

буде "особистісний стосунок". Адже навіть етимологічно в грецькій мові істина – є неприхованістю, тобто наявністю безпосереднього стосунку, тоді як прихованість є відсутністю будь-якого відношення-стосування [25]. Іншими словами Ерос є "проявом", або безпосереднім досвідом, універсального характеру стосунку особистості і світу, їх безпосередньої особистісної близькості [26].

Метафізичний рівень чуттєвої любові не суперечить і не протистоїть її емпіричним проявам, а включає в себе все емпіричне – в усіх його "екзистенційних" елементах. Однак Любов як сила, спрямована на відновлення Всеєдності, буде на це спроможна за умови єдності двох своїх проявів – чуттєвої, еротичної любові, що відновлює цілісність досконалої всеєдиної Людини, що містичної любові до Бога, що веде до возз'єднання досконалої людини з Богом, до обоження тварного, до "відновлення" Бога, що постраждав у своєму сходженні в ніщо. Єдність цих двох проявів Любові все ж ієрархічна. Еротична любов окремо здатна виконувати свою роль у відновленні всеєдності Людини, однак містична Любов для поєднання тварного з Богом не здатна реалізуватися без досягнення всеєдності Людини в чуттєвій любові. Відтак Вища Любов повинна бути повною і всеєдиною, вона не повинна відкидати і принижувати нічого з того, що властиво її земним проявам. "Самотня любов до Бога не повна. Вона заперечує Бога в Ним створеному світі, відкидає все життя земне... І люблячий цією любов'ю не зможе досягнути і себе. Як він осягає себе, коли любить лише Бога в п'ятмі? Як він себе утримає в любові, якщо не шукає любимої своєї, своєї двоєдності не знає?" [27]. Відтак становлення особистості виявляється тотожним становленню всієї повноти буття всеєдиної Людини, що досягається через поєднання зі своїм "іншим", тобто через зусилля любові, перш за все – любові чуттєвої, і тільки потім – містичної любові до Бога [28].

Особистісні енергії роблять можливим участь-стосунок як буттєве самоперевершення, любовну самовіддачу і еротичне спілкування, тому ерос є повнота "не-відчужуваного" стосунку, повнота можливості пізнавати особистості і речі. Еротичне пізнання представляє світ як особистісну енергію. Сукупність творень особистісної божественної енергії конституює світ як втілення еротичного стремління Бога до спілкування і стосунку з людиною [29].

Динамічне і ніколи до кінця не завершуване здійснення "особистісного стосунку" і є в своїй універсальності еросом, любовним пориванням, виходом з індивідуалізованого існування в предметному просторі до вихідного "стосунку".

Отже, онтологічний зміст поняття Ерос дозволяє узагальнити, а не заперечити весь існуючий досвід,

пояснити кожен частковий через бачення цілого, об'єднати багатоплановість і складність особистості в струнку і гармонійну цілісну систему.

Визначені античною філософською думкою та міфологічною образністю горизонти поняття еросу за своїм онтологічним змістом за дві з половиною тисячі років майже не змінилися, хоча це й стосується лише певного напрямку сучасного філософського мислення. Постійне повернення уваги до цього питання збагачує розуміння і наповнює поняття все глибшим змістом. І це важливо, оскільки онтологічні визначення не даються, онтологічні поняття лише схоплюються.

Античність виробила універсальне поняття Еросу в своєму найглибшому онтологічному розумінні, надавши йому всеохоплюючої зв'язуючої сили всього з усім в цілому Космосі. Завдяки цій силі видима множинність тілесного світу зберігає свою первинну єдність і цілісність буття. Ерос є і зв'язком видимого та ідеального світів, дозволяючи перехід між ними, тобто це та сила, що приводить ідеї та душі в матеріальний світ і допомагає знову всьому повернутися до Єдиного, Блага, Абсолюту (як би ми це не називали). Ерос є способом спілкування всього з усім, не лише живих істот між собою, а й з Природою та Богом. Ерос є також пізнанням: і не лише ознак сущого, а сутності іншого, що єдино дозволяє набути істинного знання.

1. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Сочинения : в 2 т. Т. 2. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – С. 611–616. 2. Лосев А. Ф. Эрос у Платона // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – С. 36. 3. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т.2 / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – С. 89–90. 4. Там же. – С. 112–114. 5. Там же. – С. 108–110, 114–117. 6. Там же. – С. 98. 7. Там же. – С. 101. 8. Там же. – С. 112. 9. Там же. – С. 94. 10. Там же. – С. 115. 11. Там же. – С. 97. 12. Там же. – С. 116–117. 13. Там же. – С. 120–122. 14. Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Дух и реальность. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2006. – С. 151. 15. Плотин. О Благе, или Едином // Плотин. Шестая энеада. Трактаты IV–IX / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005. – С. 314. 16. Плотин. О том, как множество идей обрело ипостасийное бытие, и о благе // Плотин. Шестая энеада. Трактаты IV–IX / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005. – С. 124. 17. Там же. – С. 123–124. 18. Франк С. Л. Непостижимое // С. Л. Франк. Сочинения. – М. : Правда, 1990. – С. 374–375. 19. Соловьев В. С. Смысл любви // Сочинения : в 2 т. Т. 2. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – С. 505–507. 20. Там же. – С. 513. 21. Яннарас Х. Личность и Эрос // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 277. 22. Там же. – С. 314. 23. Там же. – С. 228. 24. Там же. – С. 276–277. 25. Яннарас Х. Личность и Эрос // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 80–91. 26. Там же. – С. 240. 27. Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae. – Пгтр, 1922. – С. 162. 28. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. – СПб. : Алетейя, 2000. – С. 154–158. 29. Яннарас Х. Личность и Эрос // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 325.

Надійшла до редколегії 11.04.12

Б. Г. Білецька, здобувач, КНУТШ

РЕЛІГІЙНИЙ СИМВОЛ: СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ

В статті розкриваються сутнісні ознаки символу як релігійного феномену в контексті релігієзнавчого дискурсу, де зазначений концепт набуває функціональних та ціннісних характеристик.

Ключові слова: сакральне, релігійний символ, функціональність, релігійна цінність.

В статье раскрываются сущностные признаки символа как религиозного феномена в контексте религиозно-философского дискурса, где указан концепт приобретает функциональных и ценностных характеристик.

Ключевые слова: сакральное, религиозный символ, функциональность, религиозная ценность.

The article reveals the essential features of the symbol as a religious phenomenon in the context of religious discourse, where a concept gets functional and value characteristics.

Keywords: sacred, religious symbol, functionality, religious value.

Сучасний світ все більше набуває глобалізованого характеру існування. Однією із сутнісних характеристик глобалізації є перетин життєвих смислів як окремих людей, так і цивілізацій. Саме у цивілізаційному вимірі

особливого статусу набувають ті зміни, основою яких є семіотичний простір культури, міжкультурна комунікація, адже потреба народів у культурному порозумінні, прагнення пізнати духовний світ один одного, динаміка і

суперечливість соціального розвитку призводять до інтенсифікації комунікативних процесів, що набувають системного характеру. Людство усвідомило, що тільки шляхом знаходження консенсусу можна вирішити глобальні проблеми і захистити себе від самознищення. В цьому контексті особливого значення набувають релігійні символи, завдяки яким універсалізується соціокультурний простір, уможливорюється процес порозуміння.

Загалом, проблема осмислення релігійного символу доволі різнопланова. Їй присвячені праці І. Абрамова, О. Голець, Т. Захарян, І. Остащука, І. Папаяні, С. Хаустової та ін. Про важливість даного концепту навіть свідчить той факт, що деякі релігієзнавці (В. Гараджа, М. Шахнович та ін.) включають його до складових релігійного комплексу.

