

Ірина ДМИТРІВ,  
м. Дрогобич

## КАТЕГОРІЯ ХРИСТІЯНСЬКОГО СИМВОЛУ ТА ЙОГО ФУНКЦІОНУВАННЯ В ХУДОЖНЬОМУ ТЕКСТІ

У дослідженні зроблено спробу окреслити семантику поняття «sacrum», дати визначення сакрального часу і простору, позаяк поняття «сакральне» вживається здебільшого в цих атрибутивних відношеннях.

**Ключові слова:** Біблія, sacrum, символ, літературний процес, поетика.

*Dmytriv I. The christian symbols category and its functioning in fiction. The author made an attempt to outline the term 'sacrum' semantic field, and at defining such notions as sacred space and sacred time, as it is predominantly these words to which the characteristic of 'sacredness' is attributed in the discussion texts.*

**Key words:** the Bible, sacrum, symbol, literary process, poetics.

*Дмитрив И. Категория христианского символа и его функционирование в художественном тексте. В исследовании сделана попытка очертить семантику понятия «sacrum», дать определение сакрального времени и пространства, поскольку понятие «сакральное» используется преимущественно в этих атрибутивных отношениях.*

**Ключевые слова:** Библия, sacrum, символ, литературный процесс, поэтика.

**Постановка проблеми.** У поезії ХХ століття, яка характеризується ускладненістю філософських, естетичних та стилєвих пошуків, особливого значення набуває образ-символ. У художньому творі символ оформляється в культурний код минулого, часто набуває ознак сакральності. Чи не найбагатшим джерелом символів є Біблія. Відомий італійський біблеїст о. Валеріо Мануччі так представляє Біблію у символічному плані: «Біблійна історія є величезною скарбницею символів, завдяки якій Писання володіє двома прекрасними рисами – безконечності і невичерпності. Завдяки цим особливостям Біблія здатна наповнювати життя та історію практично всіх часів і народів» [10, 3]. Саме така невичерпна символічна наповненість зумовила особливий інтерес творців модерної літератури, у тому числі й української, до образів Біблії та християнської традиції, що виявляють свою надзвичайну продуктивність у поетичній творчості.

**Аналіз досліджень.** До проблем символу зверталися представники як східного, так і західного богослов'я. Серед них П. Флоренський, О. Мень, С. Аверінцев, М. Бубер, П. Тілліх та інші. Одним з найбільш послідовних і системних досліджень про символізм можна вважати символологію О. Лосева, який у своїх працях використовує шеллінгівську аналітику поняття «виразності» у взаєминах внутрішнього і зовнішнього, ідеї та образу, особистого і загального. У працях О. Лосева останнього періоду можна зустріти прямі натяки на святоотцівську традицію східного богослов'я, а саме на твори Симеона Нового Богослова, Максима Ісповідника, Діонісія Ареопагіта, Григорія Нисського. Із сучасних досліджень особливого значення набувають праці Романа Мниха.

**Метою** статті є окреслення категорії релігійного символу. Для реалізації мети ставляться такі **завдання**: охарактеризувати категорію sacrum; з'ясувати співвідношення містики і літератури; окреслити генезу біблійного символізму, виходячи з основних принципів біблійної герменевтики.

**Виклад основного матеріалу.** У ході розвитку європейської естетики погляди на природу символу змінювалися, але, узагальнюючи досвід досліджень у цій галузі, Роман Мних зауважує, що в Європі історично склалися принаймні чотири типи, чотири концепції символу та символізму:

1. *Перша* концепція починає формуватися у межах міфологічного світогляду і набирає логічного пояснення у релігії, коли будь-яке буття обов'язково «розколюється» на дві половини (життя земне і посмертне, свідомість людська і премудрість Господня тощо). Символічний зв'язок між такими половинами має *теологічний* характер, а сама символіка почасти базується на містичних образах.

2. *Другу* концепцію можна назвати семіотичною, бо вона базується на знаковій природі символу. Наукове оформлення цієї концепції почалося у св. Августина, коли він поставив такі два питання: з одного боку, чи можливе і як можливе знання, а з другого, – як можлива передача знання (як можливе навчання). Тут, безперечно, маємо справу з *семіотичним* характером символізму.

