

УДК 161.201.3:21  
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.6>

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.  
ORCID ID: 0000-0002-9908-7788  
e-mail: olenapredko@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

О. В. Костюк, канд. філос. наук, доц., докторант  
ORCID ID: 0000-0003-1907-6307  
e-mail: sasha0079@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

## РЕЛІГІЙНИЙ СИМВОЛ: СУТНІСТЬ ТА ФОРМИ ПРОЯВУ

*Розглянуто характерні особливості релігійних символів та їх варіативні прояви. Підкреслено, що релігійний символ – це спосіб засвідчення царини трансцендентного, оприявлення його сакрального статусу.*

*Релігійні символи забезпечують ідентифікацію релігійної традиції, її конструювання. Фіксує релігійну ідентичність, символ виступає, з одного боку, основою внутрішньоконфесійного гуртування і солідаризації, а з іншого – відокремлення від інших конфесійних груп, чії колективні уявлення утворені навколо інших сакральних символів. У релігійному символі опредметнено досвід культових практик тієї чи іншої релігійної традиції.*

*Виявлено структурні складники релігійного символу: символічна дія, символізований Абсолют, зміст символу, його вплив на людину як певної цілісності, завдяки якій формується сакральний простір. Наголошено, що всі структурні складники релігійного символу взаємопов'язані і якщо виключити якийсь із них, то ми з усією очевидністю втрачимо сам релігійний символ, що може призвести до порушення безперервності цілісності символу, а, отже, і його унікальності та функціональності. Зазначено, що сутнісними властивостями релігійного символу є сакральність, здатність до ідентифікації та трансформації. Причому релігійний символ пов'язаний зі смисловими орієнтаціями людини, конструє її життєвий світ та пріоритети в ньому, маніфестує "вписування" царини сакрального як у соціокультурний простір, так і в індивідуальну релігійну свідомість.*

*Доведено, що релігійний символ вводить людину в контекст діалогу, який передбачає співдію, певну співпрацю на спільній ниві комунікативних релігійно-символічних практик. З'ясовано форми оприявлення релігійного символу на двох рівнях: з одного боку, на рівні цілісності, для якого характерна певна гармонійність, узгодженість всіх його складників, а, з іншого – на рівні деструкції, коли відстежується певний розрив між сакральним та профанним, що призводить до симуляції сакрального, позаяк відстежується конструювання псевдореальності.*

**Ключові слова:** символ, релігійний символ, ідентичність, складові релігійного символу, ритуал, феномен "сакрального", духовність, симулякр.

Сьогоднішній світ просякнтий символами, які ідентифікують, об'єднують, конструюють реальність, позаяк найважливішим механізмом формування реальності як смислового оформлення і творчого продукування є її опосередкування через знаково-символічні форми. Тим паче, сучасні глобалізаційні процеси, вирізняючись різноманітним проявом, супроводжуються прагненням до збереження релігійно-культурної ідентичності, одним із чинників якої виступає релігійний символ. З'ясування його ролі й особливостей функціональних характеристик є конче необхідним завданням у процесі осмислення релігійних феноменів, які так чи інакше "вплетені" в канву певної традиції, у соціокультурний контекст суспільства.

На сьогодні проблема релігійного символу осмислюється у різноманітних аспектах – філософському, культурологічному, богословському, релігієзнавчому дискурсі. Символ, маніфестуючи певні смисли, конструє реальність, впливаючи на світоглядні пріоритети людини. Релігійний символ як складник певної традиції виражає її сутність, конструє сакральний простір та формує релігійну свідомість. Проблеми релігійного символу присвячена низка праць І. Абрамової [1], Б. Білецької [2], І. Остащука [7], І. Павлової [8], І. Папаяні [9], С. Хаустової [1] та інших. Значне місце релігійна символіка посідала у філософському доробку Е. Кассіра, П. Тілліха, К. Барта, М. Еліаде, П. Рікера, Р. Генона, К. Юнга та інших. Однак на сьогодні відсутні цілісні дослідження, у яких релігійний символ розглядався б цілісно, у різноманітних проявах – у разі зміни своєї сутності та набуття нових характеристик.

