

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 22.06

І. В. Богачевська,

доктор філософських наук, доцент

(Український державний університет фінансів та міжнародної торгівлі)

ПРИТЧА ЯК ОБ'ЄКТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті досліджується притча як об'єкт дискурс-аналізу в контексті лінгвістичного релігієзнавства порівняно з наратологічними методами дослідження притчі як літературного жанру. Автором з'ясовано, що останнім часом притча стає об'єктом філософських і культурологічних досліджень, розглядається не як літературознавча категорія, а як явище семіотики й феномен культури.

Притча є одним із найдавніших і найтаємничіших жанрів мистецтва слова, традиційно асоційованих із мудрістю, що містить норми етичної поведінки, морального вибору, релігійні максими. Притчі є загальнолюдським надбанням і зустрічаються у фольклорі більшості народів світу. У різні епохи розвитку європейської культури, яка базується на біблійній притчевій традиції, інтенсивність звернення до притчевих засобів побудови тексту то спалахує, то згасає. Наприклад, середньовіччя у будь-якому літературному тексті намагалося відшукати притчевий смисл. ХХ ст. також ознаменувалося "реінкарнацією" притчі, поштовх до якої дала східна притчева традиція.

У сучасній як західній, так і пострадянській гуманітаристиці притча стає надзвичайно популярним поняттям. Характерною рисою сучасного сприйняття притчі постає розмивання її меж, прагнення зарахувати до неї будь-які умовні форми – метафоричне, символічне і просто філософсько-узагальнене переосмислення дійсності. Водночас, у сучасній гуманітаристиці немає однозначного уявлення про сутність цього феномену, не існує чіткої дефініції поняття "притча".

Дослідницьким завданням цієї статті є здійснення філософсько-релігієзнавчого аналізу притчі як об'єкту дискурсивних досліджень у наратології з метою з'ясування можливості використання доробку сучасної гуманітаристики в релігієзнавчому дослідженні релігійних текстів різної жанрової структури та комунікативного призначення загалом і притчі зокрема.

В українському літературознавстві також відсутнє всебічне висвітлення питань про походження, особливості історичних змін, своєрідність тематико-проблематичних обривів притчі. Більш-менш чітко визначено її основні функції. На думку О. Потебні, притча – один із засобів пізнання житейських взаємин, характеру людини, дослідження морального боку життя. За Іваном Франком, притча – ілюстрація до теологічної доктрини чи моральних принципів.

У роботах із теорії й історії літератури, в естетиці та філософії під притчею маються на увазі несхожі між собою явища. В одних випадках терміном "притча" позначається жанр, в інших – оповідання / текст, у третіх – опис, зображення, спосіб комунікації або форма. Не існує єдиного значеннєвого поля, зазначеного словом "притча"; це поле подрібнюється на складові частини, розширюється на рівні. Можна виокремити більш ніж 10 найпоширеніших тлумачень цього поняття:

1) малий епічний жанр, що містить алегорію й створений для доказу морально-релігійного принципу (Н. Прокоф'єва) [1: 109];

2) жанр, у якому репрезентується картина світу, встановлювана Богом, котра занурюється в щоденне буття людини (С. Агранович, І. Саморукова) [2: 40];

3) дидактико-алегоричний жанр літератури, що основними рисами близький до байки (С. Аверінцев) [3: 148-149];

4) малий оповідальний жанр, у якому абстраговане узагальнення наділене повчальним характером і стверджує моральне або релігійне наставляння (Н. І. Прокоф'єв) [4: 5];

5) невелике алегоричне за формою оповідання та морально-дидактичне за метою (А. Гатцук) [5: 266];

6) текст із двоступінчастою семантикою, де означуване 1-ого щабля служить означаючим для означуваного 2-ого щабля (Ю. Левін) [6];

7) промова, зміст якої ширший і глибший, ніж її буквально значення, що містить приховані натяки, які наводять слухачів і читачів на роздуми (А. Каменецький);

8) метафоричний опис того, що не може бути описане будь-яким іншим способом: духовного стану або випадку (Д. Хоффман, Ш. Хоффман) [7];

9) зображення окремого й конкретного явища, виходячи з якого стає можливим пояснення загального змісту (Г. Гегель) [8: 32];

10) форма параболи або порівняння, де загальне пояснює представлене постійно повторюваними явищами (О. Потебня) [9: 483];

11) спосіб непрямой комунікації для передачі думки, що протистоїть створенню замкнених ідеологічних схем (Н. Мухелішвілі, Ю. Шрейдер) [10: 101].

