

ХРИСТІЯНСЬКІ САКРАЛЬНО-СИМВОЛІЧНІ СТРУКТУРИ: ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Остащук І.Б. (м. Київ)

Анотації

У статті досліджується проблема інтерпретації християнських сакральних-символічних структур. Доводиться важливість структурного підходу в аналізі християнської символіки. Розкривається поняття «відкритого твору» у висвітленні інтерпретаційних моделей християнських сакральних символічних текстів.

In the article the problem of interpretation of Christian sacral-symbolical structures is investigated. Importance of a structural approach affirms as the analysis of Christian symbolics. The concept of "open work" in the light of interpretational models of Christian sacral symbolical texts reveals.

Ключові слова

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ, ХРИСТІЯНСЬКА САКРАЛЬНА СИМВОЛІКА, СТРУКТУРА, ТЕКСТ, СИМВОЛ

Постановка проблеми

Поняття інтерпретації розглядається в ряді гуманітарних наук. У лінгворелігієзнавчому вимірі потребують дослідження моделі та методи інтерпретації сакральних-символічних текстів, зокрема християнських. Це дозволить з'ясувати характер, функції, механізми смислотворення, структурно-семантичні параметри, соціокультурні аспекти християнських символічних структур. Саме в цьому й полягає **актуальність** представленої статті.

Метою дослідження є аналіз проблеми інтерпретації християнських сакральних символічних структур.

Поставлена мета зумовлює розв'язання наступних **завдань**:

- довести важливість структурного аналізу християнських символів;
- розкрити поняття «відкритого твору»;
- подати приклади інтерпретаційних стратегій у структурному дослідженні сакральних символічних структур.

Аналіз останніх досліджень. Проблема інтерпретації християнських сакральних символічних структур в релігієзнавчій науці, зокрема українській, систематизовано не аналізувалася. Окремі аспекти предмету дослідження розглядали М. Бахтін, В. Борботько, Н. Болдирев, У. Еко, Ю. Лотман, Н. П'єге-Гро, Ф. Растье та інші.

Виклад основного матеріалу. Вважаємо, що окремі групи християнської сакральної символіки можна розглядати як окремі

структури, що вписуються в більш складні релігійні комунікативні моделі. Як приклади назвемо акватичну, рослинну, просторову, бестіарну й інші символіки, що вписуються в християнську картину світу, як систему опрацьованих концептів, акумульованих у ритуально-обрядовій, етно-конфесійній, культурно-мистецькій практиці на основі теологічного опрацювання та церковного передання.

Ідея структуралістського аналізу не приймає принципу механічного перелічення певних ознак, а розглядає окремий твір, текст як систему, структуру, модель зв'язків, де «кожна структура – органічна єдність елементів, побудованих за даним системним принципом, - у свою чергу, лише елемент більш складної структурної єдності, а її власні елементи – кожен окремо – можуть розглядатися як самостійні структури» [5, с. 759].

Готовність реципієнта сприймати інформацію, часто імпліцитно закодовану, є важливою умовою генези самих моделей породження текстів. У сучасній науці використовується поняття «відкритого твору», запроваджене У. Еко, який відзначив, що «кожний твір мистецтва, навіть якщо його створила експліцитна поетика необхідності, ефективно відкритий для віртуально необмеженої серії можливих прочитань, кожне з яких спричиняється до того, що твір набуває нової життєздатности»¹ [4, с. 102].

У. Еко, дискутуючи зі структуралістським поглядом К. Леві-Стросса про «твердість кристала» творів мистецтва, що унеможлиблює виведення поняття «відкритого твору», стверджує наступне: «Саме існування текстів, які адресат може не тільки вільно інтерпретувати, а й бути їхнім співтворцем – бо ж «оригінальний» текст становить собою гнучкий *тип*, який може легітимно реалізуватися в багатьох окремих зразках [...]. Відкритий текст не можна було б описати як комунікативну стратегію, якби роль його адресата [...] не передбачили в момент його породження як тексту. Відкритий текст – це першорядний приклад синтактико-семантико-прагматичного прийому, передбачуваність інтерпретації якого є частиною його ґенеративного процесу» [4, с. 23].