Етимологія терміна "символ" сягає своїм корінням у античність, а у філософському значенні він став осмислюватися у неоплатонічній філософії. Загалом в історі-

ко-філософському дискурсі символ розглядався як посередник, завдяки якому уможливується здійснення прориву "Я" у таємничий буттєвий світ, що трохи відкривається лише символічно, що слугує певним ключем до феномену "таємного". У символі немовби у згорнутому вигляді прихований діалог між суто людським та божественним. Як засвідчує генеза феномену "символ", вивчення його сутності пронизує усі рівні людської буттєвості, контекстуально видозмінюючись у різних соціокультурних традиціях.

Давньогрецьке слово "символ" ("σμβάλλειν") вирізняється широким смисловим діапазоном – від здатності поєднувати, зливатися, переплітатися між собою, додавати, докладати до вираження свідчення, гасла. Також існує доволі цікава версія про те, як, розламуючи черепок на дві частини, друзі через багато років, зустрічаючись, з'єднували їх до купи і таким чином засвідчували свою особистість та ідентичність. Отже, у цьому разі за символом закріплювалося таке значення – посвідчення особи.

У вітчизняному релігієзнавстві існують різні підходи до визначення феномену "релігійний символ", зокрема зазначається, що "це засіб вираження, збереження і трансляції оприявлення трансцендентного в безпосередній, вертикальній (людина – Бог) і опосередкованій, горизонтальній (людина – людина) системах" [11]. Зазвичай у вертикальному "зрізі" відображається та розкривається весь спектр спілкування у системі "людина – Абсолют". Натомість горизонтальний зв'язок, опосередковуючись вертикальним "зрізом", формує сакральний простір у системі "людина – людина". Релігійний символ вирізняється переносним, небуквальним смисловим наповненням, яке набуває певних інтерпретаційних

характеристик, що розгортаються в контексті релігійного світогляду, віровчення тієї чи іншої релігійної традиції. Отже, вказуючи на потойбічну реальність, релігійний символ, виступаючи засобом оприявлення трансцендентного, маніфестує його особливості, вплив на світосприйняття людини. Деякі дослідники пов'язують релігійні символи із системою уявлень ("об'єктивування релігійних уявлень в образних структурах" [5], що закріплюються в їх образній репрезентації. Отже, символ має здатність до розгортання смислової терміносистеми "образ (потребує уяви) – символ (канонізації та інтерпретації) – знак (конвенціоналізації)".

Однак основне призначення символу в релігії – долучити людину до духовної сфери буття – залишається незмінним. Релігійний символ уможливує поєднання двох протилежних рівнів буття, засвідчуючи їхню цілісність та гармонійність.

У релігійному символі здійснюється раціоналізація трансцендентного феномену, вияв його сутнісних смислів. Релігійні практики не тільки дозволяють чуттєво-наочно передати (символ-як-засіб), але і пережити (символ-як-мета) всю гаму почуттів та емоцій, ірраціональних порухів душі і трансцендентних шукань людського духу, які неможливо виразити ніяким іншим раціональним способом.

Український дослідник І. Папаяні аналізує сакральну символіку в контексті релігійної ідентичності, звертаючи увагу на феномен сакрального, яке розуміється: як все потойбічне і надзвичайне, що ніяк не можна пояснити формально логічними процедурами мови; як певний стійкий процес уніфікованих дій; як "святе" – ідеал, до якого потрібно наполегливо прагнути. Для нашого дослідження важливою є думка автора, що "сакральний символ... є засобом побудови, розвитку та розгортання релігійної ідентичності... та смислове навантаження, яке несе в собі сакральна символіка, виступає когнітивно-емоційними взірцями для формування ідентичності побожної людини..." [9, с. 4]. Таким чином, релігійний символ засвідчує ідентичність особи, її ідентитет та належність до певної релігійної традиції.

Релігійні символи є найважливішими складниками комунікаційних процесів, оскільки будь-яка ситуація соціальної взаємодії передбачає не лише певний порядок, а й свою символічну мову. У ході соціальної взаємодії виробляються уявлення та, відповідно, їх символічні об'єктивації. Український релігієзнавець І. Остащук зазначає: "...Сакральна символіка посідає вагомe місце в релігійних комунікативних процесах, як у діохронному, так і в синхронному вимірах, будучи одним із засобів передавання духовно-культурної традиції, способів богіпзнання та самоусвідомлення" [7, с. 6]. Отже, символи виступають конструктором релігійної ідентичності, маніфестуючи її сакральність. Однак смислова об'єктивація у символі набуває своєї визначеності контекстуально, "вплітаючись" у релігійну традицію. Тим паче, самі собою символи не можуть генерувати нові смисли; способом їх існування є множинність інтерпретацій та прочитань. Символи уможливають наочність ідей людини; розкривають прадавній її досвід, закодований у ментальних структурах. Тому-то система життєвих символів згуртовує людей, об'єднує однією ідеєю.

