

ХРИСТІЯНСЬКИЙ САКРАЛЬНИЙ СИМВОЛІЗМ: КОМУНІКАТИВНИЙ ВИМІР

Досліджено методологію аналізу та категоріальний філософсько-релігієзнавчий апарат сакрального символізму. Проаналізовано поняття християнської комунікації і сакрального символізму. Зіставлено поняття релігійного та сакрального символізму. Доведено важливу роль сакрального символізму в християнській комунікації.

Ключові слова: християнська комунікація, сакральний символізм, релігійний символізм, символ, сакральний символ, релігійний символ.

Актуальність. У сучасній науці значною мірою недооцінено значення сакрального символізму не тільки в значенні академічних релігієзнавчо-філософських студій, але й в обґрунтуванні відповідей на вимоги чи агресивну реакцію окремих суспільних груп, котрі вбачають у ньому подразливий ідентифікатор причетності до консервативних релігійних конфесій або простий об'єкт постмодерної гри, з котрим можна обходитися як зі звичайним явищем поля масової культури.

Сакральний символізм відіграє важливу роль у формуванні не тільки свідомості релігійної людини, але й у пізнанні століттями сформованих культурно-релігійних традицій. У релігійній комунікації символ виокремлює та образно-чуттєво й естетично-художньо маркує концептуальні начала релігійної картини світу, надаючи їй наповненої єдності системності. Парадоксально-умовна природа символу забезпечує синтез окремих елементів культурно-релігійних мегатекстів. В індивідуальному процесі пізнання символ має потенціал виступати конвенційним засобом поєднання й «погодження» свідомого й несвідомого, раціонального та містичного, наукового й художнього. Символи створюють ситуації як близькості, причетності, так і віддаленості, дистанції. Задля уникнення останніх (якщо немає виразної інтенції у приховуванні приналежності до певної релігійної групи чи герменевтичної закритості окремих релігійних груп) необхідно декодувати динамічні символічні образи, що вказують на глибину релігійного досвіду, оживлюють «відповідальність» людини за пізнання та продовження перетворення світу в комунікативному процесі.

Метою статті є розробка методології аналізу та категоріального філософсько-релігієзнавчого апарату сакрального символізму. Відповідно, **основні завдання** наступні:

- визначити поняття християнської комунікації;
- представити сучасне розуміння сакрального символізму;
- розмежувати поняття релігійного та сакрального символізму;
- довести першорядну роль сакрального символізму в християнській комунікації.

Рівень розробки проблеми. Постульованою філософсько-релігієзнавчою темою займалися такі науковці: З.Гурніцький, А.Забіяко, М.Еліаде, М.Єресько, Л.Конотоп, М.Люркер, М.Маєвський, О.Осіпов та ін. Однак у дослідженнях згаданих авторитетних науковців не висвітлено функціональну й структуротворчу роль сакрального механізму в контексті саме комунікативних християнських моделей.

Основна частина. У християнській релігії комунікативний чинник закладений вже в саму основу віровчення. Дослідник православ'я кардинал Т.Шпідлік SJ відзначав, що комунікативний аспект любові лежить в основі як єдності Пресвятої Трійці, так і освячення людської особи [19, s. 26].

Варто визначити поняття християнської комунікації.

Християнська комунікація – це пізнавально-смісловий, ідеально-змістовий та морально-аксіологічний обмін інформацією між учасниками релігійного дискурсу.

У комунікативному просторі мови релігії важливе місце належить саме сакральному символізму, полісемантичні виміри котрого виражаються в людському спілкуванні (як у горизонтальному, так і вертикальному вимірах) та світоглядній самоідентифікації віруючих.

Символічні моделі християнської комунікації є одними з основних.