Як слушно зазначає С. Мельнікова, вивчення змін у розумінні цього феномену змушує зробити висновок про те, що уявлення про притчу усе більше зміщується на змістовний, сутнісний рівень, у галузь специфічних "притчевих" значень [11: 17].

Останнім часом притча стає об'єктом філософських і культурологічних досліджень, розглядається не як літературознавча категорія, а як явище семіотики й феномен культури. Саме такий підхід є найпродуктивнішим у релігієзнавчих дослідженнях. Розгляд притчі з філософської і культурологічної точки зору дозволяє розкрити значимість притчі як особливого типу комунікації і виокремити її відмінності від близьких їй форм (байки, ідеологеми, анекдоту) на дискурсивному рівні. Уваги заслуговують роботи Ю. Левіна [6], Т. Данилової [12], М. Собуцького [13] й особливо стаття Н. Мухелішвілі та Ю. Шрейдера [10].

Досить продуктивний, на наш погляд, філософський підхід і у виявленні аксіологічних та онтологічних основ цього явища. У його руслі також перебуває питання про роль притчі і в побудові філософського дискурсу.

Як розмежувати уявлення про притчу як аналогію й порівняння та як про жанр, чи можливо знайти компроміс між уявленням про притчу як про вид дидактичної поезії – форму, що перебуває на периферії літературної творчості, – і як про всеосяжний ментальний принцип, інтелектуальну конструкцію, що проникає в різні сфери культури? В яких взаємозв'язках притча перебуває з міфом, символом і алегорією? Що таке притчевість і наскільки виправдане впровадження цього поняття? Практично всі ці питання на сьогоднішній день залишаються відкритими, і кожен дослідник, звертаючись до притчі, зустрічається з необхідністю пошуку її "робочого" визначення.

У лінгвістичному релігієзнавстві як міждисциплінарному дослідницькому напрямку сучасної гуманітаристики, рівновіддаленому як від філософії, так і від лінгвістики, вважаємо за доцільне інтерпретувати притчу через специфіку типу співвідношення людини й світу, що виражається нею, – як спосіб виявлення екзистенціального змісту людського буття. Таке розуміння, на нашу думку, допомагає розкрити глибинну екзистенціальну сутність притчі, що, у свою чергу, дозволяє по-новому побачити специфіку використання притчі у релігійних текстах.

Можна виокремити два головні визначення притчі – як аналогії і як жанру. Перше, більш філософське, властиве західній гуманітаристиці, друге – східноєвропейському літературознавству, хоча, звичайно, якихось суворих обмежень у їх використанні немає, дуже часто ці дефініції взаємонакладаються й доповнюють одна одну. Універсальне визначення притчі, мабуть, можливо тільки з погляду її онтологічної сутності (а не поетичних ознак, які можуть варіюватися).

