

Міністерство освіти і науки України
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова
Факультет романо-германської філології
Кафедра теоретичної та прикладної фонетики англійської мови

Методичні рекомендації до вибіркового курсу
«Теолінгвістика у руслі синергетичних процесів»

Рівень вищої освіти Третій (освітньо-науковий)

Спеціальність 035 Філологія

Публікується за рішенням Вченої Ради факультету РГФ Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

(Протокол № 5 від 12.02. 2020 року)

Укладач: Кравченко Ніна Олександрівна, доктор філологічних наук, професор кафедри теоретичної та прикладної фонетики англійської мови

Рецензенти: О.Ю.Карпенко – доктор філологічних наук, завідувач кафедри граматики англійської мови Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

Л.В.Строченко – кандидат філологічних наук, доцент кафедри лексикології та стилістики англійської мови Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

У методичних рекомендаціях розкривається програма спецкурсу, даються вказівки для опанування лекційним матеріалом. Методичні рекомендації розроблені для аспірантів першого року навчання спеціальності 035 – філологія. Методичні рекомендації присвячені розгляду одного з нових напрямів гуманітарної науки – теолінгвістики, в якій вивчається, зокрема, вияв синергійності релігійного дискурсу, реалізованого засобами лінгвального й екстралінгвального планів.

ПЕРЕДМОВА

Дані методичні вказівки призначені аспірантам першого року навчання спеціальності 035 – філологія, які обрали цю вибірккову дисципліну. Методичні вказівки присвячені розгляду одного з нових напрямів гуманітарної науки – теолінгвістики, в якій вивчається, зокрема, вияв синергійності релігійного дискурсу, реалізованого засобами лінгвального й екстралінгвального планів. Новий науковий напрям – теолінгвістика ритуального релігійного дискурсу – уможливорює теолінгвістичне комплексне дослідження лексичних, риторичних і просодичних особливостей релігійного дискурсу у новому, синергійному ракурсі, виявлення синергійної компоненти релігійного дискурсу на всіх мовних рівнях.

Мета вказівок - ознайомити аспірантів з основними положеннями синергетики та теолінгвістики, сформувані необхідні теоретичні знання і практичні навички для здійснення самостійного філологічного дослідження.

Завдання вказівок : викладення базових концепцій теолінгвістики; аналіз вихідних настанов та методологічних засад синергетики у розвитку теолінгвістичної теорії; поглиблення, узагальнення та систематизація теоретичних знань аспірантів з германського мовознавства.

В результаті опрацювання аспіранти повинні *знати*: основні тенденції розвитку теолінгвістики; методологічне підґрунтя сучасної теолінгвістики у руслі мовознавства; основні методи лінгвістичного аналізу, які застосовуються при аналізі мовних фактів та явищ;

вміти: застосувати комплексний підхід до наукового філологічного дослідження; визначати оптимальні методи аналізу мови та мовлення; використовувати отримані фундаментальні знання і практичні навички на всіх етапах виконання науково-дослідної роботи, включаючи пошук необхідної інформації, планування експерименту, безпосереднє виконання роботи та обговорення отриманих результатів, формулювання теоретичних

висновків; використовувати теоретичні знання у власних наукових дослідженнях.

Методичні вказівки можуть бути використані для самостійної підготовки аспірантів до семінарських занять з дисципліни «Теолінгвістика»

Змістовий модуль 1. Синергійний підхід до дослідження дискурсу

Тема 1. Феномен синергії. Історичний аспект

Дослідження релігійного дискурсу із суто лінгвістичних позицій, без урахування сакральності як його унікальної складової частини, представляється нам неповним і формальним. Уважаємо, що простої констатації присутності вищих сил у релігійному молитовному або проповідницькому дискурсі недостатньо. Для розуміння сутності процесу з'єднання у релігійному дискурсі двох начал – людського і Божественного звернімося до феномену **синергії**.

Синергія за визначенням Філософського словника – це (1) «спільна дія; взаємодія різних потенцій або видів енергій у цілісній дії; (2) в теології – співучасть людини в покутних справах Божих» [Философский энциклопедический словарь].

У першому своєму значенні (1) термін *синергія* вживають у різних гуманітарних і природничих науках. У медицині синергія – це комбінований вплив двох чи більше лікарських речовин, що значно перевищує дію, яка чиниться кожним компонентом окремо. В економіці – це умова, за якої загальний результат перевершує суму складених ефектів. У соціології – це спільна праця у всіх галузях людської діяльності, що створює основу спільноти. У поверхневому значенні «спільної дії» це слово вживається і в описі різних сфер діяльності, часто далеких від наукової думки. Наприклад, у назвах корпорацій, будівельних компаній («Синергія-3»), банків (комерційний банк «Синергія»), журналів («Синергія Наук»), шкіл (Школа Бізнесу «Синергія»), університетів (Університет СИНЕРГІЯ) тощо.

Друге значення терміна «синергія» (2), представлене у Філософському словнику, потребує уточнення та, з огляду на загальну скерованість нашої роботи, докладного розгляду.

Суть *теологічного* розуміння така: синергія (від грец. Συnergyia – спільна, узгоджена дія) – «співробітництво», співтворення, узгоджений лад між Божественною енергією (благодаттю) та енергією людини (волею) у

справі порятунку, тобто з'єднання людини з Богом. Згідно із цим розумінням синергії людина здатна сприяти своєму порятунку, бути співником у ньому: порятунок – це справа *боголюдська*, вона передбачає участь *Божественного* і *людського* начал. Людина рятується благодаттю – тобто дією в ній Бога; Ісус Христос своєю кров'ю дарував людям спокутування їхньої провини та прощення гріхів, але людина може і повинна докласти зусиль (у вірі й справах, у покаянні, молитві і т. ін.), щоб відкрити себе для прийняття благодаті, дару порятунку. Благодать надається людині тільки тоді, коли вона сама робить себе гідною її.

У процесі становлення та розвитку богословської науки розуміння синергії зазнавало різних концептуальних трансформацій і було (та й понині залишається) предметом роздумів та суперечок теологів, богословів, релігієзнавців.

Уперше думка про «співробітництво» з Богом була висловлена апостолом Павлом у Першому Посланні до Коринтян, де він пише: «*θεο ὑάρ σμεν σὺνεργο* (Ми співробітників Бога)» (1 Кор. 3, 9). Власне термін *синергія* набув значного поширення лише чотири століття тому у зв'язку зі знаменитою «пелагіанською» суперечкою, що відбулася на початку V століття. Британський монах **Пелагій** (354-418) стверджував, що людина може вести благочестиве життя за допомогою Божої благодаті, однак благодать він розумів не так, як інші християнські автори. За його визначенням, благодать – це природна здатність виконувати Божу волю, надана кожній людині. На думку Пелагія, люди народжуються безгрішними, маючи таку ж здатність коритися Богові, яка спочатку була в Адама. Тому людина може власними силами досягти досконалої святості. Пелагій також учив, що Божа благодать лише допомагає людині легше досягти того, що вона й сама може стяжати за своєю природою [Пелагій 1987, 624].

Противником цього «гуманістичного» розуміння синергії виступив один із видатних отців церкви Августин (354 - 430), який стверджував, що ані в кому не може бути моральної доброти й праведності, крім як від Бога, за

Його благодаттю і святою любов'ю. Тому будь-яка добра справа, яку людина могла б створити, - це виключно дар Божий. Від стану повної зіпсованості людину може позбавити виключно благодать Божа. Благодать всевладна, тому людська воля не може опиратися Божій волі. При цьому досконалості неможливо досягти в цьому житті; воно очікує людину тільки на небесах [Августин 1998, 476].

Проти богословських поглядів Августина виступив християнський монах і богослов Іоанн Кассіян (Римлянин) (360-435), аргументуючи це тим, що вчення Августина зводить нанівець необхідність благочестивої старанності вірян, заохочує як недбалість, так і байдужість. Акцент же Августина на біблійних гарантіях без будь-яких умов фальсифікує Божественні обітниця й анулює людську відповідальність. Саме Іоанну Кассіяну належить класичне богословське формулювання синергії: «У справі порятунку нашого бере участь і благодать Божа, і вільне доброволення наше ... обидва згідно діють і в справі порятунку нашого рівно необхідні» [Кассіан Іоанн 2000, 504].