Роль сакрального символізму в структурі мови релігії не викликає сумнівів. Невід'ємний зв'язок природи релігійних пошуків людини в історико-культурній реалізації та мови релігії, зокрема її символічної складової, виразно прослідковує сучасна російська дослідниця М.Єресько: «Трансцендентні устремління людини, як і потреби вищого (абсолютного) легітимуючого смислу, є причиною, а не наслідком генези релігії, оскільки вони формуються самою когнітивною природою людини та реалізуються в різноманітних формах культури. Генеза релігії зумовлена генезою архітектоніки та механіки її мови. Остання в процесі своєї еволюції здійснює багаторівневу контамінацію архаїчних і найновіших елементів релігійної символосфери, формуючи інваріантну семасферу релігії, де «позачасові» символічні конструкції є результатом соціалізації соціокультурних інваріантів. Успадкована від мови міфу інверсія об'єкта і предмета мови релігії забезпечує легітимність і загальнозначимість останнього, як і його субстанціональний статус у системі релігії та основоположну роль у її відтворенні в історичному самоутвердженні» [3, с. 21].

Варто розрізнити поняття сакрального і релігійного символу.

А.Забіяко визначає сакральний символ як «наділений священним статусом знак, що виражає в образній формі релігійний смисл» [1, с. 1108].

Не претендуючи на вичерпний розгляд окремої теми сакральності, відзначимо, що «сакралізація (лат. sacer – священний, посвячений богам, заборонений) – акт наділення явищ властивістю святості, релігійної винятковості, надцінності». Важливо відзначити, що вона є «основоположною операцією релігійної свідомості, що обумовлює формування системи релігійних уявлень». Завдяки їй «у свідомості формується сукупність уявлень про об'єкти, загальна ознака котрих – володіння святістю» [там само, с. 1106]. Сакральні символи виступають одними із стовпів збереження релігійної традиції.

Зважаючи на традиційну диференціацію понять символу та знаку, вважаємо, що у дефініюванні варто одразу відштовхуватися від поняття символу.

Отже, сакральний символ – це символ, який за глибиною релігійно-філософського вираження в умовно-образній формі здатний виражати сакральний зміст.

Натомість, релігійний символ – це здатність матеріальних речей, явищ, подій, чуттєвих образів умовно репрезентувати релігійний зміст, не відповідний їхнім структурам.

І.Вевюрко так визначає релігійні символи: «спосіб передачі релігійно значимої інформації шляхом складного впливу на естетичне сприйняття, асоціативне мислення та рефлексію» [1, с. 1166].

Б.Лобовик у дефініюванні релігійного символізму відзначає, що це «об'єктивування релігійних уявлень в образних структурах, які містять у собі вказівку на зміст цих уявлень у вигляді нерозгорнутих знаків, символів» [10, с. 580].

У сприйнятті М.Єресько, «релігійний символ – це модифікація символу в релігійній свідомості: 1) продукт та елемент релігійного символізуючого процесу як способу конституювання релігійної семасфери; 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 гіпостазованим та об'єктами поклоніння» [2, с. 180-181].

Вважаємо, що варто розрізняти поняття сакральний (релігійний) символ, сакральний (релігійна) символізм, сакральна (релігійна) символіка.

Відштовхуючись від означених вище філософсько-релігієзнавчих та лексичних значень понять, уточнимо їх дефініції.

Сакральний (релігійний) символізм – сигніфікативно-репрезентаційне умовне об'єктивування фрагментів сакральної (релігійної) картини світу.

Сакральна (релігійна) символіка – 1) група, концептуальна система сакральних (релігійних) символів у певній сфері; 2) сакральне (релігійне) значення, котрим щось наділяється у відповідному гносеологічно-комунікативному процесі.

Сакральне символічне поле – відкрита сакрально-семіотична комунікативна система, що інтегрує домінуючі семантико-прагматичні відношення системи символів.

У статті аналізується символізм християнський, котрий, на наше переконання, відрізняється у своїх концептуальних засадах від символізму в інших релігіях. Погоджуємося із думкою Ю.Сватка про символічність в епоху середніх віків: «Середні віки відкривають справді особистісний символізм світу під проводом Абсолютної Особи – християнського Бога» [8, с. 56].