3. *Третя* концепція символу – психологічна і психоаналітична, вона оформилась у працях Зіґмунда Фрейда та Карла-Густава Юнга. Розколотість та відмежованість тут стосується, з одного боку, внутрішнього світу індивіда, а з другого – його екзистенційного середовища. Проблема індивідуальної психічної символіки (З. Фрейд), як і символіки загальнолюдської, архетипної (К.-Г. Юнг), пов'язана перш за все з поведінкою людини та її внутрішнім, душевним станом.

4. Нарешті, *четверта*, універсальна концепція символізму – культурологічна, що оформилась в теорії символічних форм Ернеста Кассіра, частково вбирає всі попередні і, що видається найважливішим, приводить їх до певної історичної системи. При цьому навіть величезний науковий досвід стає складовою культури, відображаючи суть творчого шляху Е. Кассіра: від логіки І. Канта і логіки природничих наук до філософії культури [12, 8–9].

Зародившись наприкінці XVIII століття, естетична теорія символу відповідала очікуванням романтиків знайти нові форми розуміння дійсності і її опису. Символ визначався як органічна єдність ідеї та образу, як прояв загального в одиничному. Звісно, символізм не є творінням романтичної епохи. Термін «символізм» виник в Античності й означав «співпадання, об'єднання, скидування в одне». З часів Платона символізм став засобом особливого тлумачення міфів і буття космосу. Розквіт символічного світорозуміння припадає на Середні віки. «Це була епоха самих символів, а не їх теорії, – зазначає О. Лосєв. – Справжньої теорії символу, з урахуванням усієї складності цього поняття, людство не знало ще дуже довго. Однак досвід символічного мислення завжди був властивий людині, а в деякі епохи цей досвід був особливо напруженим» [9, 76].

Поява та розвиток теорії символу в романтичній філософії і в німецькому ідеалізмі пов'язана з переворотом у філософії, який здійснив Імануїл Кант своєю «Критикою чистого розуму», встановивши жорсткі межі для раціонального знання і понятійного мислення. На відміну від органічного розуміння символу Ф. Шеллінгом, Гегель у своїх працях з естетики наближує його до знакової умовності. Обидві позиції – шеллінгівська і гегелівська – це два основні погляди на символізм: органічно-реалістичний і умовно-алегоричний. Дещо інше трактування символу у європейській думці можна зустріти у Гете і Ніцше, Вагнера і Юнга; психоаналітика останнього значною мірою була звернена до феномену релігії у спробі пояснення фундаментальних віроповчальних положень як архетипних символів колективного несвідомого. У XX столітті кульмінацією і синтезом попередніх символічних теорій стали праці Ернеста Кассіра. Символ – це єдність

змісту і чуттєвості, в якій енергія людського духу пов'язує ідеальне значення з конкретним чуттєвим знаком. На цій «символічній» стадії, на відміну від «алегоричної», знак виступає як самодостатня сутність і не потребує референції до чуттєвого об'єкту. Оскільки основною духовною діяльністю людини є наділення змістом чуттєвих вражень за посередництвом символізації, то звідси антропологічне визначення Кассіра: людина є «істота символічна». У процесі своєї символічної діяльності вона створює символічні форми – міф, мову, мистецтво, релігію, науку [7, 471–472]. Можна твердити, що праця Е. Кассіра «Філософія символічних форм» стала помітним явищем у філософії культури ХХ століття.

Інтерпретація біблійної символіки – це тлумачення взаємин, які склалися в історії культури між текстами двох творів: текстом Біблії і конкретним текстом художнього твору [11, 87]. У цьому контексті однією з найважливіших проблем, пов'язаних із вивченням біблійних елементів у художньому творі, є проблема *sacrum*, оскільки біблійний символ у художньому тексті відображає «сакральний» досвід автора, являючись результатом діалогу автора з Біблією. Р. Мних зазначає, що здебільшого при інтерпретації художнього твору поняття «сакральне» вживається в таких атрибутивних відношеннях: «сакральний простір», «сакральний час», «сакральне ім'я» [11, 29].

