

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Діалектика сакрального та профанного у творах Рудольфа
Отто, Еміля Дюркгейма та Мірчі Еліаде»**

Виконала: студентка 4-го року навчання,
Спеціальність: 033 Філософія
Євсейчик Анна Юріївна

Керівник: Головащенко Сергій Іванович,
доктор філософських наук, професор

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
оцінкою «_____»
Секретар ЕК _____
«_____» _____ 20__ р.

Київ – 2023

ЗМІСТ

ВСТУП.....	С. 3-7
РОЗДІЛ І. «Антагонізм та взаємозалежність: погляд Дюркгайма на діалектику сакрального і профанного».....	С. 8-17
1.1. Соціологічний підхід як орієнтир релігієзнавчих студій Дюркгайма: релігія як соціальний феномен.....	С. 9-11
1.2. Діалектика сакрального і профанного як основа релігійного генезису у дискурсі Дюркгайма.....	С. 11-17
РОЗДІЛ ІІ. «Теологічно-феноменологічний підхід Отто у дослідженні поняття нумінозного та його відношення до концепту профанного».....	С. 18-26
2.1. Протиставлення раціонального та ірраціонального в релігії: поняття нумінозного.....	С. 18-21
2.2. Визначення нумінозного як « <i>mysterium tremendum et fascinans</i> ».....	С. 22-26
РОЗДІЛ ІІІ. «Сакральне та профанне як дві екзистенційні ситуації в опозиції: перспектива Еліаде».....	С. 27-37
3.1 Термінологія Еліаде у контексті «Священного і мирського».....	С. 27-29
3.2. Дихотомія сакрального і профанного у концепціях простору, часу, природи та людського буття.....	С. 29-37
РОЗДІЛ ІV. «Порівняльний аналіз діалектики сакрального і профанного у вченнях Дюркгайма, Отто та Еліаде».....	С. 38-42
ВИСНОВКИ.....	С. 43-46
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	С. 47-48

ВСТУП

Релігія як об'єкт будь-якого наукового дослідження цікава передусім через свою можливість до видозмін, адаптації та щохвилинного розвитку. Така властивість створює запит досліджувати нові її форми, із неодмінною потребою повертатися до основи релігієзнавства та класичних його авторів. Саме такими й являються досліджувані у цій роботі мислителі: Еміль Дюркгайм, Рудольф Отто та Мірчі Еліаде.

Питання розподілення світу та буття на два протилежні модули сакрального і профанного, вочевидь, підіймалася багатьма іншими релігієзнавцями. Проте мислителі, доробок яких був обраний для цієї роботи – не випадковий. Як буде проілюстровано, методологічні підходи (та результати досліджень) цих релігієзнавців у вирішенні проблематики взаємовідношення сакрального і профанного мають як розбіжності, так і спільні мотиви. Це створює специфічну компаративістську ситуацію, інтерпретація якої має позитивне наукове значення. Цим і обумовлена **актуальність теми даної кваліфікаційної роботи**. Сама діалектика сакрального і профанного репрезентує опозицію наявності релігійної сфери та її відсутності. Можливість використання різних підходів у цій диференціації має перспективу більш детального розуміння, що таке релігія на загал. Це важливо особливо у контексті сучасного вивчення та детектування релігій і неорелігій в усій їхній різноманітності.

Зіставлення вищенаведених мислителів у питанні розробки зазначеної діалектики актуальне й також через специфічність її об'єкту. Звичайно, практика порівняння дискурсів релігієзнавців не є чимось новим у науковій спільноті. Проте якщо говорити конкретно про питання відношення сакрального і профанного, **стан наукової розробки у вітчизняному дослідницькому просторі** наразі є доволі незадовільним. Для початку, відсутній український переклад «Священного» Отто. Далі, тема

дихотомії сакрального і профанного має тенденцію окреслюватися лише в рамках абстрактного розподілення без посилення на зазначених у цій роботі мислителів та без порівняння їхнього доробку у питанні діалектики. Щодо зарубіжної дослідницької спільноти, стан наукової розробки є кращим. Почасти тема сакрального і профанного у творчості Дюркгайма, Отто та Еліаде піднімається у статтях та періодичних виданнях.

Відтак, **об'єктом дослідження** даної роботи є філософсько-релігієзнавчі доктрини Е. Дюркгайма, Р. Отто та М. Еліаде.

Предметом кваліфікаційної роботи виступають поняття сакрального та профанного, проаналізовані трьома вищезазначеними дослідниками у їхніх релігієзнавчих доробках.

Мета роботи – спираючись на дослідження Е. Дюркгайма, Р. Отто та М. Еліаде, визначити поняття сакрального та профанного у їхніх релігієзнавчих інтерпретаціях; відтворити методологію та дискурс, використаний даними релігієзнавцями для вивчення дихотомії цих понять та провести порівняльний аналіз між ними.

Виходячи з вищезгаданої мети, **головними завданнями** цієї роботи є:

- З'ясувати загальні особливості філософсько-релігієзнавчих підходів Е. Дюркгайма, Р. Отто та М. Еліаде у їхній творчій спадщині;
- Дослідити, як соціологічний дискурс Е. Дюркгайма накладається на його вивчення діалектики «сакральне-профанне» на базисі його твору *«Первісні форми релігійного життя»*;
- Визначити поняття «нумінозного» та прослідити його відношення до поняття «профанного» у контексті теологічно-феноменологічної методології Р. Отто у його праці *«Священне»*;

- Розглянути проблематику дихотомії «священного» і «мирського» як релігійного та нерелігійного модусів існування людини, спираючись на погляди М. Еліаде на основі його роботи *«Священне і мирське»*;
- Сконструювати порівняльний аналіз парадигм і методів дослідження даних релігієзнавців у фокусі проблематики співіснування понять сакрального та профанного.
- Продемонструвати розбіжність підходів та інтерпретацій Е. Дюркгайма, Р. Отто та М. Еліаде у контексті діалектики сакрального і профанного.

Відтак, створено наступну **структуру цієї кваліфікаційної роботи**. У першому розділі *«Антагонізм та взаємозалежність: погляд Дюркгайма на діалектику сакрального і профанного»* міститься аналіз соціологічної доктрини Дюркгайма у контексті його релігієзнавчих досліджень стосовно діалектики сакрального та профанного. У підрозділі 1.1. аналізуються загальні тенденції підходу мислителя, а саме його бачення та опис релігії як соціального продукту. У наступному підрозділі 1.2. окреслено визначення понять сакрального і профанного та їхня взаємозалежність, що постає у дюркгаймівських студіях. Другий розділ *«Теологічно-феноменологічний підхід Отто у дослідженні поняття нумінозного та його відношення до концепту профанного»* присвячений доробку Отто та фокусує увагу на понятті нумінозного у його дихотомії із профанним; у підрозділі 2.1. відтворено зміст аргументу Отто про примат ірраціонального над раціональним у вивченні релігії; у 2.2. означено головні атрибути поняття нумінозного як *«mysterium tremendum et fascinans»*, а також зазначено про відношення концепту нумінозного до поняття профанного. Третій розділ *«Сакральне та профанне як дві екзистенційні ситуації в опозиції: перспектива Еліаде»* включає результати дослідження феноменологічного

підходу у вивченні діалектики Еліаде. Підрозділ 3.1. присвячений визначенню необхідних термінів у його праці *«Священне і мирське»*; 3.2. окреслює безпосередню опозицію священного і мирського як протилежних екзистенційних ситуацій в контексті сприйняття простору, часу, природи та людського буття. У четвертому розділі *«Порівняльний аналіз діалектики сакрального і профанного у вченнях Дюркгайма, Отто та Еліаде»* здійснюється компаративний аналіз діалектики «сакральне-профанне» у вищенаведених дослідників.

Теоретико-методологічні засади даного дослідження ґрунтуються на загальних принципах наукового дослідження: об'єктивності, узагальнення, класифікації, неупередженості. Шляхом застосування аналітичного та герменевтичного методів аналізу, в роботі відтворюється головний зміст релігієзнавчого доробку розглянутих авторів. Використовується компаративний метод задля виявлення спільних та відмінних тенденцій у досліджуваних працях в розв'язанні проблеми дихотомії сакрального і профанного.

Важливим є й лінгвістичний момент. У цій роботі використання таких синонімів як «земне», «природне» або «мирське» до терміну «профанне» та «священне» чи «надприродне» до терміну «сакрального» обумовлене суто проблематикою різних перекладів та прагненням використання синонімії задля більш зрозумілого трактування досліджуваної діалектики. Застосування різних термінів, таким чином, не змінює головного смислу або інтерпретації доктрин вище перелічених авторів.

Окрім цього, технічно важливо, що акцент у досліджуваних в цій роботі діалектиці ставиться більшою мірою саме на сакральному, а не профанному. Останнє слугує радше контрастом до основного концепту, аби мати змогу краще розглянути атрибути першого.

Джерельну базу дослідження становлять передусім такі першоджерела: «*Первісні форми релігійного життя*» Е. Дюркгайма, «*Священне*» Р. Отто та «*Священне і мирське*» М. Еліаде. В українському перекладі наразі існують лише перша та остання праця з цього переліку. «*Священне та мирське*» переклала на українську Г. Кьорян, а переклад «*Первісних форм*» був створений Г. Філіпчуком та З. Борисюк. Український переклад даної дюркгаймівської праці хоч і слугує основою дослідження, проте задля детальнішого передання слів автора використовується й англійський переклад, зроблений К. Філдс. У випадку ж із «*Священним*» Отто, я використовувала англійський переклад Дж. В. Харві. Для цієї кваліфікаційної роботи був також залучений вельми корисний вступ цього дослідника до «*Священного*».

Окрім цього, була використана критична література, як вітчизняного, так і зарубіжного авторства. Більшою мірою я послуговувалась англomовними статтями у періодичних виданнях: «*On the Sacred and Profane*» Р. Бачіка, «*Interpreting numinous experience*» Д. Меркюра, «*What is phenomenology of religion*» К. Гшвандтнер, «*The sacred, the holy, the numinous*» М. Стаусберга та інші. Використовувалися також й оглядові праці, зокрема «*Durkheim Today*» В. Пікерінга, рецензійна стаття А. Тейлора на роботу Отто та інші наукові праці.

