

Наталія Піддубна

До питання про вживання релігієзнавчих термінів у лінгвістичних дослідженнях

Studia Ukrainica Posnaniensia 6, 131-139

2018

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ДО ПИТАННЯ ПРО ВЖИВАННЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ТЕРМІНІВ У ЛІНГВІСТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

НАТАЛІЯ ПІДДУБНА

Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди — Україна
piddubnan71@gmail.com

KWESTIA ZASTOSOWANIA TERMINÓW RELIGIOZNAWCZYCH
W BADANIACH JĘZYKOZNAWCZYCH

NATALIA PIDUBNA

Charkowski Narodowy Uniwersytet Pedagogiczny imienia Hryhorija Skoworody,
Charków — Ukraina

STRESZCZENIE. W artykule została zanalizowana specyfika zastosowania w badaniach językoznawczych takich terminów religioznawczych i filozoficznych, jak *сакрум*, *сакральний*, *священний*, *сакралізація*, *десакралізація*, *профанум*, *профаналізація*, *секуляризація*. Autorka wskazuje na konieczność wykorzystywania ich w lingwistyce, albowiem rozumienie odpowiednich pojęć umożliwia pełny i właściwy opis językowego obrazu świata.

THE PROBLEM OF USING RELIGIOUS TERMS IN LINGUISTIC RESEARCH

NATALIA PIDUBNA

H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University, Kharkiv — Ukraine

ABSTRACT. The article aims at analyzing the specificity of using some terms of philosophy and religious studies in linguistics, in particular, such lexemes as *сакрум*, *сакральний*, *священний*, *сакралізація*, *десакралізація*, *профанум*, *профаналізація*, *секуляризація*. The necessity of their use in linguistics is revealed as the comprehension of notions they denote makes it possible to map the world in a more detailed and adequate way.

Сьогодні не треба глибоко занурюватися в питання лінгвістики, щоб помітити потужну хвилю мовознавчих робіт, так чи так пов'язаних із проблемою взаємозв'язку мови й релігії.

Учені досліджують цю проблему різноаспектно. Зокрема, узагальнюючи напрями дослідження взаємодії української мови й релігії, М. Скаб¹ серед основних виокремила такі, як: 1) українська мова серед інших сакральних мов (див. студії В. Німчука, еп. І. Ісіченка, Л. Петрович, Н. Бабиць, Ф. Медведя, А. Медвідь, С. Лісняк, К. Германа та ін.); 2) функціонування сакрального в сакральному стилі (становлення, розвиток та сучасне функціонування релігійного стилю; особливості мови українських релігійних текстів; становлення, розвиток і функціонування української богословської термінології; функціонування онімів у сфері сакрального — назви релігійних свят, вплив християнства на антропонімійну систему української мови тощо, над цим працюють В. Задорожний, Н. Ба-

¹ М. Скаб, *Основні напрями дослідження взаємодії української мови і сфери сакрального: здобутки та перспективи*, [в:] „Наук. вісн. Чернів. нац. ун-ту ім. Юрія Федьковича. Сер. Слов. філол.”, зб. наук. праць, наук. ред. Б. Бунчук, Чернівці 2010, вип. 506–508, с. 9.