Також релігійними символами насичені філософські роздуми українського мислителя Г. Сковорода. Світ, у якому живе людина і втіленням якого є Біблія, виявляється шляхом до людини та для людини. Філософ вважає, що сутність людини суголосна сутності Біблії. "Господи, то що є людина?" – ставить запитання

Г. Сковорода і подає відповідь "Чи не він цар блаженної країни живих? Чи не йому належить влада на небесах і на землі? Чи не він суддя над ділами рук Божих? Чи не він начало і кінець всієї Біблії? Чи не він поклав на сонці поселення своє, одягаючись, і не вдягнувся світлом його, як ризою?.. Чи не його оспівує сонце і ота пісня: "Хай буде із сонцем"? Його-то небеса проповідують, йому-то слова у вищих фігурах, він-то є день, джерело вічності..." [12, с. 51]. Відомий український філософ Д. Чижевський писав: "Філософічний стиль Сковорода – це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення – до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приспособлює скарб філософічної термінології до свого стилю думання: поняття стають символами" [14, с. 26].

Продовжуючи традицію неоплатонізму, Отців та Вчителів Церкви, німецьких мистиків та українських мислителів (київських книжників та ін.) Г. Сковорода розглядав символи як "іпостась істини", як те, що допомагає трохи відкрити світ таємничого, його нове бачення. Світ символів Г. Сковорода – то симфонія множинних значень із різноманітними смисловими релігійними відтінками, які маніфестують дивовижний світ духовного та душевного. Завдяки символам Г. Сковорода розкриває таємничий світ сакрального світу, розкриває розмаїті та багаторівневі їх смислові пласти. Символи – то не засіб вираження, а складники особливого, окремого таємничого світу, що відкриваються у процесі пізнавальної подорожі пошуку-знаходження як причетність до вічного та нескінченного.

Український мовознавець, філософ, фольклорист, етнограф О. Потебня зазначає: "Оскільки символізм є залишком давньої старовини, то зустріти його можна переважно там, де найповільніше відбувається відділення думки від мови, куди найповільніше проникає нове" [10, с. 5]. Саме такі індивідуальні архетипні матриці, що закодовані в прадавньому досвіді, можуть згодом впливати на формування нових традицій. Власне, архаїчне мислення, що зумовило появу замовляння, також має свої особливості. У замовляннях немає того причинно-наслідкового зв'язку, який притаманний нашому фізичному світу. "Причини" й "наслідки" в них приписуються певним персонажам, образам, силам. У замовляннях одне явище (річ) може зумовлювати інше через його подібність та (або) суміжність. Як підкреслює О. Потебня: "Замовляння або вивірені язичницькі молитви супроводжуються іноді (а колись, імовірно, завжди) обрядями згідно з їхнім змістом, тобто символічно зображують дію закличної сили" [10, с. 25]. Таким чином, архетипові структури, закріплюючись у архаїчному мисленні, оприявнюються у найдавніших первісних замовляннях, формуючи світ сакральних символів.

Також у первісному християнстві формувалася ціннісно-смислова система релігійних символів, зокрема хрест, мучеництво, розп'яття Христа, Церква тощо. "Раннє християнство привчало паству сприймати основи віри через символи і робило це з міркувань обережності – наприклад, щоб уникнути гоніннь Спасителя за допомогою криптографії зображували як рибу. Але так чи інакше дидактична спрямованість поєднується тут з розвитком уяви, а це не могло не виявитися співзвучним середньовічній людині. Простоліудин міг легко перетворити на образи ті істини, які йому вдавалося досягнути, з іншого боку, самі основоположники християнського віровчення, богослови та вчителі поступово почи-

нали перетворювати в образи ті поняття, які звичайна людина не збагнула б, якби вони постали перед нею в строго богословських формулах" [16, р. 54]. Проте віровчення, закріплюючись у символах, потребувало певної культової дії, релігійної практики.