Вважаємо, що християнський символізм відзначається особливим антропологічним статусом, коли такий спосіб комунікування та спілкування виражає особливий зв'язок із людиновтіленим Богом, акумульовано містить у собі спадок епохи переслідування християн, коли символи відігравали неоціненну ідентифікуючу функцію, виражає неосяжний дискурс християнського мистецтва, представляє глибоку містичну традицію.

Сакральний символізм у християнській комунікації глибоко закорінений в її природі, зважаючи на виразний зв'язок із віроповчальною системою та практикою культу.

Християнський символізм наділений характеристиками, котрі увиразнюють релігійну картину світу.

Важливою є конститутивна функція сакрального символізму, який базується на відповідних богословсько-етичних парадигмальних засадах, духовно-національного простору при умові його актуалізації та інтерпретації в сучасному соціумі, що виступає однією з пріоритетних умов самореалізації індивіда. Адже «духовність завжди виступала як принцип самобудівництва людини, як вихід до вищих ціннісних інстанцій конституювання особистості і її менталітету, як заклик до здійснення того, що не відбувається природним шляхом. Духовність – це здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини <...> Духовність врешті приводить до свого роду значеннєвої космогонії, з'єднання образу світу з моральним законом особистості» [6, с. 50].

Н.Смелзер відзначає, що культура – це система цінностей, уявлень про життя і кодів поведінки, яка є загальною для людей, що зв'язані певним способом життя [9, с. 89]. Символи саме і належать до ефективно діючих та культуротворчих констант.

Для віруючої людини символ відіграє істотну роль, бо виступає «зустріччю» того можливого, потенційного і даного, реального – сакрального і профанного.

На переконання П.Рікера, кожен символ є певною ієрофанією, певним проявом зв'язку людини із сакральним. Символ є певним орієнтиром для людини у всесвіті; вириває її із «проклятого» кола суб'єктивності. Мета символів: повернення людини до цілісності – трансцендентної цілісності небес, іманентної цілісності вегетації, зникнення і відродження. Символи є поза тим, що осягається органами чуттів. П.Рікер розробив таку структуру символів: 1) початковий рівень символу, що є основою для розвитку символів; 2) рівень міфу із нарративом відповідної історії, в якій символ розкривається нам, тут з'являються постать і час; 3) рівень спекулятивної розробки [18, s. 149-152].

Ця риса релігійної символіки узгоджується із науковими висновками Л.Конотоп, яка акцентувала, що «зміст онтології творення знаходиться не в одержанні знання про світ шляхом аналітико-дискурсивного розподілу світу, а в формі трансцендентальної закладеності актуалізації образів, які створюють цілісне бачення речей і явищ дійсності. Досягнення цієї цілісності відбувається в результаті інформації про світ, яка йде від знання Сушого, Єдиного, Бога до виявлення його в образах, які сприймаються у відповідності образу Слову, як знаходження подібності. Слово (Логос) – це посередник між Богом і Світом, його внутрішня властивість, це розум і ідея світу. Християнство вперше

використовує Слово як головну форму вирішення протиріччя між позначаємим і позначаючим, тому воно й є формою пізнавальної діяльності, яка визначає стиль мислення й форму викладу змісту в структурі певної культури» [5, с. 95].

А.Осипов міркує таким чином про цей аспект символізму: «Особливість символічної дії на відміну від предметно-практичної або ж науково-теоретичної, полягає у тому, що у символічній дії її просторово-часова локальність пов'язана з нескінченністю зовнішньо-матеріальних зв'язків Всесвіту і що діяч за допомогою думки, бажань, тобто своїх суб'єктивних форм діяльності – спроможний замкнути на собі просторово-часову нескінченність Універсуму. Символічна дія – це зусилля осягнути цілісність Всесвіту через цілісність свого особистісного, одиничного «зараз-буття», злитися з ним, взаємодіяти з ним» [7, кн. 1, с. 118].