У західній естетиці відправною точкою у вивченні притчі є ідеї Г. Гегеля, який вбачав головну особливість притчі в тому, що вона "бере події зі сфери звичайного життя, але надає їм вищого і більш загального змісту, ставлячи своєю метою зробити зрозумілим і наочним цей зміст за допомогою повсякденного випадку, розглянутого окремо". У низці близьких вербальних явищ (символу, алегорії, іносказання, байки) притча, за Г. Гегелем, вирізняється тим, що може розкривати "вищий і загальний зміст "звичайного життя", "взаємозв'язок між образом і змістом" позбавлений у ній "двозначності символу" і має форму "порівняння" [8: 100-104]. "Притча репрезентує свою індивідуальну історію як аналог, метафору того світоустрою, який існує в широкій реальності", – продовжує думки Г. Гегеля М. Уолтерс [14: 20]. "Притча (від грецького *parabole*, що значить "те, що перебуває (поміщене) за") припускає певну транспозиційність, яка порівнює й протиставляє цю історію з тією ідеєю... Притчі вибудовують аналогію між повсякденними прикладами (випадками) людської поведінки й людською поведінкою загалом", – стверджується в енциклопедії "Британіка" [7: 110]. У вітчизняній науці близьким до цієї позиції є О. Потебня, який називає притчею форму параболи або порівняння, в якій спільне представлене постійно повторюваним явищем, тобто загальним [9: 483].

Завдання визначення меж притчі передбачає виявлення її формального, емоційного й ідейно-філософського потенціалу, розмежування з іншими спорідненими їй формами вербального вияву сакральних змістів – символу, алегорії, міфу, а також розділення понять "притча" й "притчевість".

У статті "Притча як засіб ініціації живого знання" [10] Н. Мухелішвілі та Ю. Шрейдер протиставили притчу ідеологемі. Припускаючи, що "притча" є чимось більшим, ніж жанр або текст, вони позначили її як сукупність інтенцій, що протистоять ідеологемі. Автори статті класифікували й описали інтенції, що складають "притчу", тобто фактично розробили основи теорії притчевого дискурсу. Дослідники розробляють комунікативну модель, у яку притча вписується як елемент. З'являється нове розуміння притчі як особливого типу комунікації – екзистенціально-символічного. "Притча є символом, що вказує напрямком свідомості. Притча осягається адресатом як символ, який треба "звільнити" від паразитарних контекстів, і пройти через текст, як через "міст", до глибинної реальності. Притча робить поведінку

вільною і відповідальною. Притча вимагає від адресата, насамперед, бути особистістю. Притча є засобом непрямой комунікації, що дозволяє здійснити подвоєння глибинного змісту шляхом відтворення його в адресатові. Притча передає адресатові живе знання, що вимагає особистих зусиль розуміння" [10: 103]. Саме ця особливість сприйняття притчі робить її такою універсальною формою передачі сакрального знання, яке людина має самостійно інтегрувати у структуру власної свідомості. Ця підкреслена апеляція до можливості адресата вільно обирати обсяг та інтерпретацію сакрального знання, які вона здатна засвоїти з притчевого тексту, чітко корелюється з базовим релігійним постулатом про принципову свободу людської волі щодо віри / невіри в Бога.

Н. Мухелішвілі та Ю. Шрейдер слушно вважають, що притча, будучи "феноменом волі", загалом не може бути визначена, і пропонують розглядати не текст, але поле інтенцій. Поле інтенцій наповнене набором характеристик, "пов'язаних із семантикою й прагматикою" притчевих текстів. У межах, позначених інтенціями, існує вільна від визначення сенсопороджуюча структура, котру називають притчею. Виходячи з їхньої концепції, інтенція існує як свого роду функція, здатна утворювати численні, але цілком передбачувані результати, наприклад, тексти притч.

Основні положення статті "Притча як засіб ініціації живого знання" перегукуються з концепцією Е. Фрома про два типи етики: гуманістичний і авторитарний [15: 14-201], у якій обґрунтовується поділ авторитету на раціональний та ірраціональний: "Широко поширена думка, начебто ми стоїмо перед альтернативою: диктаторський, ірраціональний авторитет або загалом ніякого авторитету. Але ця альтернатива помилкова. Реальна проблема полягає в тому, який вид авторитету варто нам визнати: раціональний або ірраціональний" [15: 14]. Порівняння основних ідей статті Н. Мухелішвілі та Ю. Шрейдера й концепції Е. Фрома дає продуктивну для релігієзнавства тезу про раціональний характер притчевого авторитету й ірраціональний характер авторитету ідеологеми.

