

*Ірина Богачевська*

*БОГАЧЕВСЬКА Ірина Вікторівна — кандидат філософських наук,  
докторант кафедри релігієзнавства Київського національного  
університету імені Тараса Шевченка*

## **ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ НАРАТИВНІ КОНЦЕПЦІЇ ТА СУЧАСНЕ ПРОТЕСТАНТСЬКЕ БОГОСЛОВ'Я**

Західна постмодерна літературознавча та філософська традиція, зокрема праці філологів Б. Херрстейн-Сміта, М. Прайса, П. Брукса, Н. Фрая, філософа й теоретика літератури П. Рікера, історика Х. Уайта, психологів Т. Сарбіна, Дж. Брунера, Дж. Сугоского та Дж. Гінзбурга, ввела в науковий обіг термін «нарратив» та започаткувала наратологію як напрям сучасної гуманітаристики [1]. Розвиток семіотики, герменевтики, структуралістських досліджень тощо в межах науки постмодерну зробили можливим застосування понять «нарратив» та «метанарратив» до феномена християнської писемної традиції і ширше — до християнської культури.

Наратив — універсальна характеристика культури в тому сенсі, що немає жодної культури, в якій не було би нарративу. Сучасна філософія розуміє під нарративом «фундаментальний компонент суспільної взаємодії, який складається, принаймні, з того, що «хтось розповідає комусь, що щось трапилось»». Люди акумулюють у культурі та транслюють власний досвід і систему смислів за допомогою нарративів, закарбованих у міфах, легендах, казках, епосі, драмах та трагедіях, історіях, оповіданнях, жартах, анекдотах, романах, комерційній рекламі тощо [2, с.491-493]. Здатність бути носієм культури невідривна від знання смислів ключових для певної культури оповідей. Ступінь соціалізації людини також пов'язується з певним рівнем її мовної компетенції, головним компонентом якої є саме здатність індивіда розповідати та переказувати історії. Таким чином, нарратив постає фундаментальним компонентом соціальної взаємодії людей, творцем та транслятором соціального знання.

Існування релігії як феномена неможлива без існування нарративних форм її концептуалізації, певних «культурних кодів». Оповідальна форма нарратива, що була вироблена в ході розвитку культури, дозволяє «структурувати соціальний світ відповідно до прийнятих моральних відносин між суспільством і індивідом, минулим і майбутнім, теорією і досвідом» [3, с.182]. Тобто існують «релігійні нарративи». Погоджуючись з теоретичними міркуваннями К. Меррея, ми розуміємо під релігійним нарративом таку сюжетно-оповідальну форму, яка пропонує сценарій процесу опосередкування, що постійно відбувається між релігійними уявленнями соціального порядку й практикою релігійного життя окремої людини. Християнський нарратив можна вважати однією з історичних форм соціальної психіки християнського культурного стереотипу.

У західній літературі дослідження, що стосуються релігійного нарратива, мають фрагментарний характер і здебільшого представлені працями протестантських богословів, зокрема Ю. Петерсена, Г.Д. Фі, Е. Діка, Д. Паркера, К.М. Гая, Л. Уїлкінсона, Д.М. Хьюстона [4]. Українські релігієзнавці зверталися переважно до аналізу проблем писемної культури та мови православ'я. В вітчизняному релігієзнавстві християнський нарратив як цілісне явище ніколи ще не поставав об'єктом системного дослідження. Наявність конкретних досліджень Т. Біленко, Т. Горбаченко, Г. Півторака, праць автора [5] свідчить про можливість розробки більш широкої концепції — концепції нарративної системи християнства та здійснення комплексного системного аналізу явища християнського нарративу на різних рівнях його функціонування в суспільстві і культурі, яка б спиралася на доробок вітчизняних філософсько-релігієзнавчої та семіотичної шкіл, фахівців, котрі плідно досліджують проблеми мови, писемну традицію, обрядові системи християнських конфесій України.

