

УДК 22.06

І.Б. ОСТАЩУК (кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри релігієзнавства)

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
**ДІАЛОГІКА ПОЛІСЕМАНТИЧНОСТІ САКРАЛЬНОГО
 СИМВОЛІЗМУ**

Аналізується сутність та діалогізм багатозначності символізму. Доводиться відмінність між символом та метафорою. Наводяться приклади аналізу сакрального й релігійного символізму.

релігійний символізм, сакральний символізм, метафора, полісемантичність

Постановка проблеми. Релігійний символізм є одним із найважливіших факторів прагматично-функціональних референцій та експліцитної природи релігії. Беззаперечна його роль у конструюванні цілісного змісту, пізнанні онтологічної природи й розкритті семантичної поліфонічності релігійних феноменів, тому осмислення механізмів його формування та інтерпретації виступає актуальною релігієзнавчо-філософською науковою проблемою. М. Бахтін звертає увагу на тотожність-несамототожність особистості, на «незавершеність діалогу», що відкриває нові горизонти буття [2]. Інтерпретативно-символічна герменевтика П. Рікера теж виходить із уявлення про смислову невичерпність буття й тексту, причому «таємниця мови» вбачається в тому, що вона «щось говорить» та «щось говорить про буття». А «загадка символізму» передусім пов'язана з двозначністю мови та двозначністю дискурсу, котрі виражають зв'язок мови з життям, суб'єктом, інтерсуб'єктивністю [18, с. 121]: цим якраз повинні займатися філософія й герменевтика, на відміну від мовознавства, що перетворює дискурс у замкнуте коло знаків. П. Рікер вважає, що розкриття дискурсу полягає в тому, що внаслідок символізму текстів «мова вибухає, прямуючи назустріч іншому, ніж вона сама», причому «цей вибух є говорінням; говорити ж, означає показувати» [18, с. 102]. Процес «вибуху» символічного потенціалу тексту вчений називає «розпечатуванням» та вказує на те, що основою цих «вибуху» і «розпечатування» є антиномія мови і дискурсу, котра створює простір та можливість для виходу смислів і самого буття за межі наявного буття. Іншими словами, здійснюється вихід у сферу нового буття, в сферу іно-буття як граничну іпостась діалогу [18, с. 123]. На наше переконання, сакральний символізм виразно вказує на діалогічний простір породження нових смислів.

Метою статті є аналіз онтологічної сутності й окремих аспектів функціонування діалектики сакрального символізму.

Теоретичною основою нашої статті є праці М. Бахтіна, І. Богачевської, А. Гуревича, Ю. Жицінського, А. Забіяко, І. Ісіченка, Дж. Лакоффа, Б. Лобовика, Б. Мецгера, П. Рікера та ін.

Виклад основного матеріалу. Основним предметом вивчення лінгвістичного релігієзнавства як наукового трансдисциплінарного напряму

постає мова релігії, в якій символічні моделі кодування та передавання інформації відіграють одну із домінантних ролей. І. Богачевська подає таке розуміння мови релігії: «Термін «мова релігії» вживається в широкому і вузькому розумінні. У широкому розумінні мова релігії – це знакова система, що включає (крім вербальних) широкий діапазон невербальних (образотворчих, пластичних, музичних і т. п.) засобів передачі символічно закодованої інформації про трансцендентне. Вербалізована мова складає один із компонентів цієї системи. Поняття «мова релігії» у цьому змісті співставляється з поняттями «мова мистецтва», «мова науки» і знаходиться в сфері уваги семіотики релігії. У вузькому розумінні, мова релігії, сакральна мова – більш вузька, конфесіоналізована внаслідок своєї кодифікації знакова система, що виникає на основі народних мов і виконує в релігійному спілкуванні когнітивну та комунікативну функції» [1, с. 166]. Попри універсальність символізму як засобу комунікації та способу репрезентації концептів протягом людської історії, окремі культурно-історичні епохи відзначалися особливим символічним образотворенням, передусім, середньовіччя та бароко. У бароковій естетиці твори відтворювали «символічно» знання своїм буттям [8, с. 29]. На початку варто розрізнити поняття сакрального і релігійного символу. А. Забіяко визначає сакральний символ як «наділений священним статусом знак, що виражає в образній формі релігійний смисл» [7].

