномовного чи переносного), який панував у середньовічній екзегетиці [10, с. 179-182].

Смислопороджувальна цілісність тексту символічних номінацій Святого Духа, що характеризується іманентною діалектичною здатністю цього релігійного пра-концепту до змінності та зашифрованості різними кодувальними системами, реалізує власний смислотворчий потенціал у багаторівневій сакральній християнській структурі. Можемо стверджувати, що полісемантичність символіки Святого Духа має характер ґештальта, тобто "структури, елементи котрої не можуть існува-

ти поза цілим або загальне значення якої не може бути виведене зі значення її елементів і того, як вони об'єднуються один із одним" [2, с. 29]. Інтертекстуальні референції символічних денотацій Святого Духа активно репрезентовані в церковних таїнствах, обрядах, сакральному християнському мистецтві.

Внутрішня форма християнських символів, проходячи з концептуального поля одного тексту в інший, "видозмінює свою структуру, що пов'язується з актуалізацією етимону, становленням нових смислових топосів, які стимулюють семантичні природження" [6, с. 176]. Однак слід пам'ятати, що "контекст і значення мають розглядатися винятково як різні аспекти того самого явища" [12, с. 131].

Сучасний вчений Грегори Надь проводить мовне зіставлення на матеріалі епосу Гомера між виникненням поняття "священний/священне місце" й ударом блискавки. Простежена виразна й активна інгеренція природного явища, що супроводжує народження особливого місця, позначеного присутністю надприродного. Ця священна топоніміка пов'язана теж із поняттям безсмертя. Їхні зв'язки базуються на поєднанні внутрішньоформних зв'язків природного явища та релігійних феноменів [7].

Відомо, що культові ритуали є кодом, у якому може бути зосереджено повідомлення, яке міф передає за допомогою власного коду. Щодо теми безсмертя таке взаємне доповнення міфу й ритуалу, причому на суто формальному рівні, можна простежити на прикладі назви Ἐλισίον "Елізії". Пригадаймо знаменитий фрагмент "Одіссеї" IV 516-569, у якому цим ім'ям названо особливе місце, де герої набувають безсмертя - відтоді цей образ, "Елізії, Єлісейські поля", навіки увійшов у західну цивілізацію. Але ми рідко звертаємо увагу на те, що давні знавці грецької релігії говорили з приводу самого слова Ἐλισίον. В олександрійській лексикографії (Гесікій с. v. Ἠλυσίου) воно пояснювалося як κειραυνομήνον χωρίον ἢ πεδῖον "місце або поле, в яке вдарила блискавка" з доповненням καλεῖται δὲ καὶ ἐνῆλυσια "і воно також зветься ἐνῆλυσια". Це пояснення підсилюється Полемоном (fr. 5 Tresp.): він також уважав ἐνῆλυσιον сакральним місцем, котре стало таким у результаті удару блискавки. Прикметник ἐνῆλυσιον зафіксований і в Есхілі, де він використаний як епітет героя Капанея, котрий загинув від блискавки Зевса. Семантичну пару ἐνῆλυσιος/ἐνῆλυσιον можна порівняти з hierys/hieryn "священний/священне місце". Характерно, що тіло вбитого блискавкою Капанея в "Прохальницях" Евріпіда іменується hieru - "священним".

Окрім Ἐλισίον, є ще один приклад, коли за допомогою однієї і тієї самої форми позначається і місце набуття безсмертя (у міфі), і культове святилище (у ритуалі). З "Трудів і днів" Гесіода дізнаємося, що герої, котрі воювали в фіванській і троянській війнах, після своєї загибелі набули безсмертя на Μακρόν πελοῖ "Островах блаженних" (167-171). Проте згідно з іншою традицією, Μακρόν πελοῖ "Островом блаженних" насправді називався старий фіванський акрополь - Kadmeion, а вірніше, священний покій матері Діоніса Семели, у якому її наздогнали блискавки Зевса [7, с. 187].

Грегори Надь наводить й інший приклад на класичному мовному матеріалі.

Сліди внутрішнього зв'язку між вогнем і поняттям āra можна віднайти і в латинському altāria "жертвове вогнище, вівтар". Форма іменника множини середнього роду походить від ад'єктивного утворення altāri-. Пер-

ший елемент його традиційно пов'язують із коренем дієслова adoleō, другий пояснюють як суфікс прикметника -āli- з дисиміляцією -l-. Отож, alt- в altāria походить із прикметника, утвореного від дієслова alō "годувати". В якості семантичного обґрунтування можна навести прикметний латинський вираз ignem alere - "годувати (тобто підтримувати) вогонь" [Там само, с. 206]. У багатьох релігійних традиціях вівтарний вогонь (наприклад, незгасна лампада у вівтарі християнських храмів) семантично поєднано із духовним годуванням віруючих, причетних до священної жертви.