Вчення про синергію отримує теологічне обґрунтування в працях Константинопольського богослова і філософа Максима Сповідника (580 - 662) та рішеннях VI Вселенського Собору (681 р). Думка св. Максима спрямована до синтезу, до збирання порізаних елементів богословської спадщини навколо однієї основної ідеї - догмату про дві природні волі і дві природні енергії, з'єднані у Христі. У працях Максима Сповідника розроблено теоретичні основи концепції синергії. Він розглядає синергію як причетність людських «енергій» до вищої енергії Бога. Формами досягнення цієї причетності виступають безперервна молитва, подолання поняттєвого мислення та перетворення плотських бажань за допомогою аскетичної практики. Однак, згідно з поглядами св.Максима, остаточна синергія можлива лише за Другого пришестя Христа, коли остаточне явлення Бога як Блага забезпечує остаточне й вічне з'єднання божественної та людської «енергій».

На VI Вселенському Соборі було проголошено, що «дві природні волі, і два природних бажання, і дві природні дії неподільні, незмінні, нерозлучні, незлитні» [Карташев 1994, 186].

Вищий вияв синергії досягається духовною практикою ісихазму - споглядальною, відлюдною формою життя християнського чернецтва, яка представляє собою безперервний досвід спілкування з Богом, діалог із Богом. Осмислення досвіду богоспілкування здійснено в XIV столітті архієпископом Фессалонікійським **Григорієм Паламою**. Він, спираючись на візантійську ісихастську традицію, вказує на два послідовні щаблі синергії: Праксис (діяльність) та Феорію (споглядання). При цьому Праксис, перш за все, це досвід безперестанної «розумної» молитви. Феорія містить спонтанне споглядання Божественного Світла. Феорія розглядається як відтворення містичного «споглядання Фаворського Світла», пов'язаного з Преображенням Христа на горі Фавор. Не споглядання, медитація чи екстаз, а саме *діалогічність*, коли перебіг і завершення процесу неможливі за участі лише однієї зі сторін, і визначає синергію, яка виявляється у взаємодії вільної волі людини та благодаті Божої.

Тема 2. Філософський аспект синергії

Синергія передбачає необхідну участь людської волі, її енергійного компонента, здатного надати дії чітку спрямованість. Синергія, тим самим, є з'єднанням *вільних* енергій людини і Божества. При цьому отці церкви завжди підкреслювали, що з'єднання з Богом можливе лише як з'єднання людських і божественних *енергій*, але не як з'єднання людської та Божественної *сутності*. За думкою св. Григорія, наведеною в трактаті «Проти Акіндіна» (V, 26), «Бог у повноті Своїй любить тих, хто того вартий, поєднуючи Себе з ними, не іпостасно – це належить одному Христу – і не за своєю суттю, але малою частиною нетварних енергій, проте цілком будучи присутнім у кожній із них» [цит. по: Хоружий, 1998, 155].

Зазначене з'єднання людських і Божественних енергій дає підстави розглядати синергію як «зустріч і співробітництво людських і Божественних

енергій», як «вирішальну передумову досягнення мети християнського життя» [Хоружий 1998, 22], виявлювану в досконалості особистості. Досконалість особистості, за В.М. Лосським [Лосский, 1991,109], полягає у віддачі. Як від природи «відмінна», як «не природна», як особистісна вона виражається у відмові від буття для самої себе.

В цілому вчення про синергію можна розглядати як «*пресходження* назовні самої себе людини та *сходження* назовні Самого Себе Бога» [Палама Григорій 1995,221]. Цим досягається їхня особиста *зустріч* і *з'єднання*. В «Тріадах на захист священно-мовчазних» Григорій Палама пише: «Якщо наш розум виходить за свої межі і таким шляхом з'єднується з Богом, але тільки піднявшись над собою, то й Бог теж пресходить назовні Самого Себе, з'єднуючись із нашим розумом, але тільки опустившись у низходженні» [там само, 235].

Досягнення синергії Григорій Палама вбачає й у наслідуванні Господа: «Бог багатством Своєї доброти залучає людину до досягнення – шляхом наслідування – сумірної з Ним і співвідповідної Йому благості. Бо, воістину, і людині можливо бути благою - за образом Творця і за наслідування Його» [там само, 76]. Природно, що на такому шляху відбуваються серйозні зміни у внутрішньому світі, в душі людини, оскільки стоїть завдання викоринити пристрасті, джерело яких – у серці.

Таким чином, розуміючи з христологічних позицій усю історію людства, можна, услід за Григорієм Паламою, трактувати синергію як умову порятунку, коли необхідність благодаті поєднується неодмінно й актуально з необхідністю повної відповідальності людини за свій порятунок.

У світлі синергії набувають глибшого сенсу зовнішні вияви діалогічного спілкування з Богом, здійснюваного в релігійному дискурсі. Насамперед це стосується Богослужіння, яке у самосвідомості Церкви є абсолютно синергійним, тобто являє собою творчу *спів-дію* Бога і людини. Вербальний текст у богослужбовому дійстві виступає як богонатхненне слово, виражене людською мовою, або, інакше кажучи, як слово духовне.

Таке слово, за вірою Церкви, має величезну творчу силу: «Тільки через слово дія стає священнодійством» [Флоренський 2004, 382], і «через призивання Імен Божих відбуваються Таїнства Церкви» [Софроний, архим. 1985, 230]. На думку С. Булгакова, саме Богослужіння відбувається «силою Імені Божого, в якому присутня Сила Божа» [Булгаков 1998, 324]. І ця сила слова «не визначається лише змістом або змістом формули, яка мала б, найбільше, значення побажання, думки, настрою, але не мала б влади» [там само, 233]. Проте саме слово має владу, і влада ця «дається завдяки тому, що слово є не лише змістом, а й умістищем енергії, знаряддям, провідником» [там само].

З огляду на те, що релігія – сфера «буття особистісного», вона є «завжди те чи інше самоствердження особистості у вічності» [Лосев, 1994, 96]. Синергійно-персоналістичне розуміння реальності відбивається і в розумінні молитви. Так, у «Філософії імені» О. Ф. Лосева молитва розуміється як «арена зустрічі двох енергій, божественної й людської, божественних імен-енергій і людських енергій-називань» [Лосев, 1997, 237].

Синергійне бачення реальності відображається й у символічному трактуванні буття, здійснюваному богослужінням. За висловом В.М. Топорова, *символ* є такий «знак вищої енергії, який не просто сигналізує про явище, а сам виявляє себе як це явище, як свого роду епіфанія (Богоявлення), прорив феноменального шару силою іншої природи» [Топоров 2004, 381].

Тема 3. Синергійно-синергетичні властивості дискурсивних утворень

Тема 4. Лінгвосинергетичний підхід до вивчення дискурсу

Дослідження релігійного дискурсу з урахуванням присутності й узгодженої дії в ньому різнорідних енергій можливе із залученням лінгвосинергетичного підходу до вивчення дискурсу як складної самоорганізовувальної системи. Підставою для цього можуть служити два вихідні моменти. По-перше, наявність синергійних основ у синергетиці; по-друге, поява у лінгвістичній літературі останніх років значної кількості робіт,

виконаних у руслі лінгвосинергетики дискурсу. З огляду на концептуальну важливість цих моментів для нашої роботи, зупинимось на них докладніше.

Першим вихідним моментом стало те, що у філософських працях останніх років (Т. Берсенева, О. Князева, С. Курдюмов, Н.Овчинников, С.Хоружий та ін.) констатується, що ідеї синергізму багато в чому сприяли виникненню синергетичного підходу в науці. На підтвердження цього наводяться слова автора терміна й одного з творців синергетики Германа Хакена, з яких випливає, що зв'язок *синергії* (феномену) із *синергетикою* (теорією) закладений в ідею і назву заснованої ним нової дисципліни: «Я шукав таке слово, яке виражало б спільну діяльність, загальну енергію щось зробити ...» [Хакен 2000, 53]. Тобто первино явища і процеси, які вивчаються в синергетиці, мають властивості, що характеризуються синергією. Як доказ цього висуваються такі положення:

1.Основними, визначальними для поняття *синергія* є слова «спільність», «потенція» й «енергія». У свою чергу, значення *синергетики* виявляється за допомогою словосполучення «спільна дія». Отже, процес узаємодії енергій, «спільна» спрямованість енергій для реалізації потенції є одним із факторів, які споріднюють синергію та синергетику.