Не претендуючи на 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» [6]. І. Вевюрко так визначає релігійні символи: «спосіб передачі релігійно значимої інформації шляхом складного впливу на естетичне сприйняття, асоціативне мислення та рефлексію» [3]. 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» [12]. 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. В онтології комунікації сакральний символізм займає важливе місце в становленні й усвідомленні екзистенційної повноти та соціалізації людини. Бо ж навіть у постмодерну добу «людська тотожність формується через духовний зв'язок із тим, що, попри часову і просторову віддаленість, є для нас завжди близьким і в нас присутнім» [5, с. 48]. Погоджуємося з Діалогіка полісемантичності сакрального символізму

міркуваннями О. Сарапіна про сутність релігійної символіки у контексті феноменології релігії: «Сучасні феноменологічні дослідження релігії демонструють методологічну вагомість культивованого феноменологією заново народжуваного «подиву» перед реальністю як певного способу безпередумовного її усвідомлення, що суперечить «призвичаєності». При такому підході сенс релігії (і культури взагалі) постає як особисте творче відтворення її глибинного, символічно вираженого змісту. При цьому символ виступає єдиною можливою формою трансцендентного; в релігійній символіці об'єктивоване максимально можливе здійснення досвіду релігійної віри й пов'язаних з нею вищих людських прагнень. Стрижнем філософсько-герменевтичного аналізу християнської символіки є людина. Символом образу і подоби Божої задається необхідність постійного відтворення людиною себе і свого призначення в історії» [1, с. 136].

У культурі (на сучасному етапі її феномен визначається як «система надбіологічних програм людської діяльності, поведінки та спілкування, що історично розвиваються, виступають умовою відтворення та зміни соціального життя у всіх його основних проявах» [16, с. 527]; «спосіб життя певного суспільства, окреслений через принципи, цінності, вірування, науку, мистецтво, способи сприйняття світу, мисленнєві навички та традиційні способи поведінки» [23, с. 206]), важливим засобом поєднання, синтезу різних видів людського досвіду виступає символ [17, с. 28]. Вважаємо за необхідне прослідкувати етимологію лексеми «культура», котра має спільну основу із словом «культ». Саме поняття культура сягає античності, зокрема Стародавнього Риму. Слово *cultio*, що перекладається як «культивування», «обробіток», як і слово «культ», походить з одного кореня. Етимологічно більш давнім у латині було дієслово *colo* (*colere*) – первісно воно означало «обробляти», «культивувати», а лише пізніше – «пошановувати», «поклонятися». Спочатку культура означала роботу, пов'язану з професією (котра широко розумілася) селянина: турбота про землю, вирощування сільськогосподарських плодів, вдосконалювання природи. Цицерон використовував слово «культура» також в іншому значенні, ведучи мову про культуру людського духа (*cultura animi*). Стоїчне розуміння розумово-духовної культури було запозичене ранньохристиянською думкою, в межах котрої виникли такі словосполучення-поняття: *cultura Christi*, *cultura Christianae religionis*, *cultura doloris* тощо. У переносному значенні поняття «культура» (як і «культ») аналогічне поняттю «господарство», та первісно стосувалося культури чогось: культура душі, культура розуму, культ богів або культ предків. Таке поєднання існувало протягом багатьох століть допоки у латинських країнах не виник термін «цивілізація» (лат. *civilis* – громадянський, державний), що охоплював сукупність соціального спадку в сфері техніки, науки, мистецтва й політики. В епоху середньовіччя слово «культ» використовувалося частіше, ніж «культура». Воно виражало здатність людини розкрити власний творчий потенціал у любові до Бога, адже з релігійної точки зору порядок буття відтворюється в культі: у кожному історичний момент ніби заново здійснюються в символічній формі всі вічно

значимі події священної історії [4, . 43-44; 22, с. 13-14].