Навіть на цілком "профанні" слова "семіотика" і "семантика" можна поглянути по-новому, у певному сакральному культурно-релігійному значенні, якщо повернутися до їхнього давньогрецького коріння - до їхньої внутрішньої форми. Первісно вони пов'язані з грецьким іменником середнього роду скта "знак", похідного від дієслова, котре в мові реально не засвідчене. Усередині індоєвропейської мовної сім'ї грецькому скта знаходиться відповідник у санскриті. Це слово dhyāma "думка" - теж іменник середнього роду, котрий, утім, зафіксований тільки в пізній санскритській лексикографії. Воно утворене від кореня dhyā- "думати", який, у свою чергу, є варіантом кореня dhī- із тим самим значенням [Там само, с. 267].

Несподівану аналогію можна знайти в латинській мові, із якої семіотика теж почерпнула одне важливе слово. Слово це signum - "знак", а несподіваним контекстом буде слугувати використання цього слова в якості військового терміна в римлян. Мовою армійських команд фразі "виконувати наказ" латиною відповідав вираз signa sequi - буквально "слідувати знакам" (див., наприклад, Тит Лівій 3.28.3, 22.2.6, 23.35.7, 24.48.11, 30.35.6, 42.65.12). Якщо залишитися на рівні синхронії, то signum у схожих контекстах позначає спеціальний значок, штандарт, котрий ніс signifer "знаменосець". Але якщо подивитися на це слово в діяхронічній перспективі, то його вихідне значення можна відтворити як "те, за чим слідують": таке розуміння впливає з реконструкції, яку здійснив Еміль Бенвеніст, форми цього іменника як *sek'-nom: відповідно, воно насправді повинно бути похідним дієслова sequi "слідувати". Тим самим вираз представляє собою figura etymologica, яка включена в загальну систему прийнятих римських військових термінів:

signa subsequi	"зберігати бойовий порядок"
ad signis discedere	"дезертирувати"
signa figere	"розбивати табір"
signa movere	"зніматися з табору, згортати табір"
signa inferre	"атакувати"
signa constituere	"зупинитися"
signa proferre	"наступати"
signa provertere	"розвертатися, заходити у фланг"
signa conferre	"вступати в бій, в рукопашну"

тощо.

Узятий окремо термін умовний, але кожна з команд, сигналів, наведених у лівій колонці, є елементом внутрішньо узгодженої й тому чіткої системи чи коду. Для римського солдата кожен сигнал ніс у собі відповідне повідомлення (з правої колонки), і це повідомлення означало конкретний воїнський маневр. Так, якщо "знаменосець" втикав свій "значок" у землю, солдат займався розбивкою табору, а слід було витягти цей зна-

чок, і солдат знав, що пора зніматися з табору, тощо. Можна сказати, що римський солдат впізнавав віддані йому команди, тому що йому була знайома вся система сигналів. Відповідно, він міг вдало виконати окремі накази тому, що йому був відомий весь код цілком [Там само, с. 273-275].

Окрім загального значення "знак", у скта є й цілком конкретне значення - "гробниця, могила", котра переважно є земляним курганом (пор. скта в Іліаді XXIII 45 про гробницю Патрокла, а в Одиссеї XI 75 про могилу Ельпенора). Насправді, у цьому епосі вже зустрічалися випадки, коли обидва значення можуть перетинатися. Коли Нестор повідомляє скта, "знак" своєму сину Антілоху (Іліада XXIII 326), котрий допоможе тому виграти приз на скачках колісниць, у центрі цього повідомлення весь час перебуває те, як Антілоху слід оминати "поворотний стовп" (XXIII 327-345). Цілком показово, що в самому тексті підкреслена можливість того, що цей поворотний стовп є "могилою" [...] Дейл Сінос відзначає, що на загальногрецьких іграх поворотні стовпи на змаганнях колісниць переважно вважалися надгробними знаками на могилах героїв. Павсаній (6.20.15-19) повідомляє, що дух одного з таких героїв звали Тараксіпп, Ταρχίππος "той, хто збуджує коней", і цей Тараксіпп нерідко був причиною того, що на скачках колісниць розбивалися. Схожим чином все відбувається і на скачках на честь померлого героя Патрокла: саме поворотний стовп є тим місцем, де Антілох повинен бути особливо уважним, щоб не розбити свою колісницю (Іліада, XXIII 341-345).