Наведемо приклад «відкритості» тексту² в естетико-символічній структурі епохи бароко, сучасна критика котрої акцентує на її «потенційній таємниці, яку потрібно розгадати, як роль, яку треба виконати, як стимул, щоб розпалити свою уяву» [4, с. 87].

¹ Цитовано в редакції перекладача.

² Тут не будемо зупинятися на розмежуванні понять твору та тексту, що потребує окремої розвідки; детальний аналіз цього питання здійснив Р. Барт у своїй праці «Від твору до тексту».

Одна з найвідоміших у світі площа святого Петра у Ватикані, проект котрої розробив та втілював у життя Д. Л. Берніні (1598-1680) протягом 1657-1663 років.

Завданням митця було символічно представити духовну єдність паломників-католиків, що прибувають до вічного міста, зокрема базиліки святого Петра.

Поставлена ідея знайшла вдале втілення в одному із найвидатніших архітектурно-просторових текстів в історії архітектури, що несе виразну християнську сакральну-символічну конотацію. Простір перед собором перетворився на ансамбль із двох площ: перша, у формі трапеції, обрамлена галереями, що відходять від святині; друга має форму овалу, звернена до міста та оформлена двома чотирирядовими доричного ордеру колонадами, увінчаними аттикою, на котрій розміщено статуї 140 святих. У симетричних точках цього овалу розміщені фонтани, а поміж ними обеліск³, котрий дозволяє орієнтуватися на величезній площі.

Загальні обриси ансамблю мають імпліцитну схожість з ключем, нагадуючи відомі слова Ісуса Христа, звернені до апостола Петра: «І Я тобі кажу, що ти є Петро; і на цій скелі Я збудую Свою Церкву, і брами аду не переможуть її. Я дам тобі ключі Царства Небесного: і те, що ти зв'яжеш на землі, буде зв'язане на небесах; і те, що ти розв'яжеш на землі, буде розв'язане на небесах» (Мт. 16, 18-19)⁴. У біблійній символіці ключ означає честь, достоїнство та владу. У Католицькій церкві розвинулося символічне поняття «potestas clavium» («сила ключів»), що в теологічному розумінні має два значення: з одного боку, – право судити й милувати, а з іншого, – звершувати священницьке служіння. З XIII-XIV століть два перехрещені ключі святого Петра почали використовувати як офіційний символ єпископа Риму. Варто відзначити, що «Петрові ключі» різні: правий – золотий, лівий – срібний (у геральдиці «праворуч» - це «ліворуч для глядача» й навпаки). Символічна семантика ключів має кілька основних значень: золотий ключ – символ духовної влади, а срібний – світської; золотий ключ виражає силу відкривати й розв'язувати (potestas solvendi), а срібний – силу зв'язувати й закривати (potestas ligendi). Важливе також взаємне розташування символів: золотий ключ міститься над срібним, що означає домінування сили духовної над земною, тобто акцент на

³ Згідно церковного передання, 40-метровий єгипетський обеліск, що колись прикрашав цирк Калігули, був німим свідком мученицької смерті апостола Петра через розп'яття у 67 р.

⁴ У цитуванні Святого Письма використовуємо видання: Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа : з 4-го повного перекладу Біблії ; [пер. з давньогрецької о. Рафаїла Турконяка]. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2008. – 317 с.

первинному завданні місії Церкви спасіння душ, відкриття для них брам царства небесного, а не примус і покарання. Особливою символічною деталлю є хрестоподібний паз на борідках ключів як нагадування про те, що святий Петро та його наступники, з точки зору католицької віроповчальної доктрини, набули своїх повноважень «зв'язувати і розв'язувати» за волею Ісуса Христа, котрий врятував людський рід від тавра гріха на хресті.

