

від всього позаіндивідуального – Бога (богів), держави, суспільства, сім'ї, етнічності і навіть статевої ідентичності. З позиції лібералізму, визначати себе чоловіком чи жінкою, це позбавити себе своєї неповторності, а тому людина повинна володіти правом змінювати одержану від народження стать. Протягом століть, від моменту зародження модерну, крок за кроком реалізовувалась одна стратегічна його мета – звільнення людей від усього і всіх. Протягом цього періоду відбувалась девальвація традиційних цінностей та ідеалів, моралі і чеснот, героїв і авторитетів тощо, які могли хоч якось обмежувати свободу людей. Ці поступові, непомітні, незначні зміни, в основі своїй, фактично, були спрямовані на звільнення від Бога, який в епоху Середньовіччя займав центральне місце у житті суспільства. На сучасному етапі лише світська мораль, яка все більше деградує до рівня етикету та інститути держави ще виставляють певні обмеження щодо можливостей людей реалізовувати свою свободу. Саме у постмодерні стало очевидно, що утверджувана лібералізмом свобода виявилась найвищою цінністю для людського суспільства. Людство з досягненням максимальної свободи, згідно логіки розвитку суспільних процесів, мало б завершити свою історію. Якщо людина звільняється від усього, то далі їй вже і немає чого ще прагнути і немає потреби докладати зусилля. Очевидно, не випадково такий стан суспільства Френсіс Фукуями охарактеризував як «Кінець історії».

Постмодерн, досягнувши повної перемоги над традиційними цінностями, утверджує всеосяжний нігілізм і звільняє суспільство від внутрішнього наповнення, від смислу свого існування. Тут відбувається процес руйнування людей як особистостей, як їх духовна смерть. Разом з цим утверджується порожнеча, ніцшеанське *ніццо*. У постмодерні осмислене життя людей завершується, а його місце займає їх безмістовний броунівський механічний рух. З досягненням усіх цілей ліберального модернізму, індивідуалізація (атомізація суспільства) досягає свого максимуму. Люди, звільнившись від усього, опиняються сам на сам з власним, нічим не наповненим внутрішнім світом. Згідно Мішеля Фуко, після ніцшеанського «Бог вмер» у XIX ст. настає "смерть суб'єкта" у кінці XX ст. У постмодерну епоху тотальної детермінованості людина абсолютно втрачає здатність бути носієм певної неповторності. Гонитва за необмеженою свободою привела до діаметрально протилежних результатів. У післямодерному суспільстві людина звільняється від самої себе та зливається, за термінологією Делез із «Антиєдіпа», у безлику і вільну від будь-якої відповідальності за будь-що шизомасу. Це ознаки натовпу, який нищівно критикував Густав Лебон за його деструктивну, руйнівну природу. Постмодерне суспільство - це, очевидно, завершальний етап п'ятсотлітнього розвитку, після якого, згідно виявлених Карлом Ясперсом закономірностей, людство буде очікувати новий радикальний розворот у вже абсолютно іншому напрямку, в якому зростатиме роль відповідальності кожного члена суспільства за весь соціум і його майбутнє.

Тетяна Вільчинська
(Тернопіль, Україна)

КОНЦЕПТОСФЕРА РЕЛІГІЙНОГО САКРАЛЬНОГО ЯК РЕПРЕЗЕНТАНТ ХРИСТІАНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ ТА ЇЇ ЛІНГВАЛІЗАЦІЯ В МОВІ

Актуальність теми визначається її спрямованістю на розв'язання такої важливої для сучасної лінгвістики проблеми, як мовна об'єктивація концептосфери сакрального та її моделювання в українському етнокультурному просторі, що за відсутності фундаментальних праць, присвячених лінгвістичному аналізу сакрального в національній етнотрадиції, відкриває нові перспективи в його поглибленому студіюванні.

Метою запропонованої розвідки є з'ясувати особливості лінгвалізації концептосфери сакрального, репрезентованої концептуальними величинами «Бог», «Богородиця» та «чорт», в українському культурно-лінгвальному просторі.