бич, М. Лесюк, Т. Майданович, Г. Лиса, У. Добосевич, Н. Дзюбишина-Мельник, Н. Пуряєва, І. Грималовський, Л. Ткач, Ю. Осінчук, Г. Чуба, М. Скаб, І. Процик, О. Мирончук та ін.); 3) діахронічний аспект сакрального: питання мовного вираження сакралізації й десакралізації (Г. Межжеріна, Г. Яворська, М. Скаб та ін.); 4) функціонування сакрального в профанному (вплив Біблії, релігійного стилю, діяльності священиків на українську літературну мову досліджують В. Німчук, Л. Шевченко, Г. Бурдіна, Г. Мацюк та ін.; взаємодію сакральних і світських текстів у світлі теорій інтертекстуальності й прецедентності досліджують О. Решетняк, А. Берестова, А. Зеленська, О. Тележкіна та ін.; питання функціонування релігійної лексики в художньому стилі активно розробляють А. Ковтун, Н. Журавльова, М. Крупа, О. Микитюк, О. Ципердюк; Ю. Браїлко, в его-текстах — Н. Піддубна, А. Поповський та ін.); 5) порівняльний аналіз функціонування сакрального в різних мовах, з'ясування джерел запозичення сакрального в українській мові здійснюють А. Кравчук, О. Чередниченко, І. Забула, Є. Жерновой, Н. Слухай та ін.; 6) різнопарадигмальне (порівняльно-історичне, системно-структурне, когнітивне) вивчення сакрального, що унаочнюють роботи Н. Пуряєвої, Ю. Осінчука, О. Лози, Л. Вороновської, К. Сімович, М. Скаб, Н. Венжинович, П. Мацькова, А. Сірант та ін.; 7) лексикографічна репрезентація сфери сакрального (фіксація й витлумачення релігійної лексики, зокрема богословської термінології, є предметом наукових студій Н. Пуряєвої, Л. Струганець, О. Мирончука, О. Ковтунець та ін.), а також кодифікація правопису лексем, які репрезентують сферу сакрального, що розробляють М. Кондор, О. Федик, О. Захарків, Н. Рибак та ін.; 8) мовні репрезентанти сфери сакрального в сучасній лінгводидактиці є у фокусі наукових інтересів З. Каспришин, Л. Федаш, Л. Антонів та ін.

Підсумовуючи проаналізований матеріал, М. Скаб зазначила, що „в кожному з означених напрямків зроблено чимало, однак є ще багато невивчених проблем, інколи й цілі прогалини”².

На нашу думку, сучасний стан досліджень взаємодії української мови і сфери сакрального засвідчує наявність ще принаймні кількох напрямів, зокрема а) опис і статус бібліїзмів у сучасній українській мові, їх лексикографічна репрезентація та специфіка перекладу (словники бібліїзмів Ж. Колоїз і З. Бакум, А. Коваль, Л. Будівської й З. Сікорської, наукові розвідки М. Скаб, Н. Венжинович, С. Козяри, М. Боровик, О. Дзери та ін.) та б) виокремлення теолінгвістики як самостійного лінгвістичного напрямку, його становлення, метамову, про що йдеться в роботах О. Гадомського, Н. Піддубної та ін.

Зрозуміло, що в останній час українська лінгвістика зробила значний крок у ліквідації суттєвих лакун. Однак на сьогодні ще й досі є не усталеним дефініювання значної частини термінів, уживаних у наукових розвідках, що, на нашу думку, до деякої міри гальмує розвиток науки й, отже, потребує якщо не уніфікації, то здійснення певних кроків у цьому напрямку.

Тому в цій статті маємо за мету подати власне розуміння деяких термінів гуманітарних наук, що вживаються в процесі дослідження лінгвістичної проблеми і є наріжними при вивченні відображення в українській мові сфери сакрального.

До термінів, що останнім часом усе частіше вживаються в наукових лінгвістичних студіях, належать такі, як *сакрум*, *сакралізація* / *десакралізація*, *сакральний* (порівн.: *сакральна сфера* (*сфера сакрального*), *сакральний дискурс*, *мовні засоби сакралізації* тощо), що раніше були надбанням релігієзнавства, філософії, літературознавства.

² Там само, с. 9.

У сучасних наукових дослідженнях категорія *sacrum* переважно потрактовується через поняття *сакральний*, *священний*. Латинське слово *sacrum* етимологічно пов'язане з лат. *sacer (sacri)* — *священний*, і згідно зі *Словником інішомовних слів* означає “1) те саме, що й *сакраментальний*; 2) священний, той, що стосується культу і ритуалу”³. Однак поняття *сакрального*, а відтак і *sacrum*, на сьогодні не є уніфікованим. Скажімо, різні дефініції знаходимо в *Релігієзнавчому словнику* за ред. А. Колодного й Б. Лобовика (*Сакральне* (від лат. *sacer* — *священний*) — „наділене божою благодаттю. Таким є релігійна віра, таїнства, церква, особи, зведені в священницький сан, речі і дії, що відносяться до релігійного культу. Сакральне, на відміну від мирського, є релігійно санкціонованим”⁴ та в *Словнику-довіднику з релігієзнавства* (*Сакральне* (від лат. *sacer* — *священний*) — „1. Надприродні істоти, які є об'єктом поклоніння в певному релігійному культі. 2. Релігійні цінності — віросповідання, віровчення, таїнства, церква. 3. Сукупність предметів, осіб, дій, текстів, які входять в систему релігійного культу. Інша назва — священне”⁵).

