

Джерела та література:

1. Галятовський І. Ключ розуміння / Підготувала до видання І.П.Чепіга. – К.: Наукова думка, 1985. – 445с.
2. Галятовський І. Гр•хи розмаїтї, Чернігів, 1685. // ЦНБ НАНУ шифр: Кол.Попова 159.
3. Сумцов Н.Ф. Иоаникий Галятовский. – Киевская старина. №2, 1884. – С.183-204.
4. Никольский Н.К. Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси (XV-XVII вв.) и их значение для современной гомилетики. – СПб, 1901.
5. Архієпископ Ігор (Ісиченко). Шкільна риторика й барокове проповідництво. Доповідь на ювілейній науковій конференції, присвяченій 390-літтю створення Києво-Могилянської академії (12-14 жовтня 2005р.) // <http://uaoc.jrg.ua/innews/Rhetorics.htm>.
6. Пилипюк Н. Київські поетики і ренесансні теорії мистецтва // Європейське відродження та українська література XIV-XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1993.
7. Біда К. Иоаникий Галятовський і його «Ключ розумѣнія» - Рим, 1975. – 527с;
8. Огієнко Й. Й. Проповеди Іоанкія Галятовскаго, южно-русскаго проповедника ХУП-го века. – Харьков, 1913.
9. Возняк М.С. Історія української літератури. Кн. перша. — Львів, 1992.

Ірина Богачевська

●

ХРИСТИЯНСЬКИЙ НАРАТИВ У КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Головна мета створення будь-якого тексту культури - збереження й трансляція в соціумі певної інформації. Християнська наративна традиція - явище комунікативної природи. Адже все, з чим мають справу люди (включаючи їх внутрішні релігійні переживання), набуває певної визначеності, стає усвідомлюваним, тільки вміщуючись у якісь мовні форми.

Християнська наративна традиція є потужною системою, головна мета якої - мультиплікація певної релігійної інформації й трансляція в суспільство християнських релігійних цінностей. Релігійні тексти, трансльовані через конфесійні канали комунікації, впливають як на свідомість окремого індивіда, так і на громадську думку. Релігійна комунікація майже не постає предметом окремих наукових досліджень сучасної гуманітаристики та суспільних наук, хоча актуальність таких досліджень не викликає сумніву в науковій спільноті. Предметом аналізу в даній статті постане релігійна комунікація в контексті християнської наративної традиції. Метою аналізу буде виявлення специфіки процесу релігійної комунікації, комунікативної природи християнського наративу. При вирішенні поставлених завдань ми будемо спиратися на методологічні принципи вітчизняного академічного релігієзнавства (Т.Горбаченко, В.Лубський, А.Колодний), тартусько-московської школи семіотики (Ю.Лотман, Вс. Іванов), лінгвокультурології (Н.Мечковська), соціології масової комунікації (Л.Федотова).

Комунікативна природа християнського наративу має специфічні риси. Релігійні тексти є текстами фідейстичними (від латинського *fides* - віра). За Н.Мечковською [1, 77-79], своєрідність фідейстичних текстів полягає в тому, що вони містять у собі знаки (слова, словесні формули, вислови, послідовність висловлювань тощо), яким у комунікації віруючих приписуються ті або інші трансцендентні властивості - такі, як магичні здібності, чудесне («неземне» - божественне або ж навпаки, демонічне, пекельне, сатанинське) походження, святість (чи, навпаки, гріховність), властивість бути зрозумілими потойбічними силами.

Виокремимо особливості фідейстичного спілкування. По-перше, фідейстичне слово включене у важливі, часто критичні ситуації в житті віруючої людини. (Щоденна повторюваність молитви не відміння значущості цих хвилин для душі віруючого; психологічно молитва чи обряд виокремлюються з повсякденного кругообігу людських турбот, тому для віруючого цей час є особливим).

По-друге, особливий драматизм і напруженість комунікації, яка включає фідейстичне слово, пов'язуються з тим, що тут людина певною мірою звертається до вищих сил - у всьому вищих за неї, зазвичай не видимим і ніколи не пізнаваним до кінця. Фідейстична комунікація протистоїть земному, «міжлюдському» спілкуванню - не тільки побутовому, повсякденному, але й службовому, офіційному, святковому (хоча, зрозуміло, зазнає їх впливу й саме впливає на них - особливо в сфері естетичного й статусно-рольового спілкування).