З давніх-давен людина усвідомлює священне, бо воно проявляється, виказує себе як щось цілком відмінне від світського. Щоб охарактеризувати прояв священного, науковці навіть запропонували спеціальний термін «ієрофанія» (з грецької *hieros* – святий та *phainomai* – проявлятися): те, що виявляє себе як священне [3, с. 8]. Зауважимо, що у сучасній науковій парадигмі досить поширеним є також термін «сакральне» (від лат. *sacer* – священний, святий, присвячений божеству, непорушний, священний обряд, річ, дійство, жертва і лат. *sanctus* – священний, святий, недоторканий, благочестивий, непорочний, чистий, ціломудрений, добродійний) [6, с. 499]. Зазвичай його вживають як синонім до «священний», «святий» стосовно релігійної сфери.

На характер сакрального (священного), що «не становить спеціального релігійного поняття», звертає увагу М. Новикова. В інтерпретації дослідниці «воно – сутність світу, його непошкоджена основа, його момент істини: запорука космічного (а не повсякденно-життєвого) існування. Священне є старшим від усіх релігій і давнішим за будь-які ідеології» [7, с. 239]. Подібну думку висловлює й Ю. Антонян, стверджуючи, що вже у дорелігійних уявленнях священне протиставлялося профанному своєю незвичайністю, неординарністю, важливістю, здатністю викликати захоплення, радість, страх й інші сильні емоції [2, с. 127]. Отже, сутність сакрального полягає в тому, що воно охоплює все те, що перевищує людські можливості, а відтак, породжує бажання поклонитися йому або остерегатися його.

У сакральне, пов'язане з різними емоціями, впирається своєю вершиною ієрархія цінностей будь-якої культури, будь-якої традиції (М. Новикова). Звідси сакральне – це передусім те, чому притаманна найвища цінність, за яку при потребі людина готова пожертвувати життям. Для чоловіка – це кохана жінка, для митця або вченого – його творіння, для патріота – благо держави, порятунок нації тощо. Таке розуміння свідчить, що значення терміна «сакральне», виходячи за межі релігії, асоціюється з об'єктивною необхідністю зберігати шедеври світової культури, якісь предмети, зразки для наслідування.

Найпростіші ієрофанії, на думку М. Еліаде, можуть простежуватися в якомусь предметі, дереві чи камені тощо, утіленням найвищих – є Бог, Божественне. І хоча обидві ієрофанії різняться між собою, проте це завжди один і той же таємничий акт: прояв чогось «цілком відмінного, реальності не з нашого світу», що водночас є частиною нашого світу – природного, мирського [3, с. 8].

Теоретик учення про сакральне Р. Каюа зауважує, що, стверджуючи різні заборони, наші пращури «заснували добрий порядок і добре функціонування універсуму», вказали межі «дозволеного і забороненого», «визначили стосунки між людьми і богами», окресливши долі сакрального і профанного. «З одного боку, заразність сакрального приводить до миттєвого виверження на профанне й ризику таким чином знищити його, з іншого – профанне, яке повсякчас потребує сакрального, є завжди підбуреним жадібно схопити його й ризикує в такий спосіб нашкодити йому або самому бути знищеним» [4, с. 38]. Тому взаємозв'язки між сакральним і профанним мають бути строго регламентовані та визначатися з урахуванням їхньої специфіки. Перше втілює щось «таємне, заборонене, з благоговінням шановане, моральне, досконале»; а друге – «непосвячене, нечисте, недосконале тощо» [6, с. 499].

Діалектику взаємозв'язків сакрального і профанного вивчали Е. Дюркгейм, Г. Ван дер Леув, М. Еліаде, З. Фрейд, Г. Рохайм, наголошуючи, що священне і світське – це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває упродовж усієї історії [3, с. 10]. Якщо профанне нерідко уявляється людині безсилим і непривабливим, легким і безпечним, яким можна знехтувати, то сакральне є найбільш бажаним та загрозливим водночас, і не важливо, як людина уявляє це найвище джерело милості: всемогутнім богом монотеїстичних релігій, божествами пантеїстичних вірувань, душами померлих або якоюсь невизначеною

силою. Важливо, що ця сила перевищує людські можливості і є особливо значущою для людського буття. У цьому випадку йдеться про широке розуміння сакрального, проте для нашого дослідження актуальною є проблема мовно-концептуального відображення священного в його вужчому, суто релігійному, сприйнятті.