У статті будуть проаналізовані впливи постмодерністських нарративних концепцій на

християнське богослов'я, постмодерністської герменевтики на сучасну Біблійну екзегезу. Таке порівняння проводиться автором у руслі докторської дисертації з проблем християнського нарратива. Мусимо підкреслити, що автор не є прихильником постмодерністської парадигми філософствування, тому використання в статті постмодерністської термінології обмежується тими сферами гуманітарних студій, де вони стали загальноновживаними.

На підставі «дискурсу легітимації» як механізму надання знанням статусу ортодоксії в той чи іншій традиції, оформлюються, за Ліотаром [6], «великі нарації», або «метанарації», які, задають своєрідну семантичну рамку будь-яких нарративних практик у контексті культури. У розвиток думки Ліотара, Джеймсон стверджує, що «оповідання» — не стільки літературна форма чи структура, скільки «епістемологічна категорія». Її можливо трактувати не як рису емпіричного сприйняття, а як одну з абстрактніших координат, всередині яких ми пізнаємо світ, як «беззмістовну форму», котру накладає специфіка нашого сприйняття на «сирий потік реальності».

Ф. Кермоуд у роботі «Походження скритності. Інтерпретація нарратива» [7] визначає нарратив як інтерпретацію принципово «невловимого світу». Нарративи, як правило, відображують проблематичні відношення та ситуації з точки зору драматичних подій та характерів. Так, необхідність розповісти про розп'яття Христа привела Марка та інших євангелістів до прийняття сюжетної функції зради, яка, втілена в постаті Іуди, в решті-решт стає характером, що починає жити власним життям. Таким чином, нарративна послідовність, отримуючи компакту та виразну форму, ефективно сприяє запам'ятовуванню важливих подій, їх закарбовуванню в пам'яті людства. За Джеймсоном, «домінантні коди» не зникають безслідно, а впливають на свідомість людей, навіть коли існують у суспільстві в розпорошеному вигляді — скрізь присутньої, але невидимої «влади пануючої ідеології». Тобто всі ми, усвідомлюючи це, чи ні, перебуваємо під впливом нарративної традиції християнської культури — Біблійної традиції. Але і сама Біблійна традиція постійно зазнає впливів інших «домінантних кодів», «метанарацій» сучасності.

Об'єктом нашого розгляду виступає християнський метанаратив-нарративна традиція християнства як форма християнської релігії, що містить її смисл. Предметом — текст Біблії як певна «сукупність культурних кодів, у відповідності до якої організується знакове розмаїття культури» [8, с.1056]. Священні книги не є текстами-стереотипами, а постають у культурах Книги — а християнство та іслам є саме такими культурами — як медіуми складних духовних стосунків читача (віруючого) з їх автором — Творцем.

Християнське вчення не передбачає варіативності. Але воно виявляється тим значеннєвим ядром, силове поле якого породжує нові значення й тексти. Саме християнство породило спеціальну науку — герменевтику. «Історія законів і теорії тлумачення герменевтики, якою вона була колись, поки її не привласнила філософія, тісно пов'язана з історією біблійної екзегетики. Екзегети брали закони чи канони, очищували їх, здійснювали розрізнення видів герменевтичної діяльності і розширювали коло її питань; зокрема, у нього входили питання про те, як стає можливим тлумачення як таке, як впливає на нього проміжок часу між створенням тексту і тлумаченням, що в ньому контролюється запропонованими правилами, а що залишається на долю осянянь, дарованих тлумачеві «згори» [7].

Однак протягом сторіч християнська герменевтична традиція не була позбавлена впливів «метанаратива» світської науки, світського способу мислення. Ці впливи час від часу привертають увагу дослідників. Наприклад, праця Е. Тізлтона «Два горизонти» [12] відслідковує та оцінює вплив ідей Гайдеггера та Гадамера на біблійну герменевтику. Ми спробуємо з'ясувати вплив постмодерністської парадигми мислення на сучасне богослов'я.

