

Христа (иудеохристиянство) мыслило себя в контексте иудаизма, в еврейском культурном поле, поскольку подавало себя мессианским течением в пределах тогдашнего иудаизма, понимало себя завершающим этапом развития иудейской религии, ее конечным пунктом. Эллинохристианство же напротив – отстаивало веру в Христа, базируя её преимущественно на греческой философской мысли, эллинистическом мировоззрении и римском космополитизме, более того – универсалистское христианство или эллинохристианство вместе с тем формировалось еще и на отрицании еврейоцентричной иудеохристанской традиции, по сути, на отрицании оригинальной апостольской традиции.

Ключевые слова: *раннее христианство, иудеохристианство, эллинохристианство, паулинизм, Иисус Христос, Мессия, иудаизм.*

Pavlenko Pavlo. Stages of adoption of Christian universalism. The original Christianity of Jesus Christ (Judeo-Christianity) realized itself in the entirely Judaism's context, in the Jewish cultural milieu presented itself as a messianic movement within Judaism of that time, perceived itself as a culminating stage of the development of Jewish religion. On the contrary to Judeo-Christianity, Hellene-Christianity asserted faith in Christ mostly grounded on the foundation of the Greek philosophical thought, Hellenistic and Roman cosmopolitan view. Moreover, universalist Christianity or Hellene-Christianity forged simultaneously with denial of Jewish-centric and Judaic-centric legacy, actually, side by side with rejection of the original Apostolic tradition.

Key words: *Early Christianity, Judeo-Christianity, Hellene-Christianity, Paulinism, Jesus Christ, Messiah, Judaism.*

І.Остащук (м. Київ)

УДК 22.06:801.73

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ТЕКСТ ЯК ФОРМА ЗБЕРЕЖЕННЯ ТА ГЕНЕРУВАННЯ САКРАЛЬНИХ СМИСЛІВ

У статті І.Остащука «Християнський текст як форма збереження та генерування сакральних смислів» розглядається семантичний діапазон поняття християнського тексту як форми збереження і генерування сакрально-символічних смислів у контексті методологічних проблем лінгвістичного релігієзнавства. Виділяється важливість релігійного тексту в загальній системі культури та в християнських семіотичних системах на окремих прикладах.

Ключові слова: текст, християнський релігійний текст, семіосфера, семіотика.

Постановка проблеми. Серед парадигмальних теоретико-методологічних основ лінгвістичного релігієзнавства важливе значення займає поняття тексту в контексті мови релігії. Адже, як слушно зазначає І.Богачевська, до проблемного поля лінгвістичного релігієзнавства належать

питання кодифікації сакральних текстів, перекладу священних текстів іншими сакральними або світськими мовами, семіотика релігійного ритуалу та культу як текстів певної духовної традиції [6, с. 17-18].

Метою представленої статті є розгляд семантичного діапазону поняття християнського тексту. Відповідно, її основними **завданнями** визначено такі:

- подати узагальнену дефініцію тексту, визначивши найважливіші ознаки;
- визначити роль християнського тексту в загальній системі культури;
- виділити функції християнського тексту в семіотичних системах на конкретних прикладах.

Аналіз досліджень та публікацій. Загальна теорія тексту активно розроблялася в структуралізмі, постструктуралізмі, деконструктивізмі та постмодернізмі. Поняття тексту аналізується в інтердисциплінарному аспекті на стику лінгвістики, літературознавства, естетики, семіотики, мистецтвознавства. У релігієзнавчій науці текстологічна проблематика мало досліджувалася, хоча науково-теоретичний та практичний потенціал її вельми значний, у чому й полягає **актуальність** розвідки.

Теоретичною основою дослідження є праці С.Аверинцева, Р.Барта, М.Бахтіна, І.Богачевської, А.Вєжбіцької, С.Кримського, Ю.Лотмана, П.Рікера та ін. В дослідженнях згаданих науковців ґрунтовно розглядалися питання теорії тексту, інтерпретації текстової інформації, концептуальні основи тексту, проблеми поліфонії та діалогізму, хоч постульована нами мета та завдання ними окремо не висвітлювалися.