Культові дії ґрунтуються на основі релігійного світосприйняття. Зазвичай ці погляди пов'язані з певною Першоподією, яка, з одного боку, започаткувала певну релігійну традицію (життя Мухаммада, життєвий шлях Христа тощо), а з іншого, поєднала в собі весь сенс і кінцеву мету існування людини та світу. Саме ця подія символічним чином відтворюється під час виконання культових дій. Наприклад, таїнство хрещення шляхом занурення у воду, яке практикується на знак прийняття християнства, означає, що новохрещений ідентифікується з життям Ісуса Христа, немовби вмирає і воскресає, омиваючись від гріхів.

З одного боку, культова діяльність є транслятором сфери втаємниченого, надприродного, а з іншого – це функціональний вияв віровчення в практичному вимірі. Культова діяльність як канонічна не підлягає ніяким довільним змінам. Зазвичай вона, виступаючи культово-символічним канонам, формує систему символічних дій, які регламентуються доволі жорстко.

Одним з основних способів здійснення символічної дії є ритуал як певна стереотипна послідовність дій, які спрямовані на надприродні сили з метою вплинути, задіяти свій інтерес. Ритуал фіксує певну сукупність приписів і правил, які регламентують процес виконання обрядів, різних релігійних практик. Зазвичай ритуал визначається як стереотипні символічні дії, у яких відображається зв'язок суб'єкта із системою релігійних стосунків і цінностей. Для нашого дослідження матиме значення такий контекст ритуалу, де ритуал визначається як релігійна практика (У. Робертсон-Сміт) [18] як засіб інтеграції та підтримки цілісності людських колективів, у якій закріплені правила поведінки, які приписують, як людина повинна поводитися у присутності священних об'єктів" [4, с. 40].

Ритуал як сакральне дійство конструює буттєвий простір; людина, що здійснює ритуальні дії, чітко моделює світ, наділяючи його змістом. Компенсаторна функція ритуальних практик містить величезний психотерапевтичний потенціал, оскільки знімає напруження, пом'якшує страждання людини. Жоден предмет у ритуалі не є самим собою, він завжди виступає як символ чогось іншого; всі операції з предметами в ритуалі є операції з символами, що відбуваються за встановленими правилами і мають значення для тих реальних предметів, символами яких вони є. Отже, у релігійному ритуалі закріплювалася певна модель символічної поведінки людей.

Власне, у ритуалі немовби оживають символічні переживання, які здатні оживити той первинний релігійний досвід, який причетний до їх виникнення. "Символічна свідомість бачить знак у його глибинному, можна сказати, геологічному вимірі, оскільки в його очах саме ярусне залягання означуваного і того, що означає, створює символ; існує уявлення про своєрідне вертикальне співвідношення хреста і християнства: християнство залягає немовби під хрестом у вигляді глибинної маси вірувань, цінностей і обрядів, більш або менш упорядкованих на рівні форми. Вертикальність зв'язку спричинює два наслідки: з одного боку, вертикальний зв'язок створює враження відокремленості символу – символ самотньо височіє у світі, і навіть якщо вважати, що йому властива невичерпність, то вона найбільше нагадує "ліс" з його безладним підземним зв'язком переплетених коренів

(значеників), з іншого боку, цей вертикальний зв'язок з необхідністю виявляється як зв'язок аналогії – у символі форма завжди схожа (більш-менш) на зміст, навіть якщо б вона була породжена ним" [15, р. 206–207].

Отже, за допомогою ритуалу як символічної дії формується діалог між сакральним та профанним світом; відбувається інтенсифікація емоційно-чуттєвого світу людини, її психічного стану; змінюється образ мислення та вірувальні установки, які набувають стійкості; розширюється смисловий простір цінностей, їх багатозначність у системі світосприйняття та світорозуміння; змінюються як самі віряни, так і стосунки між ними.

У структурі релігійного символу велике значення мають ті екзистенціали, які символізуються, з якими безпосередньо пов'язаний ритуал як спосіб символічної дії. У цьому контексті першорядна роль належить символізованому Абсолюту, який може мати найрізноманітніші форми вияву залежно від релігійної традиції. Зазвичай понятійні характеристики Абсолюту зводяться до таких: по-перше, він всевишній, всемогутній творець, світове начало. Справді, людина, що вірує, мало замислюється над тим, як вигляд має Бог, чи можна його побачити і що треба зробити для цього. Для неї основним є те, наскільки він відгукується на її прохання, наскільки він опікується її духовним світом та виступає гарантом захисту рідних і дорогих людей у поцейбічному та в потойбічному світі. По-друге, Бог надає людині Віру, Надію, Любов, визначає людську долю, слугує її оберегом, захисником. Згадаймо слова з Біблії: "Прийдіть до мене, усі струджені та обтяжені, і Я вас заспокою! Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене, бо Я тихий і серцем покірливий, і знайдете спокій душам своїм" (Мт. 11:28–30). Отже, віра в Бога надає почуття розради, психотерапевтично пом'якшує душевний дисфорфт та тривожні настрої. По-третє, Абсолюту притаманна мудрість, справедливість, доброта; по-четверте, він унікальний, безстрашний і непізнаваний; по-п'яте, місце його проживання – рай, Небо тощо.