І. Кузнецов [16] вказує на неможливість застосування жанрового аналізу до притчеподібних творів, пропонує використовувати в якості референтних одиниць комунікативні стратегії й дискурс, реалізує на практиці звернення до рецептивної, референтної й креативної компетенцій дискурсу. "Сказання, притча й анекдот виявляються трьома первинними в типологічному відношенні усними прахудожніми жанрами, від яких відходять і простягаються через усю історію літератури, у тому числі й художньої, своєрідні "пучки" жанроутворюючих традицій, кожна зі своїм специфічним змістом – комунікативною стратегією" [16: 22-23]. Комунікативна стратегія релігійної притчі, на нашу думку, є дослідницьким полем для лінгвістичного релігієзнавства, яке дасть досліднику багатий матеріал стосовно специфіки релігійної комунікації. Причому досить перспективними в цьому контексті виглядають компаративні дослідження комунікативних стратегій притчі в різних релігійних традиціях Заходу (іудеохристиянська) та Сходу (ісламські, буддистські, даоські притчеві культури).

У межах лінгвістичного релігієзнавства однією з найбільш популярних методологій вивчення текстових релігійних утворень є на сьогодні дискурс-аналіз. Проте конкретні методики дискурс-аналізу в різних галузях гуманітаристики варіюються у дуже значному діапазоні – залежно від дисциплінарної приналежності, дослідницьких вподобань та цілей тих учених, які їх застосовують. Тому потрібно кожного разу робити дефініцію базових понять, якими послуговуються дослідники конкретних форм релігійного дискурсу. Під притчевим дискурсом ми розуміємо сукупність ситуативно обумовлених інтенцій, що формують притчеві тексти. Суб'єктами інтенцій виступають і автор, і аудиторія притчі.

Текст притчі, що містить у собі й фабулу, і тлумачення, є висловлюванням, яке сформовано двома дискурсами, але має одну назву – "притча". Виходячи з цього, будь-яке висловлювання, у характеристику якого входить притчевий елемент, може належати до різних дискурсів, але перебувати в межах одного значеннєвого поля. Оскільки словосполучення "притчевий початок" ми використовуємо стосовно всіх притчевих явищ загалом, то щодо відзначених індексом притчі висловлювань має сенс вести мову про притчеву модальність чи "притчевість" як не лише літературознавчу, але й релігієзнавчу категорію, котру доцільно використовувати при аналізі притчевих явищ в релігійних текстах різного призначення. Категорію модальності доцільно застосовувати в тому значенні, коли поняття "модальність" припускає "наявність сукупності змістовних ознак жанру, не пов'язаних чітко з певним набором відповідних формальних ознак" [17: 199-204.]. Модальність як прояв загальної спрямованості естетичної свідомості через сукупність інтенцій співвідноситься з конкретними дискурсами (дискурсом), похідним яких є текст. Текст може відповідати, відповідати частково, або загалом не відповідати споконвічній установці естетичної свідомості, тому що внаслідок проходження образом шляху від усвідомлення до тексту результат може виявитися іншим. Естетичний об'єкт спотворюється, насамперед, іншими дискурсами, тому жанр виступає механізмом перевірки, що забезпечує відповідність сприйманню естетичною свідомістю запитам самої естетичної свідомості.

Однією з найбільш продуктивних методик для аналізу релігійних текстів (не обов'язково вербальних) у межах лінгвістичного релігієзнавства також є наратологічна. Однак притча не може бути предметом наратологічного аналізу, тому що предмет наратологічного пізнання може містити в собі будь-які знакові комплекси, що маніфестують незлитність і неподільність двох подій: референтного (певна історія, або

фабула) і комунікативного (дискурс із приводу цієї історії), тому що наратив є оповіданням (тобто композиційною формою тексту, відмінною від описів, міркувань або діалогових реплік); він виявляє собою текстопороджуючу конфігурацію двох рядів подієвості: референтного й комунікативного [18: 18].