Одним із основних є розуміння культури як системи значень. Такий підхід пов'язаний із фактом, що про специфіку та рецепцію культури свідчать не стільки її складові елементи чи їхні референції, скільки їх значення у конкретному суспільстві, котре функціонує саме через систему міжособової інтеракції й комунікації. Тут культура сприймається як система знаків і символів міжлюдської комунікації. Кожне суспільство творить характерну для себе систему знаків, символів, ідей, візрів, цінностей і т. д., котрі виступають малозрозумілими для людей з-поза неї [22, с.21]. Наприклад, християнська символіка є малозрозумілою для представників нехристиянських суспільств. Природа символу частіше визначається у прагматичному аспекті, ніж метафізичному, котрий властивий був, скажімо, середньовічним розлогим інтерпретаціям, уточненням семантики окремих груп символіки. На думку Б. Парахонського, цінність символу полягає в тому, що він може надати раціональності думкам і поведінці, а також передбачити майбутнє: «значення, які, можливо, ледь відчуваються та усвідомлюються психікою певного кола осіб, набувають зримість завдяки символам і, таким чином, слугують організації раціональної, з точки зору певної системи ідей, думки та поведінки, які в протилежному випадку залишалися б хаотичними й непослідовними» [22, с. 29]. Прагматичні стратегії релігійного символу полягають у його свідченні «про ту силу чи ті сили, що людина сприймає як основу і межу свого світу, власних вчинків і переживань. Знак-символ намагається наочно вписати ці сили у сферу людського життя з його емоціями, мотивами та можливостями. В ньому виражається віра в те, що наявний і відомий світ, де живе людина, не має в самому собі основи та цілі. Вони лежать поза межами наявного та відомого, і ці наявне і відоме перебувають у постійній залежності від таємничих сил, що становлять його основу і межі» [1, с. 95]. Водночас виразний феноменологічний аспект сакральної символіки «виражає і свідомість того, що людина не належить сама собі, що вона перебуває в залежності не тільки від відомого їй світу, а й насамперед від сил, що панують по той бік відомого. Саме в цій залежності людина може здобути свободу від відомих їй сил. Отже, можемо стверджувати, що в релігійному символі міститься потреба його розшифрування чи інтерпретації, критики його об'єктивуючих уявлень. Дійсне завдання релігійної символіки – говорити про потойбічні сили, що панують над світом і людиною, - стає проблематичним» [1, с. 95].

Із точки зору психології релігії, відіграють «значну роль у створенні емоційно-регулятивного ефекту» [15, с. 67] культові символи, тобто «використовувані під час богослужінь предмети, символічні дії, які, згідно з релігійним тлумаченням, наділені значущими для віруючих, благотворними впливами щодо облагородження земного життя, пізнання Бога, злиття з Ним» [15, с. 68]. Сакрально-культові символи наділені вагомим аксіологічно-естетичним та психо-емоційним потенціалом: «У таємничо-урочистій, піднесено-значущій атмосфері культової відправи ідейно-емоційний зміст культових символів взаємодіє з такою самою за змістом

ідейно-емоційною налаштованістю учасників богослужінь, помітно посилюючи інтенсивність і розширюючи діапазон їх катарсичних емоційних переживань» [15, с. 69]. Варто також розрізняти символічність від метафоричності. У широкому розумінні, метафора – це «один з основних виразів емоційності, слово або словосполучення, яке розкриває сутність і особливості одного явища перенесенням на нього певних ознак і властивостей іншого (жар почуття, синя одежа моря)» [19, с. 793]. У вузькому літературознавчому значенні, метафору визначаємо як «один із основних тропів поетичного мовлення», в якому «певні слова та словосполучення розкривають сутність одних явищ та предметів через інші за схожістю чи контрастністю»; вона постає «суцільним нечленованим тропом, який може розгортатися у внутрішній сюжет, не сприйнятний із погляду раціоналістичних концепцій» [11, с. 456-457].