Релігійні символи тісно пов'язані з етнічними особливостями того чи іншого народу. Зазвичай "усі образи для своєї релігії давні українці мусили брати з природи... Найдавніші українські міфи були в геоморфній і певно в зооморфній формі... В українській міфології ми бачимо давні форми побуту пастушого й патріархально-хліборобського" [6, с. 4–5]. Часто ці образи набували статусу етнічних символів – ідентифікаційних, тобто розпізнавальних, ментальних особливостей певного народу. Глибинні корені таких символів сягають своїм корінням у тисячолітню історію народу, у її природне довкілля. Наприклад, сакральне значення у кожній українській хаті має "покуть – символ Бога; початку і кінця; найсвятішого місця в оселі; достатку, багатства; вогню, духовного самоочищення. Покуть – це образ великого художнього змісту, у якому втілено історію, світогляд українського народу" [13, с. 629]. Отже, покуть символізує присутність божественного і таким чином надає оселі статусу Богопричетності.

Також у такому феномені, як адорація (лат. *adoratio* – "вшанування, поклоніння") закріплений символ молитви, у якому виражається почуття благоговіння, прохання, благання допомоги, що звернені до Богоматері, її заступництва. Релігійний символ молитви, у якій виражені Віра, Надія, Любов – це дві руки, які звернені до Бога чи об'єкта поклоніння. Цей символ-ієрогліф можна віднайти ще в Стародавньому Єгипті, що зображував дві підняті руки, символізуючи благання чи самозахист. Усім відома картина німецького художника А. Дюрера "Руки того, хто



молиться" (натепер картина зберігається у галереї Альбертіна, Відень), на якій він намалював закручені руки свого брата, спрямовані в небо. Також хочемо звернути увагу на Богоматір Оранту, що зображена в надалтарній частині Київської Софії. Увесь її вираз, простягнуті руки спрямовані до Всевишнього в молитві за кожну людину, за її щастя, зцілення, духовну радість.

Отже, у кожному смислово-символічному акті відсвічуються певні сенсожиттєві орієнтири людини. Введення релігійного символу в контекст сенсожиттєвих вимірів уможливує, по-перше, розгляд символу як включення його в контекст продукування сенсу; по-друге, осмислення символу як втілення сенсу, реалізацію певного попереднього задуму, ідеальних настанов, де проблема сенсотворення набуває прагматичного характеру – як релігійний символ впливає на людину. У цьому контексті релігійний символ "вплітається" в життєві принципи особистості, надаючи їм певної осмисленості. По-третє, можливим стає розглядати комунікативні символічні практики як засоби набуття життєвого смислу. У цьому разі символ вводить людину в контекст діалогу, який передбачає співдію, співпрацю на спільній ниві комунікативних релігійно-символічних практик. Погоджуємося з думкою української дослідниці Б. Білецької, яка підкреслює: "Причому релігійні символи потребують занурення у смислові поля їх використання, що виявляють необхідність урахування символічного фактора людської присутності у світі. Таким чином, релігійний символ висвічує сенсожиттєві орієнтири людини, задає певні параметри її життєдіяльності, її комунікативний горизонт, поєднує свідоме та несвідоме, синтезуючи раціонально-іраціональне; є конструктом релігійної свідомості та виконує психозахисну функцію, що призводить до стабілізації психічних процесів" [2, с. 14].

Отже, релігійний символ розгортається як символічна дія, яка закріплюється завдяки релігійній практиці; символізований Абсолют, його контекстуальність та "вписання" у релігійний простір традиції; смислові нюанси символу, які пов'язані з релігійною традицією – системою віровчень, догм, морально-етичних настанов тощо; результативне вираження символу – вплив як на представників релігійної громади, так і на тих, хто не вірує.