На думку Р. Каюа, саме релігія є вмістилищем «небезпечної, незрозумілої, незговірливої, найдієвішої енергії...» [4, с. 176-177]. Зауважимо, що в науковій парадигмі знань теж переважає погляд на сакральне як «феномен, що належить релігії» [6, с. 499], пов'язаний із Богом чи богами, через стосунок до яких здебільшого й окреслюють сферу сакрального. Частіше в його межах виділяють: 1) надприродних істот, що є об'єктом поклоніння в релігійному культі; 2) релігійні цінності – віросповідання, віровчення, таїнства, церкву; 3) сукупність предметів, осіб, дій, текстів, які входять у систему релігійного культу [9, с. 313]. Іншими словами, сакральне охоплює «все те, що є святим: культ, особи і речі, що були посвячені» [1, с. 252]. Відома й дещо інша диференціація сакрального, наприклад, у ньому виокремлюють: сакральні фігури, сакральні предмети, сакральні дії, сакральні місця, сакральні тексти [2, с. 127]. У наведених і подібних класифікаціях привертає увагу насамперед те, що в них базовою виступає група надприродних істот (фігур), з якою пов'язані всі інші складники священного. Основними персонажами, які визначають сутність сакрального, згідно з християнською традицією, є Бог, Богородиця, Святі.

Водночас відкритим залишається питання, чи належать до сакрального диявол, сатана й інші злі сили. На думку Ю. Антоняна, мабуть, ні, оскільки поняття священного передбачає передусім позитивне начало, а вказані сили зазвичай ворожі Божественним [2, с. 128]. Розв'язуючи цю проблему, дотримуємося погляду, згідно з яким сатана або чорт, які, безперечно, не можуть бути священними, є органічною частиною того надприродного, невідомого, табуйованого світу, що кваліфікується як сакральний. Саме злі сили, що уособлюють нечисте, разом із чистим, як стверджує Р. Каюа, визначають релігійну полярність і відіграють у світі сакральному таку ж роль, як поняття добра і зла у світі профанному [4, с. 52]. Отож, у межах сакрального на одному полюсі обов'язково має бути священне, на іншому – демонічне. Подібне, до речі, простежуємо і в міфотворчості, де зміст сакрального визначається різними опозиціями, в яких правий компонент зазвичай позитивний, а лівий – негативний, наприклад: верх – низ, життя – смерть, день – ніч та ін.

Водночас констатуємо, що структурування сакрального не обмежується двома антагоністичними силами – чистого й нечистого, святого й демонічного, до його елементів повинен обов'язково входити і профанний. Відтак його діалектика визначається взаємодією священного і демонічного, які разом із профанним презентують релігійний світ. Як міфічне постає у двох антитетичних аспектах – Хаосу і Золотого Віку, так і сакральне з його протилежними полюсами регламентує світовий порядок. Подібно до міфів, сакральний простір, виступаючи маркером етнічної картини світу, об'єднує племена та нації. Його багатогранна специфіка значною мірою залежить якраз від своєрідності й динаміки етнорелігійних традицій. Адже в основі світосприйняття і світобачення кожного етносу лежить своя система знань, соціальних стереотипів, когнітивних схем, тому свідомість людини завжди етнічно зумовлена. Світобачення одного народу не можна просто перекласти мовою іншої етнокультури. Збереження етнічного розмаїття світу – єдиний справжній порятунком людства, бо в єдності різноманітного твориться гармонія Всесвіту (Г. Лозко). Як кожна міфологія є національною, так і народ, якому притаманна національна віра, власне розуміння Бога, славить його по-різному. Отже, сакральне – це передусім категорія релігійна, причому настільки різнопланова, наскільки своєрідними й динамічними є етнорелігійні традиції, що визначають її специфіку.

У запропонованому дослідженні сакральне кваліфікуємо як особливу концептосферу (яку, слідом за Т. Космедою, тлумачимо як «фрагмент концептуальної картини світу, сформований на основі уявлень людини та репрезентований сукупністю одиниць пам'яті (концептів), згрупованих за тематичною ознакою» [5, с. 31-32]), що об'єднує концепти, наповнені релігійним смислом. Сакральне співвідноситься з відповідною ділянкою мовної

семантики як частини цієї концептосфери, реалізованої за допомогою мовних знаків. Сакральні уявлення, поняття формуються під впливом різноманітних чинників, серед яких важливу роль відіграє лінгвальне втілення концептів, зокрема їхнє лексичне вираження.