Поняття метафори з давніх часів було предметом осмислення не тільки теоретиків літератури. Аристотель висловлював припущення, що метафора є скороченим або прихованим порівнянням, хоча її поширення в фольклорі та художній літературі спростовують такий висновок. Аналіз засвідчує, що метафора переважно утворює синтаксичне ціле при розширенні предиката, представляє відображення інтуїтивного осяяння в раціональних поняттях. Правда, І. Качуровський виділяє т. зв. семіметафори у ситуації її наближення до порівняння чи епітету, тобто веде мову про певну форму проміжного тропу, наприклад: «Як весело між вами, зелені повні хвилі...» (М. Філянський), де пропущено слово «поля» [10, т. 2, 35]. На відміну від символу, метафора зосереджується в наочній формі, є тим яскравішою, чим більше відрізняється семантика зіставлюваних об'єктів. Метафора постає нечленованим тропом, що поєднує в собі найвіддаленіші та найконтрастніші асоціації – у цьому також виразна відмінність від символу, для котрого властиве розгортання внутрішніх сюжетів, поліфонічне декодування.

У гуманітарних науках є кілька підходів до розуміння метафори.

Прагматичний підхід (Дж. Серль, Д. Девідсон) припускає в метафорі наявність лише одного, навіть буквального значення, що асоціюється з словом, фразою або реченням; троп ототожнюється з порівнянням, яке маскує висловлення в іншій формі на підставі схожості між ними. На переконання Д. Гетнера, що наголошує на субстанційній природі метафори, знання про навколишній світ базується на однаковій кількості атрибутів та зв'язків, тому множинність метафор виявляє схожість відношень, зводиться до аналогій. А. Річардс та М. Блек вбачали у метафорі мислительну операцію над певними мовними одиницями, принципово відмінними від буквальних, в результаті чого породжується нове значення [10, т. 2, 36]. У когнітивній лінгвістиці, в котрій мова розглядається як когнітивний механізм, з кінця 1970-х рр. професор когнітивної лінгвістики в Каліфорнійському університеті в Берклі Дж. Лакофф почав розвивати свою теорію метафори як важливого феномену дійсності, а не тільки літературного тропу. Когнітивна теорія метафори набула популярності

Осташук І.Б., 2012

далеко за межами власне мовознавства. В 1980 р. Дж. Лакофф спільно з М. Джонсоном опублікував працю «Метафори, котрими ми живемо», у котрій твердилося про те, що метафора виступає не стільки фігурою поетичної мови, скільки важливим механізмом освоєння світу людським мисленням, що забезпечує перенесення знань з краще відомих (в ідеалі – даних з безпосереднього чуттєвого досвіду) понятійних сфер на менш пізнанні [9, с. 12]. Раніше метафора вважалася винятково мовним феноменом, Дж. Лакофф же розглядає її як передусім понятійну конструкцію, визнаючи за нею домінантне місце в процесі розвитку думки.