Основний зміст статті. У широкому значенні текст – це «зв'язна та повна послідовність знаків» [Усманова А. Р. Текст // Постмодернізм : енциклопедія. – Мн., 2001. - С. 822]. Із загальнофілософського погляду, «текст виступає як матеріальна оболонка ідеальних результатів людської діяльності» [Кримський С. Текст // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002. - С. 631].

Р.Барт однією з особливостей структуралізму й семіотики відзначає використання терміну «текст», що, в свою чергу, витісняє поняття «твір». Науковець подає семантичний діапазон цієї категорії сучасної гуманітарної науки, відзначаючи такі його ознаки: функціонування лише в мові, дискурсі, динамічність та змінність; виключення вузької та сталої класифікації, зокрема жанрової; імпліцитне чи експліцитне пізнання тексту досягається через знаково-символічні коди; полісемантичність, «множинність сенсу», рух значень, взаємопереплітання та «вибух, розщеплення усіх сенсів»; відсутність монолітної цілісності, можливість самостійного функціонування окремих частин; скорочення «дистанції між письмом і текстом», «гра із самим текстом», коли читач «грає у Текст (як у гру), потім він ще й *грається* Текстом»; відчуття задоволення реципієнтом «без почуття відчуженості»,

дистанції [Барт Р. Від твору до тексту // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів, 2001. - С. 491-497]. Проте теоретик структуралізму усвідомлює обмеженість метамовного характеризування властивостей тексту, порівнянь його із твором – традиційною категорією естетики: «Слово про Текст повинно бути тільки текстом, його пошуком, текстовою працею, тому що Текст – це такий соціальний простір, в якому не сховається жодна мова і жодний суб'єкт, який промовляє, не буде суддею, господарем, політиком, сповідником, дешифрувальником, і теорія Тексту невпинно зливається з практикою письма» [Там само. - С. 496].

Порівнюючи підхід Ф. де Соссюра, котрий прагнув подолати «різномірність» людської мови вибором рівня смислу на початку наукового аналізу (і в такий спосіб будував систему мови), Р. Барт відзначає, що також і «в тексті, вже на вторинному рівні дискурсу, одночасно розгортаються численні коди, що не одразу піддаються систематизації, а ще точніше, *найменуванню*» [Барт Р. С чого начать? // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М., 1989. - С. 402]. Теоретик передусім пропонує розглядати текст під семантичним, змістовим (тематичним, символічним, ідеологічним тощо) кутом зору. Далі дослідник має прослідковувати, розшифровувати, інтерпретувати раніше намічені коди, а також відшукувати, виявляти інші. Подальшим завданням буде «взірвати текст, розсіяти первісну хмару смислів, первісний образ змісту. Структурний аналіз спрямований не на істинний смисл тексту, а на його множинність; тому наша робота повинна полягати не в тому, щоб, відштовхуючись від форм, розпізнавати, висвітлювати та формулювати зміст (для цього жоден структурний метод не є потрібний), а в тому, аби, навпаки, розсіювати, розсувати, приводити в рух первісно даний зміст під впливом науки про форми» [Там само. – С. 412].

Ю. Лотман у загальній системі культури вбачає основну роль текстів в адекватній передачі значень та породженні нових смислів. Накопичення текстів у культурі не є хаотичним, а складною, ієрархічною, злагодженою системою. При цьому її «складність стосовно осі «однорідність/неоднорідність» така, що будь-який текст неминуче постає мінімально у двох перспективах, як включений до двох типів контекстів. Із одного погляду, він виступає як однорідний з іншими текстами, з іншого, - як такий, що випадає з ряду, «дивний» і «незрозумілий» [Лотман Ю. Текст у тексті // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів, 2001. - С. 588-589]. Саме проблема діалогу різномірних текстів лежить в основі теми «текст у тексті», у якій «відмінність у закодованості різних частин тексту стає виявленим чинником авторської побудови і читацького сприйняття тексту» [Там само. - С. 589]. Ю. Лотман загалом культуру називає текстом, «однак надзвичайно важливо зазначити, що це складно побудований текст, він розпадається на ієрархію «текстів у текстах» і творить складні переплетення текстів» [Там само. - С. 594].