Характерний для бароко ефект «затягування» в глибину архітектурного простору відчувається на площі святого Петра з особливою силою. Колони, наче велетенські руки, охоплюють людину та запрошують до входу у маєстатичний простір собору. Розташовуючи два овальних півкола з 284-х колон, архітектор символічно представив алегорію Церкви-Матері, котра своїми раменами прагне охопити цілий людський рід та кожного паломника зокрема.

У статті розглянуто один із варіантів аналізу просторової сакральної християнської символіки на основі моделі «відкритого твору»; спостерігаємо динаміку перетворення в барокові архітектурні форми регламентованого денотативного змісту церковної символіки. При створенні архітектурного тексту площі святого Петра у Ватикані було враховано активну чуттєво-інтелектуальну «роботу» її відвідувачів, на котрих одразу покладалася роль реципієнтів-інтерпретаторів. Однак сам У. Еко погоджується, що було б нерозважливим стверджувати про використання у бароковій поетиці теорії «відкритого твору».

Символи володіють здатністю зберігати протягом своєї історії функціонування концептуальну основу у внутрішній формі, імплікація котрої дозволяє дешифрувати його згорнутий мікроконтекст. Сучасний російський науковець відзначає, що «основа символу – це потенційно багатоступінчасте, фрактальне утворення: одна внутрішня форма опирається на іншу, яка їй історично передує».

В межі внутрішня форма глибинного оператора-архетипа, котрий виражає взаємодію суб'єкта із об'єктом. Тобто, вона представляє собою ретроспективно спрямовану піраміду, що сходиться і завершується **коренем** символу, тією гранулою, в 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]. Правда, не в кожній християнській сакральній символічній структурі можливо віднайти оте семантичне концептуальне ядро у константній, ґештальтній організації релігійної картини світу.

Тлумачення відповідної інтертекстуальної⁵ релігійної символічної структури виступає необхідною умовою розуміння інформації, яка передається крізь багатокультурний континуум християнської керигми, наповненої численними інкультураційними конотаціями, що становить 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 узагальнити – реципієнта будь-якого культурного тексту – І. О.), а від смислової стратегії самого письма: деякі твори, поєднуючи у 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 вміння надати закінченого смислу вирваному з контексту фрагменту» [6, с. 138]. Це особливо важливо в інтерпретації релігійних сакральних текстів, котрі характеризуються значною мірою традиційним денотативним змістом, котрий 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» [6, с. 142]. Проаналізуємо багатовекторну, з першого погляду, ширину інтерпретацій християнської символіки Святого Духа, котра спрямована на представлення його теофанної місії.

На етимологічному рівні українське слово «дух» спільноспоріднене зі старослов'янським «духати», тобто «віяти», 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

⁵ Вважаємо, що окремі християнські символічні структури маємо підстави назвати інтертекстом, адже інтертекстуальність – це таке поняття постмодернізму, що «артикулює феномен взаємодії тексту з семіотичним культурним середовищем в якості інтеріоризації зовнішнього» [Постмодернізм : [енциклопедія / сост. и научн. редакторы А. А. Грицанов, М. А. Можейко]. – Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. - С. 333. - (Серия «Мир энциклопедий»)]. Загалом, термін «інтертекстуальність» запровадила в науку Ю. Крістева у 1967 р. під впливом концепції М. Бахтіна про «поліфонічний роман», у якій вказувалося на діалог тексту з текстами. Концепція інтертекстуальності у більш загальному аспекті сягає своєю генезою до фундаментальної ідеї неklasичної філософії про активну роль соціокультурного середовища у процесі смислорозуміння та смислорозуміння.

Християнські сакральні-символічні структури: проблема інтерпретації

людським помислом, чим не можемо володіти і що не належить до обмеженості реального світу.