Доволі цікавий ракурс трансформації релігійної символіки відстежують І. Абрамова, С. Хаустова [1, с. 51–56], коли в новому контексті об'єкт духовної культури частково втрачає свій сакральний флер і стає на один щабель з іншими засобами презентації – з іншими символами, знаками, емблемами. І тоді на нього починають діяти принципи зміни апредентативних відношень, описані А. Шюцом [17, р. 303–305]. Цих принципів три: принцип відносної нерелевантності полягає в тому, що "апредентований об'єкт Х, початково з'єднаний у пару з апредентивним об'єктом А, може ввійти в нову парну конфігурацію з об'єктом В, що від цього моменту буде апредентувати Х" [17, р. 303]. Якщо перенести цей принцип на релігійні символи, то побачимо, що ідея (наприклад, самопожертви, святості), раніше означена певним об'єктом (за нашим прикладом: Ісус, святі мученики, пустельники), знаходить нове вираження у світському просторі, коли ми відзначаємо героїзм, самопожертву заради незалежності України, людської гідності українських воїнів у російсько-українській війні. Другий принцип – принцип змінності апредентативного значення, коли трансформація релігійного символу створює передумови для майбутнього формування нового символічного феномену в новому контекстуальному полі.

Третій принцип – принцип метафоричного перенесення. "Цей принцип протилежний принципу відносної нерелевантності засобу: апредентивний об'єкт А, початково поєднаний у пару з апредентованим об'єктом Х, входить до нової парної конфігурації з апредентованим об'єктом Y, а з часом також із третім об'єктом Z тощо" [17, р. 305]. Іншими словами, традиційний релігійний символ набуває нових значень, часом утрачаючи при цьому попереднє означуване, часом зберігаючи його на рівних правах із новим. Однак у межах однієї релігії символ фактично не змінює свого значення упродовж тисячоліть. Але він може суттєво трансформуватися, потрапивши в іншу релігію, а також у результаті його потрапляння до іншої символічної системи – скажімо, з релігії до мистецтва, до науки, до сучасних засобів масової комунікації.

Сьогодні в Росії принцип культивування симулякрів (від лат. *simulacrum* – подоба, копія) стає панівним. У своїй праці "Симулякри і симуляція" [3] Ж. Бодріяр описує це явище, як "симулювати – це вдавати, що в тебе є те, чого ти не маєш" [3, с. 8]. Він стверджує, що ера симулякрів демонструє, яким чином реальність замінюється ірреальністю. Так можуть утворюватися нові пропагандистські символи, які, стаючи основою ідеологем, конституюють семіосферу з ідеологічним "офарбуванням".

Пригадаймо історію з появою ікон із зображенням Путіна на передовій або ж ікони, які він власноручно роздавав військовим. Таке використання інструменталізації сакрального засвідчує гостру кризу легітимності Путіна як лідера серед військових, виступає своєрідним засобом підняття його авторитету та посилення легітимності перед тими, хто воює на території України. У потоці симулякрів, що культивуються Росією, порушуються біблійні заповіді (не вбий, не вкради, не побажай жінки ближнього тощо), перекручується їхній смисл. Натомість для військових Путіна вбивства, грабежі, ґвалтування, інші численні злочини не є чимось забороненим. Варто значити, що ця проблема лежить у площині, власне, не релігійної символіки самої по собі як такої, а того, хто є носієм цієї символіки, з якою метою вона використовується, вибудовуючи ідеологеми-симулякри.

Таким чином, саме релігійний символ, виконуючи функцію конструювання у формуванні та існуванні сакрального простору, засвідчує багаторівневість буття та розширює межі суб'єктивності до рівня трансцендентної реальності. Релігійні символи, включені в контекст релігійної традиції, інтегрують членів релігійної спільноти, впливають на соціум загалом. Той, хто вірує, наділяє ознаками абсолютного всі складники релігійного символу: сам зміст символу, символізоване Божество, спосіб символічної дії (ритуал) та його прагматичний вплив на людину. Розуміння сенсу символів сприяє включенню людини в ціннісний релігійний простір. Вияви релігійної символіки обумовлені її структурними складниками, які оприявнюються через її функціональність, що уможливує як розширення меж сфери сакральності, так і її вплив на ціннісно-смислові орієнтири людини, яка включена в процес створення символів. Релігійний символ, вирізняючись різноманітними проявами, з одного боку, на рівні духовності, характеризується гармонійністю, цілісністю, а з іншого – на рівні симуляції, симулякра, коли символ перестає виконувати функцію єднання профанного й сакрального, комерціалізується, культивує псевдореальність. Тому значні перспективні можливості відкриваються у дослідницькому осмисленні релігійних символів, коли вони, потрапляючи у світську сферу, втрачають свій сакральний флер, набуваючи зовсім інших, невластивих їм характеристик.