Приймаючи лотманівську тезу про «поліглотизм культури», варто відзначити, що тексти культури переважно зашифровані принаймні двома

семіотичними системами (наприклад, поєднання слова і жесту - ритуальний танець), якщо оминати тексти, створені штучними мовами або ж спеціально створювані навчальні ілюстративні матеріали. Крім того, текст у власній синхронності різними своїми пластами може бути закодований мовами різних часових і просторових зрізів [Див.: Лотман Ю. М. Текст и полиглотизм культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3-х т. – Таллинн, 1992. - Т. I : Статьи по семиотике и типологии культуры. - С. 142-143].

Адекватна інтерпретація певного тексту, зокрема релігійного, вельми важлива, бо ж «ми сприймаємо тлумачення, вироблені нами самими, як основу для своїх дій; вони наділені властивістю узгоджуватися між собою з урахуванням нашого тлумачення власного «я» [Співак Г. Ч. В інших світах: Есеї з питань культурної політики. – К., 2006. – С. 202].

Загалом у класичному (пов'язанному передусім з антропологією Леві-Строса) структуралізмі «текст позначений у вигляді завдання – як досліджувана сукупність культурних кодів, у відповідності з котрими організовується знакова багатоманітність культури» [Усманова А. Р. Текст // Постмодернизм : энциклопедия. – С. 822].

До найважливіших функцій текстів (як і семіотичних систем), окрім комунікативної, є смислотворча, що виступає «не в якості пасивної установки наперед даного смислу, а як генератор смислів» [Лотман Ю. М. Текст и полиглотизм культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3-х т. – Таллинн, 1992. - Т. I : Статьи по семиотике и типологии культуры. - С. 144]. Прикладом виступають наукові факти, коли не мова передує тексту, а саме текст (як і його контекст) вимагає свого дешифрування (достатньо часто дослідники архаїчних культур мають перед собою певний текст, що потребує реконструкції гіпотетичним кодом). Далі можемо говорити про творчу функцію тексту, який, «будучи семіотично неоднорідним, вступає в гру з дешифруючими кодами та справляє на них деформуючий вплив», а в результаті «просування тексту від адресанта до адресата відбувається зсув смислу та його приріст» [Там само. – С. 145].

Відповідно, структуралізм має право підсумувати факт, що текст «гетерогенний та гетероструктурний, він є маніфестацією одночасно кількох мов. Складні діалогічні та ігрові відношення між різноманітними підструктурами тексту, що утворюють його поліглотизм, є механізмами смислоутворення» [Там само. – С. 145].

Із проаналізованих характеристик тексту виводиться функція культурної пам'яті, за якою, «тексти утворюють згорнуті мнемонічні програми» [Там само. – С. 146].

Отож, «текстовий генератор, що мінімально працює, - це не ізольований текст, а текст у контексті, текст у взаємодії з іншими текстами та з семіотичним середовищем» [Там само. – С. 147].

Для прикладу можемо розглянути семіотичний універсум культурно-релігійних конотацій одного з найвідоміших санктуаріїв Європи – каталонського монастиря Монтсеррат.

Каталонія, найзаможніша частина Іспанії, мала вітчизна Пабло Пікассо та Антоніо Гауді, відома одним із найвизначніших християнських паломницьких центрів – Монтсеррат. На північний захід від Барселони (біля 50 км.) тягнеться невеличке гірське пасмо Сьєра Монтсеррат. Червонявий пісковик під дією тривалої ерозії набрав фантастичних форм скельних обелісків, що й зумовило саму топоніміку: Монтсеррат означає «перепилена гора», «гора пил», «зубата гора». Уже в самій етимології ороніма, його внутрішній формі закладена концептуальна ознака артикуляції імпліцитного змісту як важливий, але не єдиний фактор конституювання ритуального тексту. Вербальне вираження референтне із відчуттями певного духовного драматизму цього особливого християнського топосу, що прослідковується протягом усієї його багатостолітньої історії.