Згідно з ідеєю М. Фуко, тлумачення Біблії, як будь-яке тлумачення й будь-яке знання, здійснюється в рамках структури, де знання — сила чи, інакше, влада. У протестантських богословських колах існує точка зору, суголосна цій ідеї постмодернізму. Відповідно до неї, сама організація канону в Старий і Новий Завіти відображає прояв влади. Щоб відчути це «насильство», достатньо фрази «іудео-християнська традиція» (яку не вживають іудейські вчені, котрі серйозно ставляться до своєї віри). Вона маскує, на думку М. Лодела, «ідеологічне

насильство, ... яке триває два тисячоріччя: з-під благопристойної личини асиміляції проглядає високомірна заміна» [10, с.334].

Хоч і не явно, деструктивна позиція присутня в різних напрямках богослов'я звільнення в Латинській Америці. Цей регіон християнського світу характеризується різкими соціально-майновими контрастами. Саме тут виникла школа тлумачення, відповідно до якої «головний текст — це реальність», тобто політична й економічна ситуація розглядається як необхідна умова розуміння Святого Писання. «Будь-яке пропоноване нам тлумачення (екзегеза, систематичний аналіз або етичний розбір), — пише Мигес Боніно, — варто розглядати з погляду тієї практики, на якій воно засновано. ... Ми не можемо без підозри ставитися до богословського тлумачення, прийнятого у світі багатіїв, а тому не можемо не задумуватися про те, яку практику воно підтримує, відображає і намагається узаконити. Чому, наприклад, до недавнього часу від ліберальних тлумачів приховували очевидні політичні мотиви і підтексти життя Ісуса?» [11, с.91].

Незважаючи на те, що М. Боніно застерігає проти повної релятивізації Писання й особливо відзначає необхідність задіяти весь інструментарій об'єктивного тлумачення — «історичний, літературний, традиційно-історичний, лінгвістичний», думка, що основою тлумачення є практика, а не теорія, відкриває двері менш обережним «християнським деструктивістам». Вони прагнуть підвищити «свідомість» тлумача, перш ніж він зуміє знайти правильно тлумачення, причому під свідомістю розуміється на усвідомлення факту гноблення. Таким чином, Біблія стає непрямим засобом звільнення — від сил, що визначаються, як правило, позабіблійними термінами. Опора на факт, що Фуко (услід за Марксом) назвав неминучим і невідворотним: «істини, породжені нашими тлумаченнями, завжди комусь приносять вигоду, а комусь заподіюють шкоду, у рамках християнського світогляду, проте, є помилковою. Істина починає розглядатися не як проникнення в суть (онтологічна присутність), а як засіб влади.

«Трьома китами» типового модерністського підходу до знання були беконівська фрагментація, картезіанська відчуженість і ньютонівський механіцизм. Ці характеристики модерністського підходу були притаманні біблійній герменевтиці, як і сучасній думці в цілому.

Будь-яке серйозне богословське дослідження Святого Писання припускає роботу з текстом на рівні всіх його зв'язків як з об'єктом, що вимагає пояснення в рамках різних законів граматики. Богослови схильні розглядати текст як механічну систему, що складається з окремих частин, значення яких ми можемо з'ясувати шляхом точного застосування відповідного методу. Текст — це щось таке, що потрібно поділити, проаналізувати й зібрати заново, керуючись певними законами. Богослови виключають з екзегетичного і герменевтичного дослідження особисті пристрасті. Не допускається ніяких посилянь на власну думку чи власну переконаність. Тим самим ілюструється третя характеристика модерністського підходу — відчуженість. Л. Уілкінсон стверджує: «Ми немовби впевнено уклали, що зуміємо найкраще виразити свою повагу до Слова Божого, якщо застосуємо до нього ті методи аналізу, що в століття модернізму були відточені до досконалості» [4, с.169]. Він вважає, що на християнську герменевтику істотно вплинув модерністський ідеал незалежної істини, до якої можна прийти, методично й скрупульозно просуваючись від частини до цілого. «Знання ж — щось набагато більше; от чому нам варто прислухатися до постмодерністських критиків, які прагнуть повернути в процес пізнання і розуміння того, хто пізнає і розуміє, — тобто людину, особистість» [4, с.169].

