

Іван Остащук

## Сакральний символізм як фактор культурної ідентичності

Ivan Ostashchuk

### **Sacral Symbolism as a Factor of Cultural Identity**

Sacred symbolism as one of the most important communication factors which plays an important role in the formation general religious worldview and provides a social and ideally transcendental measurements of communication believers are studied. Sacred symbolism as a factor in the formation of personal and national identity is analyzed.

*Keywords:* sacred symbolism, national and cultural identity, self identification, globalization

Досліджено сакральний символізм як один із найвагоміших комунікативних чинників, що відіграє важливу роль у формуванні загального релігійного світогляду і забезпечує соціальний та ідеально-трансцендентний виміри комунікації віруючої людини. Проаналізовано сакральний символізм як фактор у формуванні особистісної та національної ідентичності.

*Ключові слова:* сакральний символізм, національно-культурна ідентичність, самоідентифікація, глобалізація

Умови формування особистості в транзитному суспільстві України детермінують необхідність пошуку ідентичності, зокрема духовної й національної, що без перебільшення становить проблему виживання українців, доведення своєї присутності в колі вільних націй. Суспільні трансформації в нашій державі, яка намагається подолати складні, болісні процеси кардинальної зміни соціально-економічної, політичної систем, що радикально виразилося в 2013–2014 рр., опинилися також перед викликом глобалізаційних тенденцій. На наше переконання, сучасні українці перебувають не лише перед нагальною потребою зміни геополітичної орієнтації, докорінної трансформації соціальних інститутів, чіткого цивілізаційного вибору, але й перед потребою утвердження національно-культурних та особистісних ідентифікаційних доміант, без чого неможливим буде подолання сучасної глибокої кризи українського суспільства.

Наслідком втрати колишніх аксіологічних орієнтирів, відсутності чітких соціальних ідентичностей Україна на сьогодні опинилася в ситуації радикальної ідейно-політичної та культурно-цивілізаційною конфронтації, аналогів котрій не було в нашій сучасній історії.

Вважаємо, що подолання глибокої кризи українського суспільства нагально вимагає формування й конструювання моделі національно-культурної ідентичності, в якій духовні текстові наративи, зокрема семіотичні, потребують

актуалізації й осмислення. Саме в цьому є не тільки теоретична, але й виразна практична значимість цієї проблеми.

Отож, метою статті є дослідження сакрального символізму як вагомого фактора національно-культурної ідентичності.

Окремо в українському релігієзнавстві не аналізувалося особливості сакрально-символічної детермінанти у конституюванні національно-культурної картини світу. Така науково-практична проблема вимагає використання не лише філософсько-релігієзнавчої теоретико-методологічної бази, але й психологічної (К. Джерджен, Е. Еріксон, Ч. Х. Кулі, Д. Г. Мід, Е. Фромм, К. Г. Юнг) та соціологічної (П. Л. Бергер, І. Гофман, Т. Лукман), що зумовлює трансдисциплінарний характер роботи.

Безсумнівно, глобалізація, в діапазоні якої опинилася й Україна, світоглядно трансформує суспільне й особисте життя, що виходить поза межі традиційної самоідентифікації (національної, релігійної, професійної, політичної тощо).

Ерік Фромм (1900–1980) у своєму аналізі взаємовідносин людини та суспільства, порівнянні індивідуального та загального в людській природі визначав особистісну ідентичність як результат індивідуалізації людини, що є наслідком виокремлення її від сил природи й інших людей. Він доводив, що однією з домінуючих потреб людини є уникнення самотності, що можна досягти шляхом самоотождення з певними ідеями, цінностями, соціальними стандартами, тобто шляхом формування соціальної ідентичності<sup>1</sup>.

Безумовно, інтегративна функція релігії є однією з основних, а ферментуючими її елементами виступають й окремі знаково-символічні тексти.