Головним об'єктом релігійного культу є стародавня скульптура Матері Божої, Чорної Мадонни, походження котрої затінене завісою таємничості та народної побожності. Про Мадонну з Монтсеррат побожні легенди переказують, що її фігуру вирізьбив сам святий євангеліст Лука, а на Іберійський півострів біля 50 року привіз святий апостол Петро. Під час війн з маврами скульптуру було нібито заховано в одній із печер на Монтсеррат, де її віднайшли в XI ст. Один із варіантів середньовічних переказів говорить про те, що самі ангели надали такого вигляду горі Монтсеррат, перепиливши її золотою пилою, аби приготувати місце сховку для Марії. Тут спостерігаємо розгортання поліфонічного релігійно-сакрального інобуття тексту як «результату його «культурної пам'яті» [Яковлева Е. С. О понятии «культурная память» в применении к семантике слова // Вопросы языкознания. – 1988. - №3. – С. 45].

Символічні референції репрезентовані зовнішніми характеристиками скульптури, котра, на думку більшості дослідників, має візантійське походження (XII ст.). Марія та Дитя Ісус мають золотисті шати і корони. Матір Божа представлена у сидячій поставі, на троні, зі своїм Сином на колінах, а в правій руці тримає кулю – символ того, що Мадонна є царицею світу та обіймає його своєю любов'ю. Такий достатньо рідкісний тип образу Марії називається Троном Милості або Столицею Мудрості, якою є сам Христос.

Скульптура забарвлена в темний, майже чорний колір, тому місцеве населення із любов'ю називає її La Moreneta (Чорненька). Така номінація каталонців Матері Божої імплікує інтимно-довірливий характер культу Мадонни. Чорний колір тут символізує землю, її нутро, материнськість і матерію. Ця скульптура належить до когорти т. зв. «чорних мадон» - найдавніших християнських зображень Марії. Матір Божа у такому сакрально-символічному інтертекстуальному дискурсі виступає патронкою

праматерії, за найдавнішою людською інтуїцією, яка вбачає присутність жіночого начала на початку світу.

Незвичайність місця значною мірою сприяла появі осередку християнського культу, адже у багатьох релігіях святилища локалізували саме в гірській місцевості як просторі, що максимально наближений до неба. Знаходження марійної фігури в гроті було додатковим доведенням сакральності гори Монтсеррат (у багатьох інших місцях християнського марійського культу ікони чи скульптури виявляли завжди чудодійним способом: виорювали із землі, знаходили в криниці, виловлювали в річці тощо). Просторова символіка гір розкриває смислове нашарування сакрально-прагматичною семантикою християнського релігійного тексту.

Монтсеррат згадується також у корпусі християнських легенд про келих Грааля - найвідомішого священного предмета, який розшукували чимало лицарів середньовічного героїчного епосу, що у містичному дискурсі можна тлумачити як «алегорію мандрів душі».

Грааль – це келих, у який Йосиф Ариматейський зібрав кров Ісуса Христа, що стікала на Голгофі під час розп'яття Сина Божого; з нього ж причащалися апостоли зі своїм Вчителем під час Таємної Вечері – першої євхаристії, що виступає основою християнської літургії. Це полісемантичний образ, що проходить через всю середньовічну літературу аж до новітніх часів. У Граалі вбачали і магічний камінь алхіміків, і трансформований фольклорний ріг достатку. У XII ст. включений до артуріани (оповідей про короля Артура та його лицарів круглого столу), Грааль став уособленням певного містичного лицарського начала, символом вищої досконалості. Виступав також і своєрідною емблемою світової християнської імперії, мрії про яку були вельми характерними для XII і XIII століть, особливо ж для ідеологів ордену тамплієрів [Всемирная энциклопедия: христианство. – Мн., 2004. – С. 163].

До речі, свідченням континуальності християнського культу святої скульптури каталонської Мадонни є те, що Х. Колумб перший відкритий у Новому Світі острів назвав Монтсеррат, що було символічним вираженням початку християнізації, інколи драматичної, місцевого населення відкритих для європейсько-християнської ойкумени земель [Див.: Montserrat – Czarna Madonna na “zębatej górze” // Pielgrzymki do miejsc świętych. Część 7. – Warszawa: Agora SA. - S. 9-13].

Препарування окремих, часто «палімпсестових», реляційно-смилових семантико-концептуальних референцій конституює складний релігійний текст (чи навіть інтертекст), адже «семантика може мати пояснювальну силу, тільки якщо їй вдається «визначити» (або витлумачити) складні і темні значення за допомогою простих і самозрозумілих» [Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков.– М.,1999. – С. 14].