РОЗДІЛ І

АНТАГОНІЗМ ТА ВЗАЄМОЗАЛЕЖНІСТЬ: ПОГЛЯД ДЮРКГАЙМА НА ДІАЛЕКТИКУ САКРАЛЬНОГО І ПРОФАННОГО

Ознайомлюючись із академічним спадком Еміля Дюркгайма, легко припустити його моментальний успіх у створенні та розвитку соціології як повноцінної дисципліни. Проте це не зовсім відповідає реальності. Лише помертвості процес видання та перекладу дюркгаймівських праць почав активізуватися, а сам Дюркгайм був визнаний одним з фундаторів соціології релігії (Pickering, 2002, сс. 9-13). У 1912-му вчений публікує масштабне релігієзнавче дослідження, на створення якого йому знадобилося аж 20 років. Ця праця Дюркгайма, «*Les formes élémentaires de la vie religieuse*», або в українському перекладі, «*Первісні форми релігійного життя*», стала «...книгою про релігію, що мала увінчати його академічні досягнення...». (Pickering, 2002, с. 30). Попри те, що Дюркгайма прийнято вважати одним із основоположників соціології, його головний фокус завжди залишався на питанні релігії. У «*Соціальному щорічнику*», журналі, створеного Дюркгаймом у 1898-му, «...тема релігії становила другий розділ, якому передувала тема загальної соціології. З тих пір й до останнього випуску у 1913-му... «релігія» залишалася найбільшою та найважливішою з усіх секцій...» (Pickering, 2002, с. 30).

Цікаво, що інтерес Дюркгайма до проблеми релігії ґрунтувався не на особистій приналежності вченого до певного віровчення. Незважаючи на думку Дюркгайма про суспільство як таке, що буквально *потребує* релігії, сам він не вважав себе релігійною людиною (Poggi, 2000, с. 1). Отже, причина фіксації на темі релігії у соціологічному вченні Дюркгайма була іншою. Як зазначає соціолог та дослідник дюркгаймівських студій, Вільям Пікерінг, у «*Первісних формах*» «...мова йшла не лише про те, щоб сказати, що релігія є важливою в суспільному житті... а про те, що релігія сама по

собі є ключем до наукового розуміння суспільства...». (Pickering, 2002, с. 29).

1.1. Соціологічний підхід як орієнтир релігієзнавчих студій Дюркгайма: релігія як соціальний феномен.

Провідним мотивом *«Первісних форм»* Дюркгайма можна вважати дослідження того, як соціальні взаємовідносини між людьми диктують розвиток релігійних традицій. Така позиція стосовно питання релігії спровокувала величезну хвилю критицизму, направленою на Дюркгайма. Воно й не дивно, адже через заяви про те, що релігія може, й навіть мусить бути пояснена через соціологію, Дюркгайм був звинувачений своїми колегами у редукціонізмі. Оскільки релігія вважалась вченим не лише людською діяльністю, але й соціальним феноменом, це означало дві речі: редукцію релігійних вірувань суто до соціологічного компонента та нівелювання існуванням Бога або божеств (Pickering, 2002, сс. 30-31). Ця критика є дійсно обґрунтованою й має місце в контексті аналізу дюркгаймівських релігієзнавчих студій. Проте варто розуміти, що акцент на соціологічному є невід’ємною основою його підходу у вивченні релігії, що значно відрізняється від підходів інших релігієзнавців. Наприклад, теологічного підходу Отто або феноменологічного дискурсу Еліаде, як буде згодом проілюстровано.

Загалом, *«Первісні форми»* Дюркайма – це «...відкриття походження релігії та окреслення її остаточного значення...» за допомогою аналізу первісних релігійних форм, а якщо конкретніше – австралійського тотемізму (Bachika, 2015, с. 159). Такий підхід є фундаментом для всього дослідження Дюркгайма. Він дає можливість помітити схожості між різними традиціями, та генералізувати, таким чином, першопричини релігії та її значення у житті людини. До того ж, методологія Дюркгайма базується великою мірою на знаходженні каузальних зв’язків, а точне визначення

причин та наслідків феноменів релігії легше віднайти саме у найпримітивніших релігійних проявах. Для Дюркгайма очевидним є те, що, якщо б у представників ранньородової організації суспільства не сформувалися релігійні погляди такими, якими вони були, ми не мали б, в результаті, сьогоденних уявлень про природу, філософію, науку тощо.

Потенційна проблема з таким мисленням є досить очевидною. Застосовуючи до релігії таке собі «лезо Оккама», ми припускаємо, що більш розвинуті форми релігії обов'язково мають походити від найпримітивніших. За такої логікою, можна сказати, що християнство мало виникнути з подібної ментальності культів австралійських племен. Дюркгайм відкидає такий критицизм, й зауважує, що розвиток людства передусім є органічним. Це означає, що він не може будуватися на помилковості або неправді. Відповідно, всі ланки цього розвитку є взаємопов'язаними (Дюркгайм, 2002, сс. 5-6). Важливо розуміти, що, повертаючись до «витоків», Дюркгайм не намагається віднайти «найпершу» в світі релігію, дослідити її, і застосувати отримане знання при аналізі всіх інших релігій світу. Дюркгайм зазначає, що «Немає якогось вирішального часового відтинку, коли релігія почала існувати... Як будь-яке людське діяння, релігія не починається ніде» (Дюркгайм, 2002, с. 11). Вирішення проблеми, до якого схиляється вчений, полягає у тому, аби знайти закономірні форми релігійних вірувань та обрядів, які існували із людиною завжди. А чим простіше організоване суспільство – тим легше віднайти ці закономірності.

Первісна релігія, за Дюркгаймом, має дві головні характеристики. Перша передбачає існування найпростішої соціальної організації, яка тільки може існувати. Друга ж характеристика вимагає такої релігійної форми, яка б не потребувала інших релігій для свого пояснення. Підхід Дюркгайма, як в першу чергу соціологічний (а не етнографічний чи

історичний), не обмежується лише стандартним описом або реконструкцією форм цивілізації. Замість цього, пише Дюркгайм, «...як і з будь-якою іншою позитивною наукою, найголовніша мета соціології – пояснити актуальну реальність, близьку до нас, а отже й таку, що здатна вплинути на наші ідеї та наші вчинки. Цією реальністю є людина...» (Дюркгайм, 2002, с. 5).

Дюркгайм пише, що саме релігія є основою для реалізації філософського та наукового потенціалу людини: «Якщо філософія та інші науки зародилися від релігії, то це тому, що сама релігія почала з того, що ґрунтувалася на науках та філософії» (Дюркгайм, 2002, с. 12). Причиною цьому є оперування фундаментальними категоріями місця, часу, кількості, субстанції, причини та особистості, які відповідають найбільш універсальним властивостям речей. Досліджуючи примітивні форми релігії, ми неодмінно знайдемо ці категорії, які, в свою чергу, є також продуктом соціального походження (Дюркгайм, 2002, сс. 11-13).

Отже, можна узагальнити, що Дюркгайм використовує дві методологічні «лінії» у своєму підході до вивчення релігієзнавства, що є важливими у контексті питання даної роботи. Перша лінія – невід’ємність соціології та релігії, друга ж – спирання на первісну релігію як таку, що функціонує в межах найпростішої соціальної організації. Це дозволяє розпізнати найбільш закономірні особливості релігії, які необхідно пов’язані із функціонуванням соціуму.

1.2. Діалектика сакрального і профанного як основа релігійного генезису у дискурсі Дюркгайма.

На перших сторінках *«Первісних форм»* Дюркгайм визначає релігію наступним чином: «Релігією є уніфікована система вірувань і обрядів щодо сакральних речей, себто відокремлених та заборонених вірувань та обрядів,

котрі об'єднують в одну й ту саму моральну спільноту, що називається Церквою, яка включає всіх, хто до неї належить» (Дюркгайм, 2002, с. 46).

Отже, хибним буде зводити релігію суто до наявності у ній богів, духів або інших форм божественної свідомості. Цього недостатньо для повноцінного розуміння феномену релігії, акцентує Дюркгайм. Відповідно, вчений виводить дві фундаментальні категорії, *вірування* та *обряди*, що являють собою специфічний стан розуму, та відповідну йому поведінку. Дюркгайм дефініціює ці два поняття у такий спосіб: «Перші [вірування] є станами громадської думки, вони існують в уявленнях; другі [обряди] – це певні способи дії» (Дюркгайм, 2002, сс. 36-37). За Дюркгаймом, саме у віруваннях та обрядах знаходився «...початковий паросток релігійного життя в середовищі людства...» (Дюркгайм, 2002, с. 25). Система вірування, присутня у релігійній свідомості людини якраз і відображає класифікацію світу (та речі у ньому) на «сакральне» та «профанне». Зважаючи на дослідження первісних форм вірувань як вихідну позицію дюркгаймівського вивчення релігії, свій аналіз діалектики сакрального і профанного він формує, дотримуючись такого ж самого принципу.

У працях Дюркгайма сакральне постає як певна трансцендентна реальність, «...яку неможливо досягнути звичайними засобами чи звичайними людьми» (Petrof, 2015, сс. 94-95). Як й у випадку із релігією, не можна зводити поняття сакрального суто до певного божества. Відноситися до царини сакрального може великий спектр об'єктів: «Уся релігія, як ми побачимо, обертається навколо «священного»; але якість священності, як така, обов'язково приписується об'єктам, як матеріальним, так й ментальним (наприклад, уявлення про реальність, шаблонні форми поведінки, місця, артефакти, моменти в році, фази в індивідуальному існуванні), які внутрішньо не виправдовують її, але на які вона має накладатися» (Poggi, 2000, с. 143). Таким чином, сакральність об'єктів не

обов'язково передбачає їхнє безпосереднє відношення до божеств. Прикладом, більшість тотемів була або їстівними тваринами, або рослинами, що є індикатором важливості безпосереднього зв'язку ранньородового племені із життєво необхідними речами (Frazer, 1998, с. 31). Важливим моментом у питанні дефініції сакрального в Дюркгайма постає також й те, що мислитель сприймав це поняття як «...колективну репрезентацію, спільний культурний символ для морального авторитету суспільства...» (Merkur, 2006, с. 217).