2.«Виявляючи синергію в синергетиці, спочатку треба виокремити з усього спектра процесів – синергійність» [Хоружий 2011, 29], тобто ті процеси, в яких спостерігається *узгоджена дія двох різних потоків енергії, що належать до абсолютно різних джерел*. Синергетика як наука розглядає синергію як узаємодію внутрішніх і зовнішніх енергій у відкритих системах. Для богослов'я синергія – це злиття Божественної й людської енергій. «У тій та іншій царині синергія зберігає те ж саме ядро, базову структуру з двох енергій, «внутрішньої» та «зовнішньої», що належать до різних джерел і здійснюють свою зустріч і взаємодію. Ця узгоджена взаємодія веде до структурно-динамічних змін у «внутрішній» сфері» [там само, 31], тобто в богословському розумінні – до «об'єження» людини, що, за твердженням В.М. Лосського, розуміється як «трансцендування всього людського єства в

його енергіях у царину Божественного буття». Слід акцентувати, що таке з'єднання (яке і є синергія) неможливе лише за допомоги власної енергії людини, і воно здійснюється лише під дією Божественної енергії, або благодаті.

3. Узгодженість двох енергій (воль) різного онтологічного статусу передбачає наявність низки особливих умов. У богословській синергії ці умови досягаються за допомоги ісихастської практики (ісихазм – це *практика* розумно-сердечної *молитви*, поєднана з контролем (тверезуванням) за всіма внутрішніми помислами, що сприяє очищенню розуму й серця та готує (але не веде сама по собі) подвижника до Богоспоглядання), вибудованої сходами («Сходвиця»), які підіймаються від початкової сходинок звернення і покаяння вірянина до фінального щабля його «об'єднання». З певною часткою умовності розрізняють такі ступені: обернення та покаяння вірянина, боротьба з пристрастями, мовчазність, зведення розуму в серце, безперервна молитва, синергія, споглядання нетварного Світу.

В цілому ісихастська «сходвиця» поділяється на дві великі частини: Праксис (діяльність) і Феорія (споглядання) [Берсенева 2012, 103]. Детальний опис процесу досягнення синергії можна знайти в роботах С.С. Хоружого - одного з фундаторів і керівників інституту синергійної антропології. Синергетичний складник цього процесу полягає в тому, що практика ісихазму виводить внутрішню реальність людини з рівноважного стану, що згодом і зумовлює перетворення людини.

4. Зациклені, замкнуті енергії (в ісихазмі – пристрасті) людини необхідно «розмикати», щоб підготувати ґрунт для з'єднання із зовнішньою (Божественною) енергією. Як відомо, відкритість системи є однією з ключових вимог синергетики.

5. Синергія передбачає наявність свободи людської волі в досягненні / недосягненні благодаті (в термінах синергетики благодать є атрактором). У

зв'язку з цим можна говорити про синергетичну нелінійність системи та її самоорганізації.

Зазначені п'ять положень, що доводять зв'язок синергії із синергетикою, в цілому можуть розглядатися як основоположні для використання синергетичного підходу в цьому дослідженні. Але водночас вони демонструють і самодостатність синергійного підходу до вивчення сутності релігійного дискурсу. На наш погляд, виявити алгоритм узгодженої дії двох онтологічно різнорідних енергій (Божественної та людської) покликаний саме синергійний підхід, оскільки лише з урахуванням Божественної енергії, сприйманої людиною «як така, що не належить ані їй, ані будь-якому джерелу в межах її буттєвого горизонту» [Хоружий 2011, 39], можливо говорити про всеосяжне дослідження релігійного дискурсу.

Другим вихідним моментом вважаємо той факт, що в останні десятиліття в лінгвістичній літературі з'явилася значна кількість робіт, виконаних у руслі лінгвосинергетики дискурсу. У найзагальніших рисах синергетичний підхід до дослідження дискурсу базується на розумінні дискурсу як складної системи, що саморозвивається і має характерні ознаки системності, здатності до самоорганізації, гомеостатичності, нелінійності, незамкнутості, нестійкості, емерджентності, інтердискурсивності, симетричності / асиметричності. Ці ознаки отримали назву «синергетичні категорії дискурсу». Саме вони актуалізують смислопороджувальну енергію дискурсу. Основну увагу спрямовано на розвиток концепції системності як базової властивості дискурсу. Розвиток системи дискурсу відбувається в смисловому просторі, а «живою тканиною» є смислові енергопотоки [Словицова, Ельцова 2012, 71].

На слушне міркування Т.І. Домброван, яка присвятила діахронічній лінгвосинергетиці докторську дисертацію, «аплікативний потенціал синергетики в лінгвістиці величезний» [Домброван 2014, 77]. Багатющим унеском у розвиток синергетики дискурсу є роботи Л.С. Піхтовнікової, Є.В. Пономаренко, І.В. Савіної, М.Ф.Алефіренка. У роботах Е.В.Пономаренко

представлено основи синергетичного розуміння еволюції систем [Пономаренко 2006, 2007], спираючись на які, вчена пропонує таку модель синергетичного дослідження дискурсу. Складна незамкнута система в русі до атрактора на якомусь етапі знаходиться в стані відносної рівноваги, яку визначають параметри порядку - фактори, що керують її функціонуванням. Поступово динамічні процеси всередині системи та сигнали із зовнішнього середовища порушують рівновагу і призводять до виникнення випадкових хаотичних коливань (флуктуацій), які, посилюючись, можуть упливати на систему так, що вона наближається до точки розгалуження (біфуркації) – до моменту вибору подальшого шляху. В цій точці будь-який сигнал може стати поштовхом до розвитку системи в тому чи іншому (не обов'язково кращому) напрямку. Чинячи спротив дезорганізувальним тенденціям, система позбавляється надлишків речовини, енергії або інформації: відбувається їх розсіювання (дисипація) в зовнішнє середовище, а також приплив ресурсів іззовні, допомагаючи впорядкуванню системи. Зрештою в результаті комплексної нелінійної взаємодії та взаємопосилення різних компонентів у ній виявляються спонтанні властивості, характерні не для окремих елементів, а для системи в цілому. Система обирає подальший шлях еволюції і переходить на якісно новий рівень організації, де параметри порядку теж перетворюються, після чого описаний механізм саморозвитку запускається знову. В іншому випадку система так чи інакше руйнується.

У роботах М.Ф. Алефіренка під синергетикою дискурсу розуміється «взаємодія чинників, які його породжують, унаслідок чого відбувається злиття і співдія енергій, що спрямовані на онтологічну й функційну самоорганізацію дискурсивного простору та визначають смислову дистрибуцію його інгредієнтів» [Алефіренко 2008, 23]. У зв'язку з цим смислопороджувальна енергія дискурсу підживлюється різними енергопотоками: сенсорно-перцептивною образністю, знаково-символічною інтерпретацією первинних образів, дією перетвореної форми в тексті, і, нарешті, впливом екстралінгвального середовища ситуативного,

комунікативно-прагматичного та культурного контекстів. У своїй єдності ці енергопотоки представляють собою «асоціативно-дериваційну сутність дискурсу, завдяки якій використовувані в ньому мовні знаки стають його образними одиницями, здатними вмщувати не лише раціональну інформацію, а й виражати практично неосяжний спектр людських емоцій, виявляючи в єдності розуміння та переживання людиною сприйманого світу» [там само, 24]. Основною системною категорією дискурсу є гомеостатичність (відносна динамічна сталість системи, скерованої на досягнення певної мети, яка «диригує» системою, утримує її у певних якісних межах, тому вона виступає як мета-програма, або атрактор), що характеризує фазу стабільного функціонування системи. Гомеостатичність дискурсу реалізується в спрямованості смислів дискурсу на досягнення мети, наприклад, на спонукування адресата до певної дії в комунікативній ситуації. Цільове спрямування смислів дискурсу не становить однорідного процесу, а є результатом множинності енергопотоків – силових ліній мовленнєвого поля, якими проходять цілеспрямовані та впорядковані вербальні потоки.