Сучасні протестантські богослови вітають деструктивистський протест проти тієї дуже зручної епістеміологічної ідеї, що наше тлумачення і є істина: «Для Деррида немає ні шедевра, ні імені майстра, ні «метафізики наявності», ні Традиції. Є тільки тексти, імена і традиції... Зміст розсіяний, розвіяний по вітру. Спроби зупинити цей потік, співучо викрикуючи ім'я майстра і споруджуючи штучні острівці безпеки, насильницькі за визначенням. Подібні тотальні акції завжди залишали в історії широку смугу руйнування і страждання, підминаючи і придушуючи «інше» [9, с.345]. На думку Джеймса Олтвіса, християни повинні вітати пророчий вимір деструктивізму: «Для християнського співтовариства, що живе любов'ю до Бога і

ближнього, це ...переломні і животрепетні питання. Реальність систематичного насильства, реальність знедолених, пригноблених і безмовних як у наші дні, так і протягом історії, незаперечна» [9, с.346].

Л. Уілкінсон говорить про необхідність визнання того, що «конструкції істини, нав'язані нам реальності, стали причиною великого зла і безлічі страждань» [4, с.171]. Християни, часом доходять у суперечках з приводу того чи іншого місця Писання до крайнього ступеня, у першу чергу через переконання в незаперечному авторитеті тієї Книги, у тлумаченні якої вони розходяться.

Питання «Яка користь від непогрішного тексту, якщо в нього немає непогрішного тлумачення?» для сучасного богослов'я дуже серйозне. Саме відповідь на нього є тією межею, до якої сучасні теологи готові використовувати ідеї й аргументацію постмодерну.

Міркування Е. Хірша, що традиція — поганий захист від релятивізму, цілком може бути застосовано щодо сучасної біблеїстики: «Ідея традиції стосовно тексту — не більше і не менше, як історія тлумачення тексту. Кожне нове тлумачення самим фактом свого існування змінює її традицію. Отже, традиція не може функціонувати як стабільна, нормативна концепція, оскільки насправді являє собою концепцію мінливу, описову... Не маючи по-справжньому стійкої норми, ми навіть у принципі не можемо зробити вибір між двома різними тлумаченнями й у підсумку дійдемо висновку, що текст взагалі нічого конкретного не значить» [14, с.250-251]. Цю ідею афористично сформулював Д. Кепьютоу. Його твердження, що «рятівна звістка в тому і полягає, що ніякої рятівної звістки немає» [9, с.352], не може бути прийнято жодною з християнських деномінацій, якими б модернізованими не виглядали їхні богословські побудови стосовно ортодоксальної традиції.

Щоб уписати постмодерністські підходи у тверду систему християнської догматики, сучасні протестантські богослови талановито використовують розходження позицій філософів, які вплинули на сучасну біблійну герменевтику. Д. Олтвіс іменує найвідоміше з них «протистоянням Гадамер-Деррида» (Докладніше про суть розбіжностей філософів [13.] Богослов стверджує, що істотний момент цього протистояння полягає в тому, що ми бачимо два несумісних ідеали. З ім'ям Гадамера пов'язаний (справедливо чи ні — інше питання) ідеал «глибоко єдиної істини» (вислів Олтвіса). З ім'ям Деррида асоціюється ідеал множинної істини — «розкриття одного змісту за другим у процесі ... безпричинної гри».

За Д. Олтвісом, у цьому протистоянні приховані дві богословські істини — про творіння й стан людства. Переконаність в існуванні джерела істини й можливості розв'язання, на його думку, «спекулює на християнській вірі в те, що все суще створено і тримається на єдиному Божому Слові/Дух» [9, с.352]. Але на це єдине слово трансцендентного Бога, що явив Себе в Писанні й творінні, люди відповідають по-різному, при цьому недосконало й гріховно через гріховність своєї природи. «Ми віримо в істинність (нехай навіть і приховану) Божого Слова у творінні й одкровенні; джерела ж цієї віри — в Богом даній волі і (чи можна це вимовити?) здатності діяти, збагнути яку ми можемо лише в порівнянні з Його творінням» [4, с.174]. Цю волю в сполученні з творчим дарунком дав людям Бог, але один з її наслідків — гріх. Ось чому віра в смисл, яка лежить в основі того, що Рорті називає епістеміологією, має цінність: вона корениться в Божому творінні, що говорить само за себе. Однак має цінність і радикальна підозрілість стосовно будь-яких людських спроб пристосувати Богом даний смисл до власних систем і тлумачень. Ми пожинаємо плоди того, як ми розпорядилися власною долею, і плоди ці теж гріховні й перекошені. У такий спосіб богословська інтерпретація постмодерністських ідей залишається на догматичному фундаменті, давньому, як світ. Адже будь-яка точка зору при такому підході може бути оголошена або результатом творчості в рамках доступного для людей, або ілюстрацією гріховності людської природи.