Згідно з філософським розумінням, *сакральний* — це “священний, святий, недоторканий, благочестивий, непорочний, чистий, ціломудрений, добродійний”⁶. Польський дослідник С. Савіцький зазначає: „*Sacrum* — це все, що в якийсь спосіб переступає реальність і доточність, демонструючи існування «надреальної» дійсності, від якої людина узалежнена, що робить зрозумілим сенс її існування, тлумачить її трансценденцію. Це все, що стосується релігії й віри в «надприродне», але водночас відрізняється від того, що окреслюємо як «магічне» чи «фантастичне»”⁷.

Як видно, подані тлумачення цього терміна є неоднаковими й, очевидно, потребують певного уточнення чи конкретизації з огляду на специфіку його розуміння в літературознавстві й мовознавстві. Зокрема, слід з'ясувати, чи є тожність між поняттями *святий*, *сакральний* і *священний*.

Категорія *сакрального*, або *сакруму*, є однією з головних у сучасному літературознавстві. І. Набитович зазначає: „Художня література в онтологічному ракурсі завжди була своєрідним засобом освоєння, пізнання людиною світу, в якому вона живе, його упорядкування, а, разом з тим, й окресленням, представленням свого *буття-у-світі* [...]. *Sacrum*, *сакральне* світовідчуження є однією з наріжних категорій у художній літературі, яка представляє й виражає це *буття-у-світі*”⁸. Учений, як бачимо, широко розуміє цю категорію, включаючи в її обсяг не лише релігійну сферу: „Категорія *sacrum*, *сакральне* — одна з універсальї, яка найповніше містить у собі співвідношення взаємозалежності й зв'язки, найхарактерніші ключові поняття та концепти різних релігій, та, беручи ширше, концепти культури загалом”⁹. На його думку, поняття *сакрального* (*сакруму*) важко піддається визначенню: „Цей першофеномен релігії є особливо досконалою категорією, яку, загалом, неможливо окреслити дефінітивно”¹⁰.

³ *Словник інішомовних слів*, уклад. Л. О. Пустовіт та ін., Київ 2000, с. 814.

⁴ *Релігієзнавчий словник*, Київ 1996, с. 289.

⁵ В. Шевченко, *Словник-довідник з релігієзнавства*, Київ 2004, с. 313.

⁶ *Новейший философский словарь*, Москва 2001, с. 499.

⁷ S. Sawicki, *Sacrum w badaniach literatury*, Wartosc-Sacrum-Norwid-Lublin 1994, s. 95.

⁸ І. Набитович, *Універсум sacrum у в художній прозі (від Модернізму до Постмодернізму)*, Дрогобич-Люблін 2008, с. 13.

⁹ Там само, с. 14.

¹⁰ Там само, с. 14.

І. Набитович наголошує на необхідності розрізняти терміни *sacrum*, *sакральне* й *святе*, *священне*. На підставі докладного аналізу праць У. Тріра, М. Еліаде, Р. Каюа, П. Тіллїха, В. Топорова, митрополита Іларіона та ін. він доходить висновку, що „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*”¹¹.

Звернемо увагу й на те, що поняття *святе* й *священне* також не є беззаперечно тотожними. Як зазначає П. Мацьків, „в українській літературній мові лексеми *святий*, *священний*, *сакральний* виступають синонімічними корелятами, коли позначають назви церковних свят, місць, часу, предметів, календарних дат, хоча тут спостерігається тенденція до витіснення лексеми *святий*, вірогідно, під впливом християнських догматів”¹². Дослідник звертає увагу на те, що в християнстві, на відміну від академічного релігієзнавства, ці поняття розрізняються: „У християнстві розрізняють глибоке внутрішнє переживання зустрічі з Богом, що й категоризується в поняття *святе* як вияви божественності і суто зовнішнє виконання ритуально-обрядових дійств. Ця відмінність, яку християнство провело між цариною істинного благочестя та цариною усього причетного до культу, отримала відповідне термінологічне закріплення і виявилася в тому, що в першому випадку послуговуються якраз терміном «святе», а в другому — «священне». Перестановка складових поняттєвої пари «святе – священне (сакральне)» вважається некоректною”¹³. Підтвердження цьому знаходимо в працях з богослов'я, зокрема в П. Тіллїха, який зауважує: „святість — це феномен, який переживається. Вона є важливою пізнавальною «дорогою» до усвідомлення релігії, оскільки є найбільш адекватною площиною для розуміння божественного. Святість і божественність потрібно інтерпретувати корелятивно [...] Усе, що належить до божественної сфери, — освячене”¹⁴. Подібне розуміння святості, а відтак, і святого, подається в *Словнику біблійного богослов'я*, де зазначено, що „святість — своєрідна і складна реальність, близька до тайни Божої. Хоч святість містить у собі поняття чистого і священного, але стоїть вона вище від них і здається недоступною, такою, яка належить лише Богові, хоч її приписують усьому тому, що Він створив, [...] святість окремих осіб чи предметів не є автентичною святості Бога”¹⁵.