Проте розгляд вищенаведених положень, які відбивають результати синергетичного підходу до дослідження дискурсу, водночас доводить і безумовну прийнятність синергійного підходу до вивчення саме *релігійного* дискурсу. Лінгвосинергетичне розуміння дискурсу в межах горизонтальної («земної») площині, хоч і на різних її рівнях, передбачає співвідношення з реаліями, які перебувають у цій же площині. Синергійне ж (богословське) тлумачення дискурсу передбачає зустріч і спів-діяльність *двох* планів реальності – *вертикального* (сакрального) та *горизонтального* (земного). Отже, доцільно використовувати ідеї синергізму для виявлення особливостей усного англomовного релігійного дискурсу у двох його реалізаціях - молитовній та проповідницькій. Уважаємо, що ефективно і доказово розкрити сутність сакральної, глибинної комунікації, яка містить сокровене спілкування Осіб Святої Трійці, спілкування людини і Бога, а також спілкування людей як особистостей одна з одною «про Господа», можливо

лише в рамках нового напрямку сучасного мовознавства – теолінгвістики, фундаментальні ідеї якої розглядатимемо у наступному модулі.

Питання до змістового модулю 1.

1. Які явища і процеси, що вивчаються в синергетиці, мають властивості, що характеризуються синергією?
2. У чому відмінність лінгвосинергетичного підходу до дослідження дискурсу від традиційних підходів? Обґрунтуйте відповідь
3. Що таке емерджентність? Наведіть приклади
4. Що таке гомеостатичність? Наведіть приклади
5. Що таке біфуркація? Наведіть приклади
6. Що таке епістемологія ? Наведіть приклади
7. Застосуйте модель синергетичного дослідження дискурсу на прикладі будь-якої незамкненою системи
8. Сутність синергійного підходу до дослідження дискурсу
9. Феномен синергії. Історичний аспект
10. Сутність філософського розуміння синергії
11. Співставлення синергійного та синергетичного начал у дискурсивних утвореннях.
12. Процедура лінгвосинергетичного вивчення дискурсу

Змістовий модуль 2. Теолінгвістичний підхід до дослідження дискурсу

Інтерес лінгвістів до релігійної проблематики в останні десятиліття зумовив появу *теолінгвістики* як нового наукового напрямку в мовознавстві. У найзагальнішому сенсі теолінгвістика визначається матеріалом дослідження і розвивається у межах сучасної антропоцентричної парадигми. Структурно-семантичний аналіз мови, здійснений на матеріалі релігійного тексту і забезпечений богословським коментарем, визнається теолінгвістичним.

Уперше термін «теолінгвістика» з'явився у лінгвістичних працях у 1976 році. Фундатором теолінгвістики вважають бельгійського лінгвіста, професора кафедри англійського мовознавства брюссельського університету Université Libre de Bruxelles Жан-П'єра ван Ноппена (J.-P. van Norpen), який декларує, що теолінгвістика – це розділ мовознавства, скерований "описати, як людське слово може бути вжито щодо Бога, а також те, яким чином мова функціонує в релігійних ситуаціях, у ситуаціях, невідповідних жорстким стандартам безпосередньої однобічної комунікації" [van Norpen 2004]. Проте, за зауваженням Е. Кухарської-Драйсс [Kucharska-Dreiß 2004, 27], значення цього терміна не мало нічого спільного з дефініціями, сформульованими пізніше.

Подальшому поширенню терміна *теолінгвістика* сприяв Д. Кристал (David Crystal), який умістив у свою енциклопедію «*The Cambridge Encyclopedia of Language*» 1987 року статтю «теолінгвістика» [Crystal 2003, 463]. За визначенням Д. Кристала, цей термін позначає науку, що вивчає відношення «мова : релігійна теорія і практика», ставлення, експліковане в текстах церковних ритуалів, у мові Святого Письма, в текстах проповідей, у молитвах, у посланнях ієрархів церкви та в індивідуальних висловлюваннях вірян. Необхідно зауважити, проте, що 25 років по тому в роботі «*Whatever happened to theolinguistics?*» він із жалем відзначає, що після яскравої появи теолінгвістики на науковому небосхилі 80-х років ХХ століття на сьогодні спостерігається помітне послаблення інтересу **професійних** лінгвістів до розвитку цього молодого напрямку. І як результат – теолінгвістика у порівнянні з іншими професійними лінгвістичними (*professional linguistics*), що вивчають взаємовідношення мови з тематично пов'язаними галузями застосування, замало просунулась у своїх наукових дослідженнях з моменту її виникнення [Crystal 2013].

Після виходу у світ енциклопедії теолінгвістика як дисципліна, що вивчає мову теологів та інших осіб, які опікуються теорією і практикою релігії, а також мову вірян-практиків, розвивається у працях німецьких

дослідників. Вони розглядають різні питання, що стосуються релігійної мови: історичне становлення та етапи розвитку німецької релігійної лексики, основні риси релігійної мови (Н. Moser); текстуально-лінгвістичний аналіз текстів Нового Заповіту, лінгвістичні аспекти гомілетики (W. Gossmann); мовленнєві акти в контексті богослужіння (I. Schermann, A. Shufte) тощо.

Програмною статтею, де задекларовано плідність потенційної взаємодії теології та лінгвістики, прийнято вважати роботу А. Вагнера, де виокремлено дві перспективи функціонування нової дисципліни: лінгвістичну й теологічну. У сфері мови у рамках теолінгвістики А. Вагнер зачіпає такі проблеми: особливості релігійної мови; проблему релігійної мовленнєвої поведінки – релігійних форм комунікації; специфіку сфери вживання релігійної мови [Wagner 1999, 509]. У сфері християнства теолінгвістика, на думку автора, прислужилася б у вирішенні завдань, що стосуються сучасної систематики або практично-теологічних аспектів, а в історичному плані – завдань, пов'язаних із власне історичними й екзегетичними (герменевтичними) явищами [там само, 510]. А. Вагнер уважає, що однією із цікавих сфер теолінгвістичних досліджень є спостережувана релігійна мовленнєва поведінка «центральної християнської форми комунікації – богослужіння, лінгвістичний аналіз якого поки ще перебуває в зародковому стані» [там само, 510]. Оскільки богослужіння є надзвичайно складним феноменом, учений пропонує здійснювати лінгвістичний аналіз або його окремих елементів (молитва, літургія, проповідь, спів і т. ін.), або взаємодії цих елементів (послідовність, їхні комбінації, взаємопроникнення та ін.). Крім того, такі дослідження, на думку А. Вагнера, передбачають аналіз усіх без винятку мовних рівнів. Як конкретні дослідницькі проекти він пропонує такі: лінгвістичний аналіз окремих елементів церковного богослужіння, аналіз релігійних комунікативних ситуацій, пов'язаних із певними ритуалами, аналіз мови катехізису (катехізис – курс християнського богослов'я, викладений у формі питань і відповідей), що містить і вивчення мови бесід та проповідей у молодіжному середовищі тощо.

У слов'янському мовознавстві теолінгвістика активувалася на перетині ХХ і ХХІ століть у руслі тенденції «інтегрування теологічного знання у світогляд та культуру», яка все виразніше виявляється в сучасному світі [Назаров 2004, 5]. Свій унесок у поширення теолінгвістики як розділу мовознавства зробили українські (О.К. Гадомський), сербські (К. Кончаревич), польські (Е. Кухарська-Дрейсс), російські (В.І. Постовалова, С.І. Шамарова) вчені.