Виявлення історичних, теологічних, легендарних, міфопоетичних, мовно-етимологічних текстотворчих динамічних елементів розкриває

повноту культового функціонування християнського тексту як конвенційної сакральної-символічної структури.

У такому аналізі різні частини складаються в єдину структуру, ціле, що, зрештою, відповідає й самому християнському розумінню природи людини, яка, за словами С. Аверинцева, «приречена одночасно знати лише частини цілого, «знати частково», як висловлюється апостол Павло (1 Кор. 13:12) – і бути з безсумнівною сповіщенням, що ціле існує і що лише всередині цілого частини набувають справжнього, гідного людини, тобто такого, що виходить за межі утилітарності смислу» [Аверинцев С. К дефиниции человека //Человек. История. Весть. – К., 2006. - С. 399].

Протягом тривалої практики функціонування текст стає чимраз інформативнішим, його семантичний діапазон наповнюється новими конотативними навантаженнями. Як писав Р. Інгарден, текст не помирає в межах культури, котра його створила передусім тому, що він не рівний своїй матеріальній сутності, він інтенційний, тобто співпричетний до свідомості, що його сприймає [Цит. за: В. Морфология реальности: Исследование по «философии текста». – М., 1996. – С. 15].

Для видатного представника філософської герменевтики П. Рікера «текст – це будь-який дискурс, зафіксований на письмі», де «фіксація письмом – це складова частина самого тексту» [Рікер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. - С. 305].

М. Бахтін відзначає: системі мови у тексті «відповідає все, що повторюється і відтворюється, все, що може бути дане поза цим текстом (даність)» [Бахтін М. Проблема тексту у лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.. – Львів, 2001. - С. 417]. Індивідуальність та неповторність (в чому якраз і полягає його смисл) тексту «стосується істини, добра, краси, історії» [Там само. - С. 417]. Вчений називає специфіку гуманітарного мислення діалогічністю особливого виду: «складний взаємозв'язок *тексту* (предмет вивчення та обдумування) і створюваного *контексту*, в якому реалізується пізнавальна та оцінна думка вченого», адже «гуманітарні науки – науки про людину та її специфіку, а не про безголосу річ і природне явище. Людина у її людській специфіці завжди виражає себе (говорить), тобто створює текст (хоча б потенційний). Там, де вивчають людину поза текстом і незалежно від нього, це вже не гуманітарні науки (анатомія і фізіологія людини тощо). Людський вчинок є потенційним текстом і може бути зрозумілим (як людський вчинок, а не фізичне явище) тільки у діалогічному контексті свого часу (як репліка, як смислова позиція, як система мотивів)» [Там само. - С. 417-418].

Аналіз поняття тексту особливе місце займає в науковій традиції семіотики, що ґрунтується на вченні Ф. де Соссюра та празької школи і ставить в основу «антиномію мови та мовлення (тексту)», що «виразилося у намаганні розглядати окремий комунікативний акт – обмін повідомленням

між адресатом та адресантом – як першоелемент та модель будь-якого семіотичного акту» [Лотман Ю. М. О семиосфере // Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3-х т. – Таллинн, 1992. - Т. I : Статьи по семиотике и типологии культуры. – 1992. - С. 11]. Засновник тартусько-московської структуралістської школи Ю. Лотман впроваджує поняття «семиосфера» (за аналогією до поняття ноосфера, що ввів у науку В. Вернадський), яке розуміється як «певний семіотичний континуум, заповнений різнотипними семіотичними утвореннями, що перебувають на різному рівні організації», адже «чіткі й функціонально однозначні системи в реальному функціонуванні не існують самі по собі, в ізольованому вигляді» [Там само. - С. 11-12]. Правда, якщо ноосфера володіє матеріально-просторовим буттям, охоплюючи частину нашої планети, то простір семиосфери має абстрактний характер. Проте це не є художня метафора, адже «маємо справу з певною сферою, що володіє тими ознаками, котрі приписуються замкнутому в собі простору» і «лише всередині такого простору виявляється можливим реалізація комунікативних процесів та вироблення нової інформації» [Там само. - С. 12]. Вчений вважає більш доцільним розглядати семіотичний універсум як «єдиний механізм (якщо не організм)», «велику систему», що називається семиосферою, протиставляючи такий підхід, коли розглядається семіотичний простір як сукупність окремих текстів та імпліцитних одна до одної мов [Там само. - С. 13].