Метафора дозволяє виявити когнітивну основу людської комунікації. Концептуалізація дійсності виразніше імплікується через розкриття зв'язків між різними типами метафоричного значення й когнітивними структурами, що лежать в їхній основі. Дж. Лакофф вважає, що метафори полегшують процес мислення, надаючи нам емпіричні рамки, всередині котрих можна освоювати новопридбані абстрактні концепти. Поліфонічне переплітання метафор, що лежить в основі розумової діяльності формує «когнітивну карту», мережу концептів, організованих таким чином, аби актуалізувати концепти у фізичному досвіді для відносин із зовнішнім світом. Основним компонентом «когнітивної карти» людини, на переконання Дж. Лакоффа, є «когнітивна топологія» як «механізм, котрий ми накладаємо на структуру так, аби підтримати свої просторові умовиводи» [12, с. 133]. Наведемо кілька прикладів аналізу релігійного і сакрального символізму на різних рівнях. Іменування одиниць адміністративно-територіального поділу християнської церкви наділено рисами символічних конотацій. В організації церковної ієрархії велике значення відіграв світський чинник. У результаті реформ Діоклетіана (292 р.), церква розпочала пристосовувати свою організацію до територіального поділу держави. Без сумніву, світські митрополії значною мірою детермінували більшість церковних митрополій. Якраз цією дорогою, по узгодженні релігійних та світських факторів, пішов I Вселенський собор у Нікеї. 4 і 5 канони цього собору визначили становище митрополитів, їхні права у відношенні до єпископів та митрополітальних соборів у власній провінції. Цей собор запровадив в адмініструванні та структурі церкви митрополітальну систему, натомість, 6 канон цього ж собору приготував дорогу до створення ієрархічного порядку надмитрополітального, що пізніше отримав назву патріархального. Тут якраз цікавим є внутрішній рух лексичного значення, наділеного символічною семантикою, на етимологічному рівні слова «патріарх».

Патріарх, грецькою мовою *πατριάρχης*, означає голову та главу отців (від *πατὴρ*), або главу покоління (від *ραρχή*). У Старому Завіті, зокрема в перекладі LXX, цим іменуванням було перекладено єврейське слово «*Rosche-Aboth*», що означає вождя племені, або главу сім'ї. У Новому Завіті назва «патріарх» була застосована до усіх синів Якова (Дії 7, 8-9), до пророка Давида (Дії 2, 29), а апостол Павло також Авраама називає патріархом (Євр. 7, 4). В історії цим терміном називали ізраїльських лідерів, котрі з'явилися після руйнування Єрусалиму та «розпорошення» євреїв

оселилися у найважливіших містах, наприклад, у Вавилоні й Тиверіаді. Вони вважалися за далеких нащадків Юди і Давида. Слід також додати, що письмові свідчення про ізраїльських патріархів стосувалися переважно палестинських євреїв, які носили єврейський титул «Nassi». У грецькому перекладі термін «патріарх» означав релігійного главу єврейського народу. Із єврейської термінології, а також зі Святого Письма титул «патріарх» перейшов до християнської термінології. У християнській церкві титул патріарха поширюється з IV століття [21, с. 13-14]. Як бачимо, лексичний рівень титулатури християнської ієрархії прослідковує виразний символічний семантичний пласт, розуміння котрого увиразнює концептуальну наповненість. Розглянемо кілька прикладів етимологічної внутрішньоформної динаміки символічної семантики.

У молитві «Отче наш» задля уникнення надто фамільярного звернення до Бога фразу набирає піднесеного тону: «Нехай святиться ім'я Твоє». Людина повинна перед Богом благоговіти, адже Він не звичний земний батько. Тут ім'я Бога символізує все, пов'язане з Ним: «Коли ми молимося, щоб ім'я Бога було святим, ми тим самим просимо також, щоб Бог дозволив нам осягнути Його святість та святість всього, відзначеного Його ім'ям: Його слова, Його дня, Його Церкви, Його народу. Одним словом, ми просимо дозволити нам усвідомити виключність, освіченість, святість всього, що пов'язане з Богом» [14, с. 42]. Початок Євангелії від Івана звучить так: «І Слово стало тілом, і оселилося між нами» (Ів. 1, 14). Російськомовний Синодальний переклад пропонує таку версію: «И Слово стало плотью и обитало с нами». А от старослов'янське Святе Письмо грецьке «ἐσκήνωσεν» передало: «И вселися в ны». Для порівняння – англійськомовний New International Version: “and made his dwelling among us”.