Проте сакральне являє собою лише «...один термін в межах контрастуючої пари, іншою складовою якої є «профанне»...» (Poggi, 2000, с. 146). Профанне як концепт не може усвідомлюватися окремо від сакрального, як й сакральне без профанного. Для пояснення різниці між цими двома термінами Дюркгайм вживає слово «заборона» (фр. *interdits* або англ. *interdiction*), зазначаючи, що саме заборони захищають та ізолюють сакральне від профанного: «...світська людина не повинна, не може безкарно торкатися...» сакральних речей (Дюркгайм, 2002, с. 40). Саме тому до них й відносяться заборони, аби «захистити» їх та емпфазувати дистанцію між сакральною та профанною сферами. Профанними ж речами є ті, що не входять у сферу сакрального та до яких заборони якраз і застосовуються.

Дюркгаймівське розуміння сакрального та профанного можна назвати дещо есенціалістським (Pickering, 2002, с. 31). Враховуючи, що релігія постає фундаментом для розуміння функціонування всього суспільства (в тому числі філософії та науки), діалектика сакрального й профанного стає центральним концептом у соціології Дюркгайма. Адже інші «складові» релігії, обряди та вірування, напряду залежать від цієї діалектики. Різниця між сакральним та профанним постульована релігійними віруваннями, а обряди направлені на позначення їхніх

відмінностей. (Poggi, 2000, с. 147). Іншими словами, релігії як такої просто б не існувало, якби не діалектика сакрального й профанного: «...без цього бінарного поділу не існує автентичної релігії, тому що сам акт розрізнення, відокремлення, є найпершим актом будь-якого релігійного генезису». (Petrof, 2015, сс. 94-95).

Отже, стає очевидним, що між цими двома термінами є специфічна гетерогенність. Звичайно, з перспективи вірування, сакральне є значно важливіше та «вище» за рангом, аніж усе профанне. Проте пояснити діалектику профанного та сакрального за допомогою простої ієрархії, пише Дюркгайм, не можна. Прості, на перший погляд, речі, як вже було раніше сказано, також можуть бути сакральними. Відтак, стає зрозумілим, що діалектика сакрального та профанного формується не лише на гетерогенності, а й на безпосередньому антагонізмі: релігійний феномен є такий, що він завжди «...припускає двочастковий поділ відомого й знайомого всесвіту на два роди, які розуміють [включають] усе, що існує, але які рішуче виключають один одного» (Дюркгайм, 2002, с. 40).

Більше того, людський розум нездатний бачити цю ситуацію по-іншому, стверджує Дюркгайм. «Адже поняття святого в свідомості людей завжди й всюди відокремлене від поняття світського, бо ми бачимо між ними своєрідну логічну порожнечу, розум навідріз відмовляється згодитися з тим, що відповідні речі можуть бути змішаними або просто розставленими в контакті одні з одними» (Дюркгайм, 2002, с. 40). Для ілюстрації візьмемо найбільш розповсюджений приклад – містичний аскетизм як відмову від матеріального задля досягнення священного світу. У західній філософській думці аскетизм сприймається радше у негативному контексті: часто як щось деструктивне або самознищуюче. Використовуючи, наприклад, лексику А. Шопенгауера, це те, що заперечує саму волю до життя. Однак, для Дюркгайма аскетизм як радикальне протистояння сакрального із

профаним є однією з найважливіших форм вираження релігійної свідомості. Оскільки умовою повної приналежності до одного є повна відмова від іншого, «...людину закликають зовсім вийти зі світського життя й зажити виключно релігійним життям...» (Дюркгайм, 2002, с. 39).

Почасти постулюється думка, що характеристики релігійного відповідають характеристикам поняття «надприродного». Відповідно, така перспектива розглядатиме діалектику профанного та сакрального як природного та надприродного. Дюркгайм зазначає, що це розподілення є не таким вже й давнім. Воно передбачає сучасне розуміння природного стану речей, й вже потім відокремлення решти специфічних явищ як надприродних. Таке «прогресивне» усвідомлення речей представляє надприродне як буквально щось, що є поза природою, а отже й поза розумом (рацією) (Дюркгайм, 2002, сс. 27-29). Дюркгайм згодом зауважує, що сприйняття опозиції профанного до сакрального як природного до надприродного є лише однією з форм інтерпретації діалектики цих концептів. Насправді, таких форм можливого протиставлення профанного та сакрального є досить велика кількість. Сакральне та профанне – це відношення абсолютного та недосконалого, священного та земного, ірраціонального та раціонального, надприродного та природного, та ін.

Якщо вищеописане «сучасне» розуміння фокусується на диференціації профанного та сакрального, то примітивна свідомість націлена на інший процес, де ці дві категорії речей є більш невід'ємними одна від одної. Задля кращої передачі сенсу слів Дюркгайма, наведу цитату з англійського перекладу «*Первісних форм*», створеного К. Філдсом: «...the human mind has no need of properly scientific education to notice that there are definite sequences and a constant order of succession between phenomena or to notice that this order is often disturbed...» (Durkheim, 1995, с. 25). Тобто мова йде про те, що, вочевидь, людський розум помічає, що між явищами

існують певні послідовності та, що цей порядок часто може порушуватися, і для того, аби це зрозуміти зовсім немає потреби у належній науковій освіті. З самого початку свого існування, людина спостерігала природні явища, котрі не могла пояснити за допомогою «природного» (у розумінні науково-раціонального) міркування. Тому в її свідомості з'являлися «надприродні» уявлення, які насправді були ототожнені із самими природними явищами. Відповідно, якщо говорити про зв'язок профанного та сакрального у примітивних релігійних формах – ці два поняття будуть перебувати у більшому синтезі, ніж у сучасному розумінні. Дюркгайм пише, що «...поняття природної сили цілком напевне походить від поняття релігійних сил; тож між тими й тими не повинно бути безодні, яка відділяла б раціональне від ірраціонального...» (Дюркгайм, 2002, с. 28).

Проте це зовсім не означає, що для Дюркгайма примітивна свідомість не розрізняла профанне від сакрального. Невід'ємність не означає спорідненість; для Дюркгайма все ще не існує більш радикально протилежних концептів у світі, аніж профанне та сакральне: «В історії гуманітарної думки не існує іншого прикладу двох категорій, так глибоко диференційованих, таких протилежних одна до одної речей» (Дюркгайм, 2002, с. 38). До того ж, було й інше питання, що цікавило Дюркгайма, та дещо укріплювало лінію невід'ємності між сакральним й профанним. Воно стосувалося переходу речей (або істот) від однієї категорії світу до іншої. Якою би сильною не представлялась опозиція у діалектиці між сакральним та профанним, вона не може досягати своєї максими. Якщо протиставлення між цими двома концептами буде абсолютним, це нівелюватиме будь-яку можливість їхньої взаємодії. А отже, неможливим буде вхід профанного у світ сакрального, що перекреслюватиме користь останнього (Дюркгайм, 2002, сс. 39-41).

Висновуючи, аналіз доктрини Дюркгайма у цьому розділі показав, що вивчення релігії сприймалося даним дослідником як в першу чергу шлях до об'єктивного розуміння суспільства. Його праця *«Первісні форми релігійного життя»* сфокусована саме на дослідженні того, як функціонування соціуму формує та направляє розвиток релігійних традицій. Дюркгайм вважається одним із фундаторів соціології релігії, а тому в якості фундаменту свого підходу у вивченні релігійних традицій мислитель не випадково обирає процес функціонування суспільства. Дюркгайм зосереджується на аналізі первісних форм релігії – адже саме через них можна найясніше простежити всі потрібні деталі й процеси. В рамках такого підходу, Дюркгайм визначає релігію як уніфіковану систему, що складається з а) вірувань (як вираження «релігійного» стану розуму) та б) обрядів (як вираження «релігійної» поведінки) щодо сакральних речей. Саме внаслідок наявної системи вірувань у релігійної людини з'являється усвідомлення поділу речей у світі на *сакральні* та *профанні*. Сакральними можуть бути як об'єкти, так і явища або сприйняття (прикладом, уявлення про власне існування, реальність, поведінку, час, простір тощо). Це ті речі, «...що їх заборони захищають і ізолюють...», коли ж профанні речі є тими, «...до яких ці заборони застосовуються і які повинні залишатися на відстані від перших...» (Дюркгайм, 2002, с. 40).

Дюркгаймівський дискурс стосовно проблематики сакрального і профанного передбачає, що обидва концепти можуть існувати лише у рамках їхньої опозиції. Тобто сакральне не може існувати окремо від профанного, як і профанне – без сакрального. Діалектика цих двох сфер виражена у Дюркгайма через їхнє радикальне виключення одне одного. Й хоч неможливим є змішування цих двох понять в людському розумі, їхня взаємна протидія все ж не може доходити до свого остаточного кінця, позаяк важливою є можливість переходу від одної сфери до іншої.

РОЗДІЛ II

ТЕОЛОГІЧНО-ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ОТТО У ДОСЛІДЖЕННІ ПОНЯТТЯ НУМІНОЗНОГО ТА ЙОГО ВІДНОШЕННЯ ДО КОНЦЕПУ ПРОФАННОГО

Незважаючи на те, що Рудольфа Отто прийнято вважати релігійним мислителем саме західного християнства, він провів досить багато часу у подорожах Північною Африкою, Єгиптом, Палестиною, Індією, Китаєм та Японією, поглиблюючи свої знання про різноманітні релігії світу. Не виключено, що саме цей досвід вплинув на унікальне формування його доктрини. Адже релігієзнавчий метод цього вченого спрямований не просто на аналіз ідеї сакрального, а на дослідження багатогранного релігійного досвіду (Harvey, 1958, сс. 9-10).

У 1917-му році на світ виходить найвідоміша робота Отто, «Священне» (нім. «*Das Heilige*»). Резонанс, викликаний цією роботою, був здебільшого спричинений використанням дещо нового підходу у релігієзнавчих студіях. Замість дослідження ідей Бога та релігії, Отто зробив предметом свого аналізу різні форми *релігійного переживання* (Еліаде, 2001, сс. 7-10). Він сфокусував увагу на тому, що означає сакральне як таке для віруючої людини. Причому, в цьому контексті Отто не обмежувався рамками конкретних конфесій. Радше, ціллю або наскрізним мотивом його книги було емпіризувати те, що *об'єднує* віруючих, а не розділяє їх у їхньому сприйнятті священного (Harvey, 1958, с. 11).