Особливим кодом релігійної комунікації є сакральні знаково-символічні системи, які є вагомою складовою природи мови релігії, маркуючи її концепти й допомагаючи людині долати ситуації самотності, про які наголошував Е. Фромм. Сакрально-символічний вимір мови релігії виступає як репрезентантом метафізики присутності трансцендентного, так і розумово інтеріоризованих культурно-релігійних текстів, прагматична навантаженість яких володіє багатоплановим смисловим потенціалом розгортання у процесі богопізнання віруючої людини, науково-академічного дослідження феномена релігійного й мистецького, інтертекстуальної інтерпретації конкретних проявів семіозису тощо.

Для сакральної символіки важливим є не лише її трансцендентна ознака, що вказує на абсолютність божественної сфери, але й безпосереднє свідчення про власне існування, що визначає релігійну культуру за рівнем розвитку. Адже у процесі спілкування віруючої людини з Богом слово не завжди є потрібним, оскільки часто релігійний досвід оприявлюється через невербальну мову сакрального символізму, навіть у містичній традиції, де інтуїтивно-чуттєве вираження є основним.

Релігійний символізм – один із найважливіших факторів прагматично-функціональних референцій та експліцитної природи релігії. Беззаперечно його роль у конструюванні цілісного змісту, пізнанні онтологічної природи й розкритті семантичної поліфонічності релігійних феноменів.

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.

Американський психолог Ерік Еріксон (1902–1994) визначав ідентичність як процес організації життєвого досвіду в індивідуальному «Я», що передбачало його динаміку протягом усього життя людини, та пов'язував ідентичність із переживанням індивідом себе як цілого. Він визначав її як постійну внутрішню рівність із собою в безперервності самопереживань індивіда. Вчений вказував на важливість для людини потреби у визнанні чогось і приналежності до чогось. Процес становлення і розвитку ідентичності надає людині можливість самовизначення, забезпечення власної цілісності й індивідуальності, соціальної реалізації. Е. Еріксон акцентував, що ідентичність постає як особистісний конструкт, що відображає внутрішню солідарність людини з соціальними, груповими ідеалами і стандартами. Сакральні символи акумулюють той змістовий пласт, який усталився в практиці культурного й релігійного функціонування на основі домінант віроповчального корпусу.

Ідентичність наділена багаторівневою структурою, котра пов'язана з трьома основними рівнями людської сутності: індивідуальним, особистісним і соціальним. Досліджуючи насамперед індивідуальну ідентичність, Е. Еріксон увів у науковий обіг терміни «его-ідентичність» і «криза ідентичності», виділив три основні аспекти розгляду концепту ідентичності: а) відчуття

ідентичності; б) процес формування ідентичності; в) ідентичність як конфігурація, результат цього процесу. Він розрізняв особистісну і колективну, а також позитивну і негативну ідентичності<sup>2</sup>.

Е. Еріксон стверджує, що вони можуть бути зрозумілі як дві сторони того самого процесу: одна ідентичність не існує без іншої та й обидві вони за походженням соціальні. Стабільність ідентифікації забезпечує здатність людини досягати гармонії між власною уявою про себе та уявами інших, між індивідуальними та соціальними «Я». У процесі розвитку людини її ідентичність повинна адаптуватися до реальності змінюваного світу, звідки і можливість кризи, яка відбувається тоді, коли зникають ціннісні моделі попередньої домінуючої культури<sup>3</sup>.

Однак парадоксальність кризи полягає в тому, що за певних умов вона може бути джерелом позитивних змін, адже розпад традиційних спільнот й атомізація соціуму змушують особу обміняти придбану свободу на відчуття (якщо й ілюзорне) безпеки та належності до групи<sup>4</sup>.

Сакральні символи органічно включені в структури ідентичності певних релігійних груп, тому їхня рецепція – важливий чинник усвідомлення причетності до певної спільноти, про важливість чого писав Е. Еріксон.

Глибока закоріненість символізму в структурах людської свідомості забезпечує її інтегративну дієвість у включеності в тексти передавання релігійно-культурної інформації, що сприяє формуванню особистісної та колективної ідентичності.

Проте, окрім згаданих, існують й інші концепції розуміння ідентичності.

Представники символічного інтеракціонізму й соціальної феноменології Джордж Герберт Мід (1863–1931) і Чарльз Хортон Кулі (1864–1929) використовують лексему «самість» («Self»), розуміння якої у їхній теорії синонімічне терміну «ідентичність».