Серед основних ознак семиосфери Ю. Лотман виділяє наступні:

- обмеженість – семиосфера «не може торкатися з іносеміотичними текстами або не-текстами. Для того, щоб вони для неї отримали реальність, їй необхідно перевести їх на одну з мов її внутрішнього простору або семіотизувати факти. Таким чином, точки межі семиосфери можна уподібнити до чуттєвих рецепторів, які переводять зовнішні подразники на мову нашої нервової системи, або блокам перекладу, що адаптують даний семіотичній сфері зовнішній для неї світ» [Там само. - С. 13];
- семіотична нерівномірність – «семіотичний простір характеризується наявністю ядерних структур (частіше кількох) з виявленою організацією та більш аморфним семіотичним світом, що тяжіє до периферії, в котрій ядерні структури занурені. Якщо одна із ядерних структур не тільки займає домінуюче положення, але й піднімається до стадії самоопису і, відповідно, виділяє систему метамов, за допомогою котрих вона описує не тільки саму себе, але й периферійний простір даної семиосфери, то над нерівномірністю реальної семіотичної карти надбудовується рівень ідеальної їй єдності. Активна взаємодія між цими рівнями стає одним із джерел динамічних процесів всередині семиосфери» [Там само. - С. 16].

Семіотика культури розширює первісне поняття тексту як висловлювання на якійсь певній мові, адже для того, щоб те чи інше повідомлення можна було визначити як «текст», воно повинне бути

закодоване, принаймні, двічі, наприклад: молитва належить водночас і природній, і релігійній мові. Ю. Лотман прослідковує генезу поняття тексту: історично первісним було висловлювання природною мовою, потім відбувалося перетворення його в закодовану вторинною мовою ритуалізовану формулу – текст.

Можемо вести мову про християнський текст у широкому розумінні, що включає в себе вищеперелічені загальні семіотичні ознаки тексту.

Властивості християнських текстів до консервативного збереження (передусім у православній та католицькій конфесіях) не обмежують їхніх характеристик до динамічного генерування нових семантичних конотацій, що зумовлено і екзистенціальними ознаками християнства, які інтерпретуються в екзегетично-герменевтичній традиції при аналізі висловлювань Ісуса Христа стосовно ортодоксально-юдейського святкування суботи: «Цьому Господь наш протиставляє інше вчення, що не руйнує смисл Старого Завіту, але його доповнює: спокій Бога – це не припинення Його творчості (хоча світ Божий завершений і досконалий тією мірою, якою він не зіпсований дією пропавших ангелів та пропавших людей) [...] І все ж задум Бога ще не здійснений – задум про преображення світу» [Аверинцев С. «Сердце Евангельского благовестия...» (из проповедей) // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество. – К., 2004. - С. 349]. Відповідно, уже в самій природі християнства закладено динаміку смислової багатоплановості релігійного тексту, що володіє завершеною і водночас напіввідкритою структурою в функціонально-комунікативному аспекті.

Наведемо один із можливих прикладів. Семіосфера християнських храмових та монастирських комплексів представлена багатим спектром символічних топосів. Коротко розглянемо семантичне навантаження сходів та брам у текстах християнської архітектури.

Особливу роль сходи як елемент архітектурного оздоблення відігравали в епоху бароко з її прагненням театрального ефекту. І саме сходи виконували театральну функцію виходу і сходження, а також відповідали аскетичній моделі досконалості – ступені цнот, що графічно репрезентувалися під виглядом драбини чи сходів. У деяких святинях (наприклад, Скала Санта біля Латеранської базиліки в Римі – згідно традиції, це 28 сходів, котрими піднімався Ісус Христос у палаці Понтія Пилата перед вироком смерті) паломники виконували ритуал проходження сходів на колінах, що поглиблювало пасійні інтенції та емоційні переживання вірних. Символічно таке сходження означає боротьбу із власними обмеженнями та гріховними схильностями, унаочнює страждання Спасителя на Via Crucis [Див.: Morys С. OFM. Nowe Jeruzalem // Pielgrzym kalwaryjski. – 2003. – № 18. - S. 23-28].