Оскільки фідейстичні тексти вважаються віруючими такими, що містять у собі божественне одкровення, кожна зміна їх формальної структури загрожує втратою автентичності сакрального смислу. Тому всі релігійні наративні структури тяжіють до канонізації та стереотипізації своїх формально-змістовних параметрів.

Можна стверджувати, що стереотипність текстових форм, жанрових структур, мовних кліше є специфічною ознакою християнської наративної традиції. Ця традиція може бути визначена як така, що служить засобом трансляції християнських світоглядних стереотипів шляхом утворення стереотипних текстових форм. Під релігійним стереотипом ми розуміємо певний стандарт, що організує однакове ставлення групи одновірців до дійсності; він присутній у конфесійній свідомості членів групи, виступаючи в ролі сполучної ланки різних індивідуальних свідомостей віруючих. Рівень стереотипізації християнської наративної традиції вищий, ніж в будь-якої іншої складової релігійного дискурсу.

Релігійний стереотип діє водночас і як виправдовуючий засіб для прийняття чи відштовхування того або іншого тексту, і як засіб його блокування або вибіркового сприйняття. Межі ефективності комунікації знаходяться у прямій залежності від ступеня стабільності релігійних поглядів аудиторії (гомеостатична модель комунікації Дж.Клапера). Саме це пояснює високу ефективність релігійної комунікації всередині церковної громади.

Якими є функції релігійного стереотипу в реальному житті віруючого? По-перше, він забезпечує пристосування свідомості до тієї або іншої релігійної культури, спосіб адаптації її норм, можливість без органічного входження всередину релігійної культури почувати себе її носієм. Саме про ці процеси кажуть при аналізі сучасної християнської релігійності населення нашої країни. Людина називає себе православною, наприклад, абсолютно не знаючи основ православної догматики, тільки лише на підставі засвоєних із зовнішнього середовища деяких релігійних стереотипів.

По-друге, стереотип захищає індивіда від нової інформації за допомогою самоцензури, яка спрацьовує неусвідомлено. Тому даремно доводити віруючому, наприклад, що його уявлення про походження людини суперечать даним науки антропології. Проте гіпотетичні дані, що генотип всіх людей на землі може бути зведений до генотипу однієї особи жіночої статі (праматері людства), моментально сприймаються представниками багатьох християнських конфесій і використовуються ними для «наукового» доказу існування біблійної Єви. Стереотипізація - спосіб засвоєння нової інформації, яку свідомість віруючих розкладає на задалегідь заготовлені полицки релігійного світосприймання.

По-третє, стереотип через використання певних вербальних кліше здійснює передачу елементів релігійної субкультури етносу в історичному плані. У кожному народі існує поняття традиційної для нього системи релігійних вірувань. Саме релігійні стереотипи дозволяють етносу стійко зберігати й транслювати нащадкам «національні» інваріанти релігії. Так, наприклад, українське православ'я має чіткі відмінності від московського, болгарське відрізняється від сербського або грецького, хоча догматично ці церкви сповідують одну і ту ж віру.

Отже, ми бачимо, що прагнення до стереотипізації притаманне всім рівням християнського наративу і всім його структурам.

На ще одну принципову особливість функціонування релігійних текстів у процесі комунікації вказав Ю.Лотман. «Якщо припустити, що є особливі типи мистецтва, цілком орієнтовані на реалізацію канону, тексти котрих представляють собою втілення наперед встановлених правил, значущі елементи яких є елементами наперед заданої канонічної системи, то цілком природно порівняти їх з системою природної мови, а створювані при цьому художні тексти - з явищами мовлення (в соссюріанській опозиції «мова-мовлення»)[2,315]. Але тексти, створені природною мовою, відрізняються «повною

автоматизацією плану висловлення», тому що природна мова залишається поза увагою людини, яка вільно володіє нею. Водночас таким текстам притаманна «гранична свобода змісту висловлювання». Коли ж йдеться про канонічні (зокрема релігійні) тексти, то «замість системи з автоматизованим (і тому непомітним) механізмом, здатним передавати майже будь-який зміст, перед нами система з фіксованою сферою змісту і механізмом, що зберігає неавтоматичність, тобто є постійно відчутним в процесі спілкування» [2,315]