Засновник інтерпретативної соціології Ірвін Гофман (1922–1982) розглядав соціальну взаємодію (інтеракцію) і соціальну ідентичність у зв'язку із суб'єктивною інтерпретацією як особливим видом конструювання соціальної реальності. Такої ж позиції дотримується австрійсько-американський соціолог, теолог, представник соціального конструктивізму в соціології Пітер Людвіг Бергер (1929 р. н.), який, зокрема, пише: «ідентичність формується соціальними процесами. Один раз викристалізувавшись, вона підтримується чи навіть переформовується соціальними відносинами»<sup>5</sup>.

Сучасна людина наділена кількома ідентичностями, в якій релігійна займає важливе місце. Ідентичність розуміється в соціальній теорії сьогодення як приналежність до окремих соціальних груп та спільнот. Релігійно-конфесійні групи в українському суспільстві користуються достатньо висо-

ким рівнем авторитетності, на відміну від більшості країн Західної Європи, охопленими процесами секуляризації й десакралізації.

Диференціація релігійної ідентичності маркується, зокрема, релігійними символами, у загальному контексті комунікаційного розуміння світу, в якому Юрген Габермас (1929 р. н.) виділяє наступні елементи: культура, суспільство та особистість – «культурою називаю спосіб знання, з котрого учасники інтеракції черпають інтерпретацію, досягаючи розуміння чогось у світі. Суспільством називаю правові порядки, через котрі учасники комунікації регулюють приналежність до суспільних груп та запевняють тим самим солідарність. Під особистістю розумію такі компетенції, котрі чинять об'єкт здатним до мовлення та діяльності, або дають можливість участі в процесах досягнення порозуміння та утвердження при цьому власної ідентичності»<sup>6</sup>. Таке розуміння світу, з одного боку, свідчить про багатство комунікаційної спільноти, а з іншого, – про загрозу, оскільки традиції культури можуть призвести до конфліктів учасників комунікації.

Ернст Кассіер (1874–1945) вважав символ єдністю форм об'єктивації духу в значеннях культурних форм, оцінював символічний світ культури як невід'ємну її властивість.

Е. Кассіер при розгляді проблеми репрезентації розрізняв природну та штучну символіку як її моделі. Перша з них складає основу цілісності свідомості, а друга конституює символічний універсум культури – «інобуття» людського духу. На його думку, у «природній» символіці певна частина змісту свідомості хоча й вичленовується з цілого, але все-таки його певною мірою і представляє, і відтворює. А наявний зміст володіє «здатністю представляти, окрім самого себе, одночасно ще й інше – дане не безпосередньо, а лише через нього»<sup>7</sup>.

Символи, репрезентовані в континуумі культури, не сприймаються як речі; натомість, нам дано лише ідеологічну сферу їх зовнішнього (культурного) використання, котрою ми користуємося як предметом спостереження, і через котру маємо намір реконструювати свідоме життя або хоча б щось зрозуміти в роботі людського психічного механізму у відношенні до змістовних пластів свідомості, всередині якої перебуваємо.

Символи здатні містити в собі об'ємні тексти, водночас зберігаючи смислову та структурну самостійність. Символ чітко вирізняється з певного контексту і входить в інший. Він ніколи не належить якомусь одному синхронному зрізові культури – завжди пронизує його по вертикалі, приходячи з минулого і відходячи в майбуття. Пам'ять символу значно давніша, ніж його несимволічного текстового оточення.

Символи – одні з найстійкіших елементів культурного континууму.

Символ належить до діалогічної форми пізнання, адже «зміст його може

бути розкритий тільки у людському спілкуванні, за межами якого символ виходить у пусту форму»<sup>8</sup>. Ми не лише аналізуємо, інтерпретуємо символ як об'єкт, а «водночас дозволяємо його творцю апелювати до нас, бути партнером нашої розумової роботи. Якщо річ лише дозволяє, аби її роздивлялися, то символ і сам «споглядає» нас»<sup>9</sup>.