Прослідкуємо внутрішньоформну символічну прогресію у цьому фрагменті євангельського тексту. Якщо Слово вселилося в нас, значить, воно і сьогодні перебуває. Але якщо воно «перебувало з нами» - то це «український імперфект», можна назвати – «український минулий незакінчений час»: я читав – значить, не читаю; я писав – значить, не пишу. Грецький аорист «ἐσκήνωσεν», як і старослов'янське «вселися», залишає питання відкритим: що відбувається тепер не знаємо, тим паче, що Ів. 1,14, безумовно, є алюзійним до останнього вірша Євангелії від Матвія, де Господь говорить: «И се, азъ с вами есмь во вся дни до скончания века, аминь». Так от: «Я з вами у всі дні до кінця віку» - це і є «вселися в ны». Англійський переклад «made his dwelling» забезпечує саме таке розуміння: зробив, поставив Своє шатро. Іншими словами: Бог поставив Свою шхіну, Бог розбив шхіну серед нас. Євангеліст передає єврейське слово-символ «шхіна» чистозвучним образом «ἐσκήνωσεν». Оскільки в грецькій мові немає «ш», то він говорить: «σκν». Ці три приголосні передають асоціативно-символічно слово «шхіна». Що ж стосується українського (як і багатьох інших) перекладу, то він повідомляє нам: колись Хтось із Назарету проповідував, але тепер серед нас Його немає.

Можемо навести інший приклад: «ἐϋὼ εἶμι» - «Азь есмь», котре у 8

главі Івана зустрічається три рази. В українському перекладі написано: «Я є». Коли ж ми читаємо цей текст по-грецьки «Εγώ εἰμί», або по-англійськи «I am», або ж по-французьки «Je suis», то відчуваємо виразну алюзію до старозавітного епізоду з Книги Вихід, коли Господь промовив із неопалимої купини: «Азь есмь Тот, Кто есмь, Азь есмь Сущий». Ім'я Боже виразно прочитується у французькому «Je suis», англійському «I am», але аж ніяк не в сучасному українському «Я є» (або російському «Это Я» із Синодального перекладу). Більше того, у 18 главі від Івана (вірші 5 і 6) Ісус запитує Юду в Гетсиманському саду: «Кого шукаєте?». Йому відповідають: «Ісуса Назарянина». А Він промовляє: «Азь есмь». Вони похитнулися та впали на землю – «и падоша на земли». З українського перекладу «Це Я» читач не зрозуміє внутрішньої динаміки символічних асоціацій: чому впали на землю? – грецьке «Εγώ εἰμί», та старослов'янське «Азь есмь» спрямовують рух думки до неопалимої купини, до слів, звернених до Мойсея: «Азь есмь Тот, Кто есмь» [20, с. 104-105]. Символічними конотаціями наділене найменування Ісуса Христа, яким Він Сам, згідно євангелістів, Себе називав – «Син Людський» (євр. «бен-адам», араб. «бар-наша», грецьк. «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου»). Це найменування тлумачиться не однозначно. З одного боку, воно означає просто людину, смертного, та підкреслює немічність і безпорадність перед лицем Всевишнього (Пс. 8, 5; Єзек. 2,1). Але з іншого боку, «Син Людський» - це корпоративний символічний образ, що поєднує в собі і спільноту вірних, і Главу месіанського Царства, Небесну Людину (Дан. 7, 13-14). В олександрійському богослов'ї (Філон Олександрійський) існувало уявлення про космічну першолудину, створену на початку творіння. Ці три символічні аспекти поняття «Син Людський» (антропологічний, месіансько-есхатологічний та космічний) роблять його полісемантичним. Це найменування могло додаватися до Месії, але не було загальноприйнятим Його титулом, що, мабуть, пояснює перевагу, котру йому надавав Христос. Воно містило тонкий символічний натяк на Його месіанство, котрий можна було збагнути й прийняти у вільному акті віри [13, с. 17].