Родоначалники слов'янської теолінгвістики вважають, що створення цієї нової мовознавчої дисципліни пов'язано з неможливістю у рамках традиційної лінгвістики отримати адекватне пояснення таких таємних моментів «теолінгвістичної реальності, як створення світу словом, райська мова, глосолалія, духовний досвід розумного діяння (священномовчазність), літургійна практика Церкви». У лінгвістиці, базованій на конвенційному розумінні співвідношення слова та реальності, для такого осмислення просто не існує відповідних поняттєво-категорійних засобів. Звідси випливає необхідність удатися до аналітичного опису досвіду вивчення співвідношень мови і релігії "в історії богословської, релігійно-філософської й науково-лінгвістичної думки *sub specie* теолінгвістики» [Постовалова 2012].

З огляду на те, що в слов'янському мовознавстві ідея створення теолінгвістики як самостійної сфери знання зародилася відносно недавно, на цьому етапі її становлення існує декілька підходів до розуміння цілей та завдань цієї дисципліни. За одним підходом, основне завдання теолінгвістики полягає в дослідженні ролі мови релігії в суспільстві (зокрема, в житті релігійних груп, якими є Церква, деномінація, секта і культ), тобто у розгляді мови та її відношення до релігії (мова релігії, мова у релігії, релігія у мові, релігійна мова) [Кончаревич 2012, 15].

У межах іншого підходу основним завданням теолінгвістики є «вивчення «релігійного мови» у вузькому і широкому розумінні цього терміна» [Гадомский 2005, 18]. У вузькому значенні релігійна мова витлумачується як мова моральної та догматичної теології, а також мова

ритуальна (літургійна мова в християнстві), мова особистих молитов, Святих текстів (Біблія), проповідей, творів релігійної художньої літератури. В широкому значенні до релігійної мови уналежнюють і розмовну мову, що містить висловлювання про Бога, а також мову текстів на релігійну тему – наприклад, текстів з історії, соціології та психології релігії. Основну увагу при тлумаченні взаємозв'язку мови і релігії за такого підходу скеровано на встановлення кореляцій між цими сферами, зокрема, на визначення «мовних явищ і мовних одиниць, появу і функціонування яких у мовній системі зумовлено релігійними факторами» [там само, 18].

Третій підхід, окрім встановлення посередницького зв'язку між лінгвістикою і теологією, в завданнях теолінгвістики передбачає виконання функції проміжної ланки між релігією та церквою, з одного боку, і суспільством, державою, – з іншого [Шамарова 2012].

Розмірковуючи про перспективи розвитку теолінгвістики, К. Кончаревич стверджує, що «вона повинна поділитися на загальну і часткову теолінгвістики. **Часткова** теолінгвістика повинна досліджувати вияви конкретної релігії у мові, **загальна** повинна займатися релігійними універсаліями» [Кончаревич 2012, 15]. Крім того, «теолінгвістика може бути теоретичною і прикладною, синхронічною і діахронічною. **Синхронічна** теолінгвістика повинна вивчати процеси, що відбуваються у мові та суспільстві на даний момент, **діахронічна** - вивченням явищ і змін у процесі історичного розвитку мови й суспільства, що передбачає порівняльно-історичний підхід» [там само, 15].

Детальний опис методології теолінгвістики представлено у роботах С.І. Шамарової [Шамарова 2011]. Серед виокремлених нею методів і підходів наводимо такі:

1) герменевтичний метод – загальний і спеціальний, лінгвістичний та екстралінгвістичний. Загальний герменевтичний метод досліджує принципи тлумачення всього тексту і містить історико-культурний, контекстуальний, лексико-синтаксичний та ідейний аналіз. Спеціальний герменевтичний метод вивчає правила,

які застосовуються до конкретних літературних жанрів із їхньою специфікою [Новейший словарь религиоведения 2010, 105-106];

- 2) метафізичний метод сприяє розумінню онтології об'єкта;
- 3) антропоцентричний підхід допомагає виявити людський фактор у мові;
- 4) системний підхід дає змогу розглядати змістову сферу, що репрезентує досліджуваний концепт у цілісності його складників;
- 5) аксіологічний підхід відкриває можливість для розуміння того, як за допомогою даного концепту людина висловлює своє ставлення до світу;
- 6) методи етимологічної та словотворчої реконструкції; при характеристиці текстової репрезентації використовуються також методи порівняльно-зіставного, компонентного, дистрибутивного і контекстологічного аналізу.

Питання про термінологічний апарат теолінгвістики на цей момент також перебуває в стадії обговорення: одні дослідники схилиються до застосування вже наявного потенціалу наукової мови замість створення нової термінології (Д. Беньковська, В. Постовалова), інші пропонують увести в термінологічний апарат теолінгвістики нові терміни, зокрема, термін **теонема**, що позначає специфічні фонетичні, словотвірні, морфологічні, лексичні, фразеологічні та синтаксичні засоби, які використовуються для передачі релігійного змісту і роблять релігійну мову впізнаваною [Гадомский 2005, 19]. На нашу думку, ідея об'єднання різнорівневих одиниць мови в одну універсальну «тео»-одиницю представляється творцям нового наукового напрямку вельми привабливою, але доволі важко реалізовуваною на практиці. Можливо, введення цієї нової «емічної одиниці» (за аналогією з лінгвемою, мовленнємою, ритуалогемою) послужило лише даниною поваги функційній лінгвістиці і визнанням мовленнєвої системності разом із системністю мови.

Причин, через які розвиток теолінгвістики як розділу мовознавства відбувається з певними труднощами, на наш погляд, декілька. Серед них можна виокремити об'єктивні та суб'єктивні причини.

До основних об'єктивних причин належать гносеологічні корені складників цієї науки. Синтетичні розділи мовознавства (соціолінгвістика,

психолінгвістика, лінгвокультурологія та ін.) базуються на одній сфері пізнання – **науці**. На відміну від них **теолінгвістика** об'єднує епістемі, що належать до різних сфер пізнання: лінгвістичні уявлення зі сфери **науки** об'єднано з теологічними уявленнями зі сфери богослов'я, тобто **релігії**. Свого часу двоприродні, можна сказати, синергійні організми знання Г.П. Щедровицький називав кентавр-утвореннями [Щедровицький 1995]. Інтегрування уявлень із наукової сфери пізнання у сферу релігійного пізнання духовних начал створює величезні труднощі, неминучі при єднанні двох різних традицій мислення. Тут ідеться не тільки і навіть не стільки про об'єднання двох різних традицій мислення з їхніми різними прийомами аргументації, уявленнями про істинність / хибність пізнання, цілями й цінностями, скільки про спробу об'єднати два типи «ментальності». Під ментальністю тут розуміється «глибинний рівень колективної та індивідуальної свідомості, що містить і несвідоме» [Новая философская энциклопедия 2010, 284]. Ментальність, іншими словами, це «відносно стійка сукупність настанов і схильностей індивіда або соціальної групи сприймати світ певним чином. Вона формується залежно від традицій культури, соціальних структур і всього середовища життєдіяльності людини, і сама, у свою чергу, їх формує, виступаючи як породжувальне начало, як складновизначуване джерело культурно-історичної динаміки» [там само]. Проблема полягає в тому, що тут має відбутися таке з'єднання концептуальних уявлень, за якого вони повинні постати в єдиному теолінгвістичному просторі як гомогенні утворення, належні до одного предмета [Постовалова 2012]. Шляхів же з'єднання цих уявлень в однорідні утворення, на жаль, засновники слов'янської теолінгвістики не описують.

З іншого боку, саме негомогенність теолінгвістики як синтетичного утворення дає змогу підступитися до проблем, розв'язання яких ускладнено у рамках суто наукових методів пізнання. Розмірковуючи про феномен віри у науковому знанні, Р.М. Фрумкіна зазначає: «в науковому викладі (якщо тільки ми не займаємося такою специфічною наукою, як теологія) ми

втрачаємо право посилалися на догмати і сакральні тексти з метою доведення істинності нашого знання» [Фрумкіна 1995, 95]. За теолінгвістичного ж підходу це обмеження знімається і з'являється можливість удаватися до богословських інтерпретацій релігійних фактів для обґрунтування істинності висунутих тверджень.