2.1. Протиставлення раціонального та ірраціонального в релігії: поняття нумінозного.

Отто вважав, що дослідження релігії має бути проведене через вивчення форм релігійних переживань (англ. *experience*). Ніщо не стає на заваді цього як надмірна раціоналізація релігії. Повна раціоналізація є не

лише хибною інтерпретацією релігії, але й шкідливою для її існування. Якби навіть така річ як повністю раціоналізована релігія існувала, «...вона б утратила будь-який сенс спалаху апостола про глибину й незбагненність шляхів Божих і перестала б бути живою релігією» (Taylor, 1924, с. 232). Дійсно, головною метою «*Священного*» було показати саме те, що вивчення релігій постає не цікавістю мертвим, а дослідженням *живої віри* (Harvey, 1958, с. 10).

Аби реалізувати цю мету, Отто починає свою роботу з диференціації раціонального та ірраціонального у релігії. Власне, Отто відрізняє від багатьох його колег саме те, який фокус він ставить на ірраціональному аспекті релігії. Як пише теолог, «...систематизований міф, або допрацьована до самого кінця інтелектуальна схоластика є методами, за допомогою яких фундаментальний факт релігійного досвіду стає настільки тонким і плоским, що врешті-решт взагалі витісняється...» (Otto, 1958, с. 27). Відповідно, аби пояснити релігію, використовуючи підхід із акцентом на ірраціональному, Отто зіштовхується із проблемою правильного визначення першопочаткового елементу релігії – сакрального.

Філософ та перекладач «*Священного*» англійською, Дж. Харві, виділяє 3 загальні помилки у трактуванні сакрального: а) гіпертрафована суб'єктивність релігійного досвіду, котра нівелює будь-який об'єктивний його аспект, б) надмірна об'єктивація та в) гуманізація концепції божественного (Harvey, 1958, с. 15). Отто цих помилок уникає, адже його мета – показати, що ці, на перший погляд, «ірраціональні» та «суб'єктивні» релігійні переживання, що відчуває людина, насправді є *об'єктивною реальністю*. Отто намагається пояснити природу цих релігійних відчуттів, але він це робить для того, аби показати що ці відчуття – єдиний та незамінний шлях до розуміння релігійного об'єкту.

Вочевидь, будь-якій ідеї Бога властиві атрибути духу, розуму, волі, мети, вищої сили, самості тощо за аналогією до людського розуму. Єдине що, Богові приписуватиметься абсолютність та безумовність, коли ж людині – обмеженість. Раціональність, зумовлена вищеперерахованими атрибутами, слугує індикатором ясності та чіткості розуміння поняття божественного, проте зовсім не детермінує його сутність у своїй повноті. Ці атрибути, як називає їх Отто, є сутнісно-синтетичними. Тобто такими, що доповнюють поняття, а не вичерпують його.

Отто прагне відшукати дещо ессенціалістське розуміння священного, «...винайти спеціальний термін, який означатиме б «священне» *мінус* його моральний фактор або «момент» та, як ми можемо зараз додати, *мінус* його «раціональний» аспект...» (Otto, 1958, с. 6). Есенціалістським таке поняття священного вважатиметься й через те, що воно має бути наявним у будь-якій релігії. Воно є, як пише Отто, «внутрішнім ядром», без якого релігія не могла б існувати, – це категорія *sui generis* (Otto, 1958, с. 6).

Відповідно, Отто реалізує запит на створення нового терміну у теологічному словнику, яке б відображало священне у своєму «чистому вигляді». Таким словом стає запозичене з латини «*numen*». Специфічна категорія священного або, використовуючи термінологію Отто, *нумінозного* (нім. *Das Numinose*), необхідно належить сфері релігійного, хоча й може переходити в інші (як наприклад у сферу етики). Для пояснення цього поняття Отто використовує грецьке слово «*ἀρρητον*», що означає невимовне, ірраціональне, та англійське «*ineffable*», яке також перекладається на кшталт «занадто величне, щоб описати словами». Поняття нумінозне стає центральним у вченні Отто, а безпосереднє переживання нумінозного релігійною людиною стає переживанням *сакрального*.

Починаючи характеризувати нумінозне, Отто в першу чергу згадує іншого німецького філософа й теолога, Ф. Шляйєрмахера. Філософсько-релігійні роботи останнього безумовно служили для Отто джерелом знання, а пізніше – й предметом критики. Шляйєрмахер зазначає про найбільш значимий елемент релігійного досвіду – відчуття залежності. Для цього філософа дане відчуття є тим, що детермінує релігійне переживання. Отто у певній мірі погоджується із Шляйєрмахером, проте додає, що проста залежність не в змозі охопити весь спектр значення релігійного досвіду. Ми маємо справу із специфічним відчуттям залежності, котре Отто назвав *тваринною свідомістю*. Це відчуття тварини, «...зануреної та переповненої власною нікчемністю на відміну від того, що є вищим над усіма створіннями...» (Otto, 1958, с. 10). До того ж, на противагу Шляйєрмахеру, Отто зауважує, що тваринна свідомість зовсім не детермінує релігійне відчуття, а є лише суб'єктивним супутнім елементом або ефектом, котрий релігійна людина відчуває, і який лише вказує на справжній (нумінозний) об'єкт всередині неї (Otto, 1958, сс. 10-11).

Відтак, можна виснувати, що Отто у своєму вивченні релігії бере за основу релігійні переживання, як індивідуальні відчуття, що належать *homo religiosus* (укр. *релігійній людині*). Ці переживання викликані сакральним або, послуговуючись лексикою самого Отто, *нумінозним*. Аби отримати вірні знання про нумінозне, ми мусимо відійти від методу раціоналізації релігії, адже через неї втрачається істинний сенс релігійного переживання. Нумінозне належить до категорії, що є єдиною у своєму роді, а отже і має трактуватися відповідно. Це поняття постає центральним у контексті проблематики відношення сакрального до профанного, що буде проілюстровано у наступному підрозділі.

2.2. Визначення нумінозного як «*mysterium tremendum et fascinans*».

Отто характеризує безпосереднє відчуття нумінозного як «*mysterium tremendum et fascinans*». Коротко кажучи, це відчуття страху, трепоту та захоплення від таємного, яке у своїй цілісності переживає релігійна людина. Теолог пише наступне про відчуття «*mysterium tremendum*»: «Воно може перейти в більш усталену і тривалу позицію душі, продовжуючи, так би мовити, бути захоплюючим і резонансним, поки нарешті не згасне і душа не відновить свій «профанний», нерелігійний настрій повсякденного досвіду» (Otto, 1958, с. 12). Це відчуття може призвести до екстазу, жаху, божевілля, тремтіння, невимовної радості, тихої смиренності тощо перед *тим*, що здіймається над будь-якою іншою істотою.

Для початку, проаналізуємо момент «*tremendum*», що походить від «*tremor*» або «страх». Адже, як стверджує Отто, цей термін є більш знайомим для нас. Втім, природне відчуття страху не повністю передає смисл релігійного «*tremendum*» для Отто. На відміну від природного відчуття страху, що знайоме будь-якій людині, «*tremendum*» може відчуватися лише через окрему та унікальну ментальну схильність людини. Ця схильність свідчить про нову функцію сприйняття та оцінки людського духа. Нумінозне, що викликає «*tremendum*», має характер моторошного, й цей *страх* перед ним необхідно йде поруч із його *величністю* (Otto, 1958, сс. 15-19).

У концепт «*mysterium tremendum*» входять й інші елементи, пише Отто. Перший з них – всемогутність, влада, сила або, об'єднуючи ці слова, «*majestas*». Цей момент асоціюється як із величністю, з якою Отто пов'язує страх у релігійному переживанні, так і з принципом тваринної залежності, що змушує людину усвідомити власну нікчемність перед всемогутнім Творцем. Іншими словами, відбувається анігіляція самості

перед реальністю трансцендентного. Варто також додати, що елемент «*majestas*» у розумінні Отто слугує також фундаментом для *містичного* поняття божественного (Otto, 1958, сс. 19-23).

Другим елементом концепту «*mysterium tremendum*» є момент *енергії* («*energicum*») або нагальності, що дає нам уявлення про так званого «живого Бога». Ця енергійність активує людську душу, надаючи їй динаміки та рішучості. Момент енергійності у нумінозному переживанні зокрема яскраво відділяє його від надмірної раціоналізації, пише Отто.

Розглянемо ж тепер елемент «*mysterium*». Цей термін означає щось не явне, скрите, непізнаване та незнайоме; проте, водночас, можливе для розпізнання у нашій душі. Це – тайна. Попри те, що у людському розумі моторошне часто йде невіддільно від тайного, момент «*tremendum*», все ж, служить не аналітичним прикметником до «*mysterium*», а його синтетичним атрибутом. Для опису душевної реакції від відчуття «*mysterium*» Отто вживає слово «*stupor*». Релігійне відчуття ступору у людини характеризується станом нерухомості, здивуванням та онімінням перед Абсолютним Іншим (або «*alienum*», «*thateron*»). Тайна як нумінозне Інше, таким чином, виходить за рамки інтелігібельного, звичайного та повсякденного, а тому й визиває відчуття ступору в людині (Otto, 1958, сс. 26-27).

Цю чуттєвість, яку описує Отто, не можна відтіснити від релігії як такої. Відчуття ступору перед Іншим було характерним навіть найнижчим ступеням релігійного розвитку, «...як би потім не називали це Інше, – духом, демоном, дивом...» (Otto, 1958, с. 27). Відчуття моменту «*mysterium*» не можна в ніякому разі відносити до сфери профанного. Як зазначає Отто, ми не можемо назвати, наприклад, якусь наукову дисципліну, яку ми не зрозуміли, тайною. Адже момент «*mysterium*» передбачає причину своєї непізнаваності не простими інтелектуальними

(або іншими) перешкодами. Проблема непізнаваності «*mysterium*» лежить у зустрічі із Іншим, що протиставляє його із природним, зрозумілим, доступним. Відповідно, момент «*mysterium*» необхідно належить до релігійного переживання, царини сакрального, а не профанного.