Зазвичай при дослідженні такого складного й неоднозначного феномена як релігійні символи дослідники часто звертаються до таких понять, як феномен сакрального, сакральні символи, цінності релігії тощо. Однак доволі часто залишається не з'ясованим момент, чому в дослідженнях використовуються саме такі номінації; в багатьох працях дані поняття використовуються як самоочевидні та зрозумілі терміни. Як результат – немає чіткої артикуляції вищезазначених термінів, що й призводить до певної понятійної плутанини у їх застосуванні в релігієзнавчому дискурсі. Отже, метою статті є з'ясування сутнісних характеристик релігійного символу, розкриття взаємозалежності і взаємообумовленості його ціннісних та функціональних характеристик.

Перш за все, спробуємо хоча б у загальних рисах з'ясувати сутність сакрального, з яким безпосередньо пов'язана проблема релігійних символів. Адже сакральне задає систему релігійних символів, їх певну ієрархію, через яку людина намагається відтворити або реалізувати ієрархію цінностей, яка притаманна тій чи іншій релігійній традиції. Саме термін "сакральне" використовується в Р. Отто для означення ціннісної сфери буття, в якій наявна таємниця, котра розкривається в передчуттях, вчуванні як нумінозна налаштованість душі. Варто зазначити, що хоча переживання сакрального носить ірраціональний характер, Р. Отто намагається описати його основні моменти. Німецький мислитель розглядає їх як психологічні стани, які охоплюють релігійну свідомість при зустрічі з нумінозним, і є наступними: 1) відчуття творчості (Kreaturgefuhl); 2) містичний жаж (misterium tremendum); 3) момент урочистості (numinose Hymnen); 4) захопленість (Fascinaus); 5) священне як чудовище (Ungeheuer). В свою чергу, почуття містичного жаху поділяється на декілька ступенів: 1) власне жаху (misterium tremendum), 2) величі (majestas), 3) божественної енергії (energicum), 4) таємниці (mysterium) [1]. Отже, Р. Отто зустріч з святим ідентифікує як переживання сакрального, акцентуючи увагу на складових самого переживання.

Дещо інший зріз дослідження сакрального відстежується в працях М. Еліаде. Історія розгортає перед нами безкінечні різновиди пережитого людиною досвіду сакрального. Кожний із них представляє для нас цінність. "... Як ієрофанія (грец. hieros – священний, phano – являти, показувати), він розкриває нам деяку модальність сакрального; як історична подія він виявляє одну із ситуацій, в яку ставить людину її прилучення до сакрального" [2]. Деякі ієрофанії носять локальний характер, але існують і такі, що набувають універсальної значимості. Наприклад, у багатьох культурах є символ Космічного дерева, що втілює в собі і символізує Всесвіт. М. Еліаде вважає, що предмет стає сакральним

лише тоді, коли він втілює дещо інше, ніж він сам. Наприклад, камінь стає ієрофанією в тому випадку, коли він відкриває дещо інше, ніж його оречевлений стан. Сакральність каменя пов'язане з його первинною ієрофанією, але смисл, що надається йому, змінюється у зв'язку з його інтегрованістю в новий сакральний простір. Власне, сакральне і профанне – це два образи буття у світі. Вони вказують на різне положення, яке людина займає у космосі.