Отож, дослідження біблійного тексту крізь призму компаративно-етимологічного й семіотичного методів сприяє адекватності розуміння змісту сакрального символізму. Наведемо інший приклад аналізу сакрального символізму: на рівні середньовічного мистецтва, котре не можливо уявити без релігійної концептуальності. Як відомо, середньовіччя є тією культурно-історичною епохою, у котрій символічне світовідчуття займало особливе місце. Це, безперечно, стосується також і просторово-часових «категорій», котрі не сприймалися абстрактно, а були наділені конкретністю, адже святі місця були оточені світською профанною периферією. Сприйняття сакрального простору і часу (вони переважно оцінювалися нероздільно) було принципово відмінним від профанічного часу і простору. Людина середніх віків вважала, що все сакральне належить вічності, тому, відповідно, пов'язані з нею фрагменти часу і простору відзначалися стійкістю та незнищенністю: «Вічність, на відміну від звичного

Діалогіка полісемантичності сакрального символізму

часу, не знає послідовності, вона існує «вся одразу», і священні особи не підкорені потоку історії» [4, с. 178]. Але якщо на фронтонах та в інтер'єрі готичних соборів персонажі Старого та Нового Завіту, сюжети створення світу, гріхопадіння, вигнання з раю Адама та Єви, благовіщення, Різдва Христового, страждань Господніх, воскресіння, вознесення, коронування Марії на царицю неба і землі і Страшного суду розташовані композиційно в одному просторі, то все-таки сакральний простір самого християнського храму аксіологічно-семантично розчленований, відповідно до основних етапів священної історії спасіння.

Уявлення про простір потойбічного світу в середні віки представлені як у літературі, так і в образотворчому мистецтві. При вході до середньовічного храму люди споглядали сакральний потойбічний універсум із картинами кінця світу, воскресіння мертвих та Страшного суду, котрі створювалися не тільки під впливом фантазії майстрів, а передусім вказівок духовенства та вірності текстам Святого Письма. Сюжети й образи західного порталу готичних соборів надихалися Об'явленням Івана Богослова та Євангелією від святого Матвія. Для правильного відтворення складних місць про «кінець часів» належало керуватися працями середньовічних теологів та коментаторів. Але ж у реальному втіленні достатньо абстрактних есхатологічних картин не обходилося без своєрідних інтерпретацій зодчих і скульпторів. Картина драми кінця часів розгорталася на фасадах храмів серією послідовних актів, котрі слід було сприймати як такі, що змінюють одна одну в часових координатах. Перший акт, відповідно до Апокаліпсису, представляв апокаліптичних вершників, що звіщали наближення Страшного суду [4, с. 145]. Без сумніву, мистецькі картини окремих культурних дискурсів не можливо повноцінно зрозуміти без використання семантико-символічного дослідження.

Висновки. У нашому дослідженні ми дали спробу розрізнення релігійного та сакрального символізму: сакральний символ – це символ, який за глибиною релігійно-філософського вираження в умовно-образній формі здатний виражати сакральний зміст; релігійний символ – це здатність матеріальних речей, явищ, подій, чуттєвих образів умовно репрезентувати релігійний зміст, не відповідний їхнім структурам. При зіставленні метафори і символу, можна зробити висновок, що перша з них зосереджується в наочній формі, на семантиці зіставляваних об'єктів. Символ же наділений потенціалом розгортання внутрішніх сюжетів, концептуальних вузлів. Доводячи важливість сакрального й релігійного символізму як моделей інтерпретації релігійних феноменів, у нашій статті наведено приклади аналізу соціально-історичного, етимологічно-герменевтичного й художньо-мистецького дискурсів, в яких було виокремлено чіткі символічні коди.

Список літератури

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.