Як видається, для мовознавчого дослідження загалом прийнятним є розуміння *sacrum* (*сакрального*) як гіперонімічного терміна, що семантично є більш широким відносно синонімічних, але не тотожних термінів-гіпонімів *святий* і *священний*.

Хоча, як уже зазначалося, у релігієзнавстві й літературознавстві ці терміни (*святе* і *священне*) є взаємозамінними й також сприймаються переважно як складники поняття *sacrum*.

Суперечливим є й розуміння інших складників *sacrum* стосовно того, чи входять до сакрального такі поняття, як *чорт*, *гріх*, *зло* та ін., що тісно пов'язані з релігією, однак не є святим чи добродійним. Думку про те, що вони є складниками поняття сакрального, висловлює, зокрема, Т. Вільчинська, зазначаючи,

¹¹ Там само, с. 39.

¹² П. Мацьків, *Концептосфера Бог в українському мовному просторі*, Дрогобич 2007, с. 191.

¹³ Там само, с. 191.

¹⁴ П. Тіллїх, *Систематическое богословие*, СПб. 1998, с. 230.

¹⁵ *Словник біблійного богослов'я*, Львів 1996, с. 707–709.

що „сакральне зазвичай є аксіологічно амбівалентним”¹⁶. У розумінні дослідниці сакральне — „це насамперед те, що стосується релігії. Його діалектика визначається взаємодією священного й демонічного, які разом із профанним репрезентують релігійний світ. Як міфічне постає у двох антитетичних аспектах — Хаосу і Золотого Віку, так і сакральне з його протилежними полюсами регламентує світовий порядок”¹⁷. Таке розуміння сакрального дає змогу вченій розглядати, наприклад, концепт “чорт” як складник концептосфери сакрального.

Думка дослідниці суголосна з тезою І. Набитовича, який зазначає, що загалом *sacrum* „має амбівалентний характер не тільки з психологічного погляду — притягує та відштовхує, а й з аксіологічного — є святим та нечистим”¹⁸.

Таким чином, І. Набитович, як і Т. Вільчинська, очевидно, включає до сфери сакрального не лише те, що є священним чи святим, а й має протилежну характеристику.

Дещо відмінне розуміння сакруму висловлює Л. Гонтарук, зазначаючи, що в християнстві сакральним можна вважати лише те, що стосується Бога та його дій стосовно світу, а також обраних ним людей. „Згідно з християнською доктриною демонічний світ не належить до площини *sacrum*. Однак він не міститься й у площині *profanum*, куди входять поняття, що стосуються світських предметів та явищ. Ця окрема площина, яку називаємо *antisacrum*, виокремилася зі сфери *sacrum* монотеїстичних релігій як опозиція до неї”¹⁹. У такому разі, як зазначає науковець, у монотеїстичних релігійних системах (християнстві, іудаїзмі, мусульманстві) аксіосфера *profanum* зазнає дії двох аксіосфер *sacrum* — *profanum* через утворення у сфері *profanum* опозиції *святий* — *грішний*.

У цьому дослідженні схиляємося до думки, висловленої Т. Вільчинською та іншими науковцями, стосовно розуміння сакрального як аксіологічно амбівалентного, що містить на своїх полярних полюсах не лише святе й чисте, а й нечисте, демонічне.