Для належного розуміння проблеми *sacrum* у художньому творі важливо з'ясувати семантику поняття «сакральне», яке прийшло з латини до словника практично всіх європейських мов, у тому числі і слов'янських. Латинське поняття *sacrum* походить від давньоримського *sacer*, яке, на думку дослідників, є найбільш точним і спеціальним вираженням «священного» [4, 37]. Пауль Тілліх пише: «Святість – це феномен, який переживається. Вона є важливою пізнавальною «дорогою» до розуміння природи релігії, оскільки вона – найбільш адекватна основа, яку ми маємо для розуміння божественного. Святість і божественність необхідно інтерпретувати корелятивно. Сфера богів – це сфера святості. Всюди, де проявляється божественне, встановлюється священне царство. Все, що належить до божественної сфери – освячене. Божественне – це святе» [13, 230]. До того ж, «святість Бога – це не якість сама по собі; це така якість, яка кваліфікує всі інші якості як божественні. Його влада – це свята влада. Його любов – це свята любов» [13, 288].

Відомий польський дослідник Стефан Савицький так характеризує сакральне: «*Sacrum* (...) – це все, що в якийсь спосіб переступає реальність і дотичність, вказуючи на існування «надреальної» дійсності, від якої людина є узалежнена, яка виводить на яв сенс її існування, тлумачить її трансценденцію. Це те все, що стосується релігії й віри в «надприродне», але одночасно відрізняється від того, що окреслюємо як «магічне» чи «фантастичне» [14, 95].

Вікторія Головей зауважує, що близьким за змістом до *sacrum* є поняття «сакраментальне», яке часто вживається як синонім до сакрального. Проте слово «сакраментальний» має ще один смисл: освячений традицією, традиційний, а також – заповітний. Заповітний – такий, що генетично і змістовно пов'язаний з божественним заповітом, отже, заповітне несе в собі знаки божественного. Заповітне – це також і задушевне, втаємничене. Задушевність, інтимність характеризує глибоко особистісну духовну сторону, іманентність духовно-чуттєвих переживань сакрального людиною, а разом із тим – унікальність особистості, її внутрішнього світу, являючи собою форму автентичного буття. Те, що приховане, «невизначиме», свідчить саме про себе, але свідчення це звернене тільки до обраних, посвячених [4, 40].

Нетрадиційне визначення сакрального знаходимо також у Роже Каюа, який вживає слово «сакральне» за межами суто релігійної сфери, щоб позначити те, чому кожна лю-

дина присвячує найкраще в самій собі, що кожна людина вважає найвищою цінністю, що вона шанує, чому вона в разі потреби віддала б у жертву життя. Сакральне – це істота, річ або ідея, якій людина підкоряє всю свою поведінку, яку вона не погоджується бачити об'єктом дискусії, осміяння та жартів, якої вона не зречеться й не зрадить хоч би за яку ціну [8, 170]. «Сакралізувати – означає щось зробити священним, шанованим, визнати особливо цінним для суспільства. Те, що стало сакральним, живе не стільки в офіційних законах, скільки в духовному світі особистості. Однак не кожне освячення чогось чи когось обов'язково пов'язане з релігією. Так, в умовах тоталітарного суспільства можуть бути специфічно освячені керівники, органи партійної і державної влади, певна символіка тощо», – пише Л. Виговський [3, 204]. Роже Каюа вважає, що для того, щоб зробити сакральною якусь річ, справу чи істоту, достатньо поставити служіння їм за найвищу мету і присвятити їм своє життя [8, 172].

Мірча Еліаде визначає священне як таке, що протилежне мирському. Людина усвідомлює священне, бо воно проявляється, виказує себе як щось цілком відмінне від мирського. Термін *profanum* є корелятивним до поняття *sacrum*. Корелятивна пара *sacrum-profanum* («святість-світськість») взаємно доповнюють одне одного, але одночасно з тим «святість» є «протиставленням до того, що є *profanum*» [6, 8]. Саме в латині найчіткіше проявляється як відмінність між профанним і сакральним, так і амбівалентність «священного», – це і присвячене богам, і демонічне, величне і прокляте, гідне поклоніння і жахливе, таке, що відлякує [4, 38]. Або, як пише Мірча Еліаде: «Священне і мирське – це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває упродовж усієї історії. Священне насичене буттям. Священна сила – це водночас реальність, вічність і діюча сила. Протистояння священне – мирське часто трактується як опозиція між реальним та ірреальним, або псевдореальне. Тому цілком природно, що віруюча людина прагне від усієї душі бути, брати участь в реальності, насититися силою» [6, 9–10].