Д. Сінос також відзначає, що з точки зору гомерівського епосу гробниця слугує фізичним втіленням κλῖος, "слави" героя, котра є і предметом поезії (див., наприклад, Одиссея IV 584). Загальна гробниця Ахілла і Патрокла, котру будуть бачити не тільки їх сучасники, але й багато наступних поколінь (Одиссея XXIV 80-84), і поховальні ігри на честь Ахілла (XXIV 85-92) - ось де виразні причини того, що слава Ахілла буде жити вічно (XXIV 93-94). І в цьому зв'язку значущо виявляється етимологія скта "знак, гробниця": слугуючи "знаком" загиблого героя, "гробниця" нагадує про нього і його славу, κλῖος. Ось чому скта "могила, надгробний знак" "давно померлого мужа" (Іліада XXIII 331) надзвичайно підходить Ахіллу, щоб зробити його поворотним стовпом на скачках колісниць на честь померлого Патрокла, чие ім'я Πατροκλέης означає "той, хто володіє κλῖος, славою предків".

У тексті "Іліади" спеціально підкреслено, що поворотний стовп на скачках колісниць на честь Патрокла в минулому був таким же поворотним стовпом, або "могилою", скта (XXIII 331-332). Якщо врахувати, що всього лише п'ятьма рядками вище Нестор дає своєму синові "знак", скта (XXIII 326), стає зрозумілим, що таке зумисне нагадування скта "гробниці" в якості одного з варіантів зовсім не випадкове й несе особливий зміст. Не просто могила є знаком, але вже нагадування про могилу може бути знаком само по собі. Іншими словами: скта - це нагадування, і використати слово скта - це й означає нагадати [Там само, с. 283-285].

Висновки

Таким чином, за допомогою лінгвокультурологічного методу простежено релігійно-культурну внутрішню форму понять "священний - священне місце", "вівтар - жертвовний вогонь", "семіотика - семантика - знак" на

мовному матеріалі класичних мов й античної традиції ритуалу та культових практик.

Доведено, що в культурних чи релігійних текстах зближення об'єктів може відбуватися за другорядними ознаками (які, щоправда, у процесуально-архетипному плані могли бути сутнісними); їхня символічна взаємозамінність, неоднакова асоціативна палітра, референційна віддаленість, співвіднесеність із різними референційними системами чи просторово-часова неоднорідність нерідко суперечать однозначному осягненню тексту, спричиняють поліфонічність, а отже, і множинність його інтерпретацій.

Оскільки в конституванні релігійної картини світу, її віроповчального корпусу роль слова є вельми важливою, то лінгвокультурологічний метод аналізу релігійно-культурних текстів має вагомий потенціал у релігієзнавчо-богословських дослідженнях. До лінгвокультурологічного поняттєво-категоріального апарату належить і внутрішня форма слова, використання якої уможливає розкриття онтологічної основи й аксіологічного функціонування релігійних та культурних концептів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Работы 1920-х годов / М. М. Бахтин. - К. : Next, 1994. - 384 с.
2. Болдырев Н. Н. Когнитивная семантика : курс лекций по английской филологии / Н. Н. Болдырев. - Тамбов : Изд-во Тамбовского ун-та, 2000. - 123 с.
3. Борботько В. Г. Принципы формирования дискурса: От психолингвистики к лингвосинергетике / В. Г. Борботько. - [изд. 3-е, испр.]. - М. : Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2009. - 288 с.
4. Всемирная энциклопедия: Христианство : [справочное издание] / [гл. ред. М. В. Адамчик ; гл. науч. ред. В. В. Адамчик]. - Мн. : Современный литератор, 2004. - 832 с.
5. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер ; [пер. с нем.]. - М. : Искусство, 1991. - 367 с.
6. Голянич М. Внутрішня форма слова і дискурс : [монографія] / М. Голянич. - Івано-Франківськ : Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2007. - 296 с.
7. Надь Г. Греческая мифология и поэтика / Г. Надь ; [пер. с англ. Н. П. Гринцера]. - М. : Прогресс-Традиция, 2002. - 432 с.
8. Потебня А. А. Из записок о теории словесности: Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения / А. А. Потебня. - Харьков, 1905. - 652 с.
9. Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности / Н. Пьеге-Гро ; [пер. с франц. Г. К. Косикова, В. Ю. Лукасик, Б. П. Нарумова ; примеч., общ. ред. и вст. ст. Г. К. Косикова]. - М. : Изд-во ЛКИ, 2008. - 240 с.
10. Растье Ф. Интерпретирующая семантика / Ф. Растье ; [пер. с франц., примеч., предм.-имен. указ. А. Е. Бочкарёва]. - Нижний Новгород : Деком, 2001. - 368 с.
11. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами. - United Bible Societies, 1991. - 1494 с.
12. Hall E. T. Kontekst i znaczenie / E. T. Hall // Antropologia siowa : zagadnienia i wybrz tekstyw ; [wstkp i redakcja G. Godlewski]. - Warszawa : Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2003. - S. 128-135.
13. Mickiewicz F. SAC, ks. Znaki Ducha Їwkiego / Franciszek Mickiewicz SAC, ks. - Ząbki : Apostolicum, 1998. - 96 s.