У висновку звернемося до Д. Олтвіса, котрий коментує характерну для Деррида екзегезу слова *pharmakon*, «з якої випливає, що це або ліки, або отрута». Така двозначність, за Олтвісом, «необов'язково демонструє принципову нерозв'язність чи невизначеність значення. Скоріше на глибинному рівні вона відображає саму суть створеного життя перед Богом: якщо ми підемо за Його діючим Словом, будь-яка річ може стати для нас ліками (тобто благословенням і миром);

якщо ж ні, та ж річ може перетворитися на отруту (тобто прокльон і хаос)» [9, с.353]. Коментарі, як кажуть, зайві.

### Література

1. *Herrnstein-Smith B.* On the margin of discourse. — Chicago, 1978; *Price M.* Forms of life: Character and imagination in the novel. — New Haven, 1983; *Brooks P.* Reading for the plot: Design and intension in narrative. — N.Y., 1984.; *Jameson F.* The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act. — Ithaca, 1981.; *Ricoeur P.* Temps et récit. — P., 1983-1985. — Т.1-2; *White H.* Tropics of discourse. — Baltimore, 1978; Texts of identity / Ed. by Shotter J., Gergen K.J. — L., 1989; *Sarbin T.R.* Narratology as a root metaphor in psychology // Narrative psychology: The storied nature of human conduct. — N.Y., 1986.; *Bruner J.* Actual minds, possible worlds. — Cambridge, 1986.
2. *Можсейко М.А.* Нарратив // Постмодернізм. Єнциклопедія. — Минск, 2001.
3. Texts of identity / Ed. by Shotter J., Gergen K.J. — L., 1989.
4. *Петерсен Ю., Фи Г.Д., Дик Э., Паркер Д., Гай К.М., Уилкинсон Л., Хьюстон Д.М.* Библия в современном мире: аспекты толкования / Пер с англ. Е.Канищева. — М., 2002.
5. *Біленко Т.І.* Феномен слова в християнському культурі України. — Дрогобич, 1993.; *Біленко Т.І., Колодний А.М.* Мова як елемент національного релігійно-церковного життя // Релігія в духовному житті українського народу. — Київ, 1994.; *Богачевская И.В.* Язык религии в контексте национального самосознания. — Київ, 1999.; *Півторак Г.П.* Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов / Міфи і правда про трьох братів слов'янських зі «спільної колиски». — Київ, 2001.; *Горбаченко Т.Г.* Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект: Монографія — Київ, 2001.
6. *Lyotard J.-F.* La condition postmoderne: Rapport sur le savoir. — P., 1979.
7. *Kermode F.* The Genesis of Secresy: On the Interpretation of Narrative — Cambridge, 1979.
8. *Усманова А.Р.* Текст // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А.Грицианов. — М., 2001.
9. *Olthuis J.* A Cold and Comfortless Hermeneutic or a Warm and Trembling Hermeneutic: A Conversation with John D.Caputo // Christian Scholar's Review 19, no 4 (1990).
10. *Lodahl M.E.* Jews and Christians in a Conflict of Interpretation // Christian Scholar's Review 19, no 4 (1990).
11. *Bonino J.M.* Doing Theology in a Revolutionary Situation. — Philadelphia: Fortress, 1975.
12. *Thiselton A.* The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description. — Grand Rapids, 1980.
13. Dialogue and Deconstruction: The Gadamer — Derrida Encounter. — ed. Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer. — New York, 1989.
14. *Hirsch E.D.* Validity in Interpretation. — New Haven, 1967.

Надійшла до редакції 10.08.2005 р.