## Список використаних джерел

1. Абрамова І. Г., Хаустова С. В. Структурна трансформація релігійних символів у сучасному громадсько-політичному журналі "Кореспондент". *Держава та регіони. Соціальні комунікації*. 2010. № 1. С. 51–56.
2. Білецька Б. Г. Релігійний символ: сутність та особливості. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2012. № 109. С. 11–14.
3. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. Київ, 2004.
4. Дюркаїм Е. *Первісні форми релігійного життя: Тотемна система Австралії*. Київ, 2002.
5. Лобовик Б. Символізм релігійний. *Філософський енциклопедичний словник*. Київ, 2002. С. 580. [https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk\\_Volodymyr/Filosofskyi\\_entsyklopedychnyi\\_slovyk.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovyk.pdf)
6. Нечуй-Левецький І. *Світлогляд українського народу*. Київ, 1993.
7. Остащук І. Б. Сакральний символізм як феномен християнської комунікації: автореф. дис. д-ра філос. наук: 09.00.11. Київ, 2012.
8. Павлова І. Символи в конфесійному дискурсі: лінгвокультурологічний та функціональний аспекти (на матеріалі православних проповідей). *Рідний край*. 2011. № 2. С. 91–98. [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Almpolt\\_2011\\_2\\_20](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Almpolt_2011_2_20)
9. Папаяні І. В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11. Київ, 2010.
10. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
11. Предко О. І. Символ релігійний. *Велика українська енциклопедія*. [https://vue.gov.ua/Символ\\_релігійний](https://vue.gov.ua/Символ_релігійний).
12. Сковорода Г. Книжечка про читання Святого писання, названа жінка Лотова. *Твори*. Київ, 1994. Т. 2. С. 34–60.
13. Товкайло Т. Покуть. *Енциклопедичний словник символів культури України*. 5-те вид. Корсунь-Шевченківський, 2015. С. 629–630.
14. Чижевський Д., Філософія Г. С. Сковороди. Київ, 2014.
15. Barthes R. The Imagination of the Sign. *Critical essays*. Evanston, 1972. P. 205–211.
16. Eco U. Art and beauty in the middle ages. New Haven and London, 2002.
17. Schutz A. Symbol reality and society. *Collected papers I*. Dordrecht, 1972. Vol. 11. P. 287–356. [https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6\\_11](https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6_11)
18. Smith W. R. Lectures on the religion of the Semites. First series the fundamental institutions. London, 1901. [https://digitalassets.lib.berkeley.edu/main/b22240089\\_B000893311.pdf](https://digitalassets.lib.berkeley.edu/main/b22240089_B000893311.pdf)
2. Barthes, R. (1972). *The Imagination of the Sign*. In *Critical essays* (R. Howard, Trans., pp. 205–211). Northwestern University Press.
3. Baudrillard, J. (2004). *Simulacra and Simulation*. *Osnovy* [in Ukrainian].
4. Bilecka, B. H. (2012). Religious symbol: essence and features. *The Herald of Taras Shevchenko national university of Kyiv. Philosophy. Political science*, (109), 11–14 [in Ukrainian].
5. Chizhevsky, D. (2014). *Philosophy of H. S. Skovoroda*. Kyiv University Publishing and Printing Center [in Ukrainian].
6. Durkheim, E. (2002). *The Elementary Forms of the Religious Life. The totem system of Australia*. Yunivers [in Ukrainian].
7. Eco, U. (2002). *Art and beauty in the middle ages* (H. Bredin, Trans.). Yale University Press.
8. Lobovyk, B. (2002). Religious symbolism. In *Philosophical encyclopedic dictionary* (p. 580). Abris [in Ukrainian]. [https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk\\_Volodymyr/Filosofskyi\\_entsyklopedychnyi\\_slovyk.pdf](https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovyk.pdf)
9. Nechuj-Levyckyj, I. (1993). *Worldview of the Ukrainian people*. Oberehy [in Ukrainian].
10. Ostashhuk, I. B. (2012). Sacred Symbolism as a Phenomenon of Christian Communication. [Unpublished extended abstract of dissertation of Doctor of Philosophical Sciences]. Taras Shevchenko National University of Kyiv [in Ukrainian].
11. Papayani, I. V. (2010). The phenomenon of religious identity in the context of philosophical and religious discourse. [Unpublished extended abstract of dissertation of Candidate of Philosophical Sciences]. Taras Shevchenko National University of Kyiv [in Ukrainian].
12. Pavlova, I. H. (2011). Symbols in confessional discourse: linguistic and functional aspects (based on the material of Orthodox sermons). *Ridnyj kraj*, 2, 91–98 [in Ukrainian]. [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Almpolt\\_2011\\_2\\_20](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Almpolt_2011_2_20)
13. Potebnja, A. A. (1914). *On Some Symbols in Slavian Folk Poetry*. Mirnyj trud [in Russian].
14. Predko, O. I. (n.d.). Religious symbol. In *Great Ukrainian encyclopedia*. Encyclopedic publishing house. [https://vue.gov.ua/Simvol\\_religijnij](https://vue.gov.ua/Simvol_religijnij) [in Ukrainian].
15. Schutz, A. (1972). Symbol reality and society. In M. Natanson (Ed.), *Collected papers I*. (pp. 287–356). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6\\_11](https://doi.org/10.1007/978-94-010-2851-6_11)
16. Skovoroda, H. S. (1994). A book about reading the Holy Scriptures, called Lotova by a woman. In H. Skovoroda. *Tvori*. (Vol. 2, pp. 34–60). Oberegi [in Ukrainian].
17. Smith W. R. (1901). *Lectures on the religion of the Semites. First series the fundamental institutions*. Adam and Charles Black. [https://digitalassets.lib.berkeley.edu/main/b22240089\\_B000893311.pdf](https://digitalassets.lib.berkeley.edu/main/b22240089_B000893311.pdf)
18. Tovkajlo, T. (2015). Pokut. In V. P. Kocura, O. I. Potapenko, & V. V. Kujbi (Eds.), *Encyclopedic dictionary of cultural symbols of Ukraine* (5th ed., pp. 629–630). FOP Gavrischenko V. M. [in Ukrainian].

