

## Список використаних джерел

1. Куртц П. Новый скептицизм: Исследование и надежное знание / П.Куртц. – М.: Наука, 2005. – 306 с.
2. Grima G. Method in the Social Teaching of the Church / Grima G. // Melita Theologica. – 1982. – V.33. – P.11–33.
3. Habiger M. A Change in the Basis and Methodology of the Church's Social Teaching? / Habiger M. // Social Justice Review. – 1988. – №79. – P.19–25.
4. Beinert W. "Katholischer" Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? / W.Beinert. – Regensburg: F. Pustet, 1991. – 176 s.
5. Keating K. Catholicism and fundamentalism: The Attack on "Romanism" by "Bible Christians" / K.Keating. – San Francisco: Ignatius Press, 1988. – 360 p.
6. Лобье де, П. Три града. Социальное учение христианства / Патрик де Лобье. – СПб.: Алетейя, 2000. – 412 с.
7. Канапа Ж. Социальная доктрина церкви и марксизм. – М.: Прогресс, 1964. – 415 с.
8. English A. The Possibility of Christian Philosophy: Maurice Blondel at the Intersection of Theology and Philosophy / A.English. – London: Routledge, 2007. – 160 p.
9. Blond Ph. Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology / Ph.Blond. – London: Routledge, 1997. – 392 p.
10. Curran Ch. Catholic Social Teaching 1891–Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis / Ch.E. Curran. – Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002. – 261 p.
11. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / Ранер Карл. – М.: ББИ, 2006. – 662 с.
12. Бальтазар Х.У., фон. Теология истории. Очерк / Х.У. фон Бальтазар. – М.: Институт св. Фомы, 2006. – 136 с.
13. Кюнг Г. Куда идет христианство? Теология на пути к новой парадигме / Г.Кюнг // Путь. – 1992. – №2. – С. 144–182.
14. McGrath A. Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution from the Sixteenth to the Twenty-First Century / A. McGrath. – San Francisco: HarperOne, 2007. – 557 p.
15. Pannenberg W. Christianity in a Secularized World / W.Pannenberg. – London: SCM, 1989. – 381 p.
16. Ковальчук С. Протестантский модернизм в США: анализ "процесс-теологии" / С.Ковальчук. – Рига: "Зинатне", 1991. – 136 с.

## References

1. Kurtc P. Novyj skepticizm: Issledovanie i nadezhnoe znanie / P.Kurtc. – M.: Nauka, 2005. – 306 s.
2. Grima G. Method in the Social Teaching of the Church / Grima G. // Melita Theologica. – 1982. – V.33. – P.11–33.
3. Habiger M. A Change in the Basis and Methodology of the Church's Social Teaching? / Habiger M. // Social Justice Review. – 1988. – №79. – P.19–25.
4. Beinert W. "Katholischer" Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? / W.Beinert. – Regensburg: F. Pustet, 1991. – 176 s.
5. Keating K. Catholicism and fundamentalism: The Attack on "Romanism" by "Bible Christians" / K.Keating. – San Francisco: Ignatius Press, 1988. – 360 p.
6. Lob'e de, P. Tri grada. Social'noe uchenie hristianstva / Patrik de Lob'e. – SPb.: Aletejja, 2000. – 412 s.
7. Kanapa Zh. Social'naja doktrina cervki i marksizm. – M.: Progress, 1964. – 415 s.
8. English A. The Possibility of Christian Philosophy: Maurice Blondel at the Intersection of Theology and Philosophy / A.English. – London: Routledge, 2007. – 160 p.
9. Blond Ph. Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology / Ph.Blond. – London: Routledge, 1997. – 392 p.
10. Curran Ch. Catholic Social Teaching 1891–Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis / Ch.E. Curran. – Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002. – 261 p.
11. Raner K. Osnovanie very. Vvedenie v hristianskoe bogoslovie / Raner Karl. – M.: BBI, 2006. – 662 s.
12. Bal'tazar H.U., fon. Teologija istorii. Oчерk / H.U. fon Bal'tazar. – M.: Institut sv. Fomy, 2006. – 136 s.
13. Kjung G. Kuda idet hristianstvo? Teologija na puti k novoj paradigme / G.Kjung // Put'. – 1992. – №2. – S.144–182.
14. McGrath A. Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution from the Sixteenth to the Twenty-First Century / A. McGrath. – San Francisco: HarperOne, 2007. – 557 p.
15. Pannenberg W. Christianity in a Secularized World

/ W.Pannenberg. – London: SCM, 1989. – 381 p.

16. Koval'chuk S. Protestantskij modernizm v SShA: analiz "process-teologii" / S.Koval'chuk. – Riga: "Zinatne", 1991. – 136 s.

*Viter D.V., doctor in philosophy, senior researcher, Professor of the Department of Philosophy and Law, Dneprodzerzhinsk State Technical University (Ukraine, Kiev), vdv\_n@mail.ru*

#### Methodological research understanding of the social doctrine of the church in the western theological thought

*The questions of modern principles and approaches of social problematic theoretical reflection development in the Christian theology considered; the main direction, that updated in aspect methodology of theological research the social problems determined.*

**Keywords:** Catholicism, methodology, philosophy, Protestantism, church's social doctrine, theology.

*Viter D.V., доктор философских наук, старший научный сотрудник, профессор кафедры философии и права, Днепропетровский государственный технический университет (Украина, Киев), vdv\_n@mail.ru*

#### Методологические поиски осмысления социальной доктрины церкви в западной теологической мысли

*Рассматриваются вопросы развития современных принципов и подходов к теоретической рефлексии социальной проблематики в христианской теологии; определяются основные направления, актуальные с точки зрения методологии теологического исследования общественных проблем.*

**Ключевые слова:** Католицизм, методология, протестантизм, социальная доктрина церкви, теология, философия.

\* \* \*

УДК 22.06

**Осташук І. Б.**

доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства, теології і культурології, Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника (Україна, Івано-Франківськ), ostaszczuk@ukr.net