Поза предметним полем наратології залишаються ненаративні релігійні тексти, референтний зміст яких в інтенціональному акті дискурсії не наділяється статусом події. Редукція референтної подійності характеризує перформативні висловлювання, які, будучи безпосередніми мовними діями, а не повідомленнями про дії, виявляють собою автореферентні дискурси. Це широке коло анаративних мовних жанрів – від магічного заклинання, клятви, присвоєння імені, до декларації і молитви.

Роль текстотворюючої домінанти констатація набуває в ітеративних висловлюваннях, де референтний зміст мовлення позбавлений подієвості, але замість того наділений стабільністю і закономірністю природних (природних) або нормованих (культурних) станів і процесів. Референтна функція ітеративного дискурсу є позаісторичною; це "життя, зведене до повторення архетипних діянь, тобто до категорій, а не подій" [19: 133].

Такі дискурси, як притчевий, за своєю риторичною модальністю, "теоретичні", оскільки є генералізаціями процесів або станів, а за інтенцією виступають автокомунікативними. Вони лише виводять назовні внутрішні процеси мисленнєвої діяльності певного суб'єкта. Слово притчі – авторитарне, повчальне, розсудливе. Воно внутрішньо є безпомилковим у своїй імперативності й монологічним. Незважаючи на дидактичну спрямованість, це медитативне, "замкнуте" слово, обходиться й без співрозмовника: притчу можна "розповісти" і собі самому, тобто прилучити її мудрість для осмислення особистого досвіду. Сказаному не суперечить відзначена С. Аверінцевим особливість: притча "часто перебивається зверненням до слухача або читача питанням". Тут "мова йде про пошук відповіді на задане завдання" [3: 149], а не про діалогічне виявлення самостійної позиції співрозмовника. Такого роду питання людина нерідко задає собі сама.

Оскільки мова йде про дискурсії, то орієнтація на потенційного адресата неминуче виявляється й у притчі, але мінімально. Якщо нарація спрямована на те, щоб зробити адресата свідком певної опосередкованої події, а перформація робить його учасником безпосереднього спілкування, то ітеративна ідентифікація не має в цьому потреби. Комунікативний акт повідомлення будь-кому номотетичних (закономірних) узагальнень стосовно їх референтного змісту факультативний, тоді як референтний і комунікативний аспекти наративності взаємодоповнюються.

Ітеративні висловлювання властиві не лише таким галузям культури, як віровчення, філософія або наука. Ідентифікуючою була й архаїчна "дооповідальна форма" міфу, який, за характеристикою О. Фрейденберг, "був усім – думкою, річчю, дією, істотою, словом", тоді як нарація, зберігши "увесь колишній інвентар міфу", зробила його "персонажем, сценарієм, сюжетом, але не самою "предметною" (протяжною) і "зримою" природою, нерозривною з людиною". Міфологічна природа, будучи безпосередньою формою людського буття, потребувала впізнання її, а не розповіді про неї. Тому "міфів-нарацій ніколи не було й не могло бути" [20: 227-228].

Риторичні модальності релігійних текстів різняться трояким змістом дискурсії: дія (перформативна), мислення, що узагальнює (ітеративна), або накопичення досвіду, пам'ять (наративна). Зрозуміло, це взаємопов'язані сутності. Тому й загальнориторичні модальності породження тексту не розмежовані нездоланими кордонами. Поряд із суто подієвим "сингулятивним" оповіданням, наративний релігійний дискурс (наприклад, Євангеліє) може містити в собі й оповідання "ітеративне" [21: 140-152], а також перформативні форми автореферентного метаоповідання. Ітеративність релігійного висловлювання не перешкоджає звертанням до двох інших модальностей (особливо, до наративної) тощо.