На сторінках Святого Письма зустрічаємо слово «Дух» (з великої літери), котре наділяється іншими сакральними-символічними конотаціями.

Старогрецька версія Старого Заповіту (Септуагінта), як і Новий Заповіт використовують для окреслення Святого Духа⁶ слово «рнеума», котре означає «енергію, властива повітрю в рухові». Відповідно, «рнеума» є вітром, віддихом.

Стародавню людину інтригував шелест легкого вітерця, що гойдав листям та гладив обличчя; тривогу викликала грізна буря, що ламала товсті крони дерев та топила кораблі на морі; з нетерпінням очікувалося вітру, котрий гнав дощові хмари з благодатною для врожаю вологою, але ніс посуху та 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 та 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 та 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 та сила залежать від змін тиску повітря. Він віє там, де необхідно впорядкувати, врятувати, спасти, виправити те, що людська рука спотворила чи зіпсувала.

⁶ Святий Дух – це третя іпостась Пресвятої Трійці. Багато численні вияви святого духа згадуються в Діяннях апостолів, де зцілення, пророцтво, вигнання демонів (екзорцизм), глосолалія пов'язуються з діяльністю Святого Духа. Християнські автори вважають, що різні згадки Духа Ягве у Старому Завіті провіщали доктрину Святого Духа. Староєврейська лексема «руах» (зазвичай перекладається як «дух») часто зустрічається у текстах в значенні вільної діяльності Бога як у творінні, так і в надиханні нового життя у сотворене, особливо у зв'язку з пророцтвами або очікуванням 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 року, у відповідь на сумніви в Його божественності. [Всемирная энциклопедия : Христианство / [гл. ред. М. В. Адамчик ; гл. науч. ред. В. В. Адамчик]. – Минск : Современный литератор, 2004. – С. 631].

Остащук І.Б., 2010

Отож, найважливішим символічним значенням у християнській символіці є те, що дух виражає Бога, котрий діє духовним способом. Християнська екзегетика в символічній номінації стверджує, що дух, який виражає свою силу діяння у світі, є Богом, є Духом особовим, для котрого важливе благо людини. Такий лінгво-релігієзнавчий 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 вдихнув життя у 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 Завіті Дух Божий діяв у світі та приносив людям спасіння, так тепер той самий Святий Дух діє в закладеній Христом Церкві та веде до спасіння. Лука раз у раз нагадує в своїх Діяннях, що апостоли були вибрані Святим Духом (1, 2), а потім діяли та повчали за Його допомогою. Петро, котрого викликала на суд Висока Рада, промовляє 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 Витинії (16, 7), або наприкінці його місійного служіння попереджав про переслідування та терпіння (20, 23; 21, 11).

Святий Дух символізує особливу силу Божу, котра супроводжувала спочатку служіння Ісуса, а потім і Його Церкви: «ви прийміть 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; очищальна вода святого хрещення);
- вогняний язик;
- голуб любові.

Символ води товаришує читачеві 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 і без Бога. Христос промовив до паломників, які зібралися біля Храму на свято Наметів (Суккот): «Якщо хто спраглий, Християнські сакральні-символічні структури: проблема інтерпретації

хай приходять 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 задовільнити 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 закрит первородний гріх. Акваична 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 з гріхів так сильно була закорінена у свідомості кожного єврея, що апостоли, покликаючись на приклад самого Ісуса, прийняли обмивання водою як умову прийняття людини до церковної спільноти. Святий Іван у своїй Євангелії пригадує християнам розмову Ісуса з Нікодимом, який шукав глибшої правди та потребував особистого повчання. Ісус зауважив його прагнення до зміни життя і 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). В грецькому тексті Євангелії від Івана слова «вдруге» та «згори» подані однією лексемою «anōthen». Тим, хто здійснює повторне народження, є Святий Дух.