Активізацію наукового зацікавлення сакральною лексикою мовознавці цілком слушно пов'язують із тими позитивними змінами, що відбуваються у розвитку богословської науки в сучасному мовному просторі. В україністиці, спираючись на славістичні традиції у вивченні релігійної лексики (Ф. Буслаєв, Ф. Міклошич, А. Фрінт, Е. Кліх, Є. Шетко), сакральну термінологію активно й всебічно досліджують Л. Гнатюк, С. Бібла, Н. Пуряєва, Н. Піддубна, О. Федик та ін. Частина науковців, зважаючи на кваліфікацію сакрального як того, що властиве мові Святого письма (С. Єрмоленко), аналізує сакралізми у біблійних текстах (Л. Шевченко, Н. Бабич, С. Богдан, Т. Пінчук, О. Ясіновська, С. Гарбуз). Інші акцентують увагу на питаннях лексикографічного опрацювання сакральної лексики (Л. Струганець, М. Скаб, І. Черненко). Часто у поле зору дослідників потрапляють також особливості функціонування сакралізмів у художніх творах, у тому числі й фольклорних (Н. Сологуб, Н. Журавльова, Т. Вільчинська, О. Каракуця, Л. Бондаренко, Л. Синельникова). Серед інших векторів вивчення цього лексичного пласту – дослідження історії його розвитку, правописних норм, шляхів запозичень, діалектних особливостей тощо.

Актуальною у плані дослідження релігійної лексики залишається проблема її класифікації, тобто виділення лексико-семантичних груп, що об'єднують слова на позначення священних дій, предметів і символів, осіб, свят та обрядів, абстрактних понять – усього, що є релігійно санкціонованим. Зауважимо, що більшість відомих класифікацій охоплює групи на позначення понять, пов'язаних насамперед із Божественним аспектом сакрального (З. Каспришин, Л. Струганець, К. Гриньків та ін.). Однак не менш правомірними є погляди тих учених, які в межах сакральної лексики розглядають різні демономени (М. Скаб, А. Ковтун).

Функціональна вагомість сакральної лексики полягає в тому, що саме за її допомогою формуються мовні концептуальні парадигми, які вбирають у себе міфопоетичні, світські, релігійні та інші смисли. Міфопоетичний аспект концептосфери репрезентує певним чином структуровані знання людини про світ, той культурний зміст, характерний для наївної, тобто ненаукової, свідомості, який проявляється у традиційних віруваннях, міфологічних уявленнях, обрядовій і побутовій поведінці тощо. Хоча більшість сакральних понять у різних народів, що сповідують християнство, збігається, проте в етносвідомості власне релігійні концепти зазвичай супроводжуються різноманітними етнокультурними нашаруваннями. Так, українськими можна вважати і міфи про язичницькі божества, що збереглися у родовій пам'яті народу; і ті перекази, які виникли на українському ґрунті в епоху офіційного панування християнства (І. Нечуй-Левицький, В. Давидюк, П. Качалаба, В. Войтович).

Зазначимо, що, незважаючи на певні відмінності в етнокультурах, для сакральних концептів визначальними завжди були не лише об'єкти, що характеризувалися винятковою значущістю, особливою цінністю і через це викликали шанобливе ставлення, але й такі, які сприймалися як загрозливі, незрозумілі та породжували побоювання й страх. Відтак цілком закономірним вважаємо виділення в межах досліджуваної концептосфери власне сакрального і сакрально-хтонічного. Основними репрезентантами першого є концепти на позначення Бога, Богородиці й усього святого у розумінні Божественного, натомість хтонічні концептуальні одиниці стосуються передусім зла, демонічних сил. У зв'язку із цим особливої ваги набуває проблема структурування концептосфери релігійного сакрального, яка ще не була предметом спеціального вивчення. Окремі зауваги із цього питання містять праці Р. Каюа, М. Еліаде, П. Флоренського, М. Новикової, Н. Слухай.