#### ХРИСТІАНСЬКИЙ СИМВОЛ: СПЕЦИФІКА КОНФЕСІЙНОЇ РЕЦЕПЦІЇ

*Сакральний символізм має свою специфіку осмислення у різних християнських конфесіях. Аналіз особливостей конфесійної рецепції сакрального символізму в християнстві є метою статті. Використано герменевтичний, феноменологічний і компаративний наукові методи.*

*У католицизмі символи долають протиставлення трансцендентного і видимого світу в містерії християнської літургії. Католицьку семантику символізму відзначають риси практичного, деталізованого раціоналізму і містицизму середньовічної філософії.*

*У парадигмі православного культу, зокрема богослужіння, реальність пізнається як втілення символу, котрий, у свою чергу, артикулює імпліцитний зміст дійсності, спрощує процедури дешифрування плану змісту і плану вираження богословського навантаження у літургійних текстах.*

*Протестантизм відводить символу важливу роль у практичній структурі провіщення як повторення біблійних обітниць, у площині функціонування і вираження комунікативного потенціалу Біблії.*

**Ключові слова:** символ, сакральний символ, православ'я, католицизм, протестантизм.

Сакральний символізм у релігійній комунікації відіграє важливу роль образного акумулювання й змістовного передавання інформації. Символи теж виражають релігійні канони й естетичні культурно-мистецькі ідеали. Християнська релігія від самого свого зародження й автономного розвитку послугувалася засобами символічного. Проте, із виокремленням протягом століть окремих конфесій рецепція й трансформація сакрального символізму набула своєї специфіки в різних напрямках християнства, на що впливало як віровчення, так і розуміння культу.

Систематизованого дослідження стосовно конфесійного осмислення християнського сакрального символізму в релігієзнавстві немає, однак чимало

дослідників розглядали окремі аспекти цього виду комунікації: Карл Барт (протестантизм), Сергій Аверінцев, патріарх Варфоломій, Ігор Ісіченко, Олів'є Клеман, Олександр Шмеман, Томаш Шпідлік (православ'я), РоманоҐуардіні, Людвіґ Швід, Іван–Павло II, Міхаель Кунцлер, Богуслав Надольський, Карл Ранер (католицизм) та ін.

Метою статті є аналіз специфіки осмислення сакрального символізму в основних християнських конфесіях, що вимагає розв'язання таких основних завдань:

- представити рецепцію символізму в культовій площині католицизму;
- розкрити артикуляційний потенціал символу в православному богослужінні;
- дослідити роль символізму в протестантській проповіді.

У статті використано герменевтичний, феноменологічний і компаративний наукові методи.

Католицька традиція відзначається в осмисленні сакрального символізму розлогою, досить раціоналізованою, деталізацією.

У католицькому сприйнятті у дихотомії змісту і форми, звичайно, важливішим виступає зміст. Це, безперечно, стосується також й інтерпретації символів, частина котрих наділена багатостолітніми конотаціями семантичного діапазону.

Католицька герменевтика активно розробляє окремі питання етимології прадавніх семіотичних систем, котрі відіграють важливу роль в актуалізованому переживанні віри, яка значною мірою опирається на багатовікову традицію сакральної християнської символіки.

Християнський сакральний семіозис своєю гезеозою має як дохристиянські традиції, так невичерпне джерело Святого Письма, які активно розроблялися в часи народження та формування Церкви, а особливо набули багатого розвитку в епоху великих отців Церкви та середньовічних теологів і мистиків.

Католицька багатостолітня традиція герменевтичної інтерпретації християнської символіки розглядала такі основні символи та їх групи: хрест, жести, графічні письмові знаки, монограми, числа, геометричні фігури, космічні явища, кольори, каміння та метали, рослини, тварини, біблійні постаті й персонажі, частини тіла тощо.

Святіший Отець Іван–Павло II в енцикліці “Fides et Ratio” (1998), аналізуючи важливість таємниці в розумовому пізнанні, звертає увагу на знаково–символічний аспект у пошуку істини: “На допомогу розумові, який прагне зрозуміти тайну, приходять знаки, що містяться в Об’явленні” [5, с. 23].

Імплікації сакральної християнської символіки у католицькій герменевтиці базуються передусім на текстах Святого Письма та тлумаченнях теологів і отців Церкви.

Католицька традиція сформувала своє бачення проблеми сакрального символізму у релігійному культі, зокрема в обрядово–літургійній сфері.

Відповідно до рішень Тридентського собору (XIII засідання в 1551 р.), “тайнство є видимим символом невидимої реальності” (symbolum esset eis sacra, et invisibilis gratiae forma visibilem) [13, s. 20].

Сучасний польський дослідник християнської символіки о. Б. Надольський ТСНґ виділяє “першорядні” та “другорядні” символи.

До першорядних відносить: літургійне зібрання, святі тайнства; постави тіла; простір, зокрема вівтар, місце читання слова Божого, місце провадження, хліб, вино.

Серед другорядних виділяє наступні: кадило, літургійні шати, свічі, обмивання рук, знак хреста тощо.

У літургійному дискурсі символізму можна виділити наступні виміри семантики:

1) вимір ремеморативний, що сягає в минуле, до діянь Старого Завіту і служіння Христа;

2) вимір демонстративний – позначає реальність стає дієвою, присутньою;

3) вимір есхативно–прогностичний–присутня реальність включається ініціативним, інавгуративним (eschaton) способом. Eschaton у Христі увійшов у координати цього світу;

4) вимір зобов’язуючий – пізнання символу зобов’язує до певних діянь [там само, s. 21].

У католицькій, як і в православній, традиції дискурс символічного осмислюється передусім у літургійній площині, котра переповнена та виражається через символічні дії, образи, жести, обряди й слова. Літургія переповнена чуттєво сприйнятими символами (візуальними, образотворчими, аудіальними), котрі вказують на певний імпліцитний зміст: *pervisibilia ad invisibilia* – виступають переходом “через видиме до невидимого”, виражають одночасно видиме і невидиме, близькість та дистанцію [там само, s. 5].