Теологічна семантика піднімання сходами когерентна із символікою ритуального акту проходження крізь ворота до сакрального простору храму. Ворота – архітектурний символ переходу з однієї якості та стану в інший.

Ще до виникнення храмів сакральний аспект надавався воротам через посередництво двох стовпів із перекладиною, що їх з'єднувала. До такого типу споруд належать фінікійські стовпи Мелькарт, Священні ворота у Вавилоні, що прославляли Мардука та Іштар.

Широке поширення отримала символіка єрусалимських Золотих воріт. За аналогією до них були споруджені Золоті ворота у Константинополі, Києві, Володимирі. Через ці ворота в Єрусалим в'їхав на осляті Ісус Христос під радісні окрики «осанна». Фінікові та пальмові гілки, що Йому стелили під ноги, символізували перемогу. Саме через ці ворота Йому належить пройти і під час другого пришестя, як говорить передання. Прагнучи відвернути пришестя Месії, мусульмани розташували на підступах до Золотих воріт кладовище, вважаючи, що Він не зможе пройти через землю мертвих (в ісламі цвинтар вважається нечистою землею, де навіть не можна промовляти щоденні, наказані Пророком, молитви). На сьогодні святиня завалена камінням, і тільки Спаситель розчистить їх при входженні в святе місто.

Двері (ворота) символізують гостинність (Йов. 31, 32), певні можливості, що відкриваються людині (1 Кор. 16, 9).

Ізраїль у молитві просить Всевишнього розкрити небо і Самому зійти (Іс. 64, 1): нехай очолить Він стадо, яке могло б увійти у ворота (Мих. 2, 12).

Ісус сповнює це благання. Під час Його хрещення небо розкривається і Він стає сам правдивими дверима небесними, від котрих сходять на землю (Ів. 1, 51; пор. Бут. 28, 17), дверима, які ведуть на пасовиська, де вільно роздаються Божі дари (Ів. 10, 9). В Одкровенні Івана Богослова здійснюється пророцтво Ісаї, Єзекиїла і Захарії: у Небесному Єрусалимі дванадцять дверей, які завжди відчинені, але зло не проникає через них, там панують мир і справедливість, там здійснено досконале спілкування Бога з людьми (Одкр. 21, 12–27; 22, 14–15).

Деякі зображення дверей, що зустрічаються на саркофагах і стінах, є символом Ісуса Христа, який сказав: «Я – двері, хто увійде за Мною, той спасеться». На одному античному зображенні під дверима стоїть Агнець з хрестом, а поряд напис: «Ego sum ostium et ostium regni» («Я – двері та вівчарня овець»). У культурі Католицької церкви двері відіграють важливу роль під час святкування чергових ювілеїв християнства (останній обходився в 2000 році).

У народній християнській символіці відомі ворота пекла, які охороняє архангел Михаїл, та ворота раю, біля яких стоять апостоли Петро і Павло.

В іконографії відкриті ворота можуть одночасно символізувати як вхід до раю, так і вигнання з нього. Зруйновані ворота – центральний елемент сцени зішестя у пекло: тут вони символізують зло, що його подолав Христос своїм воскресінням.

У православних храмах особливе значення мають царські врата, прикрашені іконами, - вхід у Святеє святих, вівтар; через них мають право входити лише священнослужителі в окремі моменти богослужіння. У відповідності до символіки вівтаря, вони репрезентують вхід у Царство Боже, тому на них зображені його благовісники: євангелісти, а над ними сцена

Благовіщення – втілення тієї вістки, яку вони проголошують [Див.: Словник біблійного богослов'я. За ред. К. Леон–Дюфура та ін. – Львів, 1996].

Наведений приклад семіосфери сходів та воріт у контексті християнського гіпертексту сакральної архітектури характеризується і семіотичною нерівномірністю («ядерними структурами» виступають образи сходів та воріт (дверей), а «периферійним простором» - риси барокової естетики, символіка християнської етики тощо), і обмеженістю (герменевтичні біблійні інтерпретації входять до аналізованої семіосфери після переведення їх на мову архітектури, після їхнього наочного, реального представлення).