У християнських текстах сфера повідомлення чітко фіксована. Але, за спостереженнями Ю.Лотмана, відбувається парадоксальна річ. «З одного боку, ми справді маємо засвідчену безліччю текстів систему, яка дуже нагадує природну мову, систему зі стійким канонізованим типом кодування, а з іншого боку, ця система поводить дивним чином - вона не автоматизує свою мову й не має свободи змісту»[2, 316]. Це доводить, що паралель між загальномовними типами комунікації і комунікативною схемою християнського нарративу не охоплює деяких суттєвих форм організації цих типів словесної творчості.

Як же стає можливим, що християнська нарративна традиція, система, складена з обмеженої кількості елементів (текстових форм, жанрів) «з тенденцією до граничної їх стабілізації і з жорсткими правилами поєднання, що тяжіють до канону, не автоматизується, тобто зберігає інформативність як таку?» Відповідь одна: християнські релігійні тексти мають «специфічні структурні механізми, які забезпечують деавтоматизацію тексту в свідомості слухачів» [2, 317]. Принциповим для розуміння специфіки канонічних текстів стає те, що вони входять «в ширший клас повідомлень, в яких інформація буде зберігатися не в тексті та із нього і відповідно одержуватися адресатом, а знаходитися поза текстом, з одного боку, але вимагати наявності певного тексту, з іншого, як обов'язкової умови своєї появи». В.Лотман розглядає «два випадки зростання інформації, якою володіє певний індивід чи колектив. Перший - отримання ззовні. У такому випадку інформація виробляється десь ззовні і в константному обсязі передається одержувачеві. Другий - будується інакше: ззовні отримується лише певна частина інформації, яка грає роль збудника, що викликає зростання інформації у свідомості одержувача. Це самозростання інформації призводить до того, що аморфне в свідомості одержувача стає структурно організованим і означає, що адресат грає набагато активнішу роль, ніж у разі простої передачі певного обсягу звісток» [2, 317].

Адже в творах художньої літератури «твір» дорівнює графічно зафіксованому тексту: він має жорсткі межі й відносно стабільний обсяг інформації, а в канонічних текстах «графічно, чи якимось іншим чином зафіксований текст - це лише найвідчутніша, але не головна частина твору. Він потребує додаткової інтерпретації, включення в певний значно менше організований контекст» [2, 319]. Ю.Лотман порівнює семіотичну будову і формотворчий імпульс літературних текстів з природною мовою, а канонічних текстів - з музикою.

Деканонізований текст, за Лотманом, постає як джерело інформації, а канонічний - як її збудник. «В текстах, організованих за зразком природної мови, формальна структура - це проміжна ланка між адресантом і адресатом, вона грає роль каналу, яким передається інформація. В текстах, організованих за принципом музичної структури, формальна система становить зміст інформації: вона передається адресату і по-новому переорганізовує вже наявну в його свідомості інформацію, перекодує його особистість». Тому, «коли ми описуємо канонізовані тексти лише під кутом зору їх внутрішньої синтагматики, ми отримуємо дуже суттєвий, але не єдиний шар їх структурної організації» [2, 319]. Поза увагою залишається найпринциповіше для релігієзнавства питання: «Що означає даний текст для колективу, який його створив? Як він функціонував?» У релігійних текстах вказівок на це немає. Тому прагматику й соціальну семантику цих текстів маємо реконструювати з зовнішніх щодо текстів джерел.

Тут у нагоді стають зауваження Ю.Лотмана, що «при висвітленні питання, звідки ж береться інформація в текстах, вся система котрих за умовами наперед передбачувана (бо саме підвищення передбачуваності складає тенденцію канонізованих текстів)», слід враховувати:

* розрізняти випадки, коли орієнтація на канон належить не тексту як такому, а нашому тумаченню;

* між структурою тексту й осягненням цієї структури на метарівні загального

культурного контексту можливі істотні розходження. Не тільки окремі тексти, але й цілі культури можуть усвідомлювати себе як орієнтовані на канон. Але при цьому строгість організації на рівні самоосмислення може компенсуватися свободою на рівні побудови окремих текстів. Розрив між ідеальним самоосягненням культури і її текстовою реальністю в цьому випадку стає для дослідника додатковим джерелом інформації.