Для повноцінного формулювання суті поняття «*mysterium tremendum*» залишається описати ще один момент – захоплення або «*fascinans*». Відчуття таємності від зустрічі з Іншим, як вже було зазначено, визиває у людини ступор. Проте це не єдине чуття від Абсолютного. Зустріч із Іншим визиває також й *інтерес*. Поруч з моторошним «*tremendum*», яке становить «відлякуючу» властивість нумінозного, йде захоплення, цікавість, дивування. Що, власне, утворює «...дивну гармонію контрастів, і як результат, дуальний характер нумінозної свідомості...», яка є властивою всім релігійним формам (Otto, 1958, с. 31).

Отже, момент «*mysterium*» є не лише тим, що викликає ступор, але й стає відчуттям *чудесного*. Воно, як додає Отто, є діонісійським елементом нумінозного. Особливо помітним елемент «*fascinans*» є саме у релігіях спасіння душі, де вихваляються та захоплюються священними дарами. Окрім цього, «*fascinans*» наявне й у моменті «урочистості». Наприклад, коли людський розум підноситься до священного на самоті, або у молитві разом із іншими. Тому, елемент «*fascinans*» стає тим, що протиставляється природному (тобто такому, що можна пояснити й порівняти). Це релігійне переживання захоплення у людини стає, таким чином, «безмірним», «рясним» або «буйним». Тобто таким, що приводить людину до стану ентузіазму, екстазу.

Якщо говорити про сферу профанного у доктрині Отто, то воно є незалежним від сакрального модусу буття. Так само й сакральне, існуючи окремо від профанного, не потребує його для свого функціонування. Вочевидь, праця Отто, «*Священне*», націлена в першу чергу на дослідження

нумінозного. Тому не дивно, що профанне для Отто є лише повсякденним переживанням людини, не маючи безпосередній вплив на сакральне, що вирізняє підхід Отто поміж інших.

Роблячи підсумки, дослідження доктрини Отто у даному розділі продемонструвало, що його підхід ґрунтується на аналізі форм релігійного переживання як по- істинному способу зрозуміти сутність релігії. Це таке переживання, під час якого людина відчуває себе у присутності чогось, «... що є «зовсім іншим», та походить із сфери, яка є поза звичним середовищем нашого звичайного людського життя...» (Taylor, 1924, с. 231). Отто прагне показати, як переживання сакрального оприявнює себе через призму розуміння релігійної людини. Зробити це можна лише спираючись на ірраціональне в релігії. Адже надмірна раціоналізація спустошує вірне сприйняття релігії. Аби здійснити аналіз релігійних переживань, спираючись на ірраціональне, Отто послуговується новим терміном для позначення священного – «нумінозне». Саме вживання Отто слова «нумінозне» стало важливим внеском у релігієзнавчу спадщину, уособлюючи формулу кшталту «релігійне переживання мінус раціональна та моральна складова».

Отто називає нумінозне «*mysterium tremendum et fascinas*», що включає декілька важливих характеризуючих елементів. Людина, що зазнає релігійного переживання, відчуває усвідомлення власної тваринності, нікчемності перед Абсолютним Іншим. Релігійна людина відчуває страх, зумовлений цією зустріччю, адже це Інше є непізнаваною таємністю. Окрім цього, нумінозне викликає у *homo religiosus* відчуття енергійності, що веде до розуміння Бога як «живого», та відчуття захоплення через елемент чудесного. Як підсумовує сам Отто, нумінозне може означати «...зле або вражаюче, потужне і водночас дивне, загадкове й дивовижне, жахливе чи захоплююче, божественне та демонічне...» (Otto, 1958, с. 39). Важливо, що

поняття нумінозного для Отто йде абсолютно окремо від поняття профанного. На противагу Дюркгайму, як буде проілюстровано згодом, Отто не протиставляє сакральне безпосередньо профанному. Радше, для цього вченого сакральне функціонує поза сферою дії профанного.

РОЗДІЛ III

САКРАЛЬНЕ ТА ПРОФАННЕ ЯК ДВІ ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ СИТУАЦІЇ В ОПОЗИЦІЇ: ПЕРСПЕКТИВА ЕЛІАДЕ

Аналіз доктрини Отто не випадково займає другу позицію у даній роботі: між дослідженнями доктрин Дюркгайма та Еліаде. У випадку із Дюркгаймом, вчення Отто часто трактується як контраст, з огляду на різні дискурси мислителів. У випадку ж із Еліаде, Отто постає більше як джерело інтелектуального натхнення та критики. Враховуючи, що Отто був одним із перших, хто почав наукову розробку феноменологічного підходу вивчення релігії, його дискурс стає відправною точкою для релігієзнавчих студій Еліаде. Обидва мислителі говорять про релігію як про спосіб маніфестації, зосереджуючись на досвіді переживання сакрального, як специфічного релігійного феномену (Gschwandtner, 2019, сс. 2-7).

Феноменологічний підхід, що розвиває його Еліаде, фокусується на тому, як формується та досягається релігійний досвід у людей; як «...різні міжкультурні релігійні значення приписувалися простору, часу, природі та людському життю в деяких його фізіологічних функціях (наприклад тіло, їжа та секс), й соціальних проявах та діяльності (наприклад, освячення оселі, обряди ініціації, приналежність до чоловічих чи жіночих груп тощо)...» (Vachika, 2015, с. 168).

3.1. Термінологія Еліаде у контексті «Священного і мирського».

Вперше опублікована у 1957-му році, книга *«Священне і мирське»* на сьогодні вважається однією з класичних релігієзнавчих робіт. У ній Еліаде цікавить те, яким є сакральне у всій його повноті та складності, та чим являється протилежне йому профанне (Еліаде, 2001, с. 8). Задачею дослідження Еліаде у *«Священному і мирському»*, як виражається сам мислитель, «...показати, що віруюча людина завжди намагається жити

якнайдовше у священному Світі; що весь її життєвий досвід – цілком іншого характеру в порівнянні з досвідом людини, яка не має релігійних почуттів, яка живе у десакралізованому світі...» (Еліаде, 2001, с. 9).

Аби перейти до безпосереднього аналізу діалектики сакрального і профанного, спершу необхідно розглянути специфічну термінологію Еліаде, яка зустрічається у його роботі. *Сакральне* – це те, що є протилежним профанному (або «мирському», як використано в українському перекладі «*Священного і мирського*» Г. Кьорян). Усвідомлення сакрального людиною доступне їй лише через *ієрофанію*. Це – проявлення священного (з грец. *ієρός* – *сакральне, святе* та *φαίνειν* – *являтися, проявлятися*). Фактично, вся історія релігії складається із сукупності ієрофаній: від найпростішого проявлення священного (наприклад, у камені чи дереві) до більш складного (втілення Бога у постаті Ісуса Христа) (Еліаде, 2001, с. 8). Ззовні ці релігійні акти можуть здаватися абсолютно різними, проте їхнє нутро, як стверджує Еліаде, є однаковим: «Це завжди один і той самий таємничий акт: прояв чогось «цілком відмінного», реальності не з нашого світу, в предметах, що є частиною нашого світу, світу природного, мирського» (Еліаде, 2001, с. 8).

Таким чином, у предметів, що відносяться до сфери сакрального, «зовнішня» або радше профанна «оболонка» перестає бути їхнім єдиним вираженням. Камінь перестає бути просто каменем, а Ісус – лише людиною; вони є чимось *Абсолютно Іншим*, проявом священного (причому, зберігаючи власну зовнішню природу). Для нерелігійної людини священний камінь буде представлений лише у його зовнішній формі, коли ж для *homo religiosus* «...безпосередня реальність [каменя] перетворюється на надприродну...» (Еліаде, 2001, с. 9).

Профанне ж Еліаде дефініціює лише як щось протилежне сакральному. Це – десакралізований досвід, котрий переживає нерелігійна

людина. Як і у випадку із сакральним, є багато способів переживати профанне: через сприйняття простору і часу, розуміння природи і всесвіту, в кінці-кінців, й через пізнання людини самої себе, свого буття. Відповідно, ми наштовхуємося на проблему *визначення* сакрального та профанного.

Отже, можна зробити підсумки, що для Еліаде концепти сакрального та профанного не є сукупністю переживань або речей, що відносяться до однієї царини чи іншої. Сакральне та профанне набувають зовсім іншого смислового навантаження; як пише мислитель «...це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває впродовж усієї історії...» (Еліаде, 2001, с. 10). Таким чином, в контексті дискурсу Еліаде, ми розглядатимемо сакральне та профанне у сенсі двох протилежних модусів буття, у яких може перебувати людина, та способи, через які ці модуси можуть бути вираженими: простір, час, природа та буття.

3.2. Дихотомія сакрального і профанного у концепціях простору, часу, природи та людського буття.

Спершу почнемо із порівняння концепції *простору* у сакральній екзистенційній ситуації та, протилежній їй ситуації – профанній. Сакральний світ, як його сприймає релігійна людина, – є «справжнім світом», що перебуває у центрі. Цей Світ є найбільш реальним та важливим для неї, адже він «...був збудований за взірцевим творенням богів, космогонією...» (Еліаде, 2001, сс. 26-27). Важливо, що свідомість релігійної людини є амбівалентною, адже у її розумінні, зі священним простором контрастують інші, нерелігійні простори – така собі хаотична решта світу. Отже, виникає релігійне усвідомлення неоднорідності світу.

На противагу сакральній свідомості, з перспективи профанного сприйняття дійсності «...простір, навпаки, є однорідним і нейтральним: його ціле не розірване на якісно відмінні частини...», адже воно сприймає речі «такими якими вони є» (Еліаде, 2001, с. 13). Цікаво, що навіть якщо

профанне сприйняття простору і є однорідним, то профанна свідомість все одно не зможе функціонувати «у чистому вигляді». Нерелігійна людина, як би сильно вона не намагалась, не може повністю позбутися релігійної поведінки, так само як і релігійна людина не може цілковито сакралізувати світ (Еліаде, 2001, с. 13). Така постійна взаємна дихотомія між сакральним і профанним набуває своєї матеріалізації, наприклад, у сходах або стовпі до «Небес», священному дереві тощо, що виражають для віруючих людей сполучення Землі із Небом, священного і мирського (Еліаде, 2001, с. 21). Існування такого сакрального простору посеред профанного – факт наявності отої неоднорідності, «розриву» буття, що дозволяє здійснювати відповідний онтологічний перехід: від священного до мирського й навпаки. Саме тому важливе значення для сакрального модусу буття відіграє храм. Еліаде зазначає, що храм є «...не просто *imago mundi* [укр. *образ світу*], а земним втіленням трансцендентної моделі...» (Еліаде, 2001, с. 32). Храм або церква служить одночасно як *imago mundi* адже Світ сам-по-собі є священним тому, що є творінням богів. А отже, «...святе місце в повному розумінні цього слова, дім богів, храм безупинно освячує Світ, бо він одночасно і втілює, і вміщує його...» (Еліаде, 2001, с. 33).