Описуючи подію П'ятдесятниці, 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 язики, 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, в котрих зберігали єхаристійний хліб та освячену олію, що виражало віру в їх перетворення та консекрацію під дією Святого Духа. Символ голуба представлений часто над амвонами (Святий Дух як джерело мудрості та правди); в 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 Господне

благословення певного пастиря. Генезою цього символу є промовиста сцена хрещення Ісуса Христа в Йордані, коли свідкам показується уся 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 сьогоденного дня 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 і 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 їх риси, що були прикладом і для людського життя: любов, простоту і лагідність. Сам Ісус ставить їх за взірець, коли говорить: «будьте невинні, як голуби» (Мат. 10, 16).

Усі згадані символи виражають спосіб діяння Святого Духа серед людей [Див.: 8]. 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 [Див.: 7, с. 179-182].

Смислопоряджувальна цілісність тексту символічних номінацій Святого Духа, що характеризується іманентною діалектичною здатністю цього релігійного праконцепту 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 існувати поза цілим або загальне значення якої не може бути виведене із значення її елементів і того, як вони об'єднуються один із одним» [2, с. 29]. Інтертекстуальні референції символічних денотацій Святого Духа активно репрезентовані у церковних таїнствах, обрядах, сакральному християнському мистецтві.

Висновки

У статті на прикладі окремих християнських макросимволів зроблено спробу виявити закономірності інтерпретаційних можливостей сакрально-символічних структур при врахуванні їхньої традиційної онтологічної концептуальності та потенційної інтертекстуальної «відкритості».

Аналіз інтерпретаційних методів та семантичного потенціалу християнської символіки дозволяє виявити повноту поліфонічних форм, що зумовлює множинність варіантів дешифрування, релігійної картини світу. Проблему інтерпретації сакральних текстів варто Християнські сакрально-символічні структури: проблема інтерпретації

вирішувати в комплексному підході із врахуванням не лише традиційних парадигм екзегетичного тлумачення, але й контексту, прагматичного оточення та інтенційно-світоглядних установок інтерпретатора. Тому у визначенні стратегій інтерпретації християнських символічних структур слід враховувати етимологію концептів, креативно-динамічний потенціал, додаткові смислові нашарування, причинно-наслідкові зв'язки, хронотопні особливості, аксіологічну систему відповідних культурних традицій.

Джерела

1. Бахтин М. М. Работы 1920-х годов / Михаил Михайлович Бахтин. – К. : Next, 1994. – 384 с.
2. Болдырев Н. Н. Когнитивная семантика : курс лекций по английской филологии / Н. Н. Болдырев. – Тамбов : Изд-во Тамбовского университета, 2000. – 123 с.
3. Борботько В. Г. Принципы формирования дискурса : От психолингвистики к лингвосинергетике / Владимир Григорьевич Борботько. - [изд. 3-е, испр.] - М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 288 с.
4. Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / Умберто Еко ; [пер. з англ. М. Гірняк]. – Львів : Літопис, 2004. – 384 с.
5. Лотман Ю. М. О русской литературе / Юрий Михайлович Лотман. – С.-Петербург : «Искусство-СПБ», 1997. – 848 с.
6. Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности / Натали Пьеге-Гро ; [пер. с. франц. Г. К. Косикова, В. Ю. Лукасик, Б. П. Нарумова ; примеч., общ. ред. и вст. ст. Г. К. Косикова]. – М. : Издательство ЛКИ, 2008. – 240 с.
7. Растье Ф. Интерпретирующая семантика / Франсуа Растье ; [пер. с. франц., примеч., предм.-имен. указ. А. Е. Бочкарёва]. – Нижний Новгород : «Деком», 2001. – 368 с.
8. Mickiewicz F. SAC, ks. Znaki Ducha Świętego / Franciszek Mickiewicz SAC, ks. – Zabki : Apostolicum, 1998. – 96 s.

Стаття надійшла 19.02.10 р.