"Першофеноменами" (М. Бахтін [22: 513]) цілого спектра наративних жанрів релігійної словесності є: сказання (легендарно-історичний переказ, що відокремився від донаративного міфологічного переказу), притча, і, нарешті, житіє (життєпис релігійного подвижника) як протороманна форма висловлювання. Перші два джерела релігійних літературних жанрів за походженням є усними, тобто безпосередньо комунікативними способами висловлювання; письмові форми їх побутування (опосередкованої комунікації) вторинні.

Риторика сказання, риторика притчі й риторика життя досить різноманітні. Вони відрізняються буттєвими (референтними) компетенціями предметно-тематичних основ "події, що розповідається" (випробування або поведінка героя у світі) та відповідними комунікативними компетенціями учасників "події розповідання": суб'єктів дискурсії та її адресатів.

Референтна компетенція того або іншого наративного висловлювання (буттєвої компетенції персонажа) визначається картиною світу, що моделюється текстами відповідного жанру. Сказання моделює рольову картину світу. Це фатально непорушний і незаперечний світоустрій, де кожному, чие життя гідне сказання, відведена певна "примушуюча" роль: доля (або обов'язок як соціальна доля). Жанр сказання історично сягає того архаїчного стану суспільних відносин, який Гегель іменував "віком героїв". Буттєва компетенція героїчного актанту тут зводиться до реалізації певної необхідності, певного призначення, коли персонажі "не вибирають, а за своєю природою є тим, чого вони прагнуть і що здійснюють" [23: 593].

Картина світу, що моделюється притчею, навпаки, припускає саме відповідальність вільного вибору як буттєвої компетенції персонажа, що займає певну життєву позицію (порівняймо альтернативні позиції двох синів в Ісусовій притчі про блудного сина). Це імперативна картина світу, де персонажем в акті вибору здійснюється (або переступається) не визначеність долі, а певний моральний закон, що становить моралізаторську "премудрість" притчевого повчання. Притча оповідає не про безпрецедентні події загальнонародного (сказання) або приватного (анекдот) життя, але про типові вчинки в типових ситуаціях, про те, що, за переконанням співучасників притчевого дискурсу, трапляється постійно й з багатьма. Притча не знає становлення світу (у притчі він статичний), а сказання, що дало літературі героїчний епос, вбачає у внутрішньо статичному актанті лише знаряддя світового становлення. Тут діючі особи, на думку С. Аверінцева, з'являються перед нами не як "об'єкти" естетичного "спостереження", "але як суб'єкти етичного вибору" [3: 148]. Усі їхні вчинки в притчі є реалізацією такого вибору (не завжди експлікованого в тексті, але завжди імпліцитно присутнього в життєвій позиції персонажа).

У ситуації проголошення сказання суб'єкт дискурсу має достовірне, але не верифіковане знання (верифікація такого знання означала б переведення його в інший комунікативний статус – наукової істини). Відповідно, риторика сказання – це риторика рольового, знеособленого, словникового слова. Мовець тут – тільки виконавець переданого тексту. Та й персонажі сказання "не від своєї волі рекоша, але від Бога повелень" [Про хазарів з "Повісті минулих літ"]. Сказання у певному сенсі є монологічним, воно поєднує мовців і слухачів загальним знанням, тому мовна маска такого висловлення – свого роду хорове слово загальнонародної "хвали", тоді як оповідач притчі виразно солює. Риторична межа сказання – героїчна апофегма, до якої інші сказання в принципі можуть бути редуковані (порівняймо загальновідомі: "Прийшов, побачив, переміг" або "А все-таки вона вертиться"). Протилежна межа – мова атрибутивного наукового опису.