До другої об'єктивної причини виникнення труднощів у розвитку теолінгвістики можна уналежнити і той факт, що сама по собі теологія негомогенна за своєю природою. За однією з дефініцій, «теологія (грец. Θεολογία, букв. – богослов'я, від θεός – Бог і λόγος – слово, вчення) – «вчення про Бога, побудоване в логічних формах ідеалістичної спекуляції на основі текстів, прийнятих як свідчення Бога про Самого Себе, або Одкровення» [Аверинцев 2001, 185]. Отже, теологія передбачає «концепцію особистого абсолютного Бога, який повідомляє людині знання про Себе через Власне "слово"», «надраціональне одкровення» і «раціоналістичний аналіз цього одкровення» [там само, 185-186]. Це виражається вже в терміні «теологія». Перший компонент його, за словами П. Тілліха, є «theos, Бог, який щось про Себе повідомляє, стихія одкровення». Другий елемент – «logos, розумне слово про те, що повідомляє Бог у Своєму повідомленні». У відповідності до своєї двоприродності теологія, яка містить два начала – «надраціональне одкровення» та «раціоналістичний аналіз цього одкровення», найчастіше має двоярусну конструкцію. Нижній ярус становить «філософська спекуляція про Абсолют як сутність, першопричину й ціль всіх речей», а верхній ярус – «не усвідомлювані розумом "істини одкровення", безпосередньо повідомлювані в "слові Божому"» [там само, 187].

До суб'єктивних причин можна уналежнити відсутність одностайності її основоположників у розумінні суті слов'янської теолінгвістики. Якщо В.І. Постовалова вбачає специфічну рису теолінгвістичного підходу в прагненні відповідати основним принципам вихідного конфесійного віровчення, то О.К. Гадамський, навпаки, декларує «наднаціональність», «надконфесійність» теолінгвістики. Немає в засновників нової дисципліни і

спільного бачення перспектив її розвитку: В.І. Постовалова дорікає О.К. Гадомському в трактуванні теолінгвістики «лише як прикладної, допоміжної дисципліни для вирішення деяких прагматичних завдань у галузі релігії та мовної практики». Сама ж вона в перспективі обґрунтовує розвиток теолінгвістики як повноцінної теоретичної дисципліни, що обрала «своєю підставою онтологічне, синергійно-пневматологічне (пневматологія – вчення про Святого Духа, Його дії у світі) розуміння мови з її антиінструменталістським, антиконвенційним розумінням мови як енергії духу» [Постовалова 2012].

Резюмуючи, констатуємо таке. Кожен дослідник, який займається мовою релігії у будь-якому її вияві, стикається з певними труднощами, оскільки "унікальність цього явища не дає змоги застосовувати до нього звичні підходи" [Прохватилова 2006]. Залишаючись лише на платформі лінгвістики, неможливо повноцінно вивчити, а головне – зрозуміти глибинну сутність релігійної мови. Тому теолінгвістика і як ідея, і як стиль мислення, і як дослідницький напрям покликана сприяти розв'язанню багатьох проблем, пов'язаних із відображенням у мові виявів релігії.

Питання до змістового модулю 2.

1. Чим зумовлено поява теолінгвістики як окремої науки?
2. Які дослідники вважаються фундаторами теолінгвістики. Їх вклад в розвиток науки
3. Основні етапи розвитку теолінгвістики як синтетичної галузі
4. Об'єктивні причини виникнення труднощів у розвитку теолінгвістики
5. Суб'єктивні причини виникнення труднощів у розвитку теолінгвістики
6. Методи та методологія теолінгвістики
7. Зіставна теолінгвістика – предмет, завдання
8. Основні віхи становлення західної та слов'янської теолінгвістики
9. Співставлення завдань часткової та загальної теолінгвістики
10. Співставлення завдань синхронічної та діахронічної теолінгвістики
11. Гносеологічні корені складників теолінгвістики

Змістовий модуль 3. Лінгвальні та екстралінгвальні характеристики релігійного дискурсу

Найбільшу популярність і поширення при дослідженні мовленнєвотвірних процесів у релігійній сфері отримав термін «релігійний дискурс». Як справедливо зазначає Н.Б. Мечковська, «аналіз релігійного дискурсу дає змогу розкрити глибинні характеристики як мови, так і релігії, та представляє інтерес для лінгвістичного вивчення структури інституційного дискурсу й побудови класифікації типів дискурсу» [Мечковская 1998, 204].

Наукове вивчення релігійного дискурсу, активізоване останнім часом на пострадянському просторі, становить не лише особливий інтерес, а й певні труднощі. Будучи *за формальними ознаками* інституційним спілкуванням, релігійний дискурс *за суттю* є дискурсом віри, «яка домінує над раціональним знанням і при цьому припускає знання-одкровення» [Яскевич 2012, 6]. Специфіка релігійного дискурсу (про яку йтиметься нижче) лише з певною часткою умовності дає змогу уналежнити його (релігійний дискурс) до **власне** інституційного спілкування.

Перш ніж перейти до висвітлення особливостей релігійного дискурсу, які відрізняють його від будь-якого іншого інституційного спілкування і не дають підстав беззастережно уналежнити його до дискурсу інституційного, зупинімося на описі системотвірних ознак інституційності.

За визначенням Т.А. ван Дейка, «інституційний дискурс - це стійка система статусно-рольових відносин, що склалася в комунікативному просторі життєдіяльності певного соціального інституту, в рамках якої здійснюються владні функції символічного примусу у формі нормативного припису та легітимації певних способів світобачення, світовідчуття, векторів ціннісних орієнтацій і моделей поведінки» [Dijk 1985, 16].

З огляду на те, що інституційний дискурс являє собою спілкування в заданих рамках статусно-рольових відносин, базованих на тих чи інших

ціннісно-прагматичних настановах, у дискурсології виокремлюють чотири групи ознак, за якими можна змоделювати той чи інший тип інституційного дискурсу:

1) *конститутивні* ознаки дискурсу, що містять учасників, умови, організацію, способи і тематику спілкування, тобто людей у їхніх статусно-рольових та ситуативно-комунікативних амплуа, сферу спілкування й комунікативне середовище, мотиви, цілі, стратегії, канал, режим, тональність, стиль і жанр спілкування та, нарешті, «знакове тіло» спілкування (тексти і / або невербальні знаки);

2) ознаки *інституційності*, що фіксують рольові характеристики агентів і клієнтів інститутів, типовий хронотоп, символічні дії, трафаретні жанри та мовні кліше. Інституційне спілкування - це комунікація у своєрідних масках;

3) *типологічні* ознаки *інституційного* дискурсу, що пов'язані з тим чи іншим типом громадського інституту, який у колективній мовній свідомості позначений особливим ім'ям, узагальнений у ключовому концепті цього інституту, зв'язується з певними функціями людей, спорудами, побудованими для виконання таких функцій, громадськими ритуалами і поведінковими стереотипами, міфологемами, а також текстами, виробленими в цьому соціальному утворенні;

4) *нейтральні* ознаки, що мають загальнодискурсивні характеристики, типові для будь-якого типу спілкування, особистісно-орієнтовані ознаки, а також ознаки інших типів дискурсу, які виявляються «на чужій території», тобто транспоновані ознаки [Карасик 2000, 7].

Для опису інституційного дискурсу В.І. Карасик пропонує модель, у якій наявні такі компоненти: 1) учасники; 2) хронотоп; 3) цілі; 4) цінності; 5) стратегії; 6) матеріал (тематика); 7) різновиди і жанри; 8) прецедентні (культурогенні) тексти; 9) дискурсивні формули [там само, 11].

На наш погляд, буквально застосування цієї моделі до релігійного дискурсу в цілому, до всього різноманіття релігійних жанрів без урахування

особливостей видів релігійного дискурсу (в нашому випадку – проповідницького і молитовного) призведе до формалізму і редукціонізму в його дослідженні. У практичних розділах, присвячених феноменам проповіді й молитви, ми обґрунтуємо цю позицію, детально зупинившись на аналізі системотвірних ознак обох дискурсивних утворень.

Природно, що константою більшості визначень релігійного дискурсу є концепт **віри**.