Як і у випадку із простором, час для віруючої людини «...не є однорідним і безперервним... Існують відрізки священного часу, часу святкувань... з іншого боку, існує і час мирський, звичайний проміжок часу, в який відбуваються дії, що не мають релігійного значення...» (Еліаде, 2001, с. 36). Й знову ж, тут присутня тенденція можливості «переходу» від однієї сфери до іншої. Прикладом, за допомогою релігійних ритуалів людина може перейти від профанного часу до сакрального. Це наділяє людину можливістю жити одночасно у двох часових вимірах, пріоритетнішим з яких, вочевидь, буде саме сакральний.

Напевне найбільш значима властивість сакрального часу – це те, що за природою він повторюваний; священний час – «...міфічний доісторичний час, що став теперішнім...», пише Еліаде (Еліаде, 2001, с. 37). Дійсно, якщо ми проаналізуємо характер релігійних свят, що належать до сприйняття сакрального часу, то їхньою спільною рисою буде *реактуалізація священної події* (Еліаде, 2001, с. 37). Як пише Еліаде, така ритуальна реактуалізація «...лежить в основі всіх священних календарів: свято є не «згадуванням» міфічної події (а отже, і релігійної), а його *реактуалізацією*...» (Еліаде, 2001, с. 43). Це дозволяє учасникам ритуалу бути безпосередньою частиною священної події, заново *переживати* її, виходячи за рамки історичного часу. В результаті реконструювання священної події, релігійна людина наближається до головної мети – наближення до своїх богів.

Відтак, ознака повторюваності міфічної доісторичності, освяченої богами, відрізнятиме неоднорідність часу з перспективи віруючої людини від розуміння переривчастості часу у нерелігійної людини. В останньої час може бути неоднорідним через певну святковість, відпочинок або розваги. Проте ця неоднорідність має зовсім іншу основу і походження, аніж та, що спричинена «священним часом» (Еліаде, 2001, с. 38).

Без міфічної моделі, у профанній сфері буття діяльність є ірреальною, ілюзорною та навіть безсенсовною (Еліаде, 2001, с. 52). Десакралізований час, таким чином перетворюється на «...скороминущу і непевну тривалість, що неминуче веде до смерті...» (Еліаде, 2001, с. 61). Саме тому, «...міф, що розповідає про священну онтофанію, переможний вияв повноти буття, стає взірцевою моделлю всіх видів людської діяльності: він єдиний може розкрити реальне, багатство, дієвість...» (Еліаде, 2001, с. 52). Можна сказати, що він фіксує всі важливі види діяльності людини: споживання їжі,

виконання праці, сексуальне життя тощо, та наділяє їх специфічним сакральним сенсом через процес імітації богів.

Перейдемо ж тепер до концепції природи і космосу. Природа для релігійної людини завжди наповнена релігійним змістом. Воно й не дивно, адже природа (або Космос) являє собою божественне творіння: «...вийшовши з рук богів, Світ зберігає свою священність...» у самій своїй структурі (Еліаде, 2001, с. 61). Релігійне сприйняття Космосу, таким чином, розгортається у свідомості віруючої людини як протилежність хаосу. Це – окремий священний організм, що втілюється через гармонію й порядок у своїй постійності.

Принагідно, певні властивості природи можуть ставати атрибутами божества. Еліаде наводить приклад із Небом та, яким чином властивість «високості» набуває абсолютного значення в свідомості релігійної людини. «Достатньо простого споглядання зоряного неба, щоб виник релігійний досвід. Небо виглядає безмежним, трансцендентним» й перетворюється на щось *Абсолютно Інше* (Еліаде, 2001, с. 62). Така новопостала дійсність Неба набуває тепер атрибутів вічності, всемогутності, нескінченності тощо, що перетворює його з природного явища на божественну сутність. Приклад із Небом є особливо наочним, адже безліч богів чи божеств були пов'язані саме із ним: «Верховне божество маорійців зветься Іго; іго означає «високий, з височини».... Уволуу, верховний бог нефів акпосо, означає «те, що нагорі, вищі сфери»... В народності селкнам з Вогняної Землі бог зветься «Небесний житель», або «Той, хто на Небі»...» (Еліаде, 2001, с. 63). Такий ряд прикладів може продовжуватись: Зевс, Юпітер, Перун, – всі вони, так чи інакше, мають зв'язок із Небом.

Проте Небесний Бог не є єдиним втіленням трансцендентного, що має своє коріння у природному відображенні Всесвіту. Особливо у архаїчних суспільствах створювався запит на більш конкретний релігійний досвід,

наближений до буденних справ людини. Широковідомою у релігієзнавчих студіях є важливість культів родючості землі, міфології жінки й материнства, сексуальності та інші.

Еліаде згадує у своєму «*Священному і мирському*» символізм води – наприклад раптовий процес появи землі з-під хвиль символізує процес *створення* або, навпаки, занурення під воду означатиме «...падіння в доформальне, повернення в непрявлену модальність добуття...» у космогонічному акті (Еліаде, 2001, с. 69). Контакт з водою може трактуватися як «нове народження», як наприклад в обряді хрещення або навіть у всесвітньому потопі в християнстві.

Окрім символу води, звичайно, є і символ Матері Землі (з лат. *Terra Mater*). Доба землеробства знаменувала появу осілості, більш стабільного способу життя. Відповідно, роль жінки-матері набуває більшої значимості у житті клану, функціонування якого залежить від продовження роду та життя нащадків на власній землі. З'являється чітка паралель між Землею та матір'ю як уособленнями плодючості та продовження життя (Бовуар, 1994, сс. 74-80). Вибудовується певна дихотомія між людською матір'ю та священною Землею: «Цей фундаментальний досвід, що людська мати є лише представницею великої Матері Землі, поклав початок багатьом звичаям» (Еліаде, 2001, с. 75). Різні інтерпретації цього символізму присутні в ритуалах багатьох народностей: від містичної здатності вагітної жінки покращити врожай (Бовуар, 1994, с. 78) до ритуалу, в якому новонароджену дитину кладуть на землю «...щоб справжня мати признала її і взяла під свою божественну опіку...» (Еліаде, 2001, с. 76).

Отже, жіноча родючість має відповідну космічну структуру. Це наводить на висновок, що такі космогонічні міфи належать до візрцевих, тобто таких, що дають людям певну модель поведінки. У випадку із Матір'ю Землею такі міфи є космічною священністю, що транслює модель

поведінки для людей. Ці міфи буквально розшифровують таємницю створення життя та народження. Іншими словами, священний Космос (а священним він є, бо створений божественним) диктує людям справжній та правильний спосіб буття. Зокрема, такими міфами є й ті, що відносяться до символізму дерева або рослинності на загал: «...ідея абсолютної реальності передається, серед багатьох інших образів, у формі «дивовижного плоду», що дарує водночас безсмертя, всезнання і всемогутність, плоду, що може перетворити людей на богів...» (Еліаде, 2001, с. 79).

Всі вище наведені прояви космічної священності демонструють, що «...для релігійної людини Світ завжди має надприродну суть, в ньому проявляється священне. Кожний фрагмент Космосу — «прозорий», його спосіб існування розриває особливу структуру буття, а отже, і священного...» (Еліаде, 2001, с. 73). Кожна з груп космічних символів чи міфів є за своєю суттю ієрофанією, що розкриває істинність різних життєво важливих подій у свідомості віруючої людини: народження, життя, смерть, родючість землі та багато інших.

На противагу священному усвідомленню Всесвіту, існує й профанне. Радикально десакралізоване поняття природи з'явилося, як пише Еліаде, відносно нещодавно. Не зважаючи на це, у нерелігійних людей почасти все ж присутня, наприклад, естетична цінність природи, в якій є відгомін релігійного значення. Як й у випадку простору з часом, розуміння природи і всесвіту у нерелігійної людини не може бути десакралізованим у «чистому вигляді».

Далі, розглянемо концепцію людського буття у релігійному та нерелігійному сприйнятті. Як вже було зазначено, Світ сприймався людиною архаїчних культур як щось священне, створене богами. Транслюючи таке бачення Космосу на саму себе, людина вбачала у собі *мікрокосмос*; вона була частиною «...творіння богів; іншими словами, вона

віднаходить у собі «святість», яку пізнає в Космосі...» (Еліаде, 2001, с. 87). Таким чином, ми переходимо до концепції людського буття у сакральній та профанній екзистенціях. Космічний символізм, про який йшла мова, будь він про родючість жінки та Матері-Землі або трансцендентність Неба, додає нового смислу об'єкту чи дії у бутті людини. Пізнаючи релігійний Світ, людина пізнає саму себе, та власне буття. Відповідно, буття релігійної людини складає «...цілу систему мікро-макрокосмічних відповідностей...» (Еліаде, 2001, с. 89). Людина, її тіло та навіть її дім космонізуються, «...вона [людина] відтворює в людських масштабах систему взаємних зумовленостей і ритму, що характеризує і утворює Світ, який, по суті, визначає весь Космос...» (Еліаде, 2001, с. 91).