В. Головей також наводить два погляди на сакральне з християнської точки зору. Вона стверджує, що у християнському теологічному дискурсі онтологічний аспект священного трактується досить неоднозначно. Частина теологів вважає, що всесвіт твориться в космічній Божественній Літургії священною силою Бога. Тому все створене є «потенційно священним, немає нічого світського в розумінні профанного, нічого нейтрального: або божественне, святе, або демонічне. Людина або є «ангелом святості», образом Бога, або «носить маску звіра» [4, 42].

Окрім того, Еміль Дюркгайм наголошує на іншості, окремішності сакрального світу: «Сакральний світ – це окремий світ (...), він протистоїть світові мирському, до нього слід ставитись відповідним чином: якщо в наших стосунках з речами, які створюють сакральний світ, ми послуговуємося жестами, мовою, діями, котрі використовуємо в наших стосунках з речами мирськими, це означає, що ми не обізнані з його природою і плутаємо з тим, чим він не є» [5, 298].

Концепція святого контрастує з двома іншими концепціями – нечистого і секулярного. Святе і нечисте виключають одне одного. Слово «секулярне» менш виразне, ніж слово «профан», яке означає «перед дверима» святості. Перебування перед дверима святилища не означає сам по собі стан нечистоти. Однак, на думку Пауля Тілліха, слово «профан» прийняло конотацію «нечистого», тоді як термін «секулярний» залишився нейтральним. Проте секулярне непрямо пов'язане зі святим. Воно стає носієм святого і в ньому може проявитися божественне. «Все секулярне потенційно є священним, тобто є доступним для освячення» [13, 233].

У цьому контексті важливо окреслити поняття сакрального простору і часу. Мірча Еліаде пише: «Для релігійної людини простір не є однорідним. Існує священний простір, він «могутній», значущий, існують інші простори, не святі, позбавлені структури, стійкості, одне слово, аморфні. Для віруючої людини ця відсутність однорідності простору полягає в усвідомленому протиставленні святого простору, при цьому тільки він є реальним, справді існуючим, і того хаосу, що його оточує, решти світу» [6, 12]. Через це релігійне і мирське життя не можуть існувати в одному просторовому вимірі. Для того, щоб сакральне могло існувати і розвиватися, необхідно облаштувати спеціальне місце, звідки виключається профанне. Саме тому і виникає потреба будівництва храмів та святинь, які постають частинами простору, призначеного для сакральних істот та проведення священних дій. Мірча Еліаде зазначає, що космологічна структура храму привносить нову релігійну цінність: святе місце в повному розумінні цього слова, дім богів, храм безупинно освячує Світ, бо він одночасно і втілює, і вміщує його. Врешті-решт, завдяки храму Світ цілком освячується заново. Яким би нечистим не був Світ, він постійно очищується через святість храмів, яка не підвладна жодному земному оскверненню [6, 33]. Нетипові приклади сакрального і профанного простору присутні у творчості Б.-І. Антонича. Поет до певної міри сакралізує людину як храм Божий, святилищем цього храму є серце людини, наприклад: «У жолобі мого серця сьогодні народився Бог» («Слава на висотах») [1, 61], «Кудою переїдеш – велика переміна, / кудою переїдеш – життя сміється, / а на ночівлю Ти приїдеш в небагату, / курну, прокляту / мого серця хату» («Спасай, Царице!») [1, 86].