З погляду теорії комунікації, релігійній комунікації як виду спеціальної комунікації притаманні такі властивості:

1. Відносини між учасниками - переважно ієрархічні. Чітко виражена різниця у статусах осіб, що спілкуються, причому Комунікатор завжди має вищий статус, ніж Аудиторія. Звідси просторове оформлення відносин: амвон у церкві, єпископська кафедра тощо. Спроба змінити стиль спілкування, як правило, починається зі зламу старої просторової мізансцени (служіння в будь-яких світських приміщеннях або просто неба в протестантських конфесіях тощо).

2. Односпрямованість потоку інформації, практична відсутність зворотного зв'язку (із проповідником у дискусію не вступають, його або слухають, або ні).

3. Повна відсутність конверсії інформації. Догматичні положення в Церкві повинні бути передані по вертикалі без найменшої зміни з метою забезпечення адекватного функціонування всієї системи церковної ієрархії.

4. Наявність в інформації сильної прагматичної складової (Думай так!). Узгодження дій, цінностей конфесії і Аудиторії (звідси наказовий спосіб у мовленні Комунікатора, наказ не міркувати, а виконувати або як мінімум передавати вихідну інформацію, не перекрученою нічійми думками). Проте без емоцій релігійна комунікація не обходиться.

5. Стосунки між учасниками комунікації максимально ритуалізовані, стереотипні. Церковні відносини мають свій етикет, якому навчають невоцерковлених людей.

6. Спілкування носить здебільшого публічний характер [Дається за: 3, 28-29].

Міжособистісна, неформальна комунікація переважає в процесах формування християнського нарративу у його фольклорних формах, яке й сьогодні активно відбувається у так званому «прихрамовому середовищі» всіх християнських конфесій. Роль персональних характеристик комунікатора в спеціальних комунікаціях є дуже великою, це споріднює спеціальні й міжособистісні комунікації в релігійній сфері. Нехтування персоналіями загрожує релігійній комунікації серйозними дисфункціями.

Проте міжособистісна, спеціальна і масова комунікації в релігійній сфері характеризують лише один шар релігійної комунікації - людське спілкування в релігійній сфері. Але ж для кожної без винятку релігійної системи набагато значущішим постає так звана «вертикальна» площина релігійної комунікації, а саме - спілкування з трансцендентним, з Абсолютом, з Богом.

У християнській традиції безпосереднє спілкування з Богом («в діалоговому режимі» - виключне явище, чудо, якого сподобилися лише Ветхозавітні пророки (Див., наприклад: 1М 18; 2М 3-4), а також Син Божий. Спілкування ж пересічного християнина з Богом (перш за все в молитві та під час читання священних текстів) здійснюється як монолог, але ж не перестає бути комунікативним процесом.

Для аналізу процесів молитви або читання канонічних текстів як комунікативних явищ бачиться доцільним використання концепції автокомунікації. Автокомунікація - тип інформаційного процесу в культурі, організований як така передача повідомлення, вихідною умовою якої є ситуація збігу адресата й адресанта[4, 13-14]. Термін «автокомунікація» увів у науковий обіг Ю.Лотман у роботі «Про дві моделі комунікації в системі культури» (1973) у рамках бінарної опозиції комунікації й автокомунікації як двох можливих варіантів спрямованої передачі повідомлення.

Якщо комунікація реалізує себе в структурі «Він - Я» (еквівалентно «Я - Він»), то автокомунікація в структурі «Я - Я». Припустимість вважати, що в цих процесах присутній факт передачі інформації, забезпечується в першому випадку зміною суб'єкта (від вихідного носія інформації до того, хто про щось довідається), в другому - зміною самої інформації, яка досягається за рахунок ситуативного привнесення додаткового або нового коду, «зрушення контексту» («вихідне повідомлення перекодується в одиницях його структури»). Причому це якісне трансформування інформації призводить і до трансформації її носія («перебудова цього самого «Я»).