Функція символу – змусити людину переживати такі стани, які не можуть бути самостійними реальностями світу.

Карл Густав Юнг (1875–1961) називав символами слова чи образи, значення яких виходить за межі прямого та не піддається чіткому визначенню або поясненню. Видатний психоаналітик відводив важливу роль символам в оприявленні підсвідомості, зокрема в сновидіннях (на відміну від З. Фрейда, який вважав сновидіння картиною реалізації бажань, К. Г. Юнг переконував, що вони репрезентують «самовираження підсвідомості»)<sup>10</sup>. Він розмежував індивідуальні та колективні символи. До другої групи науковець відносив саме релігійну символіку, яка протягом століть ретельно опрацьовувалася відповідними релігійно-культурними традиціями, та відзначав основну її роль у тому, щоб наповнити життя людей глибоким сенсом.

Отож, сакральні символи місять чітку колективно-загальну складову, не заперечуючи можливості їхнього індивідуального осмислення. У цьому контексті Ю. Габермас пропонує використовувати термін «Я–ідентичність» як сукупність особистісної та соціальної ідентичностей: особистісна й соціальна сфера перебувають у процесі постійної взаємодії. Вступаючи із суспільними інститутами в діалогічні взаємодії, приватна сфера (система логічних діалогів) «артикулює» громадську (публічну) думку. Якщо перша сфера дійсна, автентична, то друга - хибна, така, що приховує свою сутність, створює ілюзорні уявлення про себе. У структурі ідентичності філософ виділяє такі компоненти: соціальна ідентичність (горизонтальний вимір) - можливість виконувати різні вимоги у рольових системах; особистісна ідентичність (вертикальний вимір) – зв'язаність історії життя. У діапазоні цих двох переплетених між собою вимірів і реалізується «балансуюча Я–ідентичність»: встановлення балансу між горизонтальним і вертикальним вимірами ідентичності відбувається завдяки техніці взаємодії, визначальною з яких є мова<sup>11</sup>.

Засобами релігійної мови виступають саме символи як одні з основних у передаванні інформації в синхронному й діахронному вимірах. На думку Вітторіо Хесле (1960 р. н.), головне в ідентичності – збереження об'єкта у часі. А структурними компонентами ідентичності визначає тіло, пам'ять, рефлексію, синтетичну єдність аперцепції (І. Кант), тобто здатність усвідомлювати будь-яке чітке існування як «своє»: «Я–відчуваю, що Я втомився», криза ідентичності (відторгнення самості з боку Я). Усі ці компоненти окремо не є самодостатніми

для виявлення сутності ідентичності, лише в єдності вони забезпечують її цілісність. Основною властивістю ідентичності є час: спостереження за власним Я не можна звести до спостереження за іншим суб'єктом, не можемо сказати, що ментальні стани локалізовані у просторі, проте саме час виступає їх істотною характеристикою. В. Хесле відзначає: якщо «реальна ідентичність фізичного предмета передбачає безперервне існування його внутрішньої структури, то ідентичність ментального акту ґрунтується на інших умовах <...> Ментальний акт не відбувається у просторі. Він може продовжити своє існування лише в іншому ментальному акті»<sup>12</sup>.

Релігійний символізм є фактором соціалізації не лише тих людей, які належать до певних конфесійних груп, але й у загальній структурі суспільства, оскільки їхнє семантичне наповнення виражає універсальні духовно-культурні константи.

Теорія соціального конструктивізму створює можливість побачити взаємозв'язок між соціальним, історичним, культурним і особистісним досвідом людини. На переконання Кеннета Джерджена (1935 р. н.), для соціального конструктивізму важливими є і когнітивні процеси, і соціальне середовище, що уможливають розвиток «свідомості індивіда». Проте основною епістемологічною загадкою є зв'язок між зовнішньою та внутрішньою реальностями<sup>13</sup>. На нашу думку, в релігійно-символічних комунікативних пластах таку роль виконує саме сакральний символізм, що репрезентує імпліцитний зміст універсальних концептів.