Як основна релігійна категорія, сакральне, або сакрум (*sacrum*), є центральним предметом релігієзнавчих досліджень, де його корелятом вважають термін *profanum* (святість – світськість). Учені наголошують, що будь-яка концепція світу передбачає його розподіл на сфери *sacrum* (як сферу надприродних вірувань й обрядів) та *profanum* (профанного, світського)²⁰, а самі терміни *sacrum* — *profanum* — „центральні в термінологічній системі народної культури, оскільки названі ними сфери окреслюють і визначають функції та роль усіх предметів у ній”²¹.

На переконання Р. Каюа, сакральне стає абстрактним, внутрішнім, суб’єктивним, менше стосується істот, ніж концепцій, не так діянь, як намірів, не так зовнішніх виявів, як духовних схильностей. Нові умови, створені для сакрального (емансипація індивіда, розвиток його інтелектуальної й моральної автономії, прогрес наукового ідеалу), посприяли виникненню нових форм: саме так воно підкорює етику, перетворює на абсолют такі поняття, як *чесність*, *вірність*, *справедливість*, *повага до істини*²².

¹⁶ Т. Вільчинська, *Концептуалізація сакрального в українській поетичній мові XVII–XVIII ст.*, Тернопіль 2008, с. 127.

¹⁷ Там само, с. 128.

¹⁸ І. Набитович, *ззнач. джер.*, с. 38–39.

¹⁹ Л. Гонтарук, *Сфера сакрум — профанум у системі культура — мова*, [в:] „Вісн. Львів. ун-ту. Сер. Філологічна”, зб. наук. праць, гол. ред. Т. Салига, Львів 2011, вип. 52, с. 46.

²⁰ І. Набитович, *ззнач. джер.*, с. 39.

²¹ Л. Гонтарук, *ззнач. джер.*, с. 48.

²² Р. Каюа, *Людина та сакральне*, Київ 2003, с. 172.

Корелятивна пара *sacrum* — *profanum* (“святість — світськість”), як уважає М. Еліаде, є взаємодоповнювальними, однак і протиставленими. „Людина релігійна завжди намагається жити у святім *Universum*!..., унаслідок цього всі її переживання є цілком іншими, ніж переживання людини, позбавленої релігійного почуття, яка живе в десакралізованому світі”²³.

На думку І. Набитовича, *sacrum* і *profanum* розглядається загалом як опозиційна, але не обов’язково протиставна пара²⁴, адже він погоджується з Паулем Тілліхом, який зазначає, що контраст між святим і секулярним не є чітким. Усе секулярне непрямо пов’язане зі святим, воно стає носієм святого, і в ньому може виявитися божественне, а „усе секулярне є потенційно священним, тобто доступним для освячення”²⁵. Очевидно, варто наголосити, що, на думку П. Тілліха, назва *секулярне* менш виразна, ніж лексема *профан*, яка має значення “перед дверима святості”. Перебування “перед дверима священного” не означає стану нечистоти²⁶. Однак, як уважає вчений, найменування *профан* має негативно конотовану сему ‘нечистий’, а термін *секулярний* залишився нейтральним і, очевидно, саме тому П. Тілліх надає йому перевагу.

Однак, за нашими спостереженнями, ці терміни (*профанний* і *секулярний*) і, відповідно, похідні від них *профанізація* й *секулярізація*) уживають паралельно, утворюючи синонімічні ряди, хоча, звісно, це небажане явище в науковій терміносистемі.

На динамічний характер опозиції сакрального й профанного (світського) вказує й Л. Софронова, на думку якої, „опозиція сакральне / світське не дається раз і назавжди, межа між її членами постійно змінюється. Те, що в одну епоху перебуває в зоні сакрального, в іншу — опиняється у сфері світській. [...] Коли сакральне перебуває в чіткій ізоляції від світського і обидві сфери культури нібито не перетинають межу, що їх розділяє, вони перебувають у стані відносно спокою. Але у відповідний момент він може порушитися. [...] Тоді змінюються обриси світського. Також сакральне буває готове до того, щоб сприйняти вплив світського. У результаті картина взаємодії світського й сакрального постійно перетворюється”²⁷.

Зрозуміло, що аналіз цих термінів важливий для релігієзнавців, філософів, культурологів. Але, як слушно зазначила Л. Гонтарук, їхнє розуміння важливе й для лінгвіста, зокрема для дослідника народного мовного образу світу, оскільки мовознавець „змушений чітко уявити понятійне наповнення вказаних сфер у межах конкретної культури, щоб на їхній основі можна було укласти якісні класифікаційні схеми та обґрунтовано інтерпретувати конкретний мовний образ”²⁸.