У комунікативній ситуації притчі креативна компетенція мовця полягає в наявності у нього переконання, що організує повчальний дискурс. Мовна маска такого дискурсу – авторитарна риторика імперативного, монологізованого слова. "У слові, – писав М. Бахтін, – може відчуватися завершена й строго відмежована система змістів; воно прагне до однозначності й, насамперед, до ціннісної однозначності <...> У ньому звучить один голос <...> Воно живе в готовому, стабільно диференційованому й оціненому світі" [22: 513]. Притча роз'єднує учасників комунікативної події на повчаючого й того, кого повчають. Цей поділ є ієрархічним, він не припускає хорового (сказання) або діалогічної рівнодостоїнності свідомостей, що зустрічаються в дискурсі. Мовний акт притчевого типу є монологом у чистому вигляді, спрямованим від однієї свідомості до іншої. Що стосується ментальної і мовної діяльності персонажа, то вона тут присутня, як правило, лише в стилізованих формах непрямого мовлення (хоча й фіксується іноді графічно як пряма). Риторичними межами притчі виступають: з одного боку – проповідь, де притча нерідко зустрічається в якості нарративного вкраплення, з іншого боку – паремія, до якої притча редукується у випадку елімінування з неї нарративності.

Кожне висловлювання характеризується також рецептивною компетенцією відповідного жанру: стратегічно властиво йому адресованість – тою або іншою позицією, яку надає сприймаючий свідомості співучасника комунікативна подія. Ця позиція визначається затребуваною жанром компетентністю адресата. Фактичний слухач (читач) може й не зайняти цієї пропонованої йому позиції, але в такому випадку його вступ у комунікацію не буде адекватним даному дискурсу, можливість якого залишиться нереалізованою.

Зокрема, сказання постулює адресата, що займає позицію внутрішньо наслідувального прилучення до загальнонародної "хвали" або "плачу" і наділеного репродуктивною компетентністю, яка припускає ставлення до повідомленого знання як до безсумнівно достовірного й здатність зберігання й передачі цього знання аналогічному адресатові.

Компетентність сприйняття з боку адресата притчі може бути визначена як регулятивна. Ставлення слухача до змісту притчі – це позиція активного прийняття. Не задовольняючись репродуктивною рецепцією, притчева дискурсія з її евфемістичністю вимагає, по-перше, тлумачення адресата, що активізує позицію, а по-друге, засвоєння адресатом якогось ціннісного уроку із сюжету притчі – особисто для себе. Якщо перше може бути виконане й тим, хто розповідає притчу, то нормативне використання представленого в притчі універсального досвіду в індивідуальній життєвій практиці може бути здійснене лише самим слухаючим. Принципова для притчі евфемістичність є свого роду механізмом активізації сприймаючої свідомості. Однак внутрішня активність адресата при цьому залишається авторитарною, притча не припускає внутрішньо вільного ставлення до повідомлюваного, або його переінакшення.