Інший смисловий горизонт сакрального феномену представлений у роботі Е. Дюркгайма "Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії" [3], де аналізується найпростіша, на його думку, з відомих форм релігії – тотемні вірування австралійських аборигенів, пояснення яких не передбачає посилань та запозичення із попередніх релігійних форм і відповідає найпростішій формі соціальної організації. В тотемізмі, як і інших формах релігії, реалізується притаманна людям здатність до обожнення звичайних речей, їм надається сакральне значення, завдяки якому вони стають здатними виконувати функцію згуртування суспільства в єдине ціле. До речі, "священні речі" мають свою специфікацію. Вони відрізняються від звичайних, "профанних". На священних тварин не можна полювати, використовувати їх м'ясо в їжу. Вони стають об'єктом особливої – ритуальної – діяльності, вшанування, побожності. Переживання членами групи об'єднуючого зв'язку з "вищою силою", втіленою, наприклад, в тотемі, ритуальна діяльність, спільні обряди, які супроводжують народження, шлюб, смерть – все це скріплює почуття групової солідарності. Релігія постає таким чином як особливе соціальне дійство, яке відрізняється від інших своєю спрямованістю на священний об'єкт. Уявлення про священне втілюються у міфологічну форму і реалізуються у ритуалах, роль яких полягає в тому, що вони відкривають доступ до священних об'єктів. Саме в протиставленні священного та профанного світів Е. Дюркгайм прагне виявити особливості релігії. Священне є тим, що має владу над нами, вимагають особливого до себе ставлення-благоговіння, любові, послуху тощо. Яка ж природа священного? За Е. Дюркгаймом, сакральне має такі особливості завдяки тому, що ним його наділяють люди. Тому релігія – це віра в соціально значуще, а не в надприродне. Сакральне – колективне, вічне, всезагальне, натомість профанне – індивідуальне, плинне, одиничне. Сакральне є сакральним не саме по собі, а завдяки надання йому людиною цієї значущості. Отже, в цьому невелику екскурсі аналізу ключових ідей Р. Отто, М. Еліаде, Е. Дюркгайма можна виокремити наступні аспекти осмислення сакрального: феноменологічно-психологічний та аксіологічний, які є теоретико-методологічно дослідження символу як релігійного феномену.

Кожна релігія має певні символи, завдяки яким відбувається релігійна ідентифікація, впізнаються храми, книги тощо. Найбільш відомі символи релігій – це християнський хрест, ісламський півмісяць, іудейська шестикутна зірка та ін. Наприклад, символ ісламу – півмісяць і п'ятикутна зірка: півмісяць символізує прихильність мусульман місячному календарю, а п'ятикутна зірка – п'ять стовпів ісламу. Кожен символ несе в собі особливе значення і виступає асоціативним корелятом з Богом або яким-небудь його проявом. Проте жодний символ не зможе відобразити всю велич Бога. Адже "Бог Церкви є надсутнісна Сутність; Божественність, що перевершує Божественне; безіменне ім'я, безпочатковий початок; дух, який не вміщається духом; невимовне слово; сенс, який не виражається ніяким змістом" [4].

Смислове поле релігійної символіки формується під впливом цілої низки чинників: природних умов та географічних особливостей, соціокультурних реалій, традицій, звичок тощо. Її універсальний контекст уможливає діалог між представниками різних культур, сприяє взаєморозумінню та толерантності. Причому універсальність релігійної символіки, її тематизація обумовлена певним досвідом, який закріплює її в релігійній традиції. Якщо сакральні символи є універсальними, то їх інтерпретація носить поліваріативний характер. Адже система символіки, яка притаманна для певної релігійної традиції є самоочевидною тільки для тих громад і адептів, які її породили і культивують. Російська дослідниця М. Єресько зазначає, що "релігійний символ – це модифікація символу в релігійній свідомості: 1) продукт та елемент релігійного символізуючого процесу як способу конституювання релігійної семафери; 2) продукт і механізм сакралізації природного і предметного світу в процесі реалізації релігійного проекту життя в сакралізованому світі; 3) спосіб онтологізації сакральних смислів через їх гіпостазування; 4) спосіб буття релігійних смислів та цінностей в чуттєво сприйманих формах; 5) у релігійному дискурсі – посередник між земним і неземним світами, явище сакрального, божественного через видимі предмети, що дає унікальну можливість спілкування з гіпостазованою цариною та об'єктами поклоніння" [5]. В даному визначенні релігійний символ визначається, з одного боку, як певний спосіб конструювання релігійної семіосфери, з іншого – подається його характеристика в контексті комунікативної взаємодії.