Як уважає Т. Вільчинська, структурування сакрального не обмежується двома антагоністичними силами — чистого й нечистого, святого й демонічного, до його елементів повинен обов’язково входити й профанний²⁹, оскільки несакральні поняття можуть сакралізуватися, а сакральні, навпаки, секуляризуватися (профанізуватися, десакралізуватися). Як взаємопроникні сфери *sa-*

²³ М. Еліаде, *Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андроген; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання*, Київ 2001, с. 8.

²⁴ І. Набитович, *ззнач. джер.*, с. 40.

²⁵ П. Тілліх, *ззнач. джер.*, с. 233.

²⁶ Там само.

²⁷ Л. Софронова, *Культура сквозь епоху поезики*, Москва 2006, с. 30–31.

²⁸ Л. Гонтарук, *ззнач. джер.*, с. 48.

²⁹ Т. Вільчинська, *Концептуалізація сакрального...*, с. 127.

крум — антисакрум — профанум розглядає Л. Гонтарук. Дослідниця наводить переконливі приклади, коли, скажімо, у *Біблії* „до сфери *сакрум* може належати земля, зерно, одяг, вода як засіб сакралізації, імпліцитно гора, оскільки на ній з'являється Бог перед Мойсеєм, апостолами та Ісусом Христом і т. п. Ця святість у мові виражається за допомогою лексем *святий, священний, чистий* і т. п. [...] У народній культурі ці предмети теж можуть бути сакральними. Зокрема, орна земля традиційно сакралізувалася після Пасхи сакральними предметами: свяченим яйцем, водою, вербою і т. п., тобто ставала святою. Однак факт, що землю для набуття нею сакральних рис необхідно було сакралізувати, свідчить про те, що цей предмет до моменту сакралізації належить до сфери профанум. Відомі практики ворожіння і різного типу поробляння за допомогою мертвої, тобто цвинтарної землі. Ця земля вже належить до сфери *антисакрум*”³⁰.

І. Набитович дає таке визначення цих процесів: „Явище набуття тим чи іншим об'єктом чи елементами хронотопу ознак сакрального називають *сакралізацією*, а протилежне до нього — *профанізацією*, чи *десакралізацією*”³¹.

У *Релігієзнавчому словнику* сакралізація дефініюється як: „1. Поширення впливу релігії на сферу свідомості, духовну культуру особи, групи, суспільства. 2. Надання матеріальним предметам, особам, окремим діям тощо магічних властивостей, розуміння їх як сакральних”³². Зважаючи на те, що *десакралізація* є протилежним поняттям, М. Скаб подає таке визначення, яке однозначно підтримуємо: „1. Звуження впливу релігії на сферу свідомості, духовну культуру особи, групи, суспільства; 2. Припинення надання матеріальним предметам, особам, окремим діям тощо магічних властивостей, розуміння їх як сакральних”³³.

Процеси сакралізації / десакралізації (секуляризації, профанації) є важливими для лінгвістичної науки й для розвитку мови. Так, унаслідок сакралізації, тобто надання об'єктам, предметам, особам магічного характеру, розуміння їх як сакральних, вони можуть також набувати в мові тієї чи тієї оцінки, наприклад, в давніх східних слов'ян набув негативної оцінки час від Різдва до Водохреща, оскільки, як відомо, у цю пору (з 6 січня по 19 січня) Ісус Христос не був хрещений, отже, злі духи з'являються на землі й безчинствують. „Вже самі назви цього періоду й в інших слов'янських народів вказують на негативне до нього ставлення (порівн.: сербохорв. *Некрштитени дани* “нехрещені дні”, *Нечести-ви дани*, *Нечисти дани*, *Бабини дани* (від баба “злий дух”), макед. *Некрстени денева* (ноки), *Караконцелови дене* (ноки) (від *караконцол* “злий дух”), *Бишкини дене* (від *бишка* “свиня”), болг. *Погана неделя*, *перната неделя*, *Нечисти дни*, *Криви дни*, *Бугани дни* (тобто “Погані дні”) тощо”³⁴. І навпаки, у філософській думці Київської Русі, а саме в *Повчанні* Володимира Мономаха, позитивної оцінки набуває концепт “Слово”, „яке вважається відображенням взаємозв'язку між Божественним і земним. Слово забезпечує комунікацію між Божественним і людським”³⁵, отже, у давньоруській культурі входить у сферу сакрального й, відповідно, сакралізується. Очевидно, унаслідок сакралізації спостерігаємо активізацію вживання релігійних лексем (*берегиня*, *першосвятитель*, *Різдво*, *Великдень*).