До цього необхідно додати, що релігійне життя і життя мирське не можуть співіснувати у тому самому проміжку часу. Відтак, для першого необхідно встановити певні дні й періоди, що мають бути звільненими від будь-яких мирських справ. Саме таким чином і виникли свята, які спершу мали релігійний характер. «Існують відрізки священного часу, часу святкувань; з іншого боку, існує і час мирський, звичайний проміжок часу, в який відбуваються дії, що не мають релігійного значення. Між цими двома видами часу, звісно ж, наявний зв'язок безперервності; однак через ритуали віруюча людина може без перешкод «перейти» зі звичайного часу в час священний (...) Будь-яке релігійне свято, будь-який літургійний час є реактуалізацією священної події, що відбулася «на початку» [6, 37]. Катерина Батаєва у дослідженні «Три рівні герменевтики релігійного міфу» наголошує, що кожна окрема людина, яка втілює у своєму житті релігійну міфічність, йде «подвійним» життєвим шляхом, – шляхом історично-часовим і шляхом духовно-понадчасовим» [2, 227]. Наприклад, у вірші «Зелені свята» Б.-І. Антонича йдеться про національну українську традицію не тільки християнських, а також язичницьких коренів. Святковий настрій та споглядання весняного відродження трави викликають асоціацію з Христовим Воскресінням і переносяться на власну онтологічну історичність: «Моя душа була розп'ята, / сьогодні знов жива» [1, 74]. Зрозуміло, що релігійне життя людини практично неможливо зосередити тільки в спеціально для цього визначених просторових і часових вимірах. Тому воно має здатність тією чи іншою мірою проникати у світ мирський.

**Висновки.** В історії європейської культури *sacrum* як категорія сформувалася і функціонує у трьох ідейно-естетичних парадигмах: 1) парадигма міфологічна, яка відображає рівні класичної опозиції М. Еліаде *sacrum – profanum*; як правило, у художньому творі *sacrum* представлений міфологічними структурами і архетипами (сакральний простір, час, числа); 2) парадигма релігійно-християнська, яка відображає проблеми власне християнської культури; тоді *sacrum* у літературі представлений перш за все

Дмитрів І. Категорія християнського символу...

християнською символікою і християнськими мотивами, говорити про міфологізм яких некоректно, оскільки для християнина (автора чи реципієнта) біблійні події не є міфом, а реальністю; 3) парадигма соціально-політична, яка представляє особливі випадки, коли сакральними стають такі поняття, як свобода держави, особиста свобода, родинні зв'язки і т. д.; у таких випадках сакральне дуже часто виражається біблійною символікою (образ Каїна чи Мойсея) [11, 33].

Саме поділ на такі ідейно-естетичні парадигми дає можливість використовувати їх як своєрідну методологічну систему координат, яка дасть можливість надалі шукати сакральних елементів в українській поезії міжвоєнного періоду.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

1. Антонич Б.-І. Твори / Богдан-Ігор Антонич / Упоряд. Л. Головата. – К. : Дніпро, 1998. – 591 с.
2. Батаєва К. Три рівні герменевтики релігійного міфу / Катерина Батаєва // Філософська думка. – 1998. – № 4–6. – С. 211–228.
3. Виговський Л. А. Сакралізація як історичний засіб розширення сфери функціонування релігійного комплексу / Леонід Антонович Виговський // Філософські обрії. – 2005. – № 13. – С. 199–210.
4. Головей В. Категорія священного: проблеми етимології та семантики / Вікторія Головей // Проблеми гуманітарних наук : Наукові записки ДДПУ. – Дрогобич : НВЦ «Каменярь», 2002. – Вип. 10. – С. 36–45.
5. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя / Еміль Дюркгайм. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
6. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К. : Основи, 2001. – 591 с.
7. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Эрнст Кассирер. – М. : Гардирика, 1998. – 784 с.
8. Каюа Р. Людина та сакральне / Роже Каюа. – К. : «Ваклер», 2003. – 256 с.
9. Лосев А. Ф. Историческое значение Ареопагитик / Алексей Федорович Лосев // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 74–78.
10. Мануччи В. Библия – Слово Божие. Общее введение в Священное Писание / Валерио Мануччи. – М., 1996. – 428 с.
11. Мних Р. Категорія символу та біблейська символіка в поезії ХХ століття / Роман Мних. – Lublin: UMCS, 2002. – 258 с.
12. Мних Р. Категорія символу та проблеми художньої комунікації / Роман Мних // Категорія символу та проблеми художньої комунікації: Збірник наукових праць / За ред. Р. Мниха, Н. Лисенко. – Дрогобич : Коло, 2004. – С. 5–19.
13. Тиллих П. Систематическое богословие / Пауль Тиллих. – СПб. : Алетейя, 1998. – 488 с.
14. Sawicki S. Sacrum w badaniach literatury / Stefan Sawicki // S. Sawicki. Wartość – Sacrum – Norwid. – Lublin, 1994. – S. 95–103.

*Статтю подано до редакції 18.03.2014 р.*