Проблему, пов'язану з локалізацією чистого й нечистого, порушує Р. Каюа. На думку вченого, добрі сили діють у центрі, тоді як на периферії переважає зло [4, с. 72-73]. Позитивними моментами подібного підходу є те, що він, зберігаючи давню топографію містичних принципів (добро – в центрі, зло – на периферії), дає змогу простежити основний рух діалектики сакрального і тим самим обмежити його простір. Однак такому

розмежуванню бракує належної конкретизації, спричиненої відсутністю вказівки на те, сукупність яких саме концептів об'єднує концептосфера сакрального. Незважаючи на деяку обмеженість, подібний підхід має чимало прихильників, передусім серед дослідників міфології (Є. Мелетинський, М. Еліаде, М. Толстой, В. Топоров, М. Новикова, В. Давидюк). Так, за спостереженнями М. Новикової, священність центру, так чи інакше, визначає межі периферії, що асоціюється з профанним [7, с. 99].

Наше структурування концептосфери сакрального значною мірою спирається на уже згаданий підхід. Зважаючи на те, що сакральне належить до вищого рівня реальності та, з одного боку, є незбагненим, незрозумілим і глибоко шанованим, а з іншого – відразливим, досліджувану релігійну концептосферу обмежуємо концептами на позначення Божественного і демонічного. Перші кваліфікуємо як власне сакральні концептуальні одиниці, другі – як сакральні-хтонічні. До власне сакральних зараховуємо такі підгрупи концептів: а) загальнорелігійні («Бог», «Ісус Христос», «Святий Дух», «Богородиця», «Трійця», «ангел» та под., а також: «рай», «дух», «душа» та ін.); б) морально-етичні («добро», «любов», «примирення», «прощення» й ін.); в) пов'язані із церковно-обрядовою діяльністю людини («хрест», «образ», «алтар», «хрещення», «причастя» тощо). Групу сакральні-хтонічних творять антагоністичні концепти на зразок: «чорт», «демон», «сатана», «диявол», «пекло», «гріх», «зло», «зрада», «підступність» та под. Усі вказані лінгвоментальні величини репрезентовані в мові за допомогою відповідних лексем – назв основних богословських понять і біблійних персонажів, таїнств, найменувань Небесної ієрархії, лексики на позначення елементів церковного календаря, предметів богослужіння, церковної ієрархії, номенів храму і його частин, священницьких обладунків, лексики християнської моралі, а також різної демонолексики.

Зважаючи на те, що вивчення концептів, пов'язаних із релігійно-обрядовою діяльністю, є важливим насамперед для розгалуженої системи секуляризованих знань, а морально-етичні концепти, досить широко репрезентовані в художніх текстах, уже привертати увагу мовознавців (Л. Панова, Т. Радзівська, С. Воркачов, О. Ясіновська), обмежуємо наше дослідження аналізом загальнорелігійних концептів. З огляду на їхню актуалізацію в українській етнокультурі визначаємо три основні концептуальні одиниці, дві з яких є власне сакральними – «Бог» і «Богородиця», а одна сакральні-хтонічною – це «чорт». Перші співвідносяться з Божественними Особами, яким протидіє зла сила, що її, за традиційними народними уявленнями, персоніфікує чорт. Вказані концепти кваліфікуємо як ядерні, підтвердженням чого слугує розгалуженість їхніх номінативних полів, смислової навантаженості, частотності реалізації, універсальності й етнічна маркованість.

Зазначимо, що концептосфера сакрального – це сукупність відповідних концептів, поширених також і поза межами релігії, зокрема в художніх текстах, що забезпечує їхню здатність впливати на стан людської свідомості, формувати духовно-психологічні орієнтири, важливі для здобуття релігійного досвіду. Подібні концепти у таких випадках засвідчують світобачення автора художнього тексту як представника певного етносу та характеризуються всіма ознаками, притаманними художнім образам – асоціативністю, потенцією до розкриття різноманітних емотивних смислів, аксіологічною маркованістю.

Водночас проблема структурування концептосфери значно складніша, ніж здається на перший погляд, та передбачає встановлення ієрархії місць, які посідають у ній концепти на позначення християнського Бога і язичницьких богів або відповідно сатани (диявола) і чорта. На наш погляд, до ядерних концептів, які доцільно виділяти і в центрі, і на периферії двопольної концептосфери сакрального, в релігійно-християнській площині належать «Бог» і «Богородиця», з одного боку, та «сатана» – з іншого; в язичницькій – це відповідно «боги» і «чорт». Водночас, зважаючи на сучасний релігійний світогляд, ядерними доцільніше вважати концепти «Бог», «Богородиця» і «чорт».