На противагу цьому, у профанній свідомості життєві досвіди людини десакралізуються. Адже як нерелігійна людина вбачає десакралізований Космос – так само вона вбачатиме й десакралізований мікрокосмос, тобто себе. У релігійній свідомості повсякденний досвід може ставати освячуваним, коли ж нерелігійна людина бачить, наприклад, народження, одруження чи смерть лише як події, що «...цікаві тільки для окремої людини та її сім'ї...» (Еліаде, 2001, с. 98). Іншими словами, ці події втрачають свій ритуальний характер. Те, у який спосіб нерелігійна людина сприймає власне буття та Всесвіт, створює величезну дистанцію між нею та *homo religiosus*. Проте ця дистанція може бути в певному сенсі подолана: за допомогою ініціацій та ритуалів так званого «переходу». Мова тут йде про перехід із одного екзистенційного модусу в інший: із мирського у священне: «Ініціація, як смерть, містичний екстаз, абсолютне знання в юдейсько-християнській традиції, і віра рівнозначні переходу з одного способу буття в інший і здійснюють справжню онтологічну мутацію» (Еліаде, 2001, с. 96). Еліаде зазначає про таку групу символів, виражених, прикладом, у небезпечних мостах або вузьких дверях: «В іранській міфології померлі

перетинають міст Сінват у своїй подорожі *post mortem*... Видіння святого Павла зображує нам міст, «вузький, мов волосина», що з'єднує нашу Землю з Раєм» (Еліаде, 2001, с. 96). Із таким переходом, як зазначає Еліаде, «...відбувається радикальна зміна онтологічного способу буття і суспільного статусу...» (Еліаде, 2001, с. 97).

Розглянемо більш детально ритуал ініціації у архаїчних суспільствах. Зазвичай, у ньому неофіт проходить певні випробовування задля переходу з першого (природного) життя у друге (священне). Ми побачимо, що кардинально змінюється його онтологічний режим. До-ініціаційний або ж профанний період неофіта буде сприйматися як щось *незавершене, недосконале*. Коли ж після-ініціаційний період ілюструватиме перехід неофіта до вищого, сакрального життя (Еліаде, 2001, с. 99). Відтак, Еліаде робить висновок, що «...доступ до духовного життя завжди містить у собі смерть для мирського існування...» (Еліаде, 2001, с. 107).

У підсумку, аналіз доктрини Еліаде у цьому розділі дав можливість показати, що діалектика сакрального і профанного, описана цим релігієзнавцем, має одночасно дві лінії пояснення. Перша позначає сакральне як те, що виявляється через ієрофанію, тобто є маніфестацією священності у предметі, людині чи явищі. Профанними ж називаються «звичні» або «природні» речі. Друга лінія пояснення діалектики відноситься до релігійного або нерелігійного модусу буття людини, що є результатом «прірви» між сакральним і профанним (Bachika, 2015, с. 169). Якщо ми говоримо про сакральний модус буття, то релігійна людина вірить, що існує абсолютна реальність, священне. Відповідно, у неї з'являється релігійний запит якомога ближче наблизитися до божественного, включаючи імітацію божественної поведінки, і розуміння її як такої, що є релігійним ідеалом людської. Сприйняття світу та себе у їхньому комплексі стає неоднорідним для віруючої людини, пише Еліаде. Час, простір,

Космос, власне буття набуває, окрім природньої суті, ще й надприродну, котра виявляється у сакральному.

Якщо говорити про профанний модус буття, то нерелігійна людина відкидає смисл та зміст трансцендентного. Профанна свідомість є результатом десакралізації, продуктом «...поступового наповнення божественного Космосу мирським змістом...» (Еліаде, 2001, с. 108). Сенс ніцшевої фрази про смерть Бога набуває у Еліаде особливого значення. Нерелігійна людина «...не може стати по-справжньому вільною, поки не вб'є бога...», тому що вона сприймає себе як суб'єкт та дійову особу історії, а отже будь-який вияв сакрального лише стає на заваді до набуття її свободи (Еліаде, 2001, с. 108). Проте навіть у сучасному світі, зазначає Еліаде, профанна свідомість не може існувати *повністю* десакралізованою, адже вона є спадкоємицею сакральної. В певному сенсі, нерелігійна людина використовує модель поведінки *homo religiosus*, коли, прикладом, джерелом самопізнання першої стає «очищення» від забобонів другої. Людина із повністю профанним модусом буття – дуже рідке явище навіть у контексті десакралізованого сьогодення. Ті ж самі «...святкування Нового року чи переїзд у новий дім є секуляризованою структурою ритуалу оновлення...» та яскраво демонструють зв'язок нерелігійної людини із її релігійним минулим (Еліаде, 2001, с. 109).

РОЗДІЛ IV

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ДІАЛЕКТИКИ САКРАЛЬНОГО І ПРОФАННОГО У ВЧЕННЯХ ДЮРКГАЙМА, ОТТО ТА ЕЛПАДЕ.

Для початку, я порівняю підходи у дослідженні діалектики сакрального і профанного у Дюркгайма та Отто. Якщо дюркгаймівський підхід можна коротко охарактеризувати як *соціологічний*, то у випадку із Отто – мова йде про тенденції дещо *теологічно-апологетичного* характеру у розробці *феноменології релігії*. *Теологічно-апологетичного* – тому що Отто намагається дослідити та «захистити» релігію зі сторони сприйняття віруючої людини. *Феноменології релігії* – адже Отто описує релігійні переживання як специфічний феномен, зокрема найголовніше з них – переживання священного.

Індивідуальний досвід нумінозного переживання у релігійної людини був головним предметом дослідження Отто та паралельно служив ядром ідеї сакрального. Дюркгайм не заперечував важливості такого переживання, але для нього воно не становило есенції концепту сакрального. Натомість, Дюркгайм вбачав у ньому продукт соціального походження (Laupa, 2018). Грубо кажучи, Отто ставив акцент на суб'єктивному переживанні людиною священного, позаяк Дюркгайм – на визнанні священного соціумом: «Для Дюркгайма було неважливо, чи те, що суспільство вважало священним, сприймалося особисто як нумінозне; і для Отто не було важливо, чи те, що особисто сприймалося як нумінозне, було визначено суспільством як священне» (Merkur, 2006, с. 216).

Як для Отто, так й для Дюркгайма терміни сакрального були ключовими для концептуалізації релігії, «...хоча Отто, на відміну від Дюркгайма, принаймні на перший погляд, не збирався створювати загальну теорію релігії...» (Stausberg, 2017, сс. 558-559). Проте найголовніша різниця між Дюркгаймом та Отто у контексті цього дослідження постає у тому, що

якщо для Дюркгайма без профанного не можливим було б і сакральне, то у випадку із Отто, сакральне постає самотійним модусом.

Для Дюркгайма релігія може існувати лише за умови, що існує як сакральний модус, так і профанний, й вони виключають один одного. Ці дві сфери необхідно перебувають в опозиції, а отже це веде до їхньої взаємної залежності. Такі позиції сакрального та профанного у доктрині Дюркгайма передбачають можливості «транзиту» із однієї царини в іншу: «Те, що є профанним, іноді може бути освяченим..., і навпаки, священне може бути профанованим» (Merkur, 2006, с. 216). Натомість, доктрина Отто не передбачає таку діалектику співзалежності сакрального й профанного. Отто дефініціює профанне як «...не-релігійний настрій повсякденного переживання...», що знаходиться й функціонує окремо від нумінозного (Otto, 1958, с. 12). Нумінозне ніяк внутрішньо не співвідноситься із профанним. Відповідно, унеможлиблюється також будь-яка спроба переходу речей від однієї сфери в іншу.

На виключення будь-чого профанного зі сфери сакрального у розумінні Отто можна подивитися й наступним чином. Як вже було зазначено, для Отто переживання нумінозного є суто індивідуальним, суб'єктивним поняттям. Через це можна припустити його відношення до естетичної категорії, адже досвід переживання нумінозного та естетичний досвід мають певну схожість (Merkur, 2006, с. 217). Так само як із красою, одним із можливих варіантів інтерпретації нумінозного може бути те, що воно знаходиться в очах споглядача, й може диференціюватися: «Подібно до того, як категорію естетичного можна розділити на спектр, який коливається від прекрасного до потворного, так і нумінозне можна розділити на спектр, який включає божественне, ангельське, чудесне, примарне та демонічне. Поняття профанного не належить до цього спектру і не має до нього відношення» (Merkur, 2006, с. 217). Отже, для Отто

профанне не має жодного істотного впливу на сакральне. Саме цим й відрізняється підхід Отто від Дюркгайма у питанні діалектики сакрального та профанного. Останній вбачає неможливість існування однієї царини окремо від іншої. Порівняння саме цих двох мислителів демонструє можливість різної інтерпретації залежності та взаємозв'язку двох сфер. Якщо для Дюркгайма концепт сакрального визначався соціумом, й не міг існувати без протилежного концепту профанного, то для Отто сакральне розумілося через окреме релігійне переживання нумінозного, котре ніяк не могло зіставлятися із будь-чим іншим.

Далі, перейдемо до доктрини Еліаде. У своєму «*Священному і мирському*» Еліаде продовжує та розвиває феноменологічний підхід, який був початий Отто. Еліаде також неодноразово послуговується термінологією та концептами, що їх створив Отто. Так наприклад, Еліаде описує виявлення присутності Верховного Божества, використовуючи дефініцію нумінозного Отто: «...їй властиве: *majestas* у безмежності Неба, *tremendum* у грозі...» (Еліаде, 2001, с. 64). Важливо, що нумінозне для Отто набувало важливих атрибутів таємності, моторошності, незвичайності та інших. Відчуття людини нумінозного та всіх його атрибутів не було доступним всім та в будь-який час. Воно являє себе, так би мовити, незалежно від суб'єкта, що відчуває ці нумінозні переживання. Еліаде має схоже із цим розуміння Абсолютного Іншого. Для цього мислителя досвід переживання сакрального також не можна зробити підлеглим людині.

У контексті діалектики сакрального і профанного, Еліаде вбачає у цих протилежних концептах повноцінні модуси буття, в яких може перебувати людина. В залежності від того, який власне це модус, змінюється її досвід та сприйняття часу, простору, Всесвіту і особистого буття. Відтак, можна зробити висновок стосовно дискурсу Еліаде як феноменологічно-онтологічного. Еліаде пише: «Онтофанія [як розкриття буття] та ієрофанія

об'єднуються» (Еліаде, 2001, с. 62). Неодноразово також Еліаде повторює істинну ціль дослідження сакрально-профанної діалектики: «Кінцева мета історика релігій полягає в тому, щоб збагнути – і пояснити іншим – поведінку *homo religiosus* і його розумовий світ», що наштовхує на думку про онтологічні тенденції в аналізі діалектики сакрального і профанного (Еліаде, 2001, с. 85).