Р.Ґуардіні підкреслив, що символ має бути пізнаний і зрозумілий, адже існує постійна загроза зосередження основної уваги на видимому елементі, як і небезпека т.зв. “субстанціонування символів” із пропусканням того, що суттєве [12, s. 35]. Він трактує символ як природний вираз реального, особливого духовного стану, як вияв не тільки чогось одноразового, але того, що мається в душі, як і загалом у людському житті як такому [там само, s. 56]. Імпліцитний вияв літургійно–символічного семіозису зміцнює внутрішній стан, розширює тілесне поза його межі: “Хто сприймає літургію з повною самовіддачею, той зрозуміє, що рухи тіла, чини, зовнішні вияви посідають велике значення. Передусім тому, що тут містяться великі можливості вираження, пізнання, духовного досвіду, що робить правду значно сильнішою і більш переконливою, ніж може то зробити саме слово” [там само, s. 58].

Католицька теологія бачить літургію “діянням Бога” (“*actio Dei*”), але водночас експресією віруючої людини на те діяння. Ця експресія передусім створює простір, у котрому функціонуватиме досвід сприйняття. Екстеріоризація перетворює релігійний досвід в акт віри, адже вона виражає те, що внутрішнє, надає форму внутрішньому досвіду. Засобами цієї літургійної експресії виступають і сакральні символи, турбота про котрі є однією з ознак якості літургії, що відправляється [там само, s. 33].

Теологічний вимір символізації веде до твердження, що символ є тим, що становить пропозицію до інтерпретації, вимагає мислення, не може бути прийнятим дослівно. Виражає дійсність, котра є поза ним. Феноменологія передавання раціонально не

пояснюваної віри цілком органічно послуговується символами, що вказують на дійсність поза собою. Всі трансцендентні речі не виявляються безпосередньо, але репрезентуються через символи. Учасники літургії не творять обряду чи символів, однак, з іншого боку, сакральні символи й обряди не діють без рецепції віруючими. Дихотомія поміж “видимим” і “невидимим” детермінує посередництво символів, оскільки видимі речі стають репрезентантами невидимих. Оскільки віра – це континуальний процес, то разом із її діалектичним розвитком змінюються і семантичні конотації символів, особливо в епохи культурних змін.

Зацікавлення символікою в католицькій думці не обмежується лише літургією. Достатньо новим напрямом виступає відкриття й осмислення символізму тілесності. Л.Гшвінд аналізує молитву тілом: саме символи, а також кольори дозволяють вести мову про т.зв. співмолитву (нім. *Mitbeten*) тіла людини [11, s. 10].

Важливо в контексті розгляду літургійного символізму звернути увагу на те, що літургія є анамнезою *agexcellence*. І це не просто, за словами К.Ранера, “пригадування події”, а присутнення містерії Христа, тобто самої сутності події спасіння, а не її історичних факторів. Виконується через слова і жести (обряд) у формі видимих символів, що постійно повторюються. Здійснення містерії має на меті об’єднання учасників відправи [14, p. 24].

Містичний корпус католицької літератури просто не можливо зрозуміти без інтерпретування символів, котрими переповнена їхня мова.

У східній традиції проблема символізму дозволяє глибше і ширше розглянути й зрозуміти таїнства православної віри, адже, за своєю природою, згідно християнських догматів, церква є первісним таїнством, заснованим Христом у сотеріологічній перспективі.

Дискурсивний простір вимагає розуміння особою послання церкви, тому “втеча від комунікативних проблем загрожує зрадою пастирського покликання Церкви” [6, с. 28], котра “розгортає комунікативне середовище в містичну перспективу, позначувану алегоричним образом вселенського хору, в якому кожному знаходиться своя партія і кожен реалізує свої унікальні здібності” [там само, с. 30].

Сприйняття символів у православному християнстві не можливо окремо аналізувати від самої суті його віровчення, в котрому важливе значення посідає містично–практична споглядальність: “Істину не розуміють розсудком– її споглядають. Бога не вивчають теоретично – Його бачать. Про красу не рефлексують абстрактно – її сприймають” [3, с. 12]. Тому, відповідно, й символи відіграють роль наповненого богословським змістом об’єкту у відповідній естетично сприйнятій формі.

Важливим у богослів’ї є чітке інтерпретування символів, на відміну від чуттєво–естетичного захоплення або художньо–містецького сприйняття. С.Аверинцев вважає, що у візантійській богословській рефлексії важливе значення відіграє поняття “акрівія” (*ἀκρίβεια*): буквально “точність” (у роздумах), “старанність” у справі (формальна бездоганність технічних або обрядових процесів), “добросовісність”, духовна “совісність” (скрупульозність у моральній та релігійній поведінці). Особливістю цих начебто загаль-

них характеристик є те, що у візантійському світогляді “всі вищеназвані смислові грані виступають <...> майже нерозрізнюваними, тому коректність догматичних концептів та обрядових тілорухів постає ніби тотожною із моральним обов’язком “ходіння перед Богом у непорочності”, як це називається старозавітною мовою” [1, с. 405–406]. Отож, розуміння символічних референцій базується на виразних положеннях православно-віровчення.

Якщо оминати радикальні богословські напрями, то одним із найважливіших завдань сучасної християнської, зокрема, православної думки є “нововідкрити правильне розуміння Літургії”, для чого слід “повернутися назад, через коментарі з їхніми символічними поясненнями до самого тексту Євхаристійного торжества” як “сходження Церкви туди, де вона перебуває *instatupatriae*” [10].

Православна літургія репрезентує два особливі аспекти сакральної символічної іконографії: діаноетичний та динамічний, тобто повчає, розкриває таємниці й представляє їх. Якщо для протестантських мандрівників було великим здивуванням відсутність проповідей під час православних богослужінь, то відповідь полягає в тому, що кожна літургія відображає символічним чином життя Ісуса Христа та священної історії. Тому в літургії людина стає *logikos* у повному значенні цього слова (за визначенням П.Флоренського). Тут своєрідний двосторонній процес, котрий без символічності ніяк не збагнути: Бог сходить до людини через Логос (слово Боже), а людина піднімається до Господа при посередництві людського слова літургії. Тому східнохристиянська література називає віруючого *logikos*, а атеїста –*alogikos* (людиною без слова) [15, s. 370].