Схоже і відмінне між християнським Богом і язичницькими богами на прикладі зіставлення лексем *Бог / боги* простежувала Л. Панова. Хоча в обох випадках, на думку дослідниці, йдеться про вищу персоніфіковану силу, що має владу над людиною або якоюсь

галуззю її буття, проте «християнський Бог – основний, бо постійно підживлюється сучасною релігійною практикою (інститутом церкви, богослов'ям і т. ін), а язичницький – неосновний, існує як пам'ять слова, не без впливу античної культури» [8, с. 406]. Відмінність між християнським Богом і язичницькими богами Л. Панова вбачає в різних лінгвокультурних сценаріях для лексем, які вживаються на їхнє позначення, що проявляється і в орфографії, і в граматиці, і на лексичному рівні. Послугуючись методикою Л. Панової, також пропонуємо розглядати вербалізатори концептів «Бог», «Богородиця» і «чорт» у двох сценаріях – язичницькому і християнському.

Загалом проведене дослідження засвідчило, що в різних дефініціях сакрального актуалізується передусім нтологічна, відмінна від буденної, феноменологічна, аксіологічно-імперативна природа, що дозволяє кваліфікувати його як концентрат культури, зокрема релігійної, як певну систему священних понять. Сутність сакрального в такому розумінні найоптимальніше у світлі нових лінгвокогнітивних досліджень виявляє термін «концептосфера», яким позначаємо як структуровані релігійні знання, так і сукупність відповідних концептів. Доведено, що вказана концептосфера репрезентована в українській етнокультурі власне сакральною і сакрально-хтонічною зонами, що презентують її центр і периферію. Ядерними маніфестантами першої є концепти «Бог» і «Богородиця», другої – «чорт». При цьому «Бог» об'єктивує уявлення про єдиного правдивого Бога у трьох іпостасях: Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Дух Святий, іменованого ще Пресвятою Трійцею; «Богородиця» доповнює архетип Трійці і формує четверицю; а сакрально-хтонічний концепт «чорт» уособлює різну нечисту силу. У мові такі концепти представлені помітною кількістю різноструктурних лінгвальних одиниць, що залежить насамперед від лексико-граматичних можливостей національної мови. Встановлення специфіки досліджуваних концептів в українській етнолінгвотрадиції передбачає визначення їхньої семантики у двох сценаріях – язичницькому і християнському, а також комплексний аналіз лінгвальних характеристик слова як основного вербалізатора концепту, а саме – його значення, особливостей сполучуваності, словотвірного потенціалу тощо, що й забезпечує перспективність подальших досліджень у цьому напрямку.

Література

1. Абетка християнської науки і обряду / [заг. ред. Софрон Мудрий]. – Івано-Франківськ: Теологічна Академія, 2002. – 339 с.
2. Антонян Ю. М. Человек и Бог, творящие друг друга / Ю. М. Антонян. – М.: Логос, 2003. – 480 с.
3. Еліаде М. Священне і мирське... / М. Еліаде / [пер. з нім., фр., англ. Р. Кьорен, В. Сахно]. – К.: Основи, 2001. – 59 с.
4. Каюа Р. Людина та сакральне / Р. Каюа / [пер. з фр.; відп. ред. С. Л. Удовик]. – К.: Ваклер, 2003. – 256 с.
5. Космеда Т. А. Лінгвокультурологія: мікроконцептосфера СВЯТКИ в українському мовному просторі : монографія / Т. А. Космеда, Н. В. Плотнікова. – Львів: ПАІС, 2010. – 408 с.
6. Новейший философский словарь / [под. ред. И. Т. Фролова]. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – 719 с.
7. Новикова М. А. Міфи та місія / М. А. Новикова. – К.: Дух і література, 2005. – 432с.
8. Панова Л. Г. Слово *Бог* и его значение: От иерархии небесной – к иерархиям земным / Л. Г. Панова // Логический анализ языка: Космос и хаос: концептуальные поля порядка и беспорядка / [сост. и отв. ред. Н. Д. Арутюнова]. – М.: Индрик, 2003. – С. 405-414.
9. Шевченко В. М. Словник-довідник із релігієзнавства / В. М. Шевченко. – К.: Наук. думка, 2004. – 560 с.

Ілона Гумніцька
(Тернопіль, Україна)