В.І. Карасик, детально розглядаючи конститутивні ознаки релігійного дискурсу, визначає концепт ВІРА як ментальний стан людини, що 1) розуміє відмінність між даним, повсякденним світом, з одного боку, й позамежним, надприродним світом, з іншого боку, 2) не сумнівається в існуванні цього позамежного світу, сфокусованого в ідеї центрального створіння – Бога, 3) робить вибір, визнаючи існування Бога, 4) довіряє Богу і чекає від нього допомоги [Карасик 1999, 28.].

Підставою для уналежнення релігійного дискурсу до інституційного служать такі його характерні ознаки: жорстка ієрархія базових учасників комунікації (зверху униз: Бог, священник, прихожанин), чітко визначений хронотоп (місцем спілкування виступає храм, час регламентовано ходом богослужіння), відкрите утвердження цінностей і норм поведінки (ключовим ціннісним концептом виступає концепт ВІРА), опора на прецедентні тексти, жанри, наявність чітких цілей і відповідних їм комунікативних стратегій (молитовної, сповідальної, стверджувальної, роз'яснювальної тощо), використання прийнятих у релігійному спілкуванні кліше та зворотів [Карасик 2004, 261].

Загалом приймаючи вищенаведену характеристику, вважаємо за необхідне звернути увагу на те, що її практично цілком можна застосувати до традиційного релігійного дискурсу, який асоціюється з діяльністю церкви та функціонує в межах інституту церкви. Проте у зв'язку з виникненням на межі тисячоліть безлічі релігійних течій і напрямів, що становлять феномен нової релігійності («нових релігій», «нової релігійної свідомості», «нових

релігійних рухів», «нетрадиційної релігійності»), який, за словами П.С. Гуревича, є «одним із характерних явищ сучасного духовного життя» [Гуревич 2003, 78], з'являються і нові дискурсивні утворення. На хвилі цієї нової релігійності і внаслідок глобального входження телемовлення й інтернет-комунікації в життя сучасного соціуму релігійний дискурс отримав своє нове втілення в таких формах, як «телеєвангелізм», «інтернет-проповідництво», «віртуальна церква». Детальніше про них буде сказано нижче. Тут же необхідно відзначити, що в такого роду дискурсивних утвореннях порушуються як мінімум дві ознаки інституційності – базові учасники комунікації та хронотоп. Розокремлені в часі та просторі агенти (не обов'язково священики) й клієнти (не парафіяни певної церкви) релігійного дискурсу позбавлені можливості взаємодії один з одним, що призводить до відсутності синергійного ефекту, тобто виникнення **енергетичного резонансу** об'єднаних єдиною метою та інтересами однодумців (одновірців).

Заради справедливості слід зазначити, що не у всіх реалізаціях *традиційного* релігійного дискурсу спостерігається просторово-часова регламентованість. Так, певні типи молитов (приватна, внутрішня, безперервна молитви) не прив'язані до певного часу або місця їх здійснення. В цих випадках, на наш погляд, відбувається проникнення елементів буттєвого дискурсу в жорстку структуру дискурсу інституційного.

Розвиваючи вже класичне визначення релігійного дискурсу, запропоноване В. І. Карасиком і розглянуте нами вище, С. В. Блувберг так характеризує його сутність: «Під релігійним дискурсом розуміється особливий тип інституційного дискурсу, спеціалізований клішований різновид спілкування, зумовлений соціальними функціями партнерів і регламентований як за змістом, так і за формою, механізм фіксації священного, сакрального знання, створення на його основі певної моделі поведінки з метою залучення до віри у рамках певної конфесії, за допомогою якої оцінюється поведінка конкретних людей [Блувберг 2009, 14].

Є.О. Кожем'якін, розуміючи під релігійним дискурсом «регламентовану певними історичними та соціокультурними кодами (традиціями) смислоутворювальну і смисловідтворювальну діяльність, спрямовану на формування, трансляцію й зміну догматичного мислення, сакрального світовідчуття та містичного досвіду», вбачає у ньому розв'язання «проблеми віри як феномену індивідуальної й масової свідомості, що виражається у принциповій невідомості тези, яка фіксує істину, витлумачувану найвищою цінністю» [Кожемякин 2011, 33].

Н. О. Боженкова трактує релігійний дискурс у вузькому і широкому сенсах: «У вузькому сенсі релігійний дискурс – сукупність мовленнєвих актів, використовуваних у релігійній сфері; в широкому – набір дій, орієнтованих на залучення людини до віри, а також мовленнєвомисленнєві комплекси, що супроводжують процес взаємодії комунікантів» [Боженкова 2015, 17].

Усвідомлюючи багатогранність і поліжанровість релігійного дискурсу, М.Ю. Олешков підкреслює, що як різновид дискурсу інституційного він «є не стільки структурою, скільки сукупністю норм узаємодії, конвенційно закріплених у ментальних сферах даного соціуму» [Олешков 2010, 113].

На думку дослідниці німецькомовної проповіді А.Г. Салахової, релігійний дискурс як підтип інституційного становить собою сукупність усних і писемних текстів, що обслуговують комунікацію в рамках громадського інституту церкви, й характеризується ієрархією учасників комунікації, певним хронотопом, утвердженням цінностей і норм релігійної комунікації, наявністю чітких цілей та відповідних їм стратегій [Салахова, 2006]. Таке трактування автоматично унеможлиблює будь-які вияви релігійного дискурсу *поза* церковним інститутом.

Ширше розуміння релігійного дискурсу як «сукупності комунікативних дій або подій, спрямованих на передачу, збереження і розвиток релігійних уявлень» знаходимо у роботах фахівця в галузі сучасної

західної теології, сучасних західних моделей теологічної освіти О.М. Прилуцького [Прилуцкий, Андреева 2015, 159].

Як уже зазначалося вище, **віра** є ключовим поняттям релігійного дискурсу, тому його внутрішня логіка визначається саме концептом ВІРА. Віра як глобальна світоглядна категорія становить найвищу інтерсуб'єктну цінність. Можна сказати, що вся інша аксіологічна система релігійної спільноти зводиться до цінностей віри. Звідси впливають і ціннісні настанови релігійного дискурсу – визнання Бога, поняття гріха, чесноти, віра в порятунок душі, відчуття дива та ін. Тут *істинність* розуміється не як відповідність дійсності, а як відповідність вищому сакральному *носієві істинності* – Тексту (Святому Письму), оскільки реальність релігійного дискурсу існує *паралельно* світському і науковому життю. Релігійні судження, що в раціональному дискурсі належать до розряду неперифікованих, у рамках дискурсу релігійного розглядаються як **факт** сакрального Тексту, і тому апріорі правильні та, отже, такі, що *не потребують* доведення. Не менш цікавим є й принцип оцінки істинності висловлювання / тексту в дискурсивній сфері релігії. У будь-якій дискурсивній сфері (крім релігійної) оцінна контрдіскурсія може здійснюватися в рамках критерію «правильно / неправильно». У свою чергу, релігійна контрдіскурсія припускає презумпцію щирості суб'єкта оцінюваного тексту, а відхилення від істини розглядається як щось неконтрольоване суб'єктом (помилка, омана, ілюзія). Крім того, істиннісна оцінка релігійного тексту може доповнюватися таким специфічним параметром, як ступінь достатності віри автора [Яскевич 2012, 8].

На думку Е.В. Бобиревої, ціннісну картину релігійного дискурсу можна представити у вигляді опозиційних пар, утворених за моделлю «цінність – антицінність»: «добро – зло», «життя – смерть», «істина / правда – брехня», «божественне – земне » [Бобырева 2007, 5.].

Унікальна особливість релігійного дискурсу, за словами В.І.Карасика, полягає в тому, що до числа його учасників належить Бог, до

якого звернено молитви, псалми, сповіді і який виступає у ролі суперагента [Карасик 2002, 321]. Нам ближче термін, запропонований М.М.Бахтіним, – «вищий нададресат» [Бахтин 1979, 238], оскільки в ньому міститься і вказівка на надприродну сутність Бога, і залишається простір для вирішення непростого завдання адресатно-адресантних відносин у різних реалізаціях релігійного дискурсу. Проблему адресатності у проповідницькому (фактор «подвійного адресата» [Набиева 1996]) і молитовному дискурсах детально розглядатимемо у практичній частині роботи.