Надійшла до редколегії 22.08.23

Olena Predko, DSc (Philos.), Prof.  
 ORCID ID: 0000-0002-9908-7788  
 e-mail: olenapredko@knu.ua  
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Oleksander Kostyuk, PhD (Philos.), Assoc. Prof., Doctoral Student  
 ORCID ID: 0000-0003-1907-6307  
 e-mail: sasha0079@gmail.com  
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

## RELIGIOUS SYMBOL: ESSENCE AND FORMS OF MANIFESTATION

*The article examines the characteristic features of religious symbols and their various manifestations. It is emphasized that a religious symbol is a way of attesting to the realm of the transcendent, of revealing its sacred status. Religious symbols ensure the identification of a religious tradition and its construction. By fixing a religious identity, the symbol acts, on the one hand, as the basis for intra-confessional unity and solidarity, and, on the other hand, as a separation from other confessional groups whose collective ideas are formed around other sacred symbols. The religious symbol represents the experience of cult practices of a particular religious tradition. The study reveals the structural components of a religious symbol: symbolic action, the symbolized Absolute, the content of the symbol, its impact on a person as a certain integrity, thanks to which the sacred space is formed. It is emphasized that all structural components of a religious symbol are interrelated, and if any of them is excluded, we will obviously lose the religious symbol itself, which may lead to a violation of the continuity of the integrity of the symbol, and, consequently, its uniqueness and functionality. It is noted that the essential properties of a religious symbol are sacredness, the ability to identify and transform. Moreover, a religious symbol is associated with a person's semantic orientations, constructs his or her life world and priorities in it, and manifests the "inscription" of the sacred realm into both the socio-cultural space and individual religious consciousness. The religious symbol introduces a person into the context of a dialogue that involves cooperation, a certain collaboration in the common field of communicative religious and symbolic practices.*

*The forms of manifestation of the religious symbol at two levels are clarified, on the one hand, at the level of integrity, which is characterized by a certain harmony, coherence of all its components, and on the other hand, at the level of destruction, when a certain gap between the sacred and the profane is observed, which leads to the simulation of the sacred, since the construction of pseudo-reality is observed.*

**Keywords:** symbol, religious symbol, identity, components of a religious symbol, ritual, phenomenon of the "sacred", spirituality, simulacrum.