

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 161.201.3 : 21

Білецька Б. Г.

САКРАЛЬНИЙ СИМВОЛІЗМ У РЕЛІГІЙНОМУ РИТУАЛІ

Проаналізовано співвідношення міфу й релігійного ритуалу в загальній структурі культури, передусім у його сакральних-символічних конотаціях. Представлено ритуал як стандартизований порядок дій, що конституюється, зокрема, сакральними значеннями окремих символів або їхніх систематизованих груп. Висвітлено акціональний сакральний символізм на виразних прикладах теологічно-віроповчального й народно-обрядового рівнів релігійного. Досліджено окремі вияви акціонального сакрального символізму в ритуалах авраамічних релігій на прикладі семантики тілесності. Доведено, що в ритуалі дія є динамічною та змінюваною, адже релігія активно реагує на соціокультурні й суспільно-історичні зміни, котрі детермінують нові текстові конотації в загальній семантичній композиції.

Ключові слова: сакральний символізм, акціональний символізм, релігійний ритуал, міф.

У структурі релігійного ритуалу роль сакральних символів семантично вмотивована й структурно помітна, доказом чого є дослідження окремих його проявів у різноманітних конфесійних традиціях. Задля досягнення того, який зміст прагне передати окремий релігійний ритуал необхідно розкрити його внутрішній зміст, в якому сакральний символізм займає важливе композиційне місце та функціональне навантаження.

Як семіотичні системи можна розглядати не тільки тексти ритуалів, але й інші духовні структури й феномени. Відомий славіст і україніст Григорій Грабович серед основних аспектів теоретичного осмислення української літератури вважає її розгляд як “семіотичної системи, що багатогранно відбиває цілісність даного культурного утворення”. Вчений наводить такий приклад: “Шевченко, від якого починається таке сильне відродження української літератури, водночас якнайкраще підсумовує, віддзеркалює попередній процес-етап її провінціалізації у складному семіотичному плетиві і яскравих поетичних образах України як суцільної жертви” [4, с. 21].

Мета нашої статті – представити місце сакрального символізму в структурі релігійних ритуалів.

Оскільки заявлена тема не була предметом окремих наукових розвідок, то використовуємо у роботі праці тих науковців, які займалися опосередкованою темою, що допоможе нам розкрити проблему сакрального символізму в структурі релігійного ритуалу. Це роботи, зокрема, таких вчених: В. Бурлачук, Л. Виноградова, Г. Грабович, Н. Грінцер, О. Гриценко, С. Толстая, В. Топоров, А. Топорова.

Перед початком аналізу сакрального символізму в структурі релігійного ритуалу варто коротко згадати, яке співвідношення міфу й релігії, бо ж семантика окремих символів сягає своєю етимологією пластів міфічної архаїчної свідомості.

Н. Грінцер, класичний філолог та філософ, так розмежовує міф та релігію: “з одного боку, релігія, безумовно, це передусім інститут, тобто релігія має своє практичне втілення в культурі, в ритуалі. Міф теж має своє втілення в ритуалі”, який “первісний у відношенні до міфу, котрий виникає як пояснення ритуалу” [5].

Г. Надь вважає, що для того, аби вхопити суть грецької релігії, слід зрозуміти взаємодію міфу та ритуалу в реальному історичному контексті Давньої Греції. Більше того, часто просто не можливо зрозуміти смисл того чи іншого міфу без врахування відповідних ритуалів, або навпаки. Так, наприклад, у міфах і ритуалах, пов’язаних з Адонісом, жертвопринесенню в ритуалі, безумовно, паралельна міфологічна катастрофа, і “розігрування” цієї катастрофи в ритуалі жертвопринесення покликане позбавити тих, хто приносить богам жертву, від схожої біди [8, с. 18–19].

Під “культотом” Г. Надь розуміє як певну практику, що з’єднує в собі елементи як міфу, так і ритуалу. В якості робочого визначення для “ритуалу” він обрав для себе наступне формулювання: “Ритуал у своєму зовнішньому прояві передбачає запрограмований набір показових дій, що здійснюються у визначеній послідовності та переважно у визначений час і у визначеному місці. Ці дії сакральні у тому смислі, що будь-який пропуск чи порушення цієї послідовності викликає велику тривогу і тягне за собою покарання. У сфері ж комунікації і соціального ритуал встановлює та підтримує єдність закритої спільноти. Закріпленість у ритуалі визначеної послідовності речей не слід сприймати як обов’язкову статичність ритуалу або незмінну жорсткість всіх його складових. Навіть у випадках, коли те чи інше суспільство вважає ритуал статичним і незмінним, у ньому може бути присутнім динаміка і постійна змінюваність, що відповідає постійно змінюваній структурі суспільства, що цей ритуал породжує” [8, с. 27].