³⁰ Л. Гонтарук, *заснач. джер.*, с. 52.

³¹ І. Набитович, *заснач. джер.*, с. 43.

³² В. Шевченко, *заснач. джер.*, с. 312–313.

³³ М. Скаб, *Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери*, Чернівці 2008, с. 78.

³⁴ Т. Космеда, *Аксіологічні аспекти прагмалінгвістики*, Львів 2000, с. 20–21.

³⁵ Там само, с. 23.

Як зазначає А. Ковтун, саме розвиток у мові полісемії є найвиразнішим свідченням тісного взаємозв'язку профанної та сакральної сфери в мові. Дослідниця підкреслює: „В історії української мови — це поява нових релігійних значень у загальноновживаних лексемах (як внутрішньомовна потреба, коли є поняття — немає слова, так і залежність від зовнішнього впливу — заміщення за позичень абсолютними й семантичними синонімами), утворення нерелігійних значень у релігійно-термінологічних одиницях”³⁶.

Завдяки сакралізації уможливорюється розвиток полісемії, термінологізація назв тих понять, що колись належали до сфери профанного (світського). Зокрема, у релігійній термінології „трапляється немало таких слів, які б могли входити й до інших предметних груп за їхнім іншим значенням або вживанням [...] Християнство, як і інші релігії, надає загальноновживаним, особливо відстороненим словам, релігійного значення”³⁷. Сакралізація того чи того поняття спричинилася до розвитку нових значень на основі метафори, унаслідок чого утворилася низка церковно-релігійних термінів, як-от: *батюшка* (*отець, панотець*), *матушка, гілочка, зерно, килимчик, метелик, намітка, піднебесне, підніжок* та ін. Значна частина лексем зазнає спершу розширення семантики й появу полісемічних значень, а згодом — її звуження. „Аналіз самостійного розвитку релігійних значень у питомих загальноновживаних лексемах доводить, що відбулося **звуження** семантики за моделлю «релігійне» < «загальне»”³⁸. Так саме завдяки цьому корпус релігійних лексем поповнився таким назвами, як *плащаниця* “полотнище із зображенням Ісуса Христа” < “полотнище”, *притвор* “прибудова до церкви” < “прибудова”, *проща* “звільнення від гріхів” < “звільнення”, *скором* “заборонена церквою м'ясна й молочна їжа” < “жир”, *храм* “релігійна споруда” < “споруда”, *каятися* “зизнаватися в гріхах на сповіді” < “визнавати помилки”, *послух* “підкорення чернечим правилам” < “підкорення” та ін.

До розширення семантики слова й сфери його функціонування причетна й десакралізація, що виявляється, зокрема, у процесах десемантизації релігійних найменувань на основі метафоричних і метонімічних перенесень. О. Тараненко зазначає, що „на певному історичному етапі об'єктом зацікавленості практично всіх членів мовного колективу протягом тривалого часу була релігія, і тому сфера релігійних понять являла собою багате джерело метафоричних інновацій, які набували часто паралельних напрямків”³⁹. Наприклад, таких процесів зазнали лексеми — назви різного роду “ворогів церкви” і загалом прагматично негативної лексики релігійного словника, які стали функціонувати як лайки: *біс, чорт, диявол, антихрист, кателицький (хай тобі католицький батько), єретичний (єретичний син)* та ін. Набуття лексемами переносного значення є виявом їхньої детермінологізації як наслідку десакралізації. Наприклад, слово *інквізиція* вживається в значенні “жорстока тоталітарна система (режим)”, *індульгенція* — “дозвіл, санкція на що-небудь”⁴⁰.

Зрозуміло, що активне використання релігійної лексики в українській мові „позначилося на розширенні лексико-семантичних структур релігійних лек-

³⁶ А. Ковтун, *Розвиток полісемії лексем з релігійними значеннями: необразні семантичні деривати*, [в:] „Українська мова” 2015, № 1, с. 100.