Особливо важливим є статус мови в релігійному дискурсі. Ще академік В. О. Ключевський звернув увагу на те, що «ідею, виведену логічно, теорему, доведену математично, ми розуміємо, як би не була сформульована та й інша, на якій би відомій нам мові і яким завгодно зрозумілим стилем чи навіть лише умовним знаком. Не так діє релігійне почуття: тут ідея або мотив за законом психологічної асоціації органічно зростаються з текстом, обрядом, образом, ритмом, звуком, які їх виражають» [Ключевський 1908, 234].

За словами Н.О. Боженкової, «мова, яка обслуговує релігійний дискурс, – конструкт особливої організації, зумовленої специфічним змістом усіх структурних конститuentів такого типу спілкування». Ідея про трансцендентні властивості слова, здатного змінювати навколишній простір у процесі богослужіння, представляється вельми плідною для розуміння синергійної сутності релігійного дискурсу, про яку йтиметься далі.

Кажучи про комунікативну природу релігійного дискурсу, не можна обійти увагою стереотипність текстових форм, жанрових структур, мовних кліше як специфічних ознак релігійної (в нашому випадку - християнської) традиції. Тому християнська релігійна комунікація являє собою систему зі стійким канонізованим типом кодування. На думку І.В. Богачевської, принциповим для розуміння специфіки релігійних (у першу чергу – канонічних) текстів є те, що вони входять у ширший клас повідомлень, де інформація зберігається не в тексті й із нього відповідно отримується

адресатом, а знаходиться поза текстом, але вимагає наявності головного тексту – Одкровення як обов'язкової умови своєї появи [Богачевская 2006, 119].

Розмежування двох шарів, двох рівнів у християнській релігійній комунікації дуже важливе для розуміння її сутності. Міжособистісна комунікація у релігійній сфері характеризує лише один, горизонтальний, шар релігійної комунікації – людське спілкування. Набагато значимішою є так звана «вертикальна» площина релігійної комунікації, а саме – спілкування з Богом. Спілкування кожного християнина з Богом здійснюється у вигляді монологу, але водночас у процесі цього зовні односпрямованого комунікативного акту відбувається якісна трансформація у свідомості адресанта (вірянина) під впливом адресата (Бога), який експліцитно не бере участі в комунікації. Своєрідність релігійної комунікації полягає в обов'язковому злитті й узгодженій дії онтологічно різнорідних енергій, що докладно висвітлюватиметься у наступному розділі цієї роботи.

Особливості породження і функціонування релігійного дискурсу позначилися в лінгвістичній літературі диференціацією первинних і вторинних мовленнєвих жанрів. До первинних мовленнєвих жанрів дослідники уналежнюють притчі, псалми й молитви як «індивідуальні типізовані зразки структурно-семантичних та ціннісних моделей, що зародилися в релігійному дискурсі, а потім поширилися і функціонують як усередині, так і поза релігійним контекстом» [Бобирева 2007, 143]. До розряду вторинних уналежнено мовленнєві жанри, «що представляють собою своєрідну інтерпретацію й модифікацію первинних релігійних зразків – текстів Святого Письма – та в цілому спираються на них композиційно, ситуативно й ціннісно (проповідь, сповідь і т. ін.)» [Прохватилова 2000, 215]. На думку дослідників, наявність у первинних зразків релігійного дискурсу численних вторинних утворень зумовлена тим, що всі без винятку первинні зразки зазнавали множинних інтерпретацій, а також тим, що багато з них

(зразків) становлять собою не власне мовленнєві реакції, а певні релігійні дії, тобто складають органічну частину релігійного спілкування.

Питання до змістового модулю 3.

1. Ознаки інституційності релігійного дискурсу
2. Комунікативна природа релігійного дискурсу
3. Комуніканти релігійного дискурсу. Особливості, відмінності від традиційного світського інституційного дискурсу
4. Рівні комунікації в релігійному дискурсі
5. Види релігійного дискурсу
6. Ритуал. Визначення, приклади.
7. Синергійна природа ритуалу богослужіння
8. Прагматичні, риторичні та просодичні особливості англомовних проповідницького та молитовного дискурсів

Література

Основна

1. Кравченко Н.О. Синергійність англомовного релігійного дискурсу (теолінгвістичний підхід): монографія / Н.О.Кравченко. – Одеса: КП ОМД, 2017. 408с.
2. Постовалова В.И. Теолінгвістика в современном религиозном дискурсе [Электронный ресурс] . 2012.
3. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика: напрями та проблеми: Підручник. Полтава: Довкілля-К, 2008. 712 с.

Додаткова

1. Борботько В. Г. Принципы формирования дискурса: от психолінгвістики к лінгвосинергетике / В. Г. Борботько. – М.: Книжный дом «Либроком», 2011. – 288 с.
2. Гадамский А. К. Религиозный язык – теолінгвістика – языкознание.//Ученые записки Таврического национального университета – Филология. Том 20 (59) № 1 – Симферополь: ТНУ, 2007. С.287 -292.
3. Гадамский А. К. Теолінгвістика: история вопроса// Ученые записки Таврического национального университета – Филология. Том 1.18 (57) – № 1 – Симферополь: ТНУ, 2005. С. 16 -26.

4. Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация / Дейк Т.А. ван. – М.: Прогресс, 1989. 312с.
5. Домброван Т.И. Синергетическая модель развития английского языка: Монография. – Одесса: КП ОГТ, 2014. 400 с.
6. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс.– М.: Гнозис, 2004. 390 с.
7. Келер Райнхард. Синергетическая лингвистика [Электронный ресурс] / Келер Райнхард. – Режим доступа.: <http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2007/413/pdf/synling.pdf>.
8. Лосев А. Ф. Личность и Абсолют [Текст] / А. Ф. Лосев. – М.: Русская мысль, 1999. 719 с.
9. Мечковская Н. Б. Язык и религия: Лекции по филологии и истории религий [Текст]: Пособие для студентов гуманитарных вузов / Н. Б. Мечковская. – М.: Агентство «ФАИР», 1997. 352 с.
10. Певницкий В.Ф. Церковное красноречие и его основные законы /В.Ф. Певницкий// СПб., 1908. 293с.
11. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., «Наука», 1987. С. 594-635. <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Father4/Pelagius1.html>
12. Петлюченко Н.В. Харизматика : мовна особистість і дискурс: [монографія] / Наталія Володимирівна Петлюченко. – Одеса : Астропринт, 2009. 464 с.
13. Пихтовникова Л.С. Синергетический метод для исследования дискурса в прагматилистическом аспекте / Л.С. Пихтовникова // Вісник ХНУ. – № 848. – Харків, 2009. С.48-52.
14. Пономаренко Е.В. О принципах синергетического исследования речевой деятельности // Вопросы филологии. – 2007. – № 1. – С. 14-23.
15. Св.Иоанн Лествичник. Лествица /Св.Иоанн Лествичник. – Сергиев Посад, 1894.410с.
16. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического./ В.Н. Топоров. – М.: Прогресс, 1995. 624 с.
17. Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии) [Текст] / свящ. П. Флоренский. – М.: Мысль, 2004. 685 с.
18. Хакен Г. Синергетика. М.: Мир, 1980. С. 404.
19. Хоружий С.С. Что такое synergeia? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии, 2011. – № 12. С. 19–37.
20. Хрестоматия теолингвистики // Chrestomatia teolingwistyki / ред. Гадомский А.К., Лапич Ч. – Симферополь: Универсум, 2008.352 с.
21. Collins E.F. Reflections on Ritual and on Theorizing about Ritual // Journal of Ritual Studies. – 1998. – V. 12 (1). – P. 1–7.

22. Crystal D. Whatever happened to theolinguistics? In: Chilton P., Kopytowska M., eds Religious language, metaphor and the mind / D. Crystal. 2013.
23. Marshall D. Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. – 2002. – № 20-3. – P. 360-380.
24. van Noppen J.-P. From Theolinguistics to Critical Theolinguistics: the Case for Communicative Probity. 2004. URL: / <http://www.jovanoppen.tk>.