Осташук Иван,

доктор философских наук, профессор кафедры культурологии

Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова, г. Киев

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ

В статье с помощью лингвокультурологического метода прослежена религиозно-культурная внутренняя форма некоторых христианских символов и понятий.

Доказано, что в культурных или религиозных текстах сближение объектов может происходить по второстепенным признакам; их символическая взаимозаменяемость, неодинаковая ассоциативная палитра, референциальная удаленность, соотносимость с различными референциальными системами или пространственно-временная неоднородность нередко противоречат однозначному постижению текста, вызывают полифоничность, а следовательно, и множественность его интерпретаций. Констатируется значительный потенциал лингвокультурологического метода анализа религиозно-культурных текстов в религиозно-богословских исследованиях.

Ключевые слова: лингвокультурологический метод; религиозный текст; символ; герменевтика; внутренняя форма.

Ostashchuk Ivan,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Cultural Studies Department

of M.P. Dragomanov National Teacher Training University, Kyiv

LINGUISTIC AND CULTUROLOGICAL ANALYSIS OF RELIGIOUS TEXTS

The paper explores the religious and cultural inner form of such notions as 'sacred-holy site', 'altar-fires of sacrifice', 'semiotics-semantics-sign' with the help of the linguistic and culturological method, using the classic languages material and ancient tradition of ceremonial and cult practices.

It is proved that objects in cultural or religious texts can converge by minor properties; their symbolic interchangeability, distinct associative pallet, referential remoteness, relatedness to different referential systems or space-time discontinuity often contravene unambiguous comprehension of the text, result in polyphony and hence multiple interpretations. It is noted that the linguistic and culturological method of analyzing religious and cultural texts has a weighty potential in religious studies and theological research.

Key words: linguistic and culturological method; religious text; symbol; hermeneutics; inner form.

REFERENCES

1. Bakhtin M. M. (1994), Works 1920, Next, Kyiv, 384 p. (rus).
2. Boldyrev N. N. (2000), Cognitive semantics: a course of lectures in English philology, Publisher Tambov University, Tambov, 123 p. (rus).
3. Borbotko V. H. (2009), Principles of formation of discourse: from psycholinguistics to linguistic synergy, LYBROKOM, Moscow, 288 p. (rus).
4. Adamchuk V. V. [editor] (2004), World Encyclopedia. Christianity, *Sovremenniy literator*, Minsk, 832 p. (rus).
5. Gadamer Hans-Georg (1991), The urgency of the beautiful, *Iskusstvo*, Moscow, 367 p. (rus).
6. Holianych M. (2007), The internal form of speech and discourse, Publisher Carpathian National University Vasyl Stefanik, Ivano-Frankivsk, 296 p. (ukr).
7. Nad G. (2002), Greek Mythology and Poetics, *Prohress-Tradytsyya*, Moscow, 432 p. (rus).
8. Potebnia A. A. (1905), From the notes of the Theory of Literature: Poetry and Prose. Paths and shapes. Thinking poetic and mythical. Annexes, Kharkov, 652 p. (rus).
9. Page Grau Natalie (2008), Introduction to the theory of intertextuality (translated), *LKI Publisher*, Moscow, 240 p. (rus).
10. Rusty F. (2001), Interprets the semantics (translated), *Dekom*, Nizhny Novgorod, 368 p. (rus).
11. Scriptures of the Old and New Testaments (1991), United Bible Societies, 1494 p. (ukr).
12. Hall E. T. (2003), Kontekst i znaczenie, in: *Antropologia siowa: zagadnienia i wybor tekstyw*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, p. 128-135 (pol).
13. Mickiewicz F. SAC, ks. (1998), *Znaki Ducha Hwiktogo, Apostolicum*, Ząbki, 96 p. (pol).

© *Осташук Иван*

Надійшла до редакції 27.04.2015