Динаміка художніх текстів мала дві основні тенденції: на підвищення їх цілісності й герменевтичності та збільшення «внутрішньої семіотичної неоднорідності, суперечливості твору, розвиток у ньому структурно-контрастних підтекстів, що мають тенденцію до все більшої автономії» [Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Структура и семиотика художественного текста : труды по знаковым системам. – Тарту, 1981– Вып. XII. – 1981. - С. 5].

Названі пріоритети розвитку зумовлені культурно-мистецькими концепціями при створенні та функціонуванні того чи іншого християнського релігійного тексту.

Висновки. Системно-концептуальний вимір християнської релігії на сакрально-символічному рівні не можливо повноцінно проаналізувати без використання поняття тексту в семіотичному розумінні. При такій методології дослідження увиразнюється поліпарадигматична сутність картини світу християнства. Семіотичний аналіз християнських релігійних текстів, із властивими йому принципами дослідження та понятійно-категорійними ознаками, дозволяє реалізувати інтерпретацію сакральних смислів, що засвідчують як консерватизм окремих системно-структурних форм, так і зміни під впливом накопичення культурної інформації.

Одним із пріоритетних завдань сучасного релігієзнавства бачимо розширення предметного поля текстологічних досліджень на матеріалі християнської релігійної символіки, не обмежуючи їх лише мовознавством чи літературознавством. Для досягнення повноти наукового аналізу варто використовувати комплексний інтердисциплінарний підхід, котрий увиразнює інтерпретацію концептуальних кодів та дозволяє структурувати цілісні комунікативні моделі.

А н о т а ц і ї

В статье И. Остащук «Христианский текст как форма сохранения и генерирования сакральных смыслов» рассматривается семантический диапазон понятия христианского текста как формы сохранения и генерирования сакрально-символических смыслов в контексте методологических проблем лингвистического религиоведения. Подчеркивается важность религиозного текста

в общей системе культуры и в христианских семиотических системах на отдельных примерах.

Ключевые слова: текст, христианский религиозный текст, семиосфера, семиотика.

In the article Ivan Ostashchuk «Christian religious text as a mode of preservation and creation of sacred senses» semantical scope of the concept “Christian religious text” as a mode of preservation and creation of sacred-symbolical senses in the context of methodological problems of study of religion is analysed. The importance of religious text on the systems of culture and Christian semiotic systems on the base of individual examples is exposed.

Key words: text, Christian religious text, semiosphere, semiotics.

Ю.Недзельська * (м. Київ)

УДК 271.2-1:2-18

РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ ЯК ОБРАЗУ ТА ПОДОБИ БОЖОЇ – ОСНОВА ВИЗНАЧЕННЯ ПРАВОСЛАВ'ЯМ СЕНСУ ЇЇ ЖИТТЯ

У статті Ю. Недзельської „Розуміння людини як образу та подоби Божої – основа визначення православ'ям сенсу її життя” проаналізовано насамперед зміст та особливості православного розуміння людини. Сенс земного життя людини православ'я визначає на основі вчення про творення її Богом за своїм „образом та подобою”.

Ключові слова: релігія, православ'я, людина, сенс життя, „образ та подоба”.

***Постановка проблеми.** Сенс життя – це поняття, що виражає ставлення людини до свого життя і оцінку його вартості, що, в свою чергу, формує розуміння особою самої себе. У зв'язку з цим спроби дати визначення поняттю „людина” робились здавна. Християнський погляд на людину сформувався на основі Старозавітної традиції та почасти Нового Завіту. Для Старого Завіту характерним є особливе розуміння людської особистості не в її абсолютно-персоналістичному значенні, а через призму колективу, національного цілого. Людина в Старому Завіті є основою суспільства, водночас вона реалізується в ньому і лише завдяки суспільному життю. У Новому Завіті витлумачення людини дано дещо по-іншому. Особливо багато уваги цьому питанню приділив апостол Павло, який у своїх*

* Недзельська Ю.К. – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.