Отже, як бачимо, релігійна притча сьогодні є досить привабливим для дослідників феноменом, який має розглядатися в релігієзнавчому контексті як певний вид дискурсу, автокомунікативний та монологічний за природою, номотетичний та імперативний за змістом, що вимагає від адресата вільного вибору на користь сакрального знання, яке дозволить людині безпосередньо досягнути ту частку Божественного Одкровення, котра відповідає рецептивним можливостям її свідомості.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Прокофьева Н. Н. О древнерусских источниках двух притч В. Кюхельбекера / Н. Н. Прокофьева ; [под ред. Н. И. Прокофьева] // Литература Древней Руси. Межвузовский сборник научных трудов. – М., 1988. – С. 108–113.
2. Агранович С. З. Гармония – цель – гармония. Художественное сознание в зеркале притчи / Софья Залмановна Агранович, Ирина Владимировна Саморукова. – М. : Международный институт семьи и собственности, 1997. – 135 с.
3. Аверинцев С. С. Притча / С. С. Аверинцев // София – Логос. Словарь. – [2-ое исправленное издание]. – К. : Дух і Літера, 2001. – С. 148–149.
4. Прокофьев Н. И. Древнерусские притчи и их место в жанровой системе русского средневековья / Н. И. Прокофьев ; [под ред. Н. И. Прокофьева] // Литература Древней Руси. Межвузовский сборник научных трудов. – М., 1988. – С. 3–16.
5. Гатцук А. Д. Притча / А. Д. Гатцук // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : репр. воспроизведение издания 1890 года. В 82 т. – Т. 49. – М., 1990. – С. 266–277.
6. Левин Ю. И. Структура евангельской притчи / Ю. И. Левин // Избранные труды : Поэтика. Семиотика. – М., 1998. – С. 498–512.
7. Hoffman D. Enigma, Paradox, Parable / D. Hoffman, S. Hoffman // Parabola, Summer 2000. – Vol. 25. – Issue 2. – P.14–18.
8. Гегель Г. В. Ф. Эстетика : в 4 т. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М. : Художественная литература, 1969. – Т. 2. – 430 с.
9. Потебня А. А. Эстетика и поэтика / Александр Афанасьевич Потебня. – М. : Искусство, 1976. – 614 с.
10. Мухелишвили Н. Л. Притча как средство инициации живого знания / Н. Л. Мухелишвили, Ю. А. Шрейдер // Философские науки. – 1989. – № 9. – С. 101–104.
11. Мельникова С. В. Притча как форма выражения философского содержания в творчестве Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Софья Владимировна Мельникова. – Москва, 2002. – 164 с.
12. Данилова Т. В. Архетипические корни притчи / Т. В. Данилова // Рациональность и семиотика дискурса. – Киев, 1994. – С. 60–72.
13. Собуцкий М. А. Средневековые притчеобразные нарративы : общечеловеческое знание о структурах возможных событий / М. А. Собуцкий // Рациональность и семиотика дискурса. – К., 1994. – С. 72–86.
14. Товстенко О. О. Идейно-художественные особенности современной притчи (на материале западноевропейской прозы) : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / О. О. Товстенко. – К., 1989. – 185 с.
15. Фромм Э. Человек для себя. Иметь или быть / Эрих Фромм. – Минск, 1997. – С. 14–201.
16. Кузнецов И. В. Коммуникативная стратегия притчи в русских повестях XVII–XIX веков / И. В. Кузнецов. – Новосибирск : НИПК и ПРО, 2003. – 166 с.
17. Томилина М. В. Категория модальности в современном литературоведении / М. В. Томилина // Филология в системе современного университетского образования : материалы межвузовской научной конференции. – М., 2002. – С. 199–204.
18. Тюпа В. И. Художественность чеховского рассказа / В. И. Тюпа. – М., 1989. – С. 13–32.
19. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой]. – СПб. : Алетей, 1998. – 258 с.
20. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – М. : Наука. ГРВЛ, 1978. – 605 с.
21. Женетт Ж. Фигуры / Ж. Женетт // Работы по поэтике. – М., 1998. – Т. 2. – С. 140–152.
22. Бахтин М. М. Литературно-критические статьи / Михаил Михайлович Бахтин. – М. : Художественная литература, 1986. – 543 с.
23. Гегель Г. В. Ф. Эстетика : в 4 т. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М. : Художественная литература, 1971. – Т. 3. – 604 с.
24. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / Сергей Сергеевич Аверинцев. – М. : Наука, 1997. – 159 с.
25. Левин Ю. И. Логическая структура притчи / Ю. И. Левин // Типология культуры. Взаимное воздействие культур : Труды по знаковым системам. – Тарту, 1982. – Вып.15. – С. 49–57.
26. Britannica. – V. 23. – 110 p.

Матеріал надійшов до редакції 06.06. 2011 р.

Богачевская И. В. Притча как объект религиозного исследования.

В статье исследуется притча как объект дискурс-анализа в контексте лингвистического религиозоведения в сравнении с нарратологическими методами исследования притчи как литературного жанра. Автором установлено, что в последнее время притча становится объектом философских и культурологических исследований, рассматривается не как литературоведческая категория, а как явление семиотики и феномен культуры.

Bogachevska I. V. Parable as an Object of the Theological Research.

The article examines the parable as an object of the discourse analysis in the context of the linguistic religious studies in comparison with the narratological research methods of the parable as a literary genre. The author states that the parable has recently become the object of philosophical and cultural studies and is regarded not as a literary category but as a phenomenon of semiotics and culture.