Осташук І.Б., 2012

2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советская Россия, 1979. - 320 с.
3. Вевюрко И. Символы религиозные / И. Вевюрко // Энциклопедия религий : под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект ; Гаудеамус, 2008. – С. 1166.
4. Гуревич А. Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы / А. Я. Гуревич. - СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – 544 с. – (Серия «Письмена времени»).
5. Жицінський Ю. Бог постмодерністів / Перекл. з польської Андрій Величко / Ю. Жицінський. – Львів : В-во Українського Католицького Університету, 2004. – 200 с.
6. Забияко А. П. Сакрализация / А. П. Забияко // Энциклопедия религий : под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект ; Гаудеамус, 2008. – С. 1106.
7. Забияко А. П. Сакральный символ / А. П. Забияко // Энциклопедия религий : под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект ; Гаудеамус, 2008. – С. 1108.
8. Ісіченко І., архієп. Історія української літератури : епоха Бароко (XVII-XVIII ст.). Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів / архієп. І. Ісіченко. – Львів : Святогорець, 2011. – 568 с.
9. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении / Дж. Лакофф. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 792 с. – (Язык. Семиотика. культура).
10. Літературознавча енциклопедія : У двох томах. / Авт.-укл. Ю. І. Ковалів. – К. : ВЦ «Академія», 2007. – (Енциклопедія ерудита).
11. Літературознавчий словник-довідник / Р. Т. Гром'як, Ю. І. Ковалів та ін. – К. : ВЦ «Академія», 1997. – 752 с. – (Nota bene).
12. Лобовик Б. Символізм релігійний / Б. Лобовик // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 580.
13. Мень А., прот. Христология библейская / прот. А. Мень // Мир Библии. – 2000. - № 7. – С. 16-22.
14. Мецгер Б. М. Молитва, которую Иисус оставил Своим ученикам / Брюс М. Мецгер // Мир Библии. – 1998. - № 5. - С. 41-46.
15. Москалець В. П. Психологія релігії : Посібник / В. П. Москалець. – К. : Академвидав, 2004. – 240 с. – (Альма-матер).
16. Новейший философский словарь. – 2-е изд., переработ. и дополн. – Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1280 с.
17. Парахонський Б. О. Методологічні аспекти культурології / Б. О. Парахонський // Культурологія : Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / Упоряд.: О. І. Погорілий, М. А. Собуцький. – 2-ге вид. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2005. – С. 5-61.
18. Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. - М.: "Медиум", 1995. - 415 с.
19. Універсальний словник-енциклопедія / Гол. ред. ради академік НАНУ М. Попович. – 4-те вид., виправл., доп. – Б. м. : Вид-во «ТЕКА», Діалогіка полісемантичності сакрального символізму

2006. - С. 793.

20. Чистяков Г., свящ. Славянская Библия как источник для будущего русского перевода / свящ. Георгий Чистяков // Мир Библии. – 1995. - № 1. - С. 104-110.

21. Bendza M. Starożytne patriarchaty prawosławne / M. Bendza, A. Szymaniuk. – Białystok : W-wo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005. – 188 s.

22. Kowalczyk S. Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki / S. Kowalczyk. – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2005. – 218 s.

23. Oksfordzki słownik filozoficzny. Redaktor naukowy Jan Woleński – Warszawa : Książka i Wiedza, 2004. – 466 s.

Надійшла до редакції 24.01.2012

И.Б. ОСТАЩУК

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко

ДИАЛОГИКА ПОЛИСЕМАНТИЧНОСТИ САКРАЛЬНОГО СИМВОЛИЗМА

Аналізується сутність і діалогізм багатозначності символізму. Доказується відміння між символом і метафорою. Приводяться приклади аналізу сакрального і релігійного символізму.

релігійний символізм, сакральний символізм, метафора, полісемантичність

I.OSTASHCHUK

Taras Shevchenko National University of Kyiv

DIALOGISM OF POLISEMIC OF SACRED SYMBOLISM

Examines the nature and dialogism of polisemic of symbolism. We prove the difference between a symbol and metaphor. The examples of analysis of the sacred and religious symbolism.

religious symbolism, sacred symbolism, metaphor, polysemic