Передання, закладення змісту в іконі та його розуміння, розшифрування – це двосторонній процес. “Символічна теологія” ікони вимагає від глядача “такого самого зусилля, як і від маляра, але у зворотному порядку – від піднесення Духа з дерев’яної дошки до духовної візії” [там само, s. 379].

Такий діалогізм у контексті т.зв. “посту очей” (коли, наприклад, щоб зобразити людину в лісі, достатньо намалювати одне дерево) є втягненням людини в співучасть у Божу справу спасіння, її наслідування, бо ж завданням символів православних ікон є не просто естетичне захоплення чи інтелектуальне розкошування [там само, s. 380].

Питання про “символізм” православного богослужіння О.Шмеман вважає тією наріжною проблемою, котра дозволить правильно розуміти таїнство євхаристії та й, значно ширше, самої місії церкви Христової. Сформоване ще в пізньовізантійські часи ототожнення символу і зображення, коли вважають, що “малий вхід на літургії “символізує” вихід Христа на проповідь, при цьому розуміють, що обряд входу зображує певну подію минулого, й такий “символізм” поширюють на богослужіння як у цілому, так і в окремих його обрядах і священнодіях” [9, с. 28], не тільки не відповідає основній меті християнського богослужбового культу, але й виступає однією з причин його занепаду. Православний богослов переконаний, що символ тут означає щось протилежне реальності. Така тенденція виникла під впливом католицького акцентування на

реальній присутності Ісуса Христа в євхаристійних дарах, що виразно протиставляється можливостям розуміння їх у категоріях символічного, котре лише своєю зовнішньою формою заміняє позначуваний “оригінал”. Латинське вчення про реальну актуальну присутність Ісуса Христа вважає інші її означення (трансигніфікація, трансфіналізація) недостатніми, оскільки вони не відповідають сформульованому на Триденському соборі розумінню реальності. Доктрина католицького віровчення представляє євхаристійну присутність як реальну *perexcellentiam, quiaestsubstantialis, quanimirumtotusatqueinteger Christus, Deusethomo, fitpraesens* [8, с. 239–242].

О.Клеман вбачає зв'язок між догматом і символом: “догмат захищає та виражає життя Церкви в її “наслідуванні божественній природі” (Григорій Ниський. *Deprofessionechristiana*). Догмат виступає як “символ” у найбільш реалістичному значенні, як “око”, яке дозволяє нам бачити в Христі, через посередництво Святого Духа, есхатологічну правду світу, що торжествує над ілюзіями сього світу” [7, с. 67–68].

Саме таке первісно–онтологічне й епіфанічне розуміння символу застосовується у відношенні до православного богослужіння, коли в комунікативній парадигмі реальність пізнається як експлікація символу, який, у свою чергу, виражає реальність.

Окремою проблемою православного богослов'я є семіотичний вимір теонімів. На відміну від магічного пошанування імені Божого не лише в первісних чи язичницьких віруваннях, але й в юдаїзмі чи на відповідних етапах розвитку і в християнстві (наприклад, численні агіографічні сказання про чудеса, пов'язані із вимовлянням імені Господа), у християнській догматиці Боже ім'я виступає символом певної сутності, але не її частиною. Сила імені Ісуса пов'язана з духовним потенціалом “Ісусової молитви”, у котрій маємо справу з т.зв. “акустичною іконою” в контексті богослов'я ікони [15, с. 363].

“Ісусова молитва”, котру практикують від найдавніших часів до сьогодні, глибоко пов'язана з символізмом серця.

У молитві серця образи (вербальні, візуальні тощо) можуть чергуватися, але при зміні форми сталим залишається зміст. Т.Шпідлік наводить приклад сугестії ісихастської молитви зі “Щирих оповідань паломника”: “Уяви собі своє серце, скеруй на нього свої очі, ніби дивишся через власні груди, уяви собі якнайживіше, якщо зможеш, а інколи вслухайся, як воно б'ється, як ударяється раз по разові [...] Такимчином при першому ударові скажи, або подумай, “Господи”, при другому “Ісусе”, при третьому “Христе”, при четвертому “помилуй”, при п'ятому “мене”, і повторюй це багато разів” [там само, с. 366–367]. Тут символом виступає слово, а в інших варіантах воно може бути замінене, наприклад, жестама, прив'язаними асоціативно до думки.

Отож, комунікативність важлива риса й функція православного символізму, зокрема у вимірах як земного буття–спілкування, так і трансцендентного, позаземного, адже сутність церкви як містичного, живого Тіла Христового виражається саме в єдності й спільності.

У богослужбовій практиці символізм ікон розкривається передусім у своїй богословській, а не

художньо–естетичній площині. Відповідно, символізм ікон нерозривно пов'язаний із богословським виміром.

Богослов'я ікони в естетичних формах виражає символізм інакшості й глибини: “Ікони, безперечно, є матеріальним символами, але дозволяють бачити те, що є іншим, *Theos i Logos*, Божу Мудрість [...] у справі спасіння. Згідно стародавніх авторів духовної літератури, найважливішим завданням богослов'я є споглядання Пресвятої Трійці. Людське око не могло б проникнути в таку глибину, якщо б Бог не об'явився так, як то зробив за посередництвом символу” [там само, с. 378].

У православному християнстві символізм неможливо повноцінно сприймати без підґрунтя богословського осмислення.

Православне богослужіння формувалося на основі ідеї символу Царства небесного та сутності церкви, що в земному паломництві прямує до нього як своєї остаточної есхатологічної мети. Із цього досвіду зародився символ “Господнього дня” як об'явлення у цьому світі Божого царства, укладу церковного літургійного року, “переходу” з теперішнього в майбутній еон. Однак, “символом здебільшого Царства, символом, який сповнює усі символи – Господнього дня, Пасхи, Хрещення й, врешті, всього християнського життя як життя, що “поховане з Христом у Бозі” (Кол. 3,3), була Євхаристія, таїнство прищестя воскреслого Господа, таїнство зустрічі й спілкування з Ним “за Його трапезою, в Його Царстві...” [9, с. 44].