Як бачимо, у ритуалі дія є динамічною та змінюваною, адже релігія активно реагує на соціокультурні та суспільно-історичні зміни, котрі детермінують нові текстові конотації в загальній семантичній композиції. Окремі приклади змінюваності ритуалу, маркером котрого є саме сакральний символізм, розглянемо дещо нижче.

На наше переконання, міф, ритуал можна вважати окремим текстом (в структуралістському розумінні), який відповідним чином можна інтерпретувати, пояснити семантичне значення релігійних концептуальних вузлів. О. Гриценко визначає кілька умов, при яких “текст” можемо вважати “міфом”: 1) тісна пов’язаність із поняттям сакральності; 2) наративний характер; 3) суспільна вагомість, тобто широке побутування цього тексту в культурі певної спільноти; 4) прагматична спрямованість згідно з М. Еліаде – використання суспільно-культурних “рецептів”, моделей поведінки, цінностей як взірцевих для визначеної спільноти [7, с. 11]. На нашу думку, більшість релігійних ритуалів із визначеним семантичним полем сакрально-символічного значення можна вважати автономними текстами, що передають відповідну інформацію.

Вважаємо, що архаїчні значення пізнавальної діяльності людини переходить із міфу в простір релігії, становлячи важливий сегмент сакральних ритуалів та народно-фольклорних обрядів.

Грунтовно дослідив діалектику співвідношення феноменів міфу та ритуалу В. Топоров. Якщо міф орієнтований на слово і сам він у вихідному стані є словом із підкресленою знаковістю, що експлуатується вже поза межами мови, над нею, то ритуал орієнтований на діло і первісно сам є ділом, дією, причому таким, котре виступає не вслід за словом, за його приписом (звісно, й таке буває), але само по собі, оскільки йому нічого не передує (Im

Anfang war die Tat, за словами Фауста), а навіть слово – лише пізня спроба відображення цього діла. У цьому смислі ритуал – під мовою, до неї, хоча конкретно вона частіше всього включає в себе і мовні фрагменти – міф, молитви, заклики, замовляння, ритуальні формули і т.д. Свобода ритуалу від мови, від її коментуючої, підказуючої, пояснюючої ролі (в крайньому випадку, в принципі), визначає пов'язану з ритуалом атмосферу напруженого очікування і підвищеної чутливості до смислу, що аскетично передається тільки на одній хвилині, в одному коді – ритуальному (тобто діл і вчинків). Кожна дія є знаком, котрий повинен бути засвоєним та осмисленим. Кожна невдача в цій справі – прогалина в смислі “повідомлення життя”, адже ритуал, справді, за ідеєю, із найважливіших “текстів”, оскільки він виникає в найбільш загрозливих, кризових ситуаціях, і його єдина мета – вихід із кризи, що прирівнюється до спасіння в релігійному смислі цього слова. Від впізнання знаку і всього ланцюжка знаків, від розуміння кожного знаку і всієї синтагматичної послідовності знаків, від вміння перейти від смислу до діла залежить у цій ситуації настільки багато, що ціна кожного знаку в ритуалі дуже велика, і тому ритуал – найкраща зі шкіл “знакового” навчання. Але є й інша сторона в темі “ритуал і знак”. Почавши з дискретного, знакового, знакоосягуваного, ритуал намагається злитися з безперервним. Але для цього слід “зняти” дискретне і “розчинити” інституалізоване знакове в чомусь невизначеному та позбавленому суворої детермінації. Ритуал, за словами Леві-Строса, це “задня думка”, породжена страхом, що людина, почавши з концептуального, схематичного бачення світу як безпосередньої даності несвідомого, не зможе нащупати шлях до попереднього життєвого досвіду. Ритуал не є реакцією на життя. Він є реакцією на те, що з життя зробила думка, і в цьому смислі ритуал не тільки гранично знаковий, але і – силою саме цього – найбільш “антизнаковий” в ім'я відновлення неперервності життєвого досвіду. Тому в ритуалі знак і встановлюється, установлюється і долається, знімається, відмінюється [10, с. 265–266].