Людина, як духовна істота, потребує символів, аби наблизити собі те, що трансцендентне. Інколи бліде (навіть інтуїтивне) сприйняття їх багатого змісту може сказати значно більше, ніж ґрунтовний науковий трактат. Символи поєднують в один текст найрізноманітніші об'єкти, натомість, природна мова лише частково та послідовно виражає те, що символи репрезентують людській душі в одну мить.

Ієрархічні структури символів становлять своєрідну символіку космосу, через занурення в яку людина може дійти до пізнання трансцендентного світу.

У процесі ознайомлення зі світом людина ніколи не зупинялася лише на зовнішньому огляданні речей, але прагнула збагнути їхній прихований, імпліцитний зміст; жила переконанням про існування певного глибшого фундаменту всього існуючого; завжди відчувала, що наближаючись до чогось важливого, а також пізнаючи непроминальні речі, не вистачить керуватися одним лише *ratio* [15, s. 332]. Тому все, що її оточувало, що пізнавала, перетворювалося для неї на особливого роду код, було тим, що привідкривало перед нею іншу реальність, а також комунікувало і наближало важливі істини та особливо глибокі теми. Оточуючий її світ промовляв до неї завжди мовою символів, котрі відкривали перед нею вищі істини та уможлилювали перехід з одного світу в інший [13, s. 445].

Таке сприйняття світу уклало символи у певну структуру. Те, що споглядала людина, було для неї еманациєю «іншого» світу, котрий не піддавався емпіричному пізнанню. У такий спосіб явища та речі ставали для неї групою знаків, символів, своєрідною «мовою» про те, що інше і що перед нею приховане; позначали найважливіші людські ситуації, концентрувалися навколо тем життя і смерті, вічності й проминальності, добра та зла, тобто того, що стосується сокровенних питань людської екзистенції. Таким поглядом людина прагнула «проникнути поза зовнішню ширму даного їй розумово світу і осягнути світ інший, більший, котрий, діючи на неї, міг би проникати до її щоденності, окреслюючи її, і водночас позначати глибшим сенсом її життя» [14, s. 13-14].

Мова символів вимагає врахування відповідних семантичних компонентів, що часто не співпадають із когнітивним планом, адже слід розмежовувати, за визначенням Н.Хомського, лінгвістичну компетенцію (*linguistic competence*) та лінгвістичне знання (*linguistic performance*) [див.: 11].

Символи, котрі передають інформацію через самобутню мову, не є хаотичним нагромадженням міфологічного чи релігійного матеріалу, культурно-історичних конотацій, а, навпаки, укладаються в певні тематичні системи, що охоплюють найважливіші людські ситуації, концентруються навколо тем життя і смерті, вічності та мінливості, слабкості й сили, добра і зла.

Сакральна символіка, як невербальна комунікація, долає мовні бар'єри та передає інформацію при допомозі використання релігійно-семантичних концептів. Такі символи є основою міфу, вони народилися у містичному часі, або в прачасі. Несвідомо кожна людина прагне повернення у той «найдавніший момент» світу, де ще не з'явилася історія, адже всі несуть у собі ту частину своєї екзистенції, котра повстала ще в міфічні часи. Людина через пізнання символів та архетипів віднаходить свою святу та райську стадію пралюдини. Символи ніколи не помирають, можуть втрачати свою актуальність у конкретній епосі, але ніколи не будуть стерті зі світу, в якому живуть, «у психіці сучасної людини далі живуть символи та

міфічні мотиви, засвідчуючи, що повторне відкриття архетипів та архаїчної символіки є спільною рисою всіх людей, безвідносно до раси та історичного середовища» [12, s. 44].