К. Юнг зазначав, що в колективному несвідомому присутні деякі стійкі структури, які заявляють про себе в системах культурних символів; такі структури він позначив терміном "архетипи". Символ висловлює те, що ми лише передчуємо, але точно не знаємо. Кожна людина здатна створити свою символічну модель світу – у відповідності зі своїм життєвим досвідом. І завдяки тим же архетипам люди, які мають різний досвід і різні переконання, здатні розуміти один одного. К. Юнг прийшов до висновку, що ідея Бога і весь складний світ релігійних феноменів є не тільки проекцією психічних процесів, але також і символами, які виражають психічну цілісність людського існування. Юнг пропонує метод вивчення повторюваних архетипічних символів у своєрідних релігійних ритуалах або доктринах, пов'язуючи їх з рівнозначним досвідом в нашій психіці. Приміром, міфологічний символ черпає смисли з архетипічних глибин. Причому через міф людина наділяє сенсом те, що не в змозі охопити в реальності. Таїни світу стають зрозумілими через призму міфічного сюжету.

Виникає необхідність встановлення зв'язку між людиною і тим міфічним світом, який сама ж людина і створила. Цей зв'язок виявляється в символізмі. Вибуваєється "операційна схема" ключових понять, що моделюють алгоритм дослідження: "Міфологічний образ – Символ – Людина". Певній міфічній істоті присвоюється символ, знак, який надалі в змозі замінити сам прообраз. Загалом, міфологічний та релігійний символізм дещо розрізняються. У міфології символічний зв'язок об'єктів – свідчення їхньої взаємозамінності і можливості тотожності. В релігійній свідомості образ відсилає до недоступної сфери трансцендентного, повідомляє про його буття. Символи міфу, впливаючи через афекти, апелюють до несвідомого, вони всеосяжні та амбівалентні. Релігійні символи вимагають розуміння, розгортається в певному колі значень, обумовлених віровченням.

Поділ Космосу на три частини або отожднення світу з деревом, у якому виділяються верх (крона), середина (стовбур) і низ (корені) є універсальними не лише для всього людського суспільства, але й для слов'янської міфології. Класифікація світу на три частини – відповідно до поділу на верх, середину і низ – простежується на класифікації тваринного світу. До "верхнього" світу належать птахи, до "середнього" – ссавці: вовки, ведмеді, леви тощо, до "нижнього" – змії, водяні тварини, комахи. Існує й упорядкування світу за чотирима координатами. Це передусім стосується чотирьох сторін простору, які мали сакральне значення. Згадаймо українську пісню: "Розлилися води на чотири броди". До речі, символічне значення й має назва роману М. Стельмаха "Чотири броди".

Певним відображенням структурування світу вирізняється знаменитий Збруцький ідол, знайдений 1848 року в річці біля Гусятина на Тернопільщині. Загально-визнано, що три горизонтальні яруси ідола символізують три зони Всесвіту: горішній ярус – небо, середній – землю, нижній ярус посідає підземний бог, який тримає на своїх плечах землю. Важливим у цьому розташуванні є те, що підземний світ не ворожий людству – адже він тримає його на собі. Це стає особливо зрозумілим під час реконструкції світогляду слов'ян-землеробів, котрі протягом багатьох століть споглядали за появою основи їх існування – хліба – саме з-під землі.

У слов'янській традиції велике значення мала сакральність чисел, зокрема, числа сім. Згадаймо, в "Наталці-Полтавці": "Ішли ляхи на три шляхи, а татари на чотири". Часто чергування "три-чотири" повторюється у колядках, що забезпечує їх колоритну поетичність: "кладає ж воли у три плуги, а молодики у чотири". У слов'ян до виділення трьох рівнів та чотирьох сторін світу додається символ кола як засобу відокремлення свого світу від чужого.