На переконання О.Шмемана, із євхаристії, як “до кінця здійсненого, до кінця втіленого символу” [там само, с. 45], розвинулося всеправославне богослужіння та богослов'я, тому таким важливим виступає розуміння природи символізму в християнській картині світу. Заміщення есхатологічних конотацій християнського символізму призвело до його спрощено–зображального тлумачення, котре на практиці перетворює категорію символу в звичайний знак, котрому не властиве концептуально–теологічне глибинне внутрішньоформне наповнення.

Протестантське розуміння християнської традиції та герменевтично–теологічні парадигми інтерпретації Святого Письма детермінують відповідну модель розуміння релігійної символіки.

Вважаємо за необхідне підкреслити тут, що для протестантського слововикористання доречніше послуговуватися словосполученням “релігійна символіка”, а не “сакральна символіка”, як то властиво для православного і католицького напрямів християнства.

Передусім слід окреслити загальну модель протестантського богословського розуміння та практично–перекладацьку методику у відношенні до Святого Письма, що висвітлює питання сприйняття слова, одкровення.

Порівняння парадигм у відношенні до тлумачення біблійного канону співпадає з конфесійним поділом християнства, за яким католики переважно дотримуються історичного методу, православні – алегоричного, а протестанти – буквального.

Лютеранський підхід чітко свідчить про буквальне розуміння текстів Святого Письма: “віруючі просто покладаються на Бога, коли Він промовляє через кожне слово Біблії. Вони пам'ятають, що Біблія, яка є Божим

Словом, це не ігровий майданчик, і вони ніколи не наважаться перетворити Його слово у воскову фігуру, якій можна надати форми на власний розсуд” [4, с. 207]. Вважається, що як у мовах оригіналу, так і в добрих перекладах (одним із найбільших внесків в історію світової культури та біблістики М. Лютера є його переклад Святого Письма німецькою мовою (1534 р.), актуальність котрого не втратилася до сьогодні) все є зрозумілим кожному читачеві. Складнощі допомагає розумово збагнути діяння Святого Духа.

Висвітлення загального контексту проблематики перекладознавства і філософії мови стосовно перекладів сакральних текстів дозволяє глибше зрозуміти протестантський підхід у сприйнятті релігійної символіки.

У праці “Церковна догматика” К.Бартаналізує проблему релігійної мови у світлі церковного провіщення.

Перебування людини в церковному бутті *ubi et quando visum est Deo* (“де і коли було вгодно Богові” – лат.) передбачає людське мовлення, котре, як мовлення про Бога, відрізняється від інших його видів: “зрозуміло, не саме по собі і не себе саме, але через божественне підтвердження і підкріплення того, що істинно й конкретно відрізняє його від іншого людського мовлення” [2, с. 6]. К.Барт підкреслює важливість перебування саме в церковному бутті, в котрому Ісус Христос як діяльна особа Бога освячує тут і людське мовлення. Однак не кожне висловлювання під час церковного богослужіння може бути “провіщенням”, особливо там, де звертається в якості людського мовлення до самого Бога. Гімни, молитви, сповідання церкви стають тим, чим мають бути, лише в тому випадку, коли вони, по-перше, не чинять неможливого – сповістити щось Богові, і по-друге, прагнуть не робити недостойного – проповідувати щось і людям. Теолог вважає, що це має бути “звернена до Бога відповідь хвали, покаяння та подяки від людини, котрій уже сповіщено було про Бога. Це жертва, принесення котрої Богові може мати сенс лише підтвердження того, що Він вчинив людині, а людина при цьому не може мати жодних намірів, пов’язаних з іншими присутніми при цьому людьми” [там само].

Оскільки у протестантському розумінні церква має своїм основним завданням служити Божому слову, то у провіщенні найважливіший намір і спрямованість на його реалізацію та виконання. Церковне провіщення розуміє себе як служіння слову Бога, як посередництво благодаті Господньої, тому неможливо бути господарем слова.

К.Барт виділяє два основні особливі завдання провіщення – проповідь і таїнство. І лише в них можливий прояв провіщення слова Божого.

К.Барт порівнює своє розуміння проповіді з двома іншими варіантами її сприйняття – в Католицькій церкві та в неопротестантських напрямках. Для католиків проповідь належить до рівня релігійних і моральних занять вищого порядку, а для неопротестантівширим і живим вираженням особистої віри. Теолог не радить покликатися одразу на Святого Духа, що зробив би проповідь дійсною подією обітниць: “сповіщенням про реальність, про обітницю як Божу дію, про благодать проповідуваної і сприйнятої віри, про рішення, котре відрізняє людське мовлення та слухання як служіння Богові в душі й істині” [там само, с. 22]. Але і в

таким випадку матиме справу виключно із проповіддю. На переконання К.Барта, сам Бог перевищує у цьому контексті і репрезентацію, й служіння, і символ.

Повноту розуміння провіщення допомагає збагнути поняття таїнства.

Таїнство – це “символічна дія, що здійснюється в церковній спільноті за вказівкою свідчення біблійного одкровення, котре супроводжує проповідь і підкріплює її, прагнучи засвідчити про подію одкровення, прощення та визнання Бога” [там само, с. 16]. Символ не може вступати у відношення між людським словом і таким комплексним “предметом” як “одкровення, прощення та покликання, у наявність котрого церква в майбутньому може вірити, на котре вона може надіятися та котре може проповідувати, якщо вважає його справою божественної благодаті позаду себе й котрого вона тільки в тому випадку реально очікує, якщо від нього (як такого, що відбувся раз і назавжди в епіфанії Ісуса Христа) вже веде своє походження” [там само, с. 23]. Серед основних рис таїнства виділяється “репрезентативно–символічне відношення до того “раз і назавжди”, що міститься в одкровенні” [там само].