Вважається, що термін «соціальний конструктивізм» запровадили соціологи Пітер Бергер і Томас Лукман (1927 р. н.), які розглядали соціальну реальність і суб'єктивною, й об'єктивною: з одного боку, вона незалежна від індивіда, а з іншого, створюється саме людиною. Отже, соціальний конструктивізм акцентує на штучному походженні соціальної структури в результаті «більш-менш свідомої діяльності людей і соціальних інститутів»<sup>14</sup>.

Як бачимо, у сучасній комунікативній парадигмі релігії сакральний символізм посідає важливе місце, відіграє особливу роль у формуванні загального релігійного світогляду, забезпечуючи соціальний та ідеально-трансцендентний виміри комунікації віруючої людини, котра ґрунтується на певних смислових і змістовних аспектах вербальної й невербальної інформації. Символ у парадигмальній площині мови релігії є одним із найвагоміших комунікативних чинників, що вимагає інтерпретативних зусиль задля розкриття закладеної в ньому інформації. У дискурсивній релігійно-культурній площині формування символів, зокрема їхніх структур, пов'язане з 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.

Формування людської особистості відбувається виключно в світі культури – складної надбіологічної системи, в якій існують свої визначені й усталені норми, закони, правила, цінності, що зафіксовані в різноманітних текстових структурах, котрі відображають соціокультурний досвід людства. В умовах транзитного суспільства засвоєння необхідних у міжособистісній взаємодії домінантних соціокультурних схем має свої особливості, зважаючи на трансформаційні тенденції, які ускладнюють процес соціалізації.

Україна на сьогодні перебуває в контексті глобальної світоглядно-цивілізаційної ситуації, альтернативою котрій виступає звернення до глибинних релігійно-національних концептів, до яких, безперечно, належить і сакральний символ.

У формуванні особистісної та національної ідентичності релігійна складова образу світу виразно репрезентована сакральним символізмом як важливим засобом передавання інформації в непростих комунікативних процесах. У конституюванні цілісного світогляду особистості й стійкої української національної парадигми релігійні семіотичні тексти імплікують глибинні релігійні концепти, що потребують повноцінного функціонального розгортання в культурному універсумі.

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы / Фромм Э.; [пер. с англ. Г. Шийника]. – М.: Програм, 1990. – С. 189.

<sup>2</sup> Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: [пер. с англ.] / Э. Эриксон; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. – 2-е изд. – М.: Флинта : МПСИ : Прогресс, 2006. – С. 54–80.

<sup>3</sup> Там само. – С. 8–31.

<sup>4</sup> Там само. – С. 20.

<sup>5</sup> Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Бергер П., Лукман Т.; [пер. с англ. Е. Руткевича]. – М.: Медиум, 1995. – С. 84.

<sup>6</sup> Habermas J. Pojęcie działania komunikacyjnego (Uwagi objaśniające) / J. Habermas // Kultura i Społeczeństwo. – 1986. – № 3. – S. 36–37.

<sup>7</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык / Э. Кассирер. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 40–41.

<sup>8</sup> Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 579.

<sup>9</sup> Аверинцев С. Софія-Логос : словник / С. Аверинцев. – 2-е вид. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 181.

<sup>10</sup> Юнг К. Г. К вопросу о подсознании / К. Г. Юнг // Юнг К. Г., фон Франц М.–Л., Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы ; пер. Сиренко И.Н.; Сиренко С.Н.; Сиренко Н. А. – М.: Медков С. Б., «Серебряные нити», 2006. – С.14–105.



- 
- <sup>11</sup> Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Юрген Габермас; [пер. з нім. А. Дахній; наук. ред. Б. Поляруш]. – Львів : Астролябія, 2006. – С. 7.
- <sup>12</sup> Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / Хёсле В. // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 116.
- <sup>13</sup> Джерджен К. Дж. Движение социального конструкционизма в современной психологии / К. Дж. Джерджен // Социальная психология: саморефлексия маргинальности / Под ред. Е. В. Якимовой [Хрестоматия]. – М. : ИНИОН РАН, 1995. – С. 51–73.
- <sup>14</sup> Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Бергер П., Лукман Т.; [пер. с англ. Е. Руткевича]. – М. : Медиум, 1995. – С. 18.