Таким чином, «передача інформації з каналу «Я-Я» не має іманентного характеру, оскільки зумовлена вторгненням ззовні деяких додаткових кодів і наявністю зовнішніх

поштовхів, що зрушують конкретну ситуацію» [4, 13].

Як типовий зразок таких кодів, Ю.Лотман приводить ряд поетичних текстів, що відтворюють «залежність яскравой та нестримной фантазії від мірних ритмів»; у Біблії такими постають тексти, написані своєрідною ритмізованою прозою (а можливо, і віршами); прикладом функціонування архітектонічного коду, розгорнутого не в часі, а в просторі, може служити споглядання буддистським ченцем саду каменів, яке «повинне створювати певну налаштованість, що сприяє інтроспекції».

Механізм передачі інформації в каналі «Я-Я» може бути таким чином описаний як накладення формального додаткового коду на вихідне повідомлення у природній мові й створення на цій основі квазісинтагматичної конструкції, що задає тексту багатозначну семантику з асоціативними значеннями.

Пропущений через процедуру автокомунікації текст «несе потрібні значення: первинні загальномовні, вторинні, що виникають за рахунок синтагматичної переорганізації тексту, 3- і протиставлення первинних одиниць, і третього шабля - за рахунок втягування в повідомлення й організації за його конструктивними схемами позатекстових асоціацій різних рівнів, від найзагальніших до гранично особистих» [4, 13-14]. (З погляду Лотмана, важливо зазначити, що той самий текст у різних функціонально виділених системах відліку «може відігравати роль і повідомлення, і коду, або ж осцилюючи між цими полюсами, того й іншого водночас»).

Важливою характеристикою артикульованого в релігійній автокомунікації тексту виступає редукція формалізму використовуваних ним мовних засобів: «можливість читання тільки при знанні напам'ять» або коли «читач розуміє текст тільки тому, що знає його задалегідь».

У межах запропонованої класифікації християнська культура постає орієнтованою як на автокомунікативні, так і на комунікативні процеси, водночас і культурою усного мовлення, і культурою Книги.

Концепція автокомунікації Ю.Лотмана набуває особливої значимості при зануренні її в контекст проблематики філософії постмодерну: феномен «деконструкції тексту» (Ж.Деріда), «означування» як текстопородження (Ю.Кристева) та інші процедури смислороджуючого структурування й центрації тексту, фундовані презумпцією «смерті Автора» (Р.Барт) й ідеєю Читача як «джерела змісту» (Дж.Мілер), фактично можуть бути описані як такі, що протікають у режимі й за допомогою механізму автокомунікації.

Разом з тим, очевидно, що антигерменевтичне постмодерне трактування системи комунікації автор-читач через посередництво культурних текстів орієнтоване на автокомунікацію принципово іншої природи, ніж побудоване за лотманівськими принципами структурно-семіотичне осмислення християнської системи комунікації Бог - людина через посередництво сакральних текстів. Тому релігієзнавча методологія аналізу релігійних текстів християнської традиції має, на нашу думку, орієнтуватися на концептуальні положення праць Ю.Лотмана, які виявляються більш придатними до сфери християнського нарративу.

Комунікативні процеси в релігійній сфері становлять собою безперервну трансляцію по всіх рівнях певного релігійного співтовариства повідомлень, які виражають специфіку організації свідомості кожного учасника цих процесів, зумовлену безліччю факторів, що частково збігаються у представників різних конфесійних груп. Отже, не тільки зміст переданої інформації, але й спосіб її представленості в комунікативних актах, форма її організації, виявляються факторами, що визначають структуру загального семіотичного простору релігії. В результаті складаються подібні способи інтерпретації використовуваних знакових систем і розуміння культурних смислів, що визначають поведінкові програми всього релігійного співтовариства в цілому.

Джерела та література:

1. Мечковская Н.Б. Язык и религия. - М.: Агентство «ФАИР», 1998. - 352 с.
2. Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства - СПб.: Академический проект, 2002. - С. 314-321.
3. Федотова Л.Н. Социология массовой коммуникации. - СПб.: Питер, 2003. - 400 с.
4. Можейко М.А. Автокоммуникация // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А.Грицианов. - М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. - С. 13-14.