В. Бурлачук вважає міф розгорнутим символом, а його смислову тканину – набором символів. На його переконання, міф як символічна система розкривається та підтримується іншими, близькими до архаїчних соціальних інституцій, символічними системами з функціональним регулятивним потенціалом: “традиція” закріплює й транслює генеральні символи, котрі продукують картину світу, “авторитет” виступає розгортанням процесів розуміння та інтерпретації символів [2, с. 148].

У релігійному ритуалі акціональність є однією з найважливіших форм. Цей аспект ритуалу докладно пояснює С. Толстая, яка вважає, що дія є логічним і структурним ядром ритуалу, подібно до того, як в мові логічним стрижнем висловлювання (речення) є предикат (дієслово). Якщо спробувати препарувати ритуальну дію, то виявимо, що конкретною семантичною домінантою ритуалу часто виявляється не його акціональний компонент, а інші, логічно підкорені йому елементи, його “актанти” – суб'єкт, об'єкт, адресат, інструмент – і “сірконстанти” – локативні, темпоральні, модальні та інші компоненти дії. Сама ж дія нерідко семантично порожня та відіграє роль, аналогічну ролі зв'язки в реченні, забезпечуючи лише “предикацію” персональних, предметних й інших символів, їхнє включення в ритуал.

Варто відзначити, що механізм символізації дій у мові культури принципово відмінний від механізму символізації предметів. Якщо символічні значення предметів, зазвичай, похідні від їх реальних властивостей (форми, кольору, структури, утилітарних функцій тощо), то дії практично не мають власних символічних мотивацій, а їх символіка часто має “відображений” характер, відтворюючи семантику, властиву предметам, особам, локативним або темпоральним ознакам дії. Іншими словами, смисл і ритуальна функція дії може визначатися не стільки характером самої дії, скільки тим, хто її звершує, хто або що є її об'єктом і адресатом, коли, де, за допомогою чого, яким чином здійснюється дія.

Таким чином, символіка дії як цілого (як “акціонального висловлювання”) в ритуалі може визначатися властивостями і релігійними (символічними) значеннями будь-якого з його компонентів, і в залежності від того, який із них має домінуюче значення в конкретній ритуальній (комунікативній) ситуації, вона набуває “персональний”, “інструментальний”, “локативний” або “темпоральний” акцент.

Наприклад, символічний смисл в українській народній традиції приходу відвідувача дому на Новий рік або колядника на Різдво визначається передусім культурно значимими властивостями цієї особи: “перший”, “чоловічий” (символ благополуччя і чоловічого потомства, сили) або “жіночий” (символ плодороддя), а семантика самої дії (приходу в дім) виражена значно слабше.

Превалювання вокативної в широкому смислі семантики характерне для великого класу ритуальних дій, пов’язаних із переміщенням і просторово орієнтованими рухами, такими як обхід, відгін, викидання, підкидання вгору, оперізування, сплавлювання по воді, перевертання предметів і т.п.

Темпоральні акценти можуть бути відзначені в семантиці ритуальних дій (і заборон), присвячених до визначених часових відтинків доби, до календарних дат і періодів, якщо ці дії мотивовані властивостями, що приписуються самому часу, наприклад, тому чи іншому святу або дню тижня (наприклад, запалювання свічок у шабат в юдаїзмі перед появою першої зірки в п’ятницю, тобто до самого астрономічного настання суботи).

Зрештою, існують і такі ритуальні дії, в котрих саме акціональна семантика може вважатися домінантною. До них, зокрема, можна зарахувати “руйнівні” дії: знищення троїцьких вінків і зелені, опудал відьми або масляниці, інших ритуальних предметів, биття посуду, ритуальні безчинства і т.п., а також ритуальний обман, крадіжку, ритуальне мовчання, бдіння, оплакування, обдаровування, благопобажання та ін.

Складною семантичною структурою відзначаються ритуальні дії, котрі включають так звані вторинні символи, тобто елементи, що вже використовувалися в якихось ритуалах та увібрали в себе конотації попередніх контекстів. До такого роду дій можна зарахувати, скажімо, магичне лікування за допомогою “покійницьких” предметів; використання з цілительською метою освяченого у пасхальному кошику ножа тощо.

Отже, загальна семантика ритуальної дії (“висловлювання”) представляє собою похідну (але зовсім не просту суму) від семантики її складових – власне дії (“предиката”) і всіх його “актантів” (суб’єкта, об’єктів, адресата, інструмента) та “сірконстантів” (часових, локативних і “модальних” знаків), а також “прагматичних” значень, що накладаються ритуальною ситуацією і цілями, мотивами, оцінками дії, виконавцями. Це пов’язано з символічною природою культурної мови і переважно “предметним” (у логічному смислі слова) характером символу. Цим же, мабуть, можна пояснити невиразність власне акціональних знакових засобів, що часто виступають як допоміжні у відношенні до предметних символів [9, с. 89–95].

Як приклад семантичного поля із виразною сакралью-символічною домінантою розкриємо ритуальні особливості обрядодії т. зв. “розалій” – мандрівного ритуалу, що зустрічається в цілком різноманітних хронотопних умовах.

Відзначимо, що самим терміном “розалій” (“русалії”) об’єднуються наступні поняття: а) поминальний обряд покладання троянд на могили передчасно померлих людей, що належить до перших століть н. е. та зафіксований в основному в Італійських областях, Балкано-Дунайському регіоні, на північному заході Малоазійського регіону; б) слов’янське язичницьке свято, що згадується в давньоруських джерелах як “бісівські” ігрища з “плясаннями”, піснями, з переодяганнями; в) відомі за етнографічними матеріалами XIX–XX ст. балканські ритуали обходу домів дружинами “русаліїв” на Русальному тижні та їх магичні

танці навколо хворих людей із метою їх зцілення; г) назви календарного періоду, що належать Троїцькому циклу свят (Семик, Трійця, Духів день, тиждень, який передує дню П'ятдесятниці, або наступний після нього: рос. Русальная неделя, укр., белор. Русальний тиждень, болг. Русалска седмица, Русалница, серб. Русалие, Русальє, хорв. rusalji, словен. rusalski svetki, рум. rusalii і т. п.); д) імена жіночих міфологічних персонажів, що з'являються на землі у весняно-літній період: сх.-слов. русалка, сх.-польськ. rusalka, болг. русалка, русалия, русалийка, серб. русалија.

З історії стародавнього світу знаємо, що античні розалії – це поминання померлих, яке здійснювалося в період розцвітання троянд (на початку травня в Кампанії, в середині травня – в Римі, на початку червня – в Аппенінах, в червні – в Гірській Італії). Балканські та слов'янські русальні звичаї, що були адаптовані до християнського календаря, присвячені переважно троїцькому святкового комплексу, народну основу котрого становлять ритуали із зеленню та поминальні звичаї. Саме ці ознаки (спільна термінологія, дедикованість весняно-літньому періоду, рослинна символіка, поминання померлих) і становлять той єдиний стрижень, котрий здатний об'єднати різноманітні релігійні форми русальних комплексів.

Основним предметом у дискусіях про русалку довгий час залишалася суперечлива генетична сутність цього персонажа. З одного боку, русалками стають душі заложних покійників, тобто людей, які померли “до строку” (душі дітей або дівчат, які померли до вступу в шлюб), звідси і характерні варіанти назв: мертвушки, мавки, навки. З іншого боку, як вважали багато дослідників, фактом приналежності русалки до світу мертвих не вичерпується характер цього складного образу, в котрому дуже виразно наявний і його зв'язок із природою, з лісом і водою, з весняно-літніми обрядами, з культом плодоріддя. Різної суперечливих даних про місця проживання русалок, які начебто жили і в воді, і в лісі, з'являлися на деревах, в злаковому полі і т.п., змушували зараховувати їх то до водяних, то до польових, то до рослинних духів. У відповідності з цим і обряд “проводів русалки” викликав різні тлумачення в залежності від вирішення питання: чи символізує ряжена “русалка” шкідливого заложного покійника, від якого намагаються позбутися, чи це вегетативний дух, що сприяє врожаю хлібів.

У Поліссі звичай устилати підлогу свіжою травою і затикати в домі гілки дерев інколи мотивувався тим, що це робиться “для русалок”. У цьому ж ряду стоять і такі тлумачення звичаю прикрашати доми зеленню, в яких поминаються душі померлих родичів. Троїцьке прикрашання домів зеленню пояснюється тим, що на Зелені святки русалки та душі померлих передчасною смертю виходять із води і вселяються в дерева і квіти; внесення зелені в дім, таким чином, осмислювалося як поминальний звичай.

Знищення цієї використаної в обрядах зелені становило завершальний акт ритуалів троїцького циклу: зелень, що прикрашала помешкання, квіткові вінки та букети, обрядові дерева і гілки, троїцьку берізку – викидали в глухі місця, спалювали, викидали у воду, відносили на кладовище і т.п. У деяких селах Полісся спалювання засохлої троїцької зелені називалося “русалку палити”.

Отже, у східних слов'ян троїцький період осмислювався як час появи на землі душ передчасно померлих і заложних покійників, котрі якимось чином були пов'язані з зеленню та цвітінням рослин.

Поза межами Європи традиція відзначати спеціальними ритуалами перше цвітіння конкретних квітів протягом весняно-літнього періоду до недавнього часу етнографи фіксували в Середній Азії: у поселеннях Таджикистану святкували спочатку появу перших пролісків, потім влаштовували свято тюльпанів і маків, а пізніше – свято троянд. У Ташкенті ще на початку 20-х рр. здійснювалися поминки за померлими, коли зацвітав туркестанський дзвіночок (чучмома): жінки збирали квіти і відносили їх на могили своїх близьких, що

померли у поточному році. У поселеннях Фергани, окрім обов'язкових поминок 3-го, 8-го, 40-го днів та річниця після смерті, здійснювалися ще спеціальні поминальні ритуали в періоди, коли зацвітало гранатове дерево або коли розцвітали перші троянди. У цих місцях відомі такі деталі похоронного обряду, котрі демонстрували роль квітів при похоронах і поминках людей, що померли у молодому віці. Наприклад, у таджиків Ріштана було прийнято прикрашати квітами лице покійника, якщо він був молодим: до висків і щік прикладали базилік або троянди, якщо був період їх цвітіння. Тільки у тому випадку, коли ховали молодого, його саван обсипали пелюстками троянд, затикали в саван троянди, базилік і чебрець. Якщо людина помирала до періоду цвітіння троянд, то під час їх розцвітання обов'язково влаштовували за нею поминки. Вони звершувалися як ритуал символічного поховання букету троянд: у середу або четвер влаштовували пригощання; до його початку перед запрошеним у дім імамом ставили букет троянд, над яким він читав суру Корану, яку переважно читали за покійним; потім він дув на букет, освячуючи його своїм диханням; після цього букет загортали у "саван", і хтось із близьких родичів відносив букет на цвинтар та закопував його на могилі на місці над головою померлого [3, с. 233–250].

У наведеному прикладі чітко бачимо поєднання ритуальної дії з усіма його "актантами" (тіло померлого, квіти, зелень) й "сірконстантами" (час цвітіння троянд), що створює цілісний текст релігійно-культурного ритуалу з виразними символічними домінантами.

Символізм акціональності прослідковується у вимірах тілесності релігійних ритуалів, наприклад: поклони під час молитви в різних релігійних традиціях; адорація (поклоніння) хресту під час Великого посту; жест ударяння по обличчю людини, яка приймає таїнство конфірмації, як символічне випробування на мужність (в обрядах тридентської Меси Католицької церкви); цілування Євангеліарія після літургійного читання в православних і католиків, часто в традиційних середовищах вірні цілують після приватного прочитання фрагменту Святого Письма і цю книгу, а також молитовники, чотки для молитви; католицьке благословення горла освяченими свічками у день спомину святого Власія (Блажея) – 3-го лютого; юдеї перед і після одягання цілують талес, філактерії, котрі одягають на руку та чоло для правильного ритуального виконання молитов; українська народна традиція торкатися голови освяченою паскою як прагнення забезпечити собі відсутність хвороб голови.

В ортодоксальних юдейських синагогах перед читанням сувою Тори під час її винесення на центр для заспівування або читання прийнято торкатися руками її оздоблений футляр і цілувати після цього руку. При вході до синагоги чи інших публічних або приватних приміщень, де проживають юдеї, поміщається на одвірку мезуза – її торкаються, а потім цілують руку, котрою її торкнулися.

В окремих регіонах католики латинського обряду після жесту хреста цілують свою праву руку. Тут символізм полягає в наступному: латинський обряд передбачає хреститися п'ятьма пальцями, що символізують п'ять ран Ісуса Христа; коли людина зробила на собі священний знак (до речі, зліва направо, а не навпаки як у православних), то вона, бажаючи ніби тілесно пошанувати хрест, на якому відбулося спасіння світу від гріха, цілує власну руку, котра наче торкнулася знаряддя відкуплення. Римо-католики також при віддаванні пошани скульптурам або певним реліквіям торкаються їх руками, котрі після цього цілують.

В італійському фольклорі народна етимологія пов'язує назву рідного міста Франциска, Ассізі, з сонцем, що сходить, або вівтарем; обидва ці тлумачення знаходять підтвердження не стільки навіть у лінгвістиці, скільки в духовній історії міста, в центрі якої перебуває фігура св. Франциска [11, с. 122].

Отож, фізичний вимір символізму тілесного віддавання пошани священному дуже важливий, як бачимо із викладу окремих обрядів консервативних авраамічних конфесій. Дослідник філософії права С. С. Алексеев відзначав, що власність є "продовженням людини

у речах” [1, с. 16]. Вважаємо, що загальна характеристика побутової правосвідомості в ритуальному символізмі окремих релігійних обрядів виражається в семантичному наповненні взаємозв'язку матеріально-тілесного й віроповчального змісту.

На нашу думку, можна виділити теоретично-богословський та емпірично-побутовий рівні символізму в релігійній свідомості віруючої людини. Теоретично-богословський рівень стосується визначеного давньою традицією, відзначеного в певних приписах і практикумах відправлення релігійних обрядів. Емпірично-побутовий рівень виникає в процесі щоденної практики на основі народної звичаєвості й обрядовості.

Резюмуючи репрезентовану статтю, відзначимо, що сакральний символізм є однією зі спільних характеристик міфу й релігійного ритуалу, що займає особливе місце в культовій практиці. Ритуал як стандартизований порядок дій конституюється, зокрема, сакральними значеннями окремих символів або їхніх систематизованих груп. Сакральна символізація на акціональному рівні (дії) є однією з важливих складових релігійного ритуалу. Акціональний сакральний символізм виразно прослідковується на окремих прикладах обрядовості, зокрема в семантиці тілесності, що екстраполюється на теологічно-віроповчальний рівень. Доведено, що в ритуалі дія є динамічною та змінюваною, адже релігія активно реагує на соціокультурні й суспільно-історичні зміни, котрі детермінують нові текстові конотації в загальній семантичній композиції.

Література:

1. *Алексеев С. С.* Право собственности: проблемы теории : монография / С. С. Алексеев ; Институт частного права. – 3-е изд. перераб. и доп. – М. : Норма : Инфра-М, 2012. – 240 с.
2. *Бурлачук В.* Символические системы и конституирования социального смысла / В. Бурлачук // Социология: теория, методы, маркетинг (Институт социологии НАН Украины). – 2004. – № 3. – С. 147–155.
3. *Виноградова Л. Н.* Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений / Л. Н. Виноградова ; отв. ред. В. Н. Топоров [и др.] ; РАН, Институт славяноведения и балканистики // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы [Текст] : сборник. – М. : Индрик, 1995. – С. 231–260.
4. *Грабович Г.* До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка / Г. Грабович. – К. : Основи, 1997. – 604 с.
5. *Гринцер Н.* Миф – это совокупный человеческий опыт / Н. Гринцер [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://radiovesti.ru/episode/show/episode_id/18536
6. *Гринцер Н.* Феномен религии в античном мире / Н. Гринцер [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://polit.ru/article/2013/09/23/grintser/>
7. *Гриценко О. А.* “Своя мудрість”: Національна міфологія та “громадянська релігія” в Україні / О. А. Гриценко. – К. : УЦКД, 1998. – 184 с.
8. *Надь Грегори.* Греческая мифология и поэтика / Г. Надь ; пер. с англ. Н. П. Гринцера. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 432 с.
9. *Толстая С. М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре [Текст] / В. Н. Топоров [и др.] ; отв. ред. Т. А. Агапкина ; РАН, Институт славяноведения и балканистики. Отдел этнолингвистики и фольклора. Отдел типологии и сравнительного языкознания. Отдел этнолингвистики и фольклора. – М. : Индрик, 1996. – С. 89–104.
10. *Топоров В. Н.* Древнеиндийская драма Шудраки “Глиняная повозка” [Текст] : приглашение к медленному чтению / В. Н. Топоров. – М. : Наука : О.Г.И., 1998. – 414 с.
11. *Топорова А. В.* Религиозная поэзия / А. В. Топорова // История литературы Италии [Текст] / гл. ред. М. Л. Андреев ; РАН, Институт мировой литературы им. М. Горького. Т. 1 : Средние века / М. Л. Андреев [и др.] ; отв. ред. М. Л. Андреев, Р. И. Хлодовский. – М. : ИМЛИ РАН, 2000. – С. 109–149.

Билецкая Б. Г. Сакральний символізм в релігійному ритуалі.

Проаналізовано співвідношення міфа і релігійного ритуалу в загальній структурі культури, зокрема в його сакральній-символическій конотації. Представлено ритуал як стандартизований порядок дій, конституційний, в частині, сакральними значеннями окремих символів або їхніх систематизованих груп. Розкрито акціональний сакральний символізм на яскравих прикладах теологічно-віроповчального і народно-обрядового

уровней религиозного. Исследовано отдельные проявления акционального сакрального символизма в ритуалах авраамических религий на примере семантики телесности. Доказано, что в ритуале действие является динамическим и меняющимся, ведь религия активно реагирует на социокультурные и общественно-исторические изменения, детерминирующие новые текстовые коннотации в общей семантической композиции.

Ключевые слова: сакральный символизм, акциональный символизм, религиозный ритуал, миф.

Biletska B. G. Religious Symbolism in Religious Ritual.

The relation of myth and religious ritual in the overall structure of the cult, especially in its sacred and symbolic connotations are analyzed. The ritual as a standardized procedure, constitutes, in particular, the sacred values of the individual characters of symbols or its systematic groups is presented. The actional sacred symbolism on the bright examples of theological-doctrinal and folk-religious ritual levels of religious is highlighted. The individual actional manifestations of the sacred symbolism in rituals the Abrahamic religions as an example of semantics physicality is investigated. It is proved that in the ritual action is dynamic and changing, because religion is responsive to the socio-cultural and socio-historical changes, determining new text of semantic connotations in total composition.

Keywords: sacred symbolism, actional symbolism, religious ritual, myth.

УДК 298.9 (045.2)

Богдановський І. В.

**ЗМІНА ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ:
ВПЛИВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ОПІР ТРАДИЦІЙ**

У статті протиставляються традиційні цінності українського етносу з настановами споживацького суспільства. Наголошується, що інтеграція до європейського співтовариства вимагає прийняття керівництвом нашої країни правильних рішень, які б сприяли збереженню тих вітчизняних традицій, що довели свою практичну корисність, та поширенню тих нових для нашого суспільства західних методів регулювання суспільних відносин, які довели свою ефективність.

Ключові слова: глобалізація, традиції, цінності, християнство, освіта.

Керівництво сучасної України проводить кардинальні реформи, спрямовані на модернізацію політичної та економічної сфер життя суспільства, беручи за зразок універсальну ліберальну модель розвитку. На наш погляд, це реформування є виправданим, оскільки панування корумпованої олігархічної системи загальмувало поступальний розвиток України. Можна погодитися з тим, що ліберально-демократична капіталістична система довела свою практичну ефективність, а її імплементація принесла значну користь незахідним країнам, сприяючи їх прогресивному розвитку в сферах економіки, політики, науки і техніки.

Спрямованість і тенденції розвитку сучасної глобальної цивілізації розглянуті у працях відомих закордонних та вітчизняних мислителів: С. Анісімова, В. Х. Арутюнова, О. Білоруса, Дж. Боткіна, В. Іваннікова, Дж. Лангфорда, К. Марша, Д. Медоуз, М. Малиці, А. Неклесси, А. Панаріна, Л. Перельмана, В. Савельєва, Дж. Солтіса, І. Шеффлера та ін. На думку вказаних дослідників, для виживання людства, успішного вирішення глобальних проблем і мирного розв'язання конфліктів необхідно формування спільних для усього людства ціннісних настанов. Але, з іншого боку, вони застерігають, що будь-яка універсалізація об'єктивно прагне до нівелювання особливого, неповторного, унікального, що притаманне автономним культурним системам. Значний внесок в осмислення проблеми співвідношення глобальних та специфічно українських цінностей зробили такі дослідники як