

**SACRUM (САКРАЛЬНЕ) / PROFANUM (ПРОФАННЕ) VS СВЯТЕ (СВЯЩЕННЕ) / СВІТСЬКЕ:  
КОНЦЕПТУАЛЬНА ПАРАДИГМА СЕМАНТИКИ В ЛІТЕРАТУРОЗНАВЧИХ ТА  
КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ**

Категорія “*sacrum*”, сакральне є однією із найзагальніших категорій. Оскільки для української мови (як і для інших слов'янських мов) існує необхідність розрізнення терміну “*sacrum*” (як найбільш точного відповідника до українського сакральне) і термінів “святе”, “священне” (спроба вживання цих лексем як тотожних до “*sacrum*” викликає певні семантичні, теологічні, аксіологічні та методологічні сумніви та проблеми). У статті обґрунтовано, що саме латинський термін “*sacrum*” є найповнішим та найбільш відповідним номінуванням цієї універсальної категорії.

**Ключові слова:** “сакральне”, “святе”, *sacrum*, *profanum*, українська мова

Поняття *sacrum* (сакральне, святе, святість), як одна із центральних категорій релігії, один із найскравіших елементів її ідентифікації, застосовується в науці уже більш ніж століття. Рудольф Отто одним із перших почав розглядати релігію співвідносно з категорією святості, сакрального (Детально про це, наприклад: [3], [6]). Вивченню проблеми функціонування категорії *sacrum* у літературі та культурі автором статті присвячено кілька праць, зокрема [8], [9], [10], [11].

Окреслення структури та морфології *святого*, сакрального вимагає обґрунтування вибору саме латинського терміну *sacrum* для номінування об'єкта дослідження – певної універсальної категорії та її виявів у художній літературі. Для української мови (як і для інших слов'янських) існує необхідність розрізнення терміну сакральне (як найбільш точного відповідника до латинського *sacrum*) і святе, священне – оскільки спроба вживання цих лексем як тотожних викликає певні семантичні, теологічні, аксіологічні та методологічні сумніви та проблеми.

Етимологічні характеристики лексем *sacrum*, сакральне та святе вказують на існування в діяхронічному розрізі певних елементів неспівпадання (послугуючись теорією множин), які свідчать про їх досить різні семантичні, аксіологічні прикмети та ознаки. У різних мовах поняттю того, що сакральне, дуже часто відповідає не один, а два різні терміни. У германських мовах (готське *weihs* = *посвячений* і рунічне *hailag*, нім. *heilig*), у латинській мові *sacer* і *sanctus*, у грецькій *hágios* і *hierós*. Будучи джерелом німецького *heilig*, готський прикметник *hails* репрезентує ідею “здоров'я, фізичної цілісності”, а грецьке *hugies, hugiainon* = “у доброму здоров'ї”. Відпо-

відні дієслівні форми означають “зробити (когось) чи стати здоровим, вилікуватися”. Те ж стосується й англійського слова *holy*, спорідненого зі словом *whole* (“цілий”, “недоторканий”, “непошкоджений, врятований, цілісний у своїй суті, здатний на відпірність”). Готське *hails* = “у доброму здоров'ї, той, що тішиться своєю фізичною цілісністю”. Поступово дійшло до заміни первісного готського терміну *weihs* на *hails, hailigs* [20, р. 64-65, прим. 25].

Еженію Тріа вважає, що *святе* відноситься до того, що найбільш піднесене, до чого не можна доторкатися (на що не можна навіть «подивитися»). Сакрального можна, натомість, диткнутися; можна ним послугуватися (як предметом культу або жертви), а, отже воно може бути знищене або зужите; сакральний може означати щось, що має бути відкинуте, а навіть те, що “відразливе, відштовхуюче, зловороже” (як латинське *sacer*) [24, с. 118]. Мірча Еліаде наголошує на тому, що “сакральне амбівалентне [...] в плані аксіології, адже “сакральне” у той же час є й “осквернене”, або “те, що несе скверну” [4, с. 54]. Роже Каюа теж вказує на те, що категорії *чистого* та *нечистого* є “одними із визначальних у будь-якій релігійній системі” й “визначають від початку не етичний антагонізм, а релігійну полярність”, причому “у світі сакрального вони відіграють таку ж саму роль, як поняття добра і зла у світі профанному” [6, с. 52]. З такого підходу можна висувати, що й протиставна пара концептів *порочність* / *святість* теж вимагає розгляду не через етичний антагонізм, а через релігійне протиставлення, оскільки “навіть належним чином ідентифіковані, закликають також до певної обережності, й репрезентують, поряд зі світом загального – вжитку, два полюси якоїсь небезпечної сфери”; тому дуже часто їх позначають одним терміном. Адже давньогрецьке слово *αἷος* (“порочність”) означає також “жертвоприношення, яке усуває порочність”. Поняття *αἷος* (“святий”) у стародавні часи означало заодно “опорочений” [6, с. 53]. Розрізнення, – підкреслює Роже Каюа, – було “зроблено значно пізніше за допомогою двох симетричних слів *αἷος* (“чистий”) і *ἐναἷος* (“окаяний”), прозорою композицією яких відмічено двозначність первісного слова. Грецьке *ἀσίου*, латинське *expiare* (“спокутувати”) етимологічно інтерпретуються як “змушувати вийти (із себе) священний елемент (*ασίος, pius*), який ввела набута порочність”.

Отже, спокутування стає актом витіснення священного, десакралізацією – для нормального повернення до світської спільноти, тобто до своєї профанної сутності. Так, давно відомим є те, що у Стародавньому Римі слово *sacer* означало того або те, “до чого не можна було доторкнутися, щоб не бути заплямованим, чи опороченим”. Р. Каюа додає, що “примітивні цивілізації не розрізняють у мові заборони, спричиненої повагою до сакрального і заборону, що ґрунтується на побоюванні опорочення” [6, с. 54].

Отже, спільним для пари *порочність* / *святість* є те, що вони декларують *недоторканне*.

Пауль Тілліх вказує на цей контраст між *sacrum* і *нечистим*, однак вважає, що він не до кінця залишається ясним. До того, як “нечисте отримало значення неморального, воно означало щось демонічне, щось таке, що створювало табу і побожне схиляння”, а між божественною та демонічною святістю не проводилося розрізнення до того часу, поки під впливом профетичного критицизму контраст між ними став повним і виключним. Однак, наголошує цей теолог, якщо *sacrum* “повністю ідентифікувати з чистим, і якщо повністю відкинути демонічний елемент, то *sacrum* буде майже відповідати секулярному”. Тоді “*tremendum* та *fascinosum* (зауважмо, що *tremendum* та *fascinosum* – страх та захоплення – є одними із визначальних проявів *sacrum*. – І. Н.) сакрального підмінюється в цьому випадку етичним імперативом. *Sacrum* втрачає свою глибину, свою таємницю, свій нумінозний характер” [14, с. 232].

Лексеми *святе*, *священне* визначаються слов'янським елементом *\*svęt-*. Розглядаючи індоєвропейський контекст цього елемента, Владімір Топоров детально аналізує слов'янський варіант розвитку *\*svęt-* – як тих параметрів, що були успадковані з давніших індоєвропейських джерел, так і тих, що розвинулися самостійно. Він виокремлює три найважливіші аспекти, які саме й характеризують особливості розвитку слов'янського *\*svęt-*. *Першою* такою особливістю, на думку В. Топорова, “є існування цілого ряду індоєвропейських мовних традицій, що в них можна надібати елементи, споріднені зі слов'янським *\*svęt-*, які, отже, походять із єдиного джерела – індоєвропейського *\*k'uen-(to)* [...] В ареальному відношенні мовні групи з цією традицією утворюють довгу смугу, яка перетинає значну частину Євразії по діагоналі з північного сходу на південний схід: германські, балтійські, слов'янські, іранські, індійські, тохарські мови” [15, с. 441]. Але лише у балтійських, слов'янських, іранських мовах рефлекс *\*k'uen-(to)* трансформувалися як інгредієнтні частини для позначення *святого*, *священного*. Інші мови не

виробили в цьому індоєвропейському елементі значення, яке б пов'язувалося зі святістю. Митрополит Іларіон акцентує, що “слово *святий* відоме всім слов'янським мовам”, точніше воно – литовсько-слов'янське й має глибоке коріння: походить, можливо, з авестійського (зендського) *спенто*, індоєвропейського *квентос*, латинського *sanctus*. Тобто, в українській мові слово *святий* “існувало ще задовго до християнства і до слов'ян прийшло може зі Сходу вже з релігійним значенням” [12, с. 235].

*Другою* важливою обставиною, на яку вказує Владімір Топоров, є те, що перші перекладні християнські тексти слов'янської культурної традиції “саме елементом *\*svęt-* постійно передавали ідеї святости у мовах, якими були написані тексти, що стали джерелом перших слов'янських перекладів, а саме: грецькі *ἱερός* і *ἅγιος*, латинське *sacer* і *sanctus* (інколи *\*svęt-* відповідає іншим грецьким і латинським словам, які, при необхідності, однак, включають у свій склад корені вказаних слів)” [15, с. 441]. Цікаво в цьому контексті порівняти своєрідні “підсумкові” варіанти – *sacersānctus*, *sacrōsānctus*: “священний”, “недоторканий”. *Третя* обставина, яка, за твердженням В. Топорова, виокремлює слов'янські й балтійські мови з такого погляду серед більшості інших, пов'язана (що узгоджується з припущеннями митрополита Іларіона) з “відсутністю у них *двох* термінів для позначення різних аспектів святости (можливо, більш точно було б говорити про *невідомість* в слов'янських і балтійських культурно-мовних традиціях подібного подвійного позначення або, по меншій мірі, про розмитість, майже повну його завуальованість) – у той час як інші мови (і – відповідно культури) розрізняють *святе-позитивне* – як зв'язане з присутністю в ньому божественного начала і *святе-негативне*, пов'язане з заборонаю людині входити з ним у контакт” [15, с. 441-442]. Одночасно Вячеслав Іванов і Владімір Топоров акцентують на використанні основи *свят-* < *\*svęt-* < *\*sveNt-* в іменах богів. На їх думку, гіпотеза про те, що відповідна основа була старим позначенням поняття “мана”, підтверджується порівнянням з деякими іншими мовами, “спорідненими до слов'янських, до речі, тісно пов'язаними з ними в культурно-історичному аспекті (пор.: авест.: *spōnta-* як порівняння надприродної сили, а також балтійські слова типу: пруське *swint-*, лит. *švent-*, пор. латв. *svinēt* – “святкувати”, тощо) з семантичним розвитком, аналогічним до слов'янського”. Характерним є й те, що з введенням християнства (як у слов'ян, так і у балтійських народів) епітет *святий* почав вживатися при словах, які позначають “основні цінності нової релігії, які безсумнівно стосуються сакральної сфери” [5,

с. 183]. При цьому, однак, у давніх слов'ян існувало протиставлення *сакрального* – як ритуально чистого, та *мирського* – як ритуально нечистого. Те, що *святе*, є відмежоване від інших речей, вилучене від них (латинське *sanctus*). Його міць забезпечує йому виняткову позицію. Митрополит Іларіон наголошує, що в українській мові *святе* – це “досконало чисте”, а *святий* – це “досконало чиста й чесотна людина, що життям своїм догоджає Богові” [12, с. 235].

Владимір Топоров окреслює ще одну надзвичайно поважну ознаку діяхронічного структурування лексем *святе*, *священне*: у межах усього слов'янського словництва виділяється “обширний і відносно самодостатній “підсловник” (умовно – \**svet*-словник), значення якого тим більше, що він передає найбільш важливі (і концептуально, й оціночно, і догматично, й ритуально) і глибинні змісти даної мовної, культурно-історичної та релігійної традиції” [15, с. 477]. Цей \**svet*-словник самодостатній і незалежний як ядро, але не відділений від широкої сфери сакрального або сакралізованого в мові, що є безцінним матеріалом для реконструкції мовних мотивацій ключових понять, а через них мовної “психології” і ще глибше – найсуттєвіших ознак моделі світу, без знання яких неможливо достатньо точно і надійно говорити про світогляд людей відповідної епохи” [15, с. 478]. В українській мові слово *святий* чи похідні від нього по пам'ятках “відомі з X–XI віку, але головню таки в релігійному значенні” [12, с. 235].

У юдейській традиції *святість* – це категорія, яка має, зокрема, й значення моральної досконалості. У Торі *святість* позначають словом *кодеш* (воно має спільний корінь з словами “відрізати”, “відмітити” [13, с. 707]), у мішнаїтському івриті – *кдушиша*, а те, що вважається святим – *кадеш*. Юдейська екзегетика, опираючись на традиції галахічного Мідраша (Сіфра до Лев., 19: 2), трактує дієслово з коренем קדש (*кди*) як “бути відділеним”. *Святе*, отже, це “усунуте, недоторканне і разом з тим – незбагненне; його не можна зрозуміти або просто означити, остільки воно відрізняється від усього іншого” [16, с. 68]. Можна додати, що сучасна семітологія слово *кадеш* вважає спорідненим із лексемою *хадаш* – “новий”, оскільки “Богові посвячувались нові плоди” [12, с. 235]. Разом з тим традиційно в Торі саме Бог виступає джерелом святости й називається *святим*; *святість* виражає найсокровеннішу природу Господа. Жан Данелу декларує, що “*святість*, яка спочатку стосувалася тільки до культу Бога, почала, з часом – у Старому Заповіті – означати Його істоту, оскільки Бог засадничо є відділений від усього іншого, є чимось цілком іншим, є трансцендентним” [19, с. 83], а Абрагам

Коген наголошує на тому, що в Талмуді – у стосунку до Бога – слово *святість* “набирає особливого значення, оскільки містить у собі поняття досконалості, недосяжної для будь-якої істоти” [21, с. 51]. (Варто зауважити, що в гебрійській містиці ім'я Бога займає центральне місце, а мова є лише різноманіттям пояснень цього імени). Йдеться, отже, про те, що живе в кожній релігії як щось таке, що для неї є чимось найбільш прихованим і без чого вона б не була релігією загалом: “З особливою, однак, силою це живе в релігіях семітських, а, зокрема, в релігії біблійній”. Тут він має навіть власну назву, а саме *кадош*, яка відповідає грецькій *hagios*, латинському *sanctus*, а ще точніше – *sacer*. Очевидно, що ці назви у всіх трьох мовах охоплюють “добро”, і не просто добро, а зокрема добро “у найвищому ступені розвитку та дозрілості цього поняття і в цьому випадку перекладаємо його як *святий*. Але це *святий* становить насамперед, ступеневу етичну схематизацію і доповнення особливого первісного елемента (тобто *нумінозного* – І. Н.), який сам у собі може бути рівноважним з елементом етичним і за такий його можна вважати. На початках розвитку цього елемента всякі такі вирази означають, безсумнівно, передусім щось цілком інше, ніж добро” [23, с. 10].

Отже, семантичне, аксіологічне, історико-культурологічне, теологічне наповнення терміна *sacrum*, *сакральне* значно ширше від *святе*, *священне*. Можна твердити, що останнє – зі своїм вужчим семантичним та аксіологічним полем – є певною найважливішою підмножиною терміна *sacrum*. Тому в літературознавчих дослідженнях потрібно звернути особливу увагу на ці особливості й відмінності у співвіднесеності лексем *sacrum* та *святе*, й, відповідно до цього, обирати різні методологічні підходи і стратегії аналізу та інтерпретації їх представлення й функціонування. Отже, загалом *sacrum* має амбівалентний характер не тільки з психологічного погляду – притягує та відштовхує, а й з аксіологічного – є святим та нечистим.

Варто уточнити, що, якщо термін *sacrum* (як і гебрійське *kadoch*), стосується не тільки до осіб, а й до предметів, то в греко-візантійській та латинській традиціях терміни з позитивною конотацією *sanctus* і *hieros* стосуються лише осіб, а *sacer* і *hagios* – предметів і знарядь.

Будь-яка релігійна концепція світу передбачає розподіл світу на сфери *sacrum* (як сферу надприродних вірувань і обрядів) та *profanum* (профанного, світського). Роже Каюа окреслює, що *homo religiosus* – це людина, для якої існує дві взаємодоповнювальні сфери: “перша, де вона може діяти без остраху й тремтіння, але де її діяльність зачіпає лише зовнішній бік особис-

тости, й друга, де почуття внутрішньої залежності вгамовує, стримує і скеровує кожне з її поривань”. Одночасно він твердить, що сакральний і профанний світи “строغو визначаються один через одного”, “взаємовиключаються і взаємостверджуються”, а їхня опозиція “подає себе як щось дійсне, безпосередньо дане свідомості” [6, с. 33]. Протиставлення *sacrum* та *profanum* – найфундаментальніший принцип, який лежить в основі мітологічно-ритуальної свідомості. Це протиставлення двох світів – Божого та людського звучить, наприклад, в словах Христа: “Ненавидить вас світ – то знайте: мене він ще перед вами зненавидів. Були б ви від світу, то світ би своє любив. А що ви не від світу, [...] ось тому й ненавидить вас світ” (Ів., 15: 18-19).

Еміль Дюркгайм переконаний, що між світами *sacrum* та *profanum* існують антагоністичні відносини, які “відповідають двом взаємовиключним формам життя, які, щонайменше, не можна пережити однаково інтенсивно в один і той самий момент. Одночасно ми не можемо належати ні ідеальним істотам, до яких звертається культ, ні нам самим і нашим чуттєвим інтересам [...] Тут існує дві системи стану свідомості, які самі зорієнтовані і скеровують нашу поведінку до двох протилежних полюсів. Той, хто має більшу силу дії, повинен намагатися виштовхнути іншого зі свідомості” [2, с. 297].

На думку Роже Каюа, стосовно сакрального профанне має лише негативні риси: воно “здається таким самим бідним і обділеним існуванням, як небуття порівняно з буттям”, це – “активне небуття, яке знецінює, шкодить, руйнує повноту, відповідно до якої воно визначається”. Тому звідси для нього випливає, що “непроникні перегородки забезпечують цілковиту ізоляцію сакрального від профанного: будь-який контакт є фатальним як для одного, так і для другого”. Водночас, “обидва вони потрібні для розвитку життя: перший – як середовище, де воно розгортається, другий – як невичерпне джерело, яке його створює, підтримує і відновлює” [6, с. 36]. Варто однак заакцентувати, що в багатьох релігіях (зокрема, первісних) не існувало дуже жорстких меж між сферами *сакрального* та *профанного*, увесь навколишній світ для вірних цих релігій був синкретичним простором-часом. У цих суспільствах релігія є інтегральною частиною способу і сенсу життя. Анджей Бронк зауважує, що “буддизм, індуїзм і таоїзм підкреслюють швидше іманентність, ніж трансцендентність *sacrum*. Подібно ж у таоїзмі, конфуціанстві чи синтоїзмі релігійне життя проходить у гармонії з природним і людським трибом існування” [17, с. 117]. Для європейської культури, яка сформувалася під впливом двох фундаментальних світоглядів і

культурних узвичаєнь – античної традиції та християнства, характерним є розділення матеріального та духового й духовного світу. Тут, на відміну від згаданих вище позаєвропейських культурних традицій, значно легше виділити межі поміж релігією, культурою та суспільним життям.

Поруч із усім, *sacrum* та *profanum* розглядається загалом як опозиційна, але не обов’язково протиставна пара. Латинське *fanum, fani* – це ще одне окреслення святості, освяченого локусу. У первісному значенні терміном *fanum* означалася процедура освячення місця під святинню, а надалі – й саму святинню. Отже, *pro-fanum* – це місце перед святинню. Такий локус залишається під її омофором, однак до нього не стосуються ті заборони і обмеження, які діють у самій святині. Цьому локусові притаманні несакралізовані, звичайні закономірності [22, с. 15]. Пауль Тілліх вказує на один із контрастів до слова *sacrum* – *секулярне*, яке є менш виразним, ніж слово «профанне», однак воно набрало конотацій «нечистого»; у той час, хоча й *profanum*, і *секулярне* – це те, що не є *sacrum*, *секулярний* – як термін – залишається нейтральним. Разом з усім усе *секулярне* є потенційно священним, тобто воно є доступним для освячення. Більш того, *sacrum* може бути виражений тільки через *секулярне*, оскільки “безконечне може виразитися тільки через дочасне” [14, с. 233].

Сакральне для *homo religiosus* завжди залишається єдиною реальністю. Профанне народжується з нього й завершує в ньому свій колообіг. Негативних конотацій термін *profanum* набуває лише у III віці до Р. Х. у Плавта, тобто починає означати те, що не священне.

Вітольд Бенедиктович намагається окреслити динаміку уявлень про межу між сакральним і профанним у Старому та Новому Заповітах. Для першого визначником цієї межі є “іншість, відмінність того, що священне, від відомої людині буденної реальності” [18, с. 290], а яскравою ілюстрацією цього є сон Якова про драбину до небес – як символ зв’язку з небесним світом, який є недоступним для звичайного щоденного досвіду. Новозаповітне бачення цієї межі стає діалектичним; священне “десакралізує свої традиційні простори, а, одночасно, містить у собі потужну силу сакралізації усїєї реальності”. Приріст священності не вичерпується, як колись у “претендуванні на окремі відтинки життя – до особливих місць, часу, предметів, діяльності, осіб”. Вона реалізується парадоксальним способом: стає освяченням через десакралізацію [18, с. 295].

За Дюркгаймом, ество релігії полягає не у вірі в трансцендентного Бога, а в поділі світу на сакральні та профанні явища та об’єкти: “Є чимало релігій, у яких ідея бога та духа відсутня,

де принаймні вона лише відіграє другорядну й завуальовану роль. Наприклад, буддизм” [2, с. 31]. Те ж можна сказати й про іншу велику релігію Індії – джайнізм. Байдужість до божества, розвинута в буддизмі та джайнізмі, проросла з брахманізму, звідки обидві ці релігії походять. “Але навіть усередині дійстичних релігій знаходимо велике число ритуалів, які зовсім не залежать від будь-якої ідеї бога чи духовної істоти” [2, с. 34]. Прикладом таких конструкцій релігійної традиції може бути Талмуд. Сакральне ж “складається із сукупності речей, вірувань та обрядів. Коли священні речі перебувають у відносинах координації та субординації, так що вони утворюють своєрідну систему, яка сама собою не входить ні до одної іншої системи, то сукупність вірувань та відповідних обрядів складають релігію” [1, с. 363]. Еміль Дюркгайм у цьому контексті пропонує таке визначення релігії: “Релігією є гуртова система вірувань та дійств щодо святих речей, цебто відокремлених, заборонених вірувань та діянь, які об’єднуються в одну й ту саму моральну спільноту, названу Церквою, всіх, хто до неї вступає” [2, с. 46]. Поняття Церкви як соціальної інституції дає можливість відмежувати релігію від магії, яка не вимагає об’єднання своїх вірних.

Для досвіду *homo religiosus* простір і час не є однорідними. Простір – фрагментарний, позначений розривами та тріщинами; існують “частини простору, якісно відмінні від решти частин”: це – простір сакральний, «могутній», значущий, і існують інші простори, не сакральні. “Коли священне проявляється в будь-якій ієрофанії, має місце не тільки розрив однорідного простору, відкривається абсолютна реальність” [3, с. 12], яка має для віруючої людини найважливіше значення. Разом з мирським часом, який містить події, що не є релігійно позначеними, існують відрізки часу сакрального, часу святкувань (головно – періодичних). Сакральний час – повторювальний, це мітичний час, що став теперішнім. “Священний час повертається, повторюється без кінця” [3, с. 36, 37]. Релігійна людина повертається в цей сакральний час завдяки ритуалам. Цю єдність сакрального часу та простору (введемо новий термін і назвімо таку єдність *сакрохронотопом*) є фундаментальним, первинним релігійним прадосвідом *людини релігійної*.

Пошук виявів *sacrum* у художній літературі та культурі загалом здійснюється через інтерпретаційно-герменевтичні окреслення характеристик сакрального часу та священного простору (*сакрохронотопу*), виявлення ієрофаній, теофаній, через аналіз структурних компонентів релігійної символіки, в описі обрядових ритуалів та у відчитанні та дескрипції мітологічних структур – опи-

раючись на релігійно марковані концепти.

Явище набуття тим чи іншим об’єктом чи елементами хронотопу ознак сакрального називають *сакралізацією*, а протилежне до нього – *профанізацією* чи *десакралізацією*. Сакралізація, – як наголошує Міхаель Кунцлер, – це “перетворення світського, переповненого пожаданням світу у світ, пов’язаний з Богом. Сакральність, отже, – єдина власне дійсність поєданого з живим Богом світу, і вона радикально відрізняється від профанної норми упалого, підвладного смерті світу без життєдайного зв’язку зі своїм творцем”, а при “ресакралізації віддаленого від Бога світу відмінність між *сакральним* та *профаним* виступає ще чіткіше: символи, символічні дії, жести, слова, предмети, твори мистецтва, літургійний одяг і приміщення стають “епіфанією сакрального”, вони “не можуть з’явитися в земних уявленнях”, “вони оточені чимось незвичайним, наче оповиті млою”, бо з’являються у світлі, що виходить поза речі цього світу, служачи одночасно живому Господу як «міжпростір» Його божественного спілкування, що приводить до досягнення своєї повної реальності та найвищої гідності як створіння” [7, с. 53, 54-55]. Вияви таких компонентів у художньому тексті чи текстах культури – ще один напрям пошуку *sacrum* у художній літературі чи культурології. Усе це загалом дає можливість відтворити *Universum людини релігійної*, представлений у світі письменства та культури, знайти та зрозуміти понадісторичний сенс і понадчасові елементи *sacrum*.

### Література

1. Арон Р. Етапи розвитку соціологічної думки / Арон Реймон; пер. з фр. Г. Філіпчука. – К. : Юніверс, 2004. – 686 с.
2. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Дюркгайм Еміль; пер. з фр. Г. Філіпчука та З. Борисюк. – К.: Юніверс, 2002. – 424 с.
3. Еліаде М. Мефістофель і андрогін: Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Еліаде М.; пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. – К. : Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 591 с.
4. Элиаде М. Трактат по истории религий: в 2-х томах / Элиаде М. – Санкт-Петербург: Алетея, 2000. – Том 1. – 391 с.
5. Иванов В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы / Иванов В.В., Топоров В.Н. – Москва: Наука, 1965. – 246 с.
6. Каюа Р. Людина та сакральне / Каюа Роже; пер. з фр. А. Усик. – Київ: Ваклер, 2003. – 256 с.
7. Кунцлер М. Літургія Церкви / Кунцлер Міхаель; пер. з нім. монахині Софії. – Львів:

- Свічадо, 2001. – 615 с.
8. Набитович І. Категорія *sacrum* та художня література: дескрипція структури та стратегії досліджень / Набитович Ігор // *Sacrum і Біблія в українській літературі*; за ред. І. Набитовича. – Lublin: Ingvarg, 2008. – С. 23-47.
  9. Набитович І. Проблеми досліджень *sacrum*'у в українській літературі / Набитович Ігор // *Біблія і культура*; ред. А. Нямцу. – Вип. 1. – Чернівці: Рута, 2000. – С. 71-74.
  10. Набитович І. Сакральне втілення Слова (Слов'янська писемність: український контекст) / Ігор Набитович // *Z badań nad językiem i kulturą słowian*; pod red. P. Sotirowa i P. Złotkowskiego. – Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2007. – S. 195-204.
  11. Набитович І. Універсум *sacrum*'у в художній прозі (від Модернізму до Постмодернізму) / Набитович Ігор. – Дрогобич-Люблін: Посвіт, 2008. – 600 с.
  12. Святе // Митрополит Іларіон. Етимологічно-семантичний словник української мови. – Вінніпег: Волинь, 1994. – Том IV. – С. 235.
  13. Словник біблійного богослов'я / за ред. К. Леон-Дюфура. – Львів: Місіонер, 1996. – 936 с.
  14. Тиллих П. Систематическое богословие / Тиллих Пауль. – Санкт-Петербург: Алетея, 1998. – 510 с.
  15. Топоров В. Святость и святыне в русской духовной культуре / Топоров Владимир.. – М.: Гнозис, 1995. – Том 1. – 875 с.
  16. Штейнзальц А. Роза о тринадцати лепестках. Иудаизм в свете кабалы / Штейнзальц Адин. – М.: Институт изучения иудаизма, 2002 (5763). – 229 с.
  17. Bronk A. Podstawy nauk o religii / Bronk Andrzej. – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2003.
  18. Benedyktowicz W. Sacrum et profanum / Benedyktowicz Witold // *Myśl o Teilharda de Chardin w Polsce*. – Warszawa, 1973. – S. 290-298.
  19. Daniélou J. Bóg i my / Daniélou Jean. – Kraków, 1965.
  20. Derrida J. Foi et savoir / Derrida Jacques // *La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*. – Paris: Éditions du Seuil, 1996. – P. 9-86.
  21. Kohen A. Talmud: syntetyczny wykład na temat „Talmudu” i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa / Kohen Abraham. – Warszawa: Cyklady, 2002. – 397 s.
  22. Nosol A. Teologiczny wymiar *sacrum* i *profanum* / Nosol Alfons // *Człowiek-dzieło-sacrum*. – Opole: Uniwersytet Opolski, 1998. – S. 13-17.
  23. Otto R. Świątość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych / Otto Rudolf. – Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999. – 220 s.
  24. Trias E. Penser la religion: le symbole et le sacré / Trias Eugenio // *La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*. – Paris: Éditions du Seuil, 1996. – P. 105-121.

*Категорія “sacrum”, сакральне являється однією з найбільш загальних категорій. Поскольку для українського мови (як і для інших слов'янських мов) існує необхідність розрізнення терміна “sacrum” (як найбільш точного к українському “сакральне”) і термінів “святе”, “священне” (применення цих лексем як ідентичних к “sacrum” вызиває семантичні, теологічні, аксіологічні і методологічні сумніви і проблеми). В статті доказывается, что именно латинский термин “sacrum” является наиболее полным и наиболее соответствующим номинированием этой универсальной категории.*

**Ключевые слова:** сакральне, святе, “sacrum”, “profanum”, український мови

*The category of “the sacred” (in Latin: “sacrum”), is one of the most general categories. As for the Ukrainian language (as well as for the other Slavonic languages), there is a need to differentiate term “sacrum” (which in Ukrainian is equivalently rendered as сакральне “the sacred”) from terms “святе” “the holy”, “священне” “the hallowed” (which in use are identical to “sacrum” “the sacred”, thus causing certain semantic, theological, axiological and methodological ambiguities and problems), in this our research we have argued our choice of the Latin term “sacrum” (here: “the sacred”) as the most complete and consistent with the nomination of this universal category.*

**Key words:** the sacred, the holy, “sacrum”, “profanum”, Ukrainian language