Коди пам'яті постійно актуалізують символи минулих епох, "вплітають" їх у контекст культури і тим самим забезпечують безперервність процесу смислотворення і смислоперетворення. Релігійний символ як знак, який здатний концентрувати в собі, зберігати і реконструювати пам'ять про свої попередні контексти, проходячи через ряд епох, зазвичай зберігає певну інваріантність, яка постійно реконструює ті культурні контексти, в які він включався раніше. Тому релігійні символи – це "спосіб передачі релігійно значимої інформації шляхом складного впливу на естетичне сприйняття, асоціативне мислення та рефлексію" [6].

Святе творить певну ієрархію цінностей для людини, яка вплетена в канву традиції. Як відомо, "цінність – одна з основних понятійних універсалій філософії, які визначаються дуже складно вербальним шляхом, "атомарні складові" найглибиннішого шару всієї інтенціональної структури особистості в єдності предметів її стремління (аспект майбутнього), особливого переживання-володіння (аспект теперішнього часу) і зберігання свого "надбання" у тайниках серця (аспект минулого), які конституюють її внутрішній світ як "унікально-суб'єктивне буття [7]". Релігійні цінності – це універсалії, які складають глибинний рівень релігії. Тобто цінність підтримує й закріплює значення певних смислів для традиції, що можуть бути втілені в будь-якій символічній формі, бо вони фіксують зміст віровчення релігії й втілюються у культовій практиці. Релігійні символи функціонально проявляються, з одного боку, на рефлексивно-теоретичному рівні (віровчення), з іншого – на дієво-практичному рівні (культ). Релігійний культ – система

символічних дій, які фіксують відношення в системі "людина-Бог". В цьому контексті релігійні символи вирізняються своєю інтенціональністю, спрямованістю на царину Божественного. З одного боку, людина завжди прагне до того, щоб скрізь рутину повсякденності зробити прорив до Абсолютної реальності. З іншого боку, Святе теж має потенцію до виявлення себе у земному світі. Тому й релігійний символ синтезує в собі земне й божественне, раціональне й ірраціональне. М. Шахнович зазначає, що "релігійний символ – своєрідний місток із світу раціонального в світ релігійного досвіду" [8]. Дещо перегукуються з даною думкою розмисли вітчизняного дослідника А. Осипова: "Символ у релігійній свідомості є лише опосередкованою ланкою між світом божественним і світом земним. Зміст символу і його буття здійснюється у формі релігійного трансю, екстазу. Це спонтанний процес, суттєвою ознакою якого є віра у наявність потойбічного, спілкування з ним. Символ виступає як засіб переходу в інший світ і сам по собі значення вже не має... Усвідомлюється лише небесний, сакральний зміст символу. Вірніше сказати, за допомогою символу і занурюючись у нього, людина усвідомлює вищу, "небесну" частину своєї сутності, екстраполюючи її на Абсолют, намагаючись досягнути Його самого по собі" [9].

На думку М. Еліаде, людина прилучається до Абсолюту через ієрофанії – акт виявлення святого у чуттєвій формі. Образи ієрофаній і свої знання про священне людина виражає у символах. М. Еліаде розкриває доволі розлого змістовну функціональність релігійних символів, зазначаючи, що, по-перше, релігійні символи, влітаючи в структуру життя, яке вирізняється глибинністю та таїнами, дають уявлення про сакральний вимір людського існування; по-друге, для первісних людей символи завжди релігійні, оскільки вказують або на щось реальне, або на структуру світу, виражаючи водночас судження про світ і про людське існування; по-третє, релігійна символіка є різноваріативною, здатною водночас виражати багато значень, взаємозв'язок між якими в плані безпосереднього досвіду не є очевидним; по-четверте, релігійний символ дозволяє людині виявити певну єдність світу і водночас з'ясувати, що і її власна доля – невід'ємна його складова; по-п'яте, релігійний символ має надзвичайну екзистенційну цінність, підтвердженням цьому є те, що символ завжди має на увазі яку-небудь реальність чи ситуацію, в яку втягується людське існування [10].