Такий підхід, звісно, відрізняється від підходу Отто та у цьому випадку радше нагадує дюркгаймівську парадигму. Отто ставив акцент на вивченні безпосереднього релігійного досвіду, та як священне сприймається віруючою людиною. Еліаде ж цікавив більше прояв священного у природі та як певні речі або явища можуть по-різному сприйматися релігійними та нерелігійними людьми (Bachika, 2015, с. 168). Аналізуючи далі парадигми цих двох релігієзнавців, можна зазначити, що для Отто – сакральне існує поза рамками профанного та від нього не залежить. Позаяк для Еліаде – сакральне є протилежним профанному. Не дивно, існує думка, що Еліаде у викладі свого дискурсу спирається більше на Дюркгайма, а не на Отто: «Фактично, його початкове визначення, а саме те, що священне є протилежністю профанному... здається набагато ближчим до підходу Дюркгайма, ніж до підходу Отто» (Stausberg, 2017, с. 580).

Можна зробити висновки, що компаративний аналіз доктрин Дюркгайма та Отто стосовно діалектики сакрального і профанного дав можливість твердити про наступні результати. Підхід Дюркгайма можна узагальнити як соціологічний, коли ж Отто ставить акцент на феноменологічному аналізі із теологічно-апологетичними тенденціями. Для Дюркгайма ядром сакрального є соціальне; іншими словами, сакральне є таким лише за умови, що його визнає соціум. Отто має протилежну думку стосовно цього. Для цього вченого сакральне існує як незалежний модус, в

тому числі і від профанного. На противагу, для Дюркгайма профанне відіграє важливу роль – воно є протилежним до сакрального та виключає його. Такий погляд на опозицію сакрального і профанного поділяє й Еліаде. Почасти Еліаде вважають критиком Отто та продовжувачем його феноменології релігії. Втім, порівняльний аналіз їхніх вчень про сакральне і профанне показав, що Отто та Еліаде по-різному розуміли співвідношення цих двох понять. Еліаде вважав дослідження релігії та сакрального необхідним для пояснення поведінки та мислення релігійної людини, що також концептуально зближує його із соціальним дискурсом Дюркгайма. Відтак, даний компаративний аналіз показав, що вищенаведені релігієзнавці по-перше, використовують різні підходи до вивчення теми співвідношення сакрального і профанного та, по-друге, мають розбіжне розуміння взаємодії та взаємозалежності цих двох понять. Для Дюркгайма та Еліаде притаманне чітке протиставлення концептів сакрального і профанного та їхнє взаємне виключення. Коли ж у Отто ці два поняття є самостійними та не мають безпосереднього впливу одне на одне.

ВИСНОВКИ

У даній роботі я проаналізувала особливості діалектики понять сакрального та профанного у релігієзнавчому доробку Е. Дюркгайма, Р. Отто та М. Еліаде. У першому розділі було проілюстровано дюркгаймівський дискурс у досліджуваному питанні, що описується у його *«Первісних формах релігійного життя»*. Внаслідок розуміння Дюркгаймом релігійних традицій як таких, що диктуються соціальними відносинами між людьми, – підхід цього мислителя у дослідженні діалектики сакрального і профанного схарактеризовано як *соціологічний*. У другому розділі було з'ясовано значення поняття нумінозного та, протилежного йому, поняття профанного у праці Отто *«Священне»*. Узагальнено дискурс цього мислителя як *теологічно-феноменологічний*. В третьому розділі розкрито зміст двох опозиційних модусів буття людини, сакрального та профанного, у праці Еліаде *«Священне і мирське»*. Означено його підхід до вивчення діалектики сакрального і профанного *феноменологічно-онтологічним*.

Як було продемонстровано, Дюркгайм дефініціює релігію як, по-перше, необхідно соціальний феномен, а по-друге, особливий комплекс вірувань та обрядів по відношенню до сакральних речей, що є відокремленими від профанних. У його доктрині система вірувань, котра наявна у свідомості релігійної людини, класифікує речі у світі на дві категорії: сакральне і профанне. Внаслідок появи цієї диференціації, як стверджує Дюркгайм, і виникли найперші релігійні форми у суспільстві; на базисі чого можна назвати дискурс цього мислителя есенціалістським.

Як бачимо, найголовнішим моментом у аналізі цієї діалектики в Дюркгайма є взаємозалежність двох сфер. Заборони, що ізолюють та «захищають» сакральне від профанного, сприяють розвитку контрасту між двома вимірами. Відповідно, для Дюркгайма існування сакрального є

немислимим без профанного. Ці два поняття виключають одне одного та фактично становлять все, що існує у цьому світі. Дистанція між сакральним і профанним неодмінно велика проте не настільки, аби вона повністю виключала можливість переходу із однієї сфери в іншу. Як було простежено, цим дюркгаймівський аналіз схожий на дискурс Еліаде, в якому допускається можливість онтологічного переходу від священного до мирського модусу буття. На противагу, для Отто такий «транзит» був неможливим, адже у нього профанне позиціонується не просто як щось протилежне, а абсолютно окреме. В цьому контексті дюркгаймівський підхід радше синхронізується із еліадівським, адже в обох релігієзнавців прослідковується мотив радикальної опозиції одного поняття до іншого.

Було простежено, що фокус Отто лежить суто на дослідженні феномену священного у вигляді його переживання в релігійної людини. Уникаючи надмірної раціоналізації, яка, за словами Отто, лише шкодить вивченню релігії, релігієзнавець досліджує поняття нумінозного. Воно являє собою своєрідний синтез, що Отто детермінує як «*mysterium tremendum et fascinans*» та включає у себе спектр релігійних переживань: страху, трепоту, захоплення та ін. У такій цілісності, священне є особливим та унікальним досвідом, що контрастується із повсякденною, нерелігійною та повсякденною профанністю. Було показано, що індивідуальність переживання нумінозного в Отто, як «ядро» сакрального, контрастує із дюркгаймівським баченням, у якому сакральне постає продуктом соціального походження. Проте як було проаналізовано у цій роботі, головна розбіжність між Отто та Дюркгаймом криється у їхньому розумінні взаємозалежності сакрального і профанного. У Отто вона є фактично відсутньою, адже священне є максимально самостійним та відділеним від усього земного поняттям. Коли ж для Дюркгайма без одного – немає й іншого. Унікальність релігійного дискурсу Отто у тому, що він сфокусував

своє дослідження навколо безпосереднього релігійного досвіду, а не просто ідеях або поняттях. Як результат, релігія та її переживання людиною набувають характеру «живої віри», а не раціоналізованих абстракцій. Саме в цьому сенсі Отто мав суттєвий вплив на формування еліадівської доктрини.

Було окреслено, що Отто в першу чергу цікавлять особливості життєвого досвіду *homo religiosus*. Адже сама релігія постає для Еліаде як сукупність ієрофаній, тобто буквального проявлення священного у речах, явищах, людях тощо. Сакральне, таким чином, набуває онтологічного характеру, адже священне стає основною сферою або проявом життя у релігійної людини. Профанне ж стає протилежною екзистенційною ситуацією – для невіруючої людини. Для неї речі, явища, тощо будуть являти собою лише десакралізовану дійсність. Коли ж для релігійної людини світ набуває амбівалентності – вона, як і невіруюча людина, бачить зовнішню «оболонку», але для неї також відкривається і внутрішня, «сакралізована» оболонка речей. В результаті аналізу, показано, що Еліаде розглядає дихотомію сакрального та профанного у рамках сприйняття релігійною та нерелігійною людиною концепцій простору, часу, природи та людського буття. Еліаде акцентує увагу на глибокій та принциповій різниці між сприйняттям світу та буття у релігійної та нерелігійної людини.

У своїй роботі я відтворила головний зміст творчого доробку Е. Дюркгайма, Р. Отто та М. Еліаде у контексті питання діалектики сакрального і профанного. Було проведене порівняння між центральними ідеями зазначених авторів у контексті відношення сакрального і профанного. У підсумку, компаративний аналіз доктрин вищенаведених релігієзнавців дав можливість виділити розбіжність їхніх підходів у дослідженні сакрального і профанного. Узагальнюючи, для Дюркгайма це соціологічний підхід, для Отто – теологічно-феноменологічний, а для Еліаде

— феноменологічно-онтологічний. Окрім цього, даний аналіз продемонстрував загальну різницю інтерпретації взаємодії сакрального і профанного. Дане дослідження має потенціал поглиблення за використання полеміки інших релігієзнавців стосовно понять сакрального і профанного, а також використання більш критичного методу порівняння задля можливості розширення поля інтерпретацій теми.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бовуар, С. де. (1994). *Друга стаття*. (Н. Воробйова, П. Воробйов, Я. Собко, Перекл.): в 2 т. Т. 1. Київ: Основи.

Дюркгайм, Е. (2002). *Первісні форми релігійного життя* (Г. Філіпчук & З. Борисюк, Перекл.). Юніверс.

Еліаде, М. (2001). *Священне і мирське*. (Г. Кьорян, Перекл.). Основи.

Bachika, R. (2015). *On the sacred and profane*. Semantic Scholar. <https://www.semanticscholar.org/paper/ON-THE-SACRED-AND-THE-PROFANE-Bachika/b85d0a8f92c8ce17d071654f476a41c327a1eb8c>

Durkheim É. (1995). *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press.

Frazer J. G. (1998). *The golden bough: A study in magic and religion*. Oxford: Oxford University Press.

Gschwandtner C. M. (2019). What is phenomenology of religion? (Part I): The study of religious phenomena. *Philosophy Compass*.

Harvey J. W. (1958). Translator's Preface. *The Idea of the Holy*. New York.

Launay, R. (2018). *Sacred and Profane*. New Dictionary of the History of Ideas. <https://www.encyclopedia.com/history/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/sacred-and-profane>

Merkur, D. (2006). Interpreting Numinous Experiences. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 50(2).

Stausberg M. (2017). The sacred, the holy, the numinous – and religion: on the emergence and early history of a terminological constellation, *Religion*, 47:4, 557-590.

Otto R. (1958). *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. New York : Oxford University Press.

Petrof S. (2015). Religious Broadcasting – Between Sacred And Profane. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 14, issue 40.

Pickering W. S. F. (2002). *Durkheim today*. New York, NY : Berghahn Books.

Poggi G. (2000). *Durkheim* (Founders of Modern Political and Social Thought). Oxford University Press, USA.

Taylor, A. E. (1924). Book Review: The Idea of the Holy. *Theology*, 8(46), 230–233.