У комунікативній парадигмі кальвінізму проповідь – це лише засіб підготовчої благодаті, порівняно з *gratiagratumfaciens* (“благодать, що чинить благодатним” – лат.). Але порівняно із католицьким сприйняттям гомілії лише як повчання та виховання, реформатори сприймають у центрі церковного життя провіщення як акт мовлення і слухання. Провіщуване передбачає не предметне відношення, а особисту зустріч. Звідси походить відповідне регулювання взаємовідносин проповіді й таїнства. Перше місце відповідно займає “символічне діяння” провіщення. К.Барт пояснює нюанси свого розуміння: “Але таке провіщення рішуче передбачає інше провіщення – повторення біблійного обітування як того, що відбувається. Заради цього провіщення повинно існувати це, а відповідно, таїнство – заради проповіді, а не навпаки. Отже: не одне таїнство, але й не одна проповідь, а якщо говорити зовсім точно, то і не просто проповідь і таїнство паралельно, але: проповідь разом із таїнством, із видимим діянням, що підтверджує її людське мовлення як божественне діло, складає конститутивний елемент, зримий центр церковного життя” [там само, с. 37].

Таким чином, у “церквах проповіді” (передусім у лютеранській та реформатській) символічна природа релігійного проявляється у структурі провіщення як повторення біблійних обітниць.

Отже, християнський символізм відзначається специфікою осмислення в різних конфесійних виявах. Сакральний символізм закладений вже в самій віроповчальній доктрині Католицької церкви. Символи, володіючи автономним статусом, долають дихотомію тренсцендентного і видимого світу в діалектичній містерії християнської літургії, що базується на теології анамнези. У літургійній та ритуально–обрядовій практиці символи розкривають дихотомію переходу від “невидимого” до “видимого” в християнській містагогії. Католицьку семантику символізму відзначають культурно–філософські риси прагматичного, деталізованого раціоналізму, успадкованого з давньоримської традиції, й когнітивно–аксіологічного містицизму середньовічної філософії, котрі проявляються в багатовимірності

асоціативно–прагматичних кореляцій культової практики й теологічних завершеноств догматів віровчення.

Можна виділити два основних аспекти сприйняття символічного у православному світогляді: 1) епіфанічний як освячуючо–преображальне й естетично–культове сприйняття символу в комунікативній парадигмі православного богослужіння, а також в іконографії, архітектурі, церковному мистецтві; 2) феноменологічний як відчуття світу в духовних практиках, однією з форм котрого виступає саме символ, що поглиблює переживання спілкування з сакральним.

Протестантська теологія визнає за символами виключно аспекти акумулювання, передавання та реінтерпретації релігійної інформації, а не вираження конотацій священного. Однак важливість символів у протестантизмі присутня і пов'язана з особливою пошаною до слова як центру (поряд із вірою) церковного життя в акті провіщення з двома його складовими – мовленням та слуханням. Символічна складова в протестантизмі стосується передусім символічного діяння провіщення, а не зовнішньої форми церковних таїнств, як то є в православ'ї та католицизмі.

У продовженні вивчення конфесійної специфіки сакрального символізму слід дослідити окремі аспекти цієї багатовекторної наукової проблеми, зокрема, на матеріалі конкретних пам'яток католицького і православного мистецтва (іконографія, гімнографія, скульптура тощо).

#### Список використаних джерел

1. Аверинцев С. Византийский культурный тип и православная духовность: некоторые наблюдения / С. Аверинцев // Человек. История. Весть / сост. К. Сигов. – К. : Дух і літера, 2006. – С. 403–422.
2. Барт К. Церковная догматика: в 2-х т.; пер. с нем. / К. Барт. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2007. – Т. 1. – 560 с. – (Серия “Современное богословие”).
3. Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству: Православие в третьем тысячелетии / Всевятейший Вселенский Патриарх Варфоломей. – М. : Эксмо, 2008. – 368 с. – (Золотой фонд христианства).
4. Жирмунский В.М. Сравнительно-историческое изучение фольклора / В.М. Жирмунский // Жирмунский В.М. Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки. – М. : ОГИ, 2004. – С. 351–358.
5. Иван–Павло II. Fides et Ratio / Иван–Павло II. – К. : Кайрос–Л.: Свічано, 2000. – 152 с.
6. Ісиченко І., архієп. Культура і культ у постмодерному українському дискурсі / архієп. І. Ісиченко // 20 років незалежності України: здобутки, втрати і стратегії майбутнього: Матеріали XI науково–практичної конференції. – К. : Національна академія управління, 2011. – С. 27–31.
7. Клеман О. Отблески света: Православное богословие красоты; [пер. с фр.] / О. Клеман. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2004. – 100 с.
8. Кунцлер М. Літургія Церкви; [пер. с нім. монахині Софії] / М. Кунцлер. – Львів: Свічано, 2001. – 616 с.
9. Шмеман О. Євхаристія. Таїнство Царства; [з рос. пер. Т. Різун] / О. Шмеман. – Львів: Свічано, 2007. – 272 с. – (серія “Світло Сходу”).
10. Шмеман А. Літургія і есхатологія: Лекція на вечере пам'яті Николая Зернова 25 мая 1982 г. [Електронний ресурс] / А. Шмеман. – Режим доступу: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/Schmeman/LitEshat.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Schmeman/LitEshat.php)
11. Gschwind L. Die Heilige Messe. Symbole, Farben, Handlungen / L. Gschwind. – Augsburg: Sankt–Ulrich–Verl., 1997. – 144 s.
12. Guardini R. Das Wesen des Christentums / R. Guardini. – Würzburg: Werkbund–Verl., 1939. – 74 s.
13. Nadolski B., ks. TChr. Leksykon symboli liturgicznych / ks. B. Nadolski TChr. – Kraków: SALWATOR, 2010. – 403 s.
14. Rahner K. Petit dictionnaire de théologie catholique / K. Rahner, H. Vorgrimler. – Paris: Seuil, 1970. – 508 p.
15. Špidlík T. SJ. Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka; przekład z francuskiego Janina Dembska / T. Špidlík SJ. – Warszawa: W–wo Księży Marianów, 2000. – 532 s.

#### References

1. Avierintsev S. Vizantijskii kulturnyi tip i pravoslavnaiia dukhovnost: nekotoryie nabludieniiia / S. Avierintsev // Chieloviek. Istoriia. Viest / sost. K. Sigov. – K. : Dukh i litera, 2006. – S. 403–422.
2. Bart K. Tserkovnaia dogmatika: v 2–kh t.; pier. s niem. / K. Bart. – M. : BBI sv. apostola Andrieia, 2007. – T. 1. – 560 s. – (Seriia “Sovriemienniie bogosloviie”).
3. Varfolomei, patriarch. Priobshchenniiie k tainstvu: Pravoslaviie v trietiim tysiachielietii / Vsieviatieishyi Vsielienskii Patriarkh Varfolomei. – M. : Eksmo, 2008. – 368 s. – (Zolotoi fond khristianstva).
4. Zhyrmunskii V. M. Sravnitielno–istoricheskie izucheniie folkloria / V. M. Zhyrmunskii // Zhyrmunskii V. M. Folklor Zapada i Vostoka: Sravnitielno–istoricheskie ochierki. – M. : OGI, 2004. – S. 351–358.
5. Ivan–Pavlo II. Fides et Ratio / Ivan–Pavlo II. – K. : Kairos–L.: Svichado, 2000. – 152 s.
6. Isichenko I., archiiep. Kultura i kult u postmodernomu ukrain-skomu dyskursi / archiiep. I. Isichenko // 20 rokov nezalezhnosti Ukrainy: zdobutky, vtraty i strategii maibutnoho: Materialy XI naukovo–praktychnoi konferentsii. – K. : Natsionalna akademiia upravlinnia, 2011. – S. 27–31.
7. Kleman O. Otblieski svieta: Pravoslavnoie bogosloviie krasoty; [per. s fr.] / O. Kleman. – M. : BBI sv. apostola Andrieia, 2004. – 100 s.
8. Kuntsler M. Liturgiia Tserkvy; [per. z nim. monakhyni Sofii] / M. Kuntsler. – Lviv: Svichado, 2001. – 616 s.
9. Shmeman O. Yevkharystiia. Tainstvo Tsarstva; [z ros. per. T. Rizun] / O. Shmeman. – Lviv: Svichado, 2007. – 272 s. – (seriia “Svitlo Skhodu”).
10. Shmeman A. Liturgiia i eskhatologiia: Liektsiia na viechierie pamiaty Nikolaia Ziernova 25 maia 1982 g. / A. Shmeman. – [Elektronnyi resurs] // Rezhym dostupu: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/Schmeman/LitEshat.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Schmeman/LitEshat.php)
11. Gschwind L. Die Heilige Messe. Symbole, Farben, Handlungen / L. Gschwind. – Augsburg: Sankt–Ulrich–Verl., 1997. – 144 s.
12. Guardini R. Das Wesen des Christentums / R. Guardini. – Würzburg: Werkbund–Verl., 1939. – 74 s.
13. Nadolski B., ks. TChr. Leksykon symboli liturgicznych / ks. B. Nadolski TChr. – Kraków: SALWATOR, 2010. – 403 s.
14. Rahner K. Petit dictionnaire de théologie catholique / K. Rahner, H. Vorgrimler. – Paris: Seuil, 1970. – 508 p.
15. Špidlík T. SJ. Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka; przekład z francuskiego Janina Dembska / T. Špidlík SJ. – Warszawa: W–wo Księży Marianów, 2000. – 532 s.

**Ostaszhuk I. B.,** Doctor of Philosophy Science, Professor of the Chair of Religious Studies, Theology and Culture, Vasyl Stefanyk Prycarpathian National University (Ukraine, Ivano–Frankivsk), [ostaszczyk@ukr.net](mailto:ostaszczyk@ukr.net)

#### The Christian symbol: specific of denominational reception

Sacral symbolism has its own specificity of understanding of the various Christian denominations. Analysis of denominational reception of sacred symbolism in Christianity is the aim of this article. The hermeneutic, phenomenological and comparative research methods are used.

In Catholicism symbols overcome the opposition of transcendental and visible world into mystery of the Christian liturgy. The Catholic semantics of symbolism is marked by features of practical, detailed rationalism and mysticism of medieval philosophy.

In the paradigm of Orthodox cult including worship, the reality is known as the incarnation of the symbol, which, in turn, articulates the implicit meaning of reality, simplifies the decryption of the contents plan and the expression of theological loading of liturgical texts.

Protestantism devotes the symbol important role in the practical structure of prediction as a repetition of the biblical promises of in the plane of function and expression of the communicative potential of the Bible.

**Keywords:** symbol, sacred symbol, Orthodoxy, Catholicism, Protestantism.

**Остащук И. Б.,** доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения, теологии и культурологии, Прикарпатский национальный университет им. В. Стефаника (Украина, Ивано–Франковск), [ostaszczyk@ukr.net](mailto:ostaszczyk@ukr.net)

#### Християнський символ: специфіка конфесійної рецепції

Сакральний символізм має свою специфіку усвідомлення в різних християнських конфесіях. Аналіз особливостей конфесійної рецепції сакрального символізму в християнстві є метою цієї статті. Використано герменевтичний, феноменологічний і компаративні наукові методи.

*В католицизме символы преодолевают противопоставление трансцендентного и видимого мира в мистерии христианской литургии. Католическую семантику символизма отмечают черты практического, детализированного рационализма и мистицизма средневековой философии.*

*В парадигме православного культа, в частности богослужения, реальность познается как воплощение символа, который, в свою очередь, артикулирует имплицитный смысл действительности, упрощает процедуры дешифровки плана содержания и плана выражения богословской нагрузки в литургических текстах.*

*Протестантизм отводит символу важную роль в практической структуре провозглашения как повторения библейских обетований, в плоскости функционирования и выражения коммуникативного потенциала Библии.*

**Ключевые слова:** символ, сакральный символ, православие, католицизм, протестантизм.

\* \* \*

УДК 21.284

**Стасюк Л. О.,**кандидат філософських наук, доцент, докторант,  
Житомирський державний університет ім. Івана Франка  
(Україна, Житомир), lastasuk@ukr.net

### ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ ПРОТЕСТАНТИЗМУ В КОНТЕКСТІ ГЕОПОЛІТИЧНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНИ

*Розкриваються історичні, соціокультурні та конфесійні фактори впливу на державно-конфесійні відносини, зокрема на становлення протестантизму на вітчизняних теренах. Аналітика протестантизму в сучасному релігійнознавчому диспуті декларує новий теоретичний рівень, на якому здійснюється перехід від опису і систематизації фактів до концептуалізації протестантського руху як цілісного релігійно-соціального феномену на засадах універсальних принципів об'єктивності, історизму, толерантності, світоглядного плюралізму, що стало методологічною основою дослідження. Враховуючи те, що сучасна геополітична теорія охоплює такі ключові категорії геополітики як географічний фактор і просторово-територіальні параметри розвитку суспільства, у статті розглядається проблематика взаємодії суспільства і природи у контексті філософсько-релігійної рефлексії. З'ясовано, що відносно місця релігії в сучасному секуляризованому суспільстві, конфесій-носії протестантської ортодоксії, ґрунтують своє світобачення на антропологічній парадигмі.*

**Ключові слова:** протестантизм, лютеранство, кальвінізм, геополітика, суспільство, природа, географічний фактор, просторові параметри.

Прагнення світового співтовариства до формування планетарного соціального організму та відсутність чіткої, узгодженої стратегії політичного, економічного і духовно-культурного розвитку й орієнтирів української держави обумовило потребу ґрунтовної тематизації її геополітичної самоідентифікації в контексті глобальних проблем сучасності. Актуалізація геополітичних запитів викликана й стрімким поступом суспільства, відповідального не лише за збереження і відновлення життя його спільноти та утвердження засад сталого розвитку соціальної організації життєдіяльності, а й за культивування духовних вимірів і потреб з врахуванням клерикалізації сучасного суспільного буття і політизації релігії. Зважаючи на визначення поняття духовного як антитези матеріального світу та як приналежного до релігії, яка у філософсько-світоглядних вченнях українських мислителів традиційно репрезентується одним із нематеріальних компонентів національної геополітики, можемо констатувати необхідність експлікації рівня взаємодій і взаємовпливів зовнішньої та внутрішньої політики держав, їх економічних і політичних систем з духовно-релігійними системами, зокрема з конфесіями виразниками протестантської ортодоксії.

Сучасні геополітичні теорії започатковані і розвинуті в роботах зарубіжних дослідників Ф.Ратцеля, К.Хаусхофера, Р.Челлена, М.Мехема, Н.Спайкмена, З.Бжезинського, П.Дж.Біокенена, Ф.Фукуями, М.Фуше, С.Хантінгтона та інших. Подальше осмислення геополі-

тичних процесів репрезентовано в роботах євразійців Н.Трубецького, А.Савицького, В.Вернадського. Найповніше уявлення про сутність геополітики розкрито у роботах М.Данилевського та Л.Гумільова. Наукові досягнення українських філософів А.Арістової, М.Бабія, В.Бондаренка, О.Бучми, Л.Виговського, В.Єленського, С.Здіюрука, В.Климова, А.Колодного, П.Павленка, О.Сагана, П.Сауха, Л.Филипович, П.Яроцького стосуються проблем державної політики у сфері свободи слова, релігії і конфесійного чинника в контексті розбудови громадянського суспільства та українського державотворення. Місце протестантизму в демократичному просторі в рамках впливу держави і церкви на процеси утвердження української державності з'ясували П.Кралюк, В.Любашенко, Р.Соловій, М.Черенков та ін. Незважаючи на достатньо широкий спектр зарубіжної і вітчизняної літератури з експлікації класичної геополітики та характерних рис сучасної державно-церковної політики в Україні, питання особливостей інституалізації конфесій-носіїв протестантської ортодоксії в загальній геополітичній системі "суспільство-державо-церква" потребує уточнення і філософської рефлексії, що і визначаємо метою нашої статті.

Витоки сучасної геополітичної думки закладено у студіях засновника політичної географії Ф.Ратцеля, який, намагаючись сформулювати географічно-просторовий підхід у з'ясуванні сутності та специфіки політичних подій, окреме місце відводить ролі релігії у цих подіях, оскільки, "мові і релігії ми повинні надати перевагу перед іншими проявами, як більш благородним, і тісніше зблизити їх з розумом" [4, с.80]. У своїй біогеографічній концепції він стверджував, що стан держави як частини людства й "організованої землі" безпосередньо залежить від взаємодії простору і географічного положення, при тому під простором вчений розумів як територіальні кордони, так і життєвий простір, розміри яких засвідчують могутність і процвітання держави, а збільшення просторового периметру забезпечить активна торгівля й місіонерство. Ідеї Ф.Ратцеля щодо дефініції держави як складно-структурованого квазіорганізму, який функціонує в просторі й на засадах біологічно-географічних імперативів прагне розширення, продовжив шведський науковець Р.Челлен – фундатор поняття "геополітика". Він проаналізував особливості управлінської діяльності з метою виявлення ефективних методів і принципів створення сильної держави та ранжував залежність її поступу від території, народу, господарства, суспільства і влади. На тлі достатньої поліфонії семантичного спектру детермінацій геополітики зазначимо, що в кін. XIX – на поч. XX ст. геополітика інтерпретується вченням про державу з домінуванням звернення до її просторової складової у системі "територія – населення – влада". Протягом XX ст. визначення геополітики, набуваючи нових аспектів, редукувалося до течії в соціології, політичного напрямку держави тощо, легалізувався її класичний мислитель – поєднання ідей культурно-історичних спільностей (М.Данилевський), моделі архетипів (К.Юнг) і гіпотези цивілізацій (А.Тойнбі), з'явилися концепції "зіткнення цивілізацій" (С.Хантінгтон), "третьої хвилі" (Е.Тоффлер) та ін. У кін. XX ст. відбулося становлення ще двох геопроєкцій