Кожна релігія подає "своє" розуміння світу, людини тощо, яке, будучи включеним у традицію, й, відповідно, закріплюючись у певних канонах та актуалізуючись у артефактах, набуває статусу релігійного символу. Аналіз таких символів відбувається в двох площинах – з точки зору форми і з точки зору змістовної наповненості, яка втілена в цій конкретно-чуттєвій формі. Отже, релігійний символ має різні форми свого прояву: матеріальну (об'єктивація в певному предметі); семантичну (його значення, змісти, цінність у контексті релігійної комунікації).

Релігійний символ характеризується універсальністю, є формою і смислотворчим конструктом способу буття та набуття смислу релігії в контексті процесу релігієтворення. Складовими релігійного символу є: сам символ, символізована царина Божественного, спосіб символічної діяльності (обряд, ритуал).

Варто розмежовувати такі поняття: "сакральний символ", "релігійний символ", "релігійний символізм". А. Забіяко визначає сакральний символ як "наділений священним статусом знак, що виражає в образній формі релігійний смисл" [12]. Проте смисловий діапазон поняття "сакральний символ" більш ширший, ніж змістовне наповнення поняття "релігійний символ". Адже часто сакральним статусом наділяються соціальні феномени (національні символи, державні діячі тощо). Наприклад, сучасна Північна Корея нагадує величезний музей імені покійного президента Кім Ір Сена і його сина Кім Чен Іра – грандіозними монументами, пантеонами і мавзолеями; на їх честь забудована вся країна. Навіть конституція тут офіційно називається кімірсенською. На грудях у всіх громадян КНДР без винятку – значки з ликами вождів. Відтак сьогодні релігійні символи помітно втрачають свій традиційний сакральний характер і навантажуються ідеологічними значеннями.

Отже, сакральний символ – наділений священним статусом знак, що виражає в образній формі релігійний смисл. Натомість релігійний символ – це спосіб вираження і збереження знання про зв'язок із Абсолютом. Релігійний символ об'єктивує досвід здійснення віри, виступає формою оприявлення трансцендентного. Натомість релігійний символізм – це концептуальне, теоретичне узагальнення функціональних проявів релігійної семіосфери. Причому релігійні символи потребують занурення в смислові поля їхнього використання, що виявляють необхідність врахування символічного фактору людської присутності у світі. Таким чином, релігійний символ висвічує сенсожиттєві орієнтири людини, задає певні параметри її життєдіяльності, її комунікативний горизонт, поєднує свідоме та несвідоме, синтезуючи раціонально-ірраціональне; є конструктом релігійної свідомості та виконує психозахисну функцію, що призводить до стабілізації психічних процесів.

З'ясування сутності релігійних символів має велике значення для сучасної культури, оскільки механізми реактуалізації та актуалізації логіки символу значно впливають на культурну динаміку, зокрема в контексті її складової – процесі релігійного смислотворення та смислоперетворення.

1. Otto Rudolf. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnissen zum Rationalen. – Nachdruck, 2004. – S. 8–74.
2. *Еліаде М.* Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – С. 18.
3. *Дюркгайм Еміль.* Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії. – К.: Юніверс, 2002.
4. *Яннарас Христос.* Вера Церкви / Христос Яннарас [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pagez.ru/olb/04505.php>.
5. *Ересью М. Н.* Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа): монография / М. Н. Ересью. – Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2007. – С. 180–181.
6. Энциклопедия религий / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1166.
7. Новейший философский словарь / [сост. А. А. Грицанов]. – Минск: Изд. В. М. Скакун, 1998. – С. 26–27.
8. *Шахнович М. М.* Очерки по истории религиоведения / М. М. Шахнович. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 10.
9. *Осипов А. О.* Онтология духовности: монография: у 2 кн. / А. О. Осипов. – Николаїв: Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. – С. 113.
10. *Еліаде М.* Мефистофель и андрогин. Заметки о религиозных символах / М. Элиаде. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/eliade/index.php.
11. Энциклопедия религий / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1166.
12. Энциклопедия религий / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1108.

Надійшла до редколегії 02.04.12