Одним із чинників збереження цієї культурно-релігійної континуальності є сама природа символу, який «належить до неісторичного виміру людського життя, історії діянь якого ніколи не написано, хіба що в міфічних чи казкових оповідях. Можливо, це причина, завдяки котрій символ охоплює щось всезагальне. Або щось, що дозволяє йому викликати ті самі емоції, ті самі почуття й те саме знання в осіб, котрі живуть у різних культурах, місцевостях і часових вимірах. Символ чинить так, що людина переступає простір і час, в котрому живе, з метою наближення до дуже глибоких значень, пов'язаних із сенсом її присутності на світі» [21, p. 22].

Символ стимулює мислення та переважно не залишається байдужим у сприйнятті людиною, виступає сугестією, єднальною ланкою із загальним виміром, наділений багатоміною емоційною образністю – весь цей досвід людина прагне виразити у процесі комунікації. В інтерпретації релігійної символіки важливим є те, про що зауважує Ж.Науд: «Символи не наділені значенням як поняття, але підлягають законам емоційних явищ. Не виступають однозначними. Навпаки, означають такою мірою, в якій творять зв'язки, «констеляції»: образи, що мають певні зв'язки і котрі нагадують схожі емоційні явища, спрямовані до значення, котре сугерують без вираження» [17, p. 1146].

Сакральні символи апелюють до суб'єктивності особи, оскільки вони не належать до об'єктивної комунікації, нав'язують різновекторні зв'язки з трансцендентним світом. Сакральний символ не надає об'єктивної інформації, адже не звертається до інтелекту. Навпаки, виступає джерелом досвіду, який не відтворюється автоматично, переступає межі емпіричного, логічно-раціонального розуміння.

У семіотичній парадигмі розуміння світу «символічна пам'ять – процес, за допомогою якого людина не просто повторює свій минулий досвід, але й перебудовує його. Уява стає необхідним елементом справжнього пригадування» [4, с. 501].

Символіка відіграє важливу роль у житті релігійної людини. Завдяки символіці світ стає неначе прозорим, здатним до репрезентації надприродної, божественної реальності. Символ привідчинає для людини ту дійсність, котра прихована для інших способів пізнання. Символічний досвід є вродженою й незнищеною властивістю людської природи до того ступеня, що відірваність від життя в семіозисі образів, зокрема сакральних, закономірно веде до збідніння особистості [16, s. 113].

Релігійні символи передають досвід есхатологічної реальності через речі, особи і події, котрі внаслідок своєї посередницької ролі стають «святими». Людина при контакті зі святими місцями, часами, образами стає співпричетною до певних елементів самої святості. Такий досвід є самодостатнім, його не може замінити жодне інше пізнання при допомозі філософських або теологічних понять [20, s. 150].

Висновки. У сучасній комунікативній парадигмі релігії сакральний символізм посідає чільне місце, забезпечуючи соціальний та ідеально-трансцендентний виміри комунікації віруючої людини, котра ґрунтується на певних смислових та змістовних аспектах вербальної та невербальної інформації. У дискурсивній релігійно-культурній площині формування символів, зокрема їхніх структур, пов'язане із актуалізацією їхньої семантики суб'єктивного плану та форми вираження. Ефективність сакрально-символічної комунікації відбувається як процес кодування й декодування при умові адекватного володіння символічним кодом двома сторонами комунікативного процесу. Дешифрування символічних текстів, розуміння їхніх концептів потребує знання відповідних фреймів та індивідуальних референцій повідомлення.

З-посеред різних типів комунікації релігійна, зокрема християнська, є однією з найважливіших у процесах передавання й обміну інформацією. Християнська комунікація постає важливим пізнавально-смисловим, ідеально-змістовим та морально-аксіологічним обміном інформацією між учасниками релігійного дискурсу, в якому сакральний символізм виступає одним із виразних засобів.

Символи функціонують у мові релігії як мові релігійної свідомості, а також і в релігійній мові – мові віруючих або конкретних сакральних-релігійних текстів, котрі створені у відповідній культурно-конфесійній традиції.

Символ виступає одним із найважливіших засобів кодування та передавання інформації в релігійній (як і міжкультурній, загалом) комунікації. Символи виражають здатність матеріальних речей, подій, чуттєвих образів бути умовними репрезентантами ідеального змісту, що не відповідає їхнім структурам.

Література

1. Энциклопедия религий: под. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.:ил. – (Summa).
2. Ересько М. Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа): монография / М.Н. Ересько. – Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2007. – 436 с.
3. Ересько М. Н. Язык религии: философско-когнитивный анализ: автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт. филос. наук: спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, философия культуры» / М.Н. Ересько. – М., 2008. – 45 с.
4. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с. – (Лики культуры).
5. Конотоп Л. Г. Проблема життя та смерті в історії філософії (міфологічні та середньовічні інтерпретації) / Л. Г. Конотоп. – К.: Українська видавнича спілка, 1996. – 172 с.
6. Кримський С. Цивілізаційний розвиток людства / С. Кримський, Ю. Павленко. – К.: Вид-во «Фенікс», 2007. – 316 с.
7. Осипов А. О. Онтологія духовності: монографія: у 2-х книгах / А. О. Осипов. – Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008.
8. Сватко Ю. «... Між іншим, і «цивілізація жесту» (кілька штрихів до розуміння латинського християнського середньовіччя як певного культурно-історичного типу) / Ю. Сватко // Шмітт Ж. К. Сенс жесту на середньовічному Заході. – Харків: Око, 2002. – С. 5-117.
9. Смелзер Н. Социология; научн. ред. В.А. Ядов / Н. Смелзер. – М.: Феникс, 1994. – 687 с.
10. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.
11. Chomsky N. Aspects of the Theory of Syntax / N. Chomsky. – Cambridge: Mass.: M.I.T. Press, 1965. – x+251 p.
12. Eliade M. Sacrum-mit-historia: Wybór esejów. Wyboru dokonał i wstępem opatrzył Marcin Czerwiński; [przeł. Anna Tatarkiewicz] / M. Eliade. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970. – 310 s.
13. Eliade M. Traktat o historii religii / M. Eliade. – Łódź: Opus, 2003. – 456 s.
14. Górnicki Z. OP. Woda w duchowych przeżyciach człowieka / Z. Górnicki OP. – Kraków: Wydawnictwo M, 2008. – 160 s.
15. Lurker M. Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach / M. Lurker. – Kraków, 1994. – 248 s.
16. Majewski M. Spotkanie katechezy z teologią / M. Majewski. – Kraków, 1995. – 346 s.
17. Naud J. Simbolismo / J. Naud // Dizionario di Teologia Fondamentale; a cura di R. Latourelle e R. Fischella. – Assisi: Cittadella, 1990. – P. 1146-1150.
18. Ricouer P. Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie / P. Ricouer. – Warszawa: PAX, 1985. – 320 s.
19. Špidlík T. SJ. Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka; przekład z francuskiego Janina Dembska / T. Špidlík SJ. – Warszawa: W-wo Księży Marianów, 2000. – 532 s.
20. Tillich P. Pytanie o Nieuwarunkowane / P. Tillich. – Kraków, 1994. – 468 s.
21. Tonelli R. Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile. Collana Animazione dei gruppi giovanili / R. Tonelli, L.A. Gallo, M. Pollo. – Torino-Leumann: LDC, 1992. – 272 p.

Ivan Ostashchuk

Christian sacred symbolism: communicative dimension

Studied the methodology of analysis and categorical philosophical and religious studies of sacred symbolism. The notion of Christian communication and sacred symbolism are analyzed. The notions of religious and sacred symbolism is compared. Important role sacred symbolism in Christian communication is proved.

Keywords: Christian communication, sacred symbolism, religious symbolism, symbol, sacred symbol, religious symbol.