³⁷ Л. Дзже, *Українська лексика середини XVI века: Няговские поучения (словарь и анализ)*, Дебрецен 1985, с. 500.

³⁸ А. Ковтун, *ззнач. джер.*, с. 94.

³⁹ О. Тараненко, *Полісемічний паралелізм і явище семантичної аналогії*, Київ 1980, с. 8.

⁴⁰ О. Стишов, *Особливості розвитку лексичного складу української мови кінця XX ст.*, [в:] „Мовознавство”, 1999, № 1, с. 15.

сем — у них сформувалися значення, які втратили зв'язок з релігійною сферою. Наслідком виходу релігійних лексем за межі релігійної сфери стало **розширення** первинних значень⁷⁴¹.

Десакралізація поняття як основа для виникнення переносних значень чітко простежується, зокрема, у лексемах *проповідник* — „1. Той, хто проповідує, поширює яке-небудь віровчення; 2. Той, хто проповідує, поширює які-небудь погляди, ідеї і т. ін.”⁷⁴²; *псалом* — „1. Релігійна пісня, молитва, що як складова частина входить у псалтир”; 2. Захоплена хвала кому-, чому-небудь; гімн”⁷⁴³; *священнодіяти* — „1. Здійснювати церковний обряд; відправляти, служити; 2. Виконувати яку-небудь справу особливо урочисто й поважно, як обряд”⁷⁴⁴.

Л. Струганець зазначає: „У процесі тривалого функціонування, часто всупереч несприятливим умовам, частина номенів на позначення понять християнської віри за межами конфесійного стилю набуває переносного значення. [...] За рахунок виникнення переносних значень відбувається помітне розширення семантики богословської лексики”⁷⁴⁵.

Динаміку зміни значення лексеми *душа*, що відбувалася внаслідок десакралізації, переконливо й розгорнуто проаналізувала М. Скаб. Зокрема дослідниця зазначає, що особливо активно зазначена лексична одиниця й відповідний концепт, ключовим вербалізатором й іменем якого вона є, поповнюється новими семемами в XVI – XVII ст., коли в суспільній думці шугав дух епохи Ренесансу з тенденцією до розвінчування релігійних середньовічних догм і розгляду людини як найвищої цінності. Дослідниця наголошує: „Можна констатувати, що в аналізований період починається розширення несакральної сфери концепту, яке набуває активного розвитку в наступні століття, очевидно, як частковий вияв загальної тенденції секуляризації, яка розгортається в епоху Відродження [...]”⁷⁴⁶.

Аналізуючи особливості семантики лексеми *душа* в різні періоди розвитку української мови, М. Скаб зазначає, що релігійний чинник (сакралізація відповідного поняття) відіграє таку ж важливу роль, як і позамовний антирелігійний, що спричиняє десакралізацію: „Думаємо, що при концептуалізації сакральної сфери визначальну роль відіграють позамовні чинники, а серед них місце релігії в суспільстві в певний історичний період, рух думки від конкретного до абстрактного тощо”⁷⁴⁷.

Таким чином, сучасні мовознавчі дослідження активно поповнюються термінами суміжних наук, що є цілком природним виявом поліпарадигмальності гуманітарних досліджень. Вагомим джерелом і складником досліджень з лексикології, концептології, теолінгвістики є філософські й релігієзнавчі терміни (*сакрум*, *святий*, *священний*, *профанум*, *сакралізація*, *профанізація*, *десакралізація* та ін.), адекватне розуміння яких, так само як їхнє доречне використання, уможливорює більш повний і чіткий опис мовної картини світу, зокрема сприяє з'ясуванню змін того чи того поняття на аксіологічній шкалі, розширення чи звуження семантики низки лексем.

⁴¹ А. Ковтун, *ззнач. джер.*, с. 98.

⁴² *Словник української мови*, в 11 томах, ред. коллег. І. К. Білодід (голова), П. Й. Горечкий та ін., Київ 1978–1980, т. 8, с. 257.

⁴³ Там само, с. 371.

⁴⁴ Там само, т. 9, с. 1077.

⁴⁵ Л. Струганець, *Динаміка лексичних норм української літературної мови ХХ століття*, Тернопіль 2002, с. 292.

⁴⁶ М. Скаб, *ззнач. джер.*, с. 180.

